



Karen Jo Torjesen

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



EDICIONES EL ALMENDRO
CORDOBA

EN LOS ORIGENES DEL CRISTIANISMO

*

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

Serie EN LOS ORIGENES DEL CRISTIANISMO

Volumenes publicados:

1. J. RIUS-CAMPS: *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12.*
2. A. PIÑERO (ed.): *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos.*
3. A. PIÑERO (ed.): *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús.*
4. J. MATEOS-F. CAMACHO: *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético.*
5. J. MATEOS-F. CAMACHO: *Marcos. Texto y comentario.*
6. B. HOLMBERG: *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento.*
7. J. O'CALLAGHAN: *Los primeros testimonios del Nuevo Testamento. Papirología Neotestamentaria.*
8. A. PIÑERO-J. PELÁEZ: *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos.*
9. J. MATEOS-F. CAMACHO: *El Hijo del hombre. Hacia la plenitud humana.*
10. KAREN JO TORJESSEN: *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.*

Próximos títulos:

- MARK COLERIDGE: *Otra lectura de la infancia de Jesús. La Narrativa como Cristología en Lucas 1-2.*
- A. PIÑERO (ed.): *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo Antiguo en tiempos del Nuevo Testamento.*
- A. PIÑERO (ed.): *El cristianismo y las religiones de su tiempo.*

KAREN JO TORJESEN

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**



EDICIONES EL ALMENDRO
CORDOBA

Traducción castellana de JESÚS VALIENTE MALLA
de la obra *When women were priests*

© Copyright 1993 Harper San Francisco

Editor: JESÚS PELÁEZ
Impresor: JUAN BENZAL

Derechos para todos los países de habla española:

© EDICIONES EL ALMENDRO DE CORDOBA, S. L.

El Almendro, 10
Apartado 5.066
Teléfono y Fax (957) 27 46 92
14006 CÓRDOBA

Castaño, 11. Políg. Ind. «El Guijar»
Teléfono (91) 870 17 97
Fax (91) 870 24 00
28500 ARGANDA DEL REY (MADRID)

ISBN: 84-8005-032-2
Depósito legal: SE-547-2005 en España

Impresión: Publidisa

Para Margo

CONTENIDO

PREFACIO	11
INTRODUCCIÓN	15
1. PREDICADORES, PASTORES, PROFETAS Y PATRONOS	23
Datos sobre mujeres en puestos de responsabilidad	23
La comunidad de Filipos	27
La autoridad en la sinagoga	30
Mujeres con autoridad en las sinagogas	33
La comunidad de Corinto	34
La autoridad profética	36
Mujeres profetas	39
La comunidad de Roma	44
Mujeres patronos en los evangelios y en las epístolas	45
Ambivalencia y conflicto acerca de la autoridad de las mujeres	48
Alegatos contra la autoridad de las mujeres	51
A favor de la autoridad ejercida por mujeres	56
2. ORGANIZACIÓN FAMILIAR Y AUTORIDAD DE LAS MUJERES	61
El gobierno de la casa: la perspectiva política	66
La administración de la casa: la perspectiva económica	73
La autoridad en la iglesia doméstica: administradores de la familia de Dios	83
De la familia a la iglesia doméstica: la autoridad de las mujeres	88
3. PATRONAZGO Y PODER FEMENINO	93
Tipos de patronazgo	96
El patronazgo ejercido por mujeres	97
Patronazgo y honores	105
Patronazgo e ideología relativa a los géneros	107
4. MUJERES EN PÚBLICO, VIRTUDES EN PRIVADO	113
Virtudes propias de cada género	116

Las virtudes femeninas: castidad, silencio y obediencia	119
Las tensiones creadas por el acceso de las mujeres a las funciones públicas	123
5. EL HONOR DE UNA MUJER ESTÁ EN SU PUDOR	133
Honor y pudor	134
La castidad como honor de la mujer	138
La autoridad de las mujeres y la castidad	140
Las virtudes femeninas como arma contra las mujeres dirigentes ...	143
6. CUANDO LA IGLESIA COMPARECE EN PÚBLICO	149
La Iglesia como espacio público	149
La oposición de Tertuliano a las mujeres dirigentes	152
La Iglesia como corporación política	155
Honor público y pudor femenino	159
7. PENETRAR Y SER PENETRADO	169
Falo y poder	170
La sexualidad masculina agresiva	170
La sexualidad femenina como un peligro	178
8. EL PECADO COMO ENFERMEDAD DE TRANSMISIÓN SEXUAL	191
La fuerza de la razón cristiana	192
El ideal ascético	195
La renuncia sexual y doctrina agustiniana del pecado	199
El sexo pecaminoso y la personalidad femenina	206
El celibato clerical y la demonización de la sexualidad femenina ..	210
La sacralización de la familia y la restauración de la sexualidad	218
9. ¿Y SI DIOS TUVIERA PECHOS?	229
Biología	229
Cosmología	231
El rostro femenino de Dios	240
Sofía, sabiduría divina	241
Cuando Dios se hace femenino	243
ÍNDICE	249

PREFACIO

La imagen que muchos tienen de los investigadores es que son individuos solitarios que viven encerrados en sus bibliotecas dedicados a poner por escrito sus originales ideas. Se supone, además, que el fin de esa labor de investigación es formular la respuesta adecuada a una determinada cuestión. La verdad es, sin embargo, que toda investigación suele ser labor de equipo, lo que significa que las ideas son discutidas y reelaboradas en diálogo con otros colegas, en respuesta a las preguntas de los estudiantes y en el curso de las conversaciones con los amigos. La investigación feminista en especial es una empresa de colaboración mantenida a lo largo de conversaciones que plantean nuevas preguntas, afinan las perspectivas e inspiran planteamientos más audaces.

Este libro es resultado de muchas conversaciones y pretende ser una voz en el amplio conjunto de las discusiones sobre la religión, el poder y las mujeres. Es la crónica de una historia de conversaciones. Las secciones teóricas más importantes de mi trabajo son fruto de una colaboración. De ello es buen ejemplo el capítulo 2, sobre el papel público y privado de hombre y mujer en el cristianismo primitivo, que tiene por coautora a Virginia Burrus, a la que conocí en la Universidad de Gotinga, Alemania. Nuestra investigación conjunta sobre el papel de los géneros¹ en el mundo grecorromano tuvo por escenario dos continentes y se prolongó durante cinco años. Movidas por el afán de lograr una perspectiva más amplia sobre las creencias antiguas acerca de los géneros, pusimos en común nuestros conoci-

¹ NOTA DEL EDITOR. Con la palabra *género* en singular o en plural nos referiremos de ahora en adelante al papel de varón y hembra como seres sexualmente diferenciados.

mientos, los de ella sobre los autores clásicos y los míos sobre Patrística. Nuestro trabajo conjunto acerca de las complejas dicotomías entre lo público y lo privado en la antigüedad grecorromana tuvo como base el modelo público-privado que ella venía aplicando desde hacía tiempo para su interpretación del conflicto de los géneros en los Hechos apócrifos (publicado luego como Chastity as Autonomy).

En mis indagaciones acerca de los valores que componían el sistema grecorromano del honor y el pudor tuve como interlocutor a K. C. Hansen, especialista en Antiguo Testamento que ocupaba un alojamiento contiguo al mío en Monte Baldy, California, en Claremont. El fue quien me inició en la bibliografía antropológica sobre el sistema mediterráneo de valores que asocia la masculinidad con el honor y la feminidad con el pudor.

En el trasfondo del capítulo 7, «Penetrar y ser penetrado», se sitúan mis frecuentes conversaciones con otra colega de Claremont, Ann Taves, cuya curiosidad científica puso en marcha un fructífero diálogo entre la historia religiosa de América y la psicología. Nuestro curso introductorio sobre los estudios feministas acerca de la religión trataba de explorar los modos en que los conceptos de lo sagrado, la personalidad y la sociedad se remiten unos a otros. Esto me ayudó a comprender cómo las actitudes de los griegos con respecto a la mujer y la sexualidad terminaron por influir sobre la teoría griega de la personalidad, en que la parte inferior de la persona aparece caracterizada como femenina, sexual y peligrosa.

La idea de que las pautas de las relaciones sociales ejercen una profunda influencia en la formulación de los conceptos abstractos ha sido tema constante de mis conversaciones con Karen King, especialista en cristianismo gnóstico. Nuestro interés por los sistemas basados en el género implícitos en los textos antiguos se reavivó con ocasión de un viaje que hicimos a la India y de nuestro encuentro con los sistemas ordenados conforme al género allí vigentes. Karen y yo nos hemos esforzado desde hace mucho tiempo por entender cómo determinadas categorías sociales del tipo del género se convierten en símbolos para expresar las realidades divinas.

Mis conversaciones con las mujeres y los varones que asistían a mis conferencias, con las mujeres que participaban en jornadas de reflexión y con mis propios alumnos me han dado el valor necesario para publicar las ideas que se me han ocurrido a través de ese proceso. Sea este libro expresión de gratitud a todos ellos.

También estoy en deuda con cuantos se encargaron de transcribir mis cintas y me ayudaron a informatizar el manuscrito: Ellen Sun y Henry Sun, Stephanie Dumoski y, en especial, Laura Ammon y Randy Reed, que revisaron las notas y me hicieron útiles sugerencias. Mis amigos Ann Ownbey y Margo Goldsmith leyeron los primeros borradores, aportaron valiosas críticas y se mantuvieron discretamente al tanto de mis progresos.

He de agradecer las ayudas a la investigación recibidas del National Endowment for the Humanities y del American Council of Learned Societies. También deseo manifestar mi gratitud a los bibliotecarios de la Honnold Library y de la biblioteca de la School of Theology de Claremont por la ayuda que me prestaron para conseguir libros de que no disponían sus excelentes bibliotecas.

También deseo expresar mi gratitud al fallecido John Hollar por la idea de publicar una colección de ensayos y a John Loudon, de la editorial Harper de San Francisco, por la nueva visión del libro integral en que se han convertido los ensayos, ahora como capítulos rehechos una y otra vez bajo su atenta tutela. Finalmente, doy también las gracias a mi familia, Leif y Maggy, por su paciencia y su apoyo.

INTRODUCCION

En noviembre de 1992, la Iglesia de Inglaterra aprobó (por una diferencia de sólo dos votos) la ordenación sacerdotal de las mujeres. Dos meses antes, la Iglesia Anglicana de Sudáfrica había votado la ordenación de mujeres. En una fecha tan reciente como el año 1976, la Iglesia Episcopaliana de los Estados Unidos decidió, por votación, reconocer la ordenación sacerdotal de las mujeres. La primera mujer ordenada como rabino en los Estados Unidos lo fue en 1972. Aunque las iglesias metodistas de Africa tienen una larga tradición en lo tocante al clero femenino, hasta poco después de 1950 no permitieron los metodistas blancos que algunas mujeres recibieran la ordenación sacerdotal. Los presbiterianos empezaron a ordenar mujeres en los años cincuenta y hasta los setenta no hicieron lo mismo los luteranos.

Estos casos han sido presentados como las primeras ordenaciones sacerdotales de mujeres, pero lo cierto es que son cada día más los historiadores que están demostrando, y con argumentos cada vez más convincentes, que las mujeres ejercieron la autoridad religiosa en las comunidades judía y cristiana durante largas etapas de su historia. Sirviéndose de antiguas inscripciones, como epitafios y dedicatorias, Bernadette Brooten y Ross Kraemer han demostrado que las mujeres ejercían en las comunidades judías toda una gama de funciones religiosas, como las de jefe de la sinagoga, madre de la sinagoga, anciana y sacerdote, desde el siglo I a.C. hasta el siglo VI d.C. Giorgio Otranto, profesor italiano de Historia de la Iglesia, ha demostrado mediante cartas pontificias e inscripciones que las mujeres ejercieron el sacerdocio católico durante los mil primeros años de la historia de la Iglesia. Los investigadores americanos de los últimos treinta años han apor-

tado un asombroso cúmulo de pruebas sobre mujeres que ejercieron las funciones de diáconos, sacerdotes, presbíteros e incluso obispos en las iglesias cristianas desde el siglo I hasta el XIII.

La controversia desatada durante la segunda mitad del siglo XX a propósito de la ordenación de las mujeres ha dado lugar al planteamiento de interesantes cuestiones sobre los cometidos propios de las mujeres, el carácter femenino, la sexualidad y el género de Dios. Los procesos formales que han desembocado en la aceptación de las mujeres como autoridades religiosas en nuestros días han estado salpicados de controversias en los planos social y religioso; las votaciones se han resuelto por diferencias mínimas y los debates han estado llenos de acritud. Congresos, concilios y congregaciones se han visto tan profundamente divididos a propósito de los cometidos femeninos, la feminidad y la sexualidad, que en ocasiones ha parecido que se hacían inevitables los cismas. La crisis precipitada por la ordenación de mujeres ha tenido ramificaciones religiosas y sociales. La decisión de la Iglesia de Inglaterra a favor de la ordenación sacerdotal de las mujeres acabó de golpe con las esperanzas de quienes deseaban la reunificación de las Iglesias anglicana y católica. La jerarquía católica, que no deja de insistir en que la ordenación sacerdotal de las mujeres significaría un cambio que afectaría a la naturaleza misma del sacerdocio, no puede, a pesar de todo, ignorar que las seglares ejercen actualmente diversas funciones antes reservadas a los sacerdotes, como la lectura pública de la Escritura, la distribución del pan y el vino consagrados a la congregación, la dirección espiritual, la enseñanza y la administración. El 75 por 100 de los americanos, que se siente ya a gusto con la presencia de las mujeres en torno al altar, está a favor de su ordenación sacerdotal.

La ordenación de mujeres en la actualidad tiene también que ver con el escurridizo tema de la sexualidad. Cuando Barbara Harris fue consagrada como primera mujer obispo de la Iglesia Episcopaliana en 1989, la revista *Time* hizo algún comentario sobre su rojo esmalte de uñas. Evidentemente, el esmalte rojo de uñas no tiene mucho que ver con que una mujer esté o no cualificada para desempeñar el oficio de obispo, pero el redactor afirmaba inconscientemente que la consagración de una mujer como obispo hacía que lo femenino y lo divino se encontraran en una incómoda proximidad. La declaración vaticana de 1976 *Sobre la Cuestión de la*

Admisión de Mujeres al Sacerdocio excluye a las mujeres del sacerdocio y lo justifica sobre la base de que el cuerpo femenino no guarda semejanza con el cuerpo masculino de Cristo. De ahí se deduce que una mujer no puede en modo alguno ejercer las funciones sacramentales propias de un sacerdote. De nuevo aparece la sexualidad como un ingrediente del cuadro. Se entiende que la mujer, a diferencia del varón, es inseparable de su naturaleza sexual; como sacerdote, llevaría consigo su sexualidad hasta el interior del ámbito de lo sagrado.

La ordenación de un clero femenino plantea a muchas confesiones cristianas turbadoras cuestiones acerca del género de Dios. Si un clero femenino puede representar a Dios ante sus respectivas congregaciones, ¿cambiará en algo la imagen que tenemos de Dios? Que una sociedad se imagine a su divinidad (o divinidades) como masculina o femenina dependerá en gran medida de lo que esa misma sociedad piense acerca de la masculinidad y la feminidad. Si nos imaginamos a Dios como masculino, tenderemos a equiparar el poder con la masculinidad. Por la misma razón, si las mujeres llegaran a representar a Dios habría que equiparar lo femenino con el poder.

Todas estas cuestiones planteadas ahora a propósito de la ordenación de mujeres —cometidos de las mujeres, naturaleza femenina, sexualidad y género de Dios— tienen tras de sí una larga y compleja historia. El argumento teológico esgrimido hasta 1976 para excluir a las mujeres del sacerdocio católico, por ejemplo, estaba tomado de Tomás de Aquino, un teólogo del siglo XIII que argumentaba que las mujeres eran inferiores por naturaleza y, consecuentemente, incapaces de desempeñar puestos de preeminencia y autoridad (*Quest.* 91). Pero Tomás de Aquino, a su vez, basaba sus argumentos teológicos en el filósofo griego Aristóteles, que escribió en la Atenas del siglo IV a.C. Las ideas de los griegos y romanos acerca del género han sido bautizadas y asimiladas en la doctrina cristiana. De ahí que el tema de la autoridad religiosa de las mujeres aparezca hoy subsumido en un contexto más amplio, el de las convicciones culturales acerca del género, las de la sociedad americana contemporánea y las de las antiguas culturas grecorromanas.

La mejor manera de abordar la complicada cuestión del clero femenino, habida cuenta de su contexto más amplio, que es el

problema del género, será un análisis previo de las conexiones entre los cometidos de las mujeres, el carácter femenino y la sexualidad en tiempos de Cristo. La autoridad de las mujeres en el cristianismo tiene una dramática y compleja historia en la que se mezclan y a veces chocan entre sí la predicación radical de Jesús y unas convicciones profundamente arraigadas acerca del género. Jesús desafiaba las convenciones sociales de su época: trataba a las mujeres como iguales, respetaba a los niños y les dedicaba su atención, defendía a los pobres y a los marginados, comía con todo tipo de personas y frecuentaba su trato por encima de las barreras de clase y de género, a la vez que atacaba con audacia los vínculos sociales que fortalecían la familia patriarcal. Cuando Jesús reunió discípulos para llevar su mensaje al mundo, en aquel grupo destacaban las mujeres. María Magdalena, María de Betania y María, su madre, son mujeres cuyos nombres han sobrevivido a la reconstrucción de la historia cristiana en el lenguaje y conforme a las convenciones literarias de la sociedad patriarcal romana. Las cartas de Pablo reflejan un primitivo mundo cristiano en el que las mujeres eran bien conocidas en sus papeles de evangelistas, apóstoles, presidentes de congregaciones y portadoras de la autoridad profética.

Los cristianos procuraban distanciarse lo más posible del politeísmo de las religiones griega y romana, y de ahí que evitaran designar a sus clérigos con el término pagano de «sacerdote» (*hieros*). En su lugar recurrían a una variedad de títulos tomados de la vida secular: *diakonos* (ministro), *apostolos* (misionero), *presbyteros* (anciano), *episcopos* (intendente), profeta y doctor. Con el paso del tiempo, los títulos de obispo (*episcopos*), sacerdote (*presbyteros*) y diácono (*diakonos*) terminaron por identificarse con los principales ministerios de la Iglesia cristiana. Durante aquella etapa de desarrollo, las mujeres ejercieron todos esos oficios. El título cristiano de presbítero (anciano), que se refiere a una persona respetable de edad avanzada, se tomó de la sinagoga judía, que estaba gobernada por un grupo de presbíteros. Una vez que se hubo consolidado el oficio de obispo como jefe de la congregación, los presbíteros pasaron a ejercer sus funciones a las órdenes del obispo, que podía ser varón o mujer. Los historiadores católicos traducen el término *presbyteros* por «sacerdote». Los investigadores protestantes mantienen simplemente el término *presbítero*. En

cualquier caso, se alude a un clérigo que ha recibido la ordenación plena. Cuando aparece el nombre de una mujer asociado a un título, los traductores, tanto católicos como protestantes, tienden a minimizar el oficio. En lugar de traducir *diakonos* por «ministro», como hacen cuando se trata de titulares varones, prefieren «diakonisa».

Durante los siglos I y II, cuando las asambleas cristianas se reunían en las casas, las mujeres destacaban como presidentes. En las primitivas comunidades cristianas, las mujeres accedieron a los oficios clericales por los mismos caminos que llevaron a sus colegas seculares a ocupar cargos públicos en la sociedad griega y romana. Los cometidos sociales que tenían asignados como gestoras de la unidad familiar les aportaban una formación básica. En este terreno estaba perfectamente establecida la autoridad de las mujeres. Sus tareas administrativas, económicas y disciplinares en relación con ese cometido significaban una excelente preparación para los cargos eclesiales (y públicos). Por añadidura, las mujeres comparativamente más ricas o de condición social superior asumían el patronazgo sobre diversos grupos. Estas patronas eran frecuentemente elegidas para el desempeño de cargos públicos, a veces como una manera de rendirles honores, a veces como una estrategia para asegurarse de que seguirían mostrándose generosas.

Durante el siglo III, los procesos de institucionalización transformaron poco a poco las iglesias domésticas, con su diversidad de funciones en el ejercicio de la autoridad, hasta convertirlas en corporaciones políticas presididas por obispos monárquicos. A lo largo de los dos siglos siguientes sufrió fuertes ataques la legitimidad de las funciones de dirección ejercidas por las mujeres. En los escritos polémicos de esta época encontramos por primera vez los argumentos de que Jesús designó únicamente apóstoles varones, por lo que no se podía ordenar a las mujeres; que Pablo mandó a las mujeres guardar silencio durante las discusiones públicas, de donde se deducía que las mujeres no podían enseñar; que si Jesús hubiera querido que las mujeres bautizaran, hubiera sido él mismo bautizado por su madre, María. Aunque estos argumentos resultaban más bien débiles por sí mismos, contaban con el apoyo de las convicciones vigentes en el mundo grecorromano acerca del género.

Los adversarios del clero femenino apelaban a una ideología

del género que dividía la sociedad en dos ámbitos, la *polis* (ciudad), un espacio masculino, y el *oikos* (familia), un espacio femenino. Este sistema confería a las mujeres un gran poder en la familia a la vez que trataba de separarlas de la vida política, pública. Los polemistas cristianos insistían en que los cargos y los honores públicos eran asunto de los varones y en que las mujeres que ejercían en las iglesias una autoridad semejante estaban usurpando unas prerrogativas varoniles. Durante los tres primeros siglos, estas voces representaban tan sólo una minoría de intelectuales dentro de la Iglesia; pero con la creciente institucionalización de la Iglesia durante los siglos III y IV, estos argumentos fueron ganando peso.

Los convencionalismos que implicaba la oposición entre lo público y lo privado contaban, a su vez, con el apoyo de un sistema de valores culturales que asociaban al varón con el honor y a la mujer con el pudor. La búsqueda de la preeminencia y el honor asociados a los cargos públicos se consideraba una empresa exclusivamente masculina. En contraste, el honor de la mujer radicaba en su pudor, es decir, en su reputación de ser casta. Una mujer que ejerciera cargos públicos podía ser acusada de evidenciar una personalidad masculina y, lo que es peor, daba pie a dudar de su castidad.

Estas ideas acerca del pudor femenino y de la sexualidad de las mujeres tienen sus raíces en el orden social de la antigua Grecia, pero ejercieron un profundo impacto en la visión cristiana de la mujer, la sexualidad y el pecado a lo largo de toda la historia de la Iglesia. Sentaron, además, las bases de la doctrina occidental del pecado, de la teología eclesial de la sexualidad y de los conceptos cristianos acerca de la persona e incluso de Dios.

Si las mujeres aspiran a reclamar la igualdad de trato a que tienen derecho en la Iglesia contemporánea, es decisivo que primero entiendan por qué y cómo si en tiempos ejercieron la autoridad en el movimiento de Jesús y en la primitiva Iglesia fueron luego marginadas y desacreditadas cuando el cristianismo se convirtió en religión oficial. El mensaje y la práctica de Jesús fueron radicalmente igualitarios en su tiempo y significaron una revolución social que verosímilmente fue la causa de que lo crucificaran. Es ya hora de que la Iglesia, que pretende ser portadora de las buenas noticias de Jesús ante el mundo, deje ya de traicionar su propio legado esencial de la igualdad absoluta.



Una figura femenina cubierta de un velo
ora con las manos alzadas.
Esta representación de la orante
pertenece a un fresco pintado a mediados del siglo III.
Cubículo de Velatia, Catacumba de Priscila, Roma.
(Cortesía de las Hermanas Benedictinas)

PREDICADORES, PASTORES, PROFETAS Y PATRONOS

DATOS SOBRE MUJERES EN PUESTOS DE RESPONSABILIDAD

Bajo el arco triunfal de una basílica romana dedicada a dos santas, Pudenciana y Práxedes, hay un mosaico en el que aparecen cuatro figuras femeninas: las dos santas, María y una cuarta mujer con un velo que le cubre el cabello y un halo cuadrado en torno a la cabeza; se trata de una convención artística para indicar que la persona en cuestión aún vivía cuando se hizo el mosaico. Los cuatro rostros nos miran llenos de serenidad desde un rutilante fondo dorado. María y las dos santas son fáciles de reconocer. Pero la identidad de la cuarta no está tan clara. Una inscripción de trazos cuidadosos identifica el rostro que aparece a la izquierda del todo como el de Theodora Episcopa, es decir, Teodora Obispo¹. El masculino de «obispo», en latín, es *episcopus*; el femenino es *episcopa*. Tanto la figura como la construcción gramatical de la inscripción nos dicen, sin lugar a dudas, que Teodora Obispo era una mujer. Pero la *a* final de *Theodora* ha sido parcialmente borrada raspando las teselas del mosaico, por lo que llegamos a la turbadora conclusión de que se intentó eliminar la terminación femenina, quizá ya en la antigüedad.

En una necrópolis de la isla griega de Thera puede verse un epitafio dedicado a una Epiktas a la que se llama sacerdote o presbítera (*presbytis*)². Epiktas es, sin duda, un nombre de mujer, lo

¹ D. Irvin, «The Ministry of Women in the Early Church: The Archaeological Evidence», *Duke Divinity School Review*, 2 (1980), págs. 76-86. Cfr., también, J. Morris, *The Lady Was a Bishop: The Hidden History of Women with Clerical Ordination and the Jurisdiction of Bishops*, Macmillan, Nueva York, 1973.

² *Bulletin de Correspondence Hellenique*, 101 (1977), págs. 210, 212.

que significa que se trata de una mujer sacerdote allá por el siglo III o IV.

En la escena inicial del *Evangelio de María*, un texto gnóstico del siglo II, María Magdalena reúne a los descorazonados discípulos después de la ascensión de su Señor, y mediante sus exhortaciones, sus llamadas a tener ánimo y, finalmente, con un entusiasta sermón sobre las enseñanzas de Jesús reaviva sus decaídos espíritus y los envía a cumplir su misión. A causa de su papel de enérgica dirigente, en algunos textos aparece con el título de Apóstol de los Apóstoles³.

El arte, las inscripciones y la literatura nos aportan un cúmulo de datos parecidos pertenecientes a la historia oculta de la autoridad ejercida por mujeres, una historia que ha sido silenciada por la memoria selectiva de generaciones sucesivas de historiadores varones.

En su libro *The Ministry of Women in the Early Church*, Roger Gryson resume con las palabras siguientes sus convicciones y las de las generaciones precedentes de investigadores al respecto:

Desde los comienzos del cristianismo, las mujeres asumieron un papel importante y gozaron de un puesto de honor en la comunidad cristiana. Pablo alabó a numerosas mujeres que le ayudaron en sus tareas apostólicas. También hubo mujeres agraciadas con el carisma de la profecía. Pero no hay pruebas de que ejercieran funciones de autoridad en aquellas comunidades. Aunque muchas mujeres siguieron a Jesús desde el comienzo de su ministerio en Galilea y figuraron entre los testigos privilegiados de su resurrección, ninguna mujer fue contada entre los Doce o tan siquiera entre los demás apóstoles. Como señalaba Epifanio de Salamina, nunca han existido mujeres presbíteros⁴.

Casi todos los cristianos actuales, incluidos los clérigos y los investigadores, dan por supuesto que las mujeres no desempeñaron apenas papel alguno en el movimiento de Jesús o en el avance de la primitiva Iglesia por todo el Mediterráneo. Pero la verdad es que algunas mujeres desempeñaron funciones cruciales en el movimiento de Jesús y fueron dirigentes destacadas al lado de los va-

³ E. Schüssler-Fiorenza, «Mary Magdalene: Apostle to the Apostles», *UTS Journal* (abril 1975), págs. 22 y sigs.

⁴ R. Gryson, *The Ministry of Women in the Early Church* (trad. J. La Porte y M. L. Hall), Liturgical Press, Collegeville, MN, 1976, pág. 109.

tones en una diversidad de cometidos en la primitiva Iglesia. La Iglesia cristiana, por supuesto, no surgió de repente como una organización perfectamente definida, con sus edificios, sus funcionarios y sus grandes asambleas. En sus primeras etapas apenas estaba organizada y frecuentemente evidenciaba un cierto tono contracultural, marcada por una fluidez y una flexibilidad que permitía a las mujeres, los esclavos y los artesanos ejercer funciones propias de dirigentes.

¿Por qué, entonces, hemos perdido conciencia del papel destacado de las mujeres en el nacimiento del cristianismo? ¿Por qué motivo sigue esta poderosa visión errónea marginando a las mujeres incluso en los sectores más ilustrados del cristianismo contemporáneo? Las respuestas a estos interrogantes son complicadas, pero empiezan y acaban en las concepciones culturales acerca del género.

Las sociedades a las que pertenecían los primeros cristianos (al igual que nuestra propia sociedad) tenían ideas muy definidas acerca de los cometidos masculinos y femeninos. De acuerdo con los estereotipos relativos a los géneros en el mundo mediterráneo antiguo, hablar en público y ejercer cargos públicos eran prerrogativas exclusivas de los varones, mientras que los espacios privados, como la familia, constituían la esfera propia de las actividades femeninas. Por otra parte, la sociedad insistía en que una mujer respetable debía preocuparse de su reputación, que dependía de su vida casta y de su confinamiento en el hogar; la modestia y la reserva se aceptaban como pruebas de su recato sexual. Las actividades y las funciones públicas parecían incompatibles con la modestia.

Pero las mujeres reales de aquella época llevaban una vida no tan circunspecta como podríamos pensar. Como amas de casa, tenían a sus órdenes hombres y mujeres que vivían y trabajaban bajo su autoridad y vigilaban la producción y distribución de sus bienes. También se dedicaban a los negocios y, en consecuencia, viajaban, compraban, vendían y negociaban contratos. Las mujeres que disfrutaban de riquezas suficientes y de una elevada posición social actuaban como patronos de individuos y grupos de inferior condición, a los que proporcionaban asistencia financiera, apoyo ante los funcionarios y protección política.

Para comprender el papel que desempeñaban estas mujeres en la primitiva Iglesia es preciso conocer las funciones que ejercían los dirigentes seculares y la clase de personas que eran. Sabemos

que estos personajes arbitraban en las disputas que surgían entre distintas comunidades, recogían y distribuían dinero, representaban los intereses de su comunidad ante los gobiernos de las ciudades y del Imperio, financiaban las fiestas comunales, hacían donaciones a los santuarios, enseñaban y concertaban matrimonios. Sabemos también que la condición social era el factor más importante en la carrera de los futuros dirigentes.

La Iglesia, por su parte, tuvo muy en cuenta estos modelos de autoridad social. Las comunidades cristianas, conscientes de su situación precaria en la sociedad romana, buscaron el patronazgo de aquellos de sus miembros que disfrutaban de una buena posición social y de riqueza para asegurarse su protección. A menor escala, los cabezas de familia, acostumbrados al ejercicio de la autoridad y que podían disponer de las reservas de sus casas, terminaron por convertirse en jefes de las iglesias domésticas.

En el mundo antiguo, tanto los varones como las mujeres podían ser patronos y cabezas de familia. La autoridad social, el poder económico y la influencia política asociados a estas funciones no sufrían restricción alguna por razón del género. Lo mismo puede decirse de la autoridad religiosa en los cultos griegos y romanos. Tanto los varones como las mujeres ejercían funciones de profetas y sacerdotes, y estas mismas funciones —patrono, cabeza de familia, profeta y sacerdote— otorgaban al individuo autoridad, rango y experiencia que fácilmente podían traducirse en categorías semejantes dentro de la comunidad cristiana.

Entre los mosaicos, pinturas, esculturas, inscripciones y epitafios antiguos, los investigadores han encontrado numerosas pruebas de que también las mujeres ejercían funciones de dirigentes. En las fuentes literarias como los escritos del Nuevo Testamento, en cartas, sermones y tratados teológicos de la primitiva Iglesia queda también claramente atestiguado el ejercicio de la autoridad por parte de las mujeres. Pero en esas mismas fuentes literarias podemos advertir, además, sombras provocadas por un conflicto entre la autoridad ejercida por las mujeres y las convenciones sociales predominantes acerca de los cometidos propios de cada género. Los autores del Nuevo Testamento, en general, mencionaban a las mujeres dirigentes únicamente como un hecho de menor importancia y como si tuvieran prisa por ocuparse de asuntos más urgentes. Cuando se decidían a tratar con mayor detenimiento temas

relacionados con el ejercicio de la autoridad por parte de las mujeres, como hizo Pablo en su primera carta a la Iglesia de Corinto, captamos un cierto tono de ambivalencia y ansiedad. En los pasajes del Nuevo Testamento en que aparecen mujeres dirigentes en el ejercicio de funciones destacadas, los autores varones alteraban sus aportaciones mediante el modo de componer sus relatos.

Una rápida ojeada a lo que ocurría en las comunidades cristianas de tres ciudades del Mediterráneo antiguo —Filipos, Corinto y Roma— nos aportará datos significativos acerca de cómo ejercían las mujeres una actividad dirigente en la primitiva Iglesia.

LA COMUNIDAD DE FILIPOS

La antigua vía conduce tierra adentro desde la costa a Filipos. Poco antes de llegar a la ciudad cruza el río Gangites, atraviesa luego el sector amurallado de la ciudad por la Puerta de Krenides y sale por el lado opuesto a través de la Puerta de Neápolis. Los viejos muros de Filipos, construidos en el siglo IV a.C., protegían el recinto urbano; pero en el siglo I d.C., cuatro siglos de crecimiento anárquico habían hecho que el caserío desbordara los muros de la ciudad y se arracimara como enjambres a lo largo de las principales avenidas⁵. Lucas narra en los Hechos la historia de Pablo y Lidia, que tiene a Filipos por escenario. Según Lucas, cuando Pablo llegó a Filipos indagó, como hacía siempre que entraba en una ciudad, dónde estaba la sinagoga de los judíos. Supo así que los judíos se reunían para sus actos de culto en un lugar extramuros, en los sectores más modernos de la ciudad. Se trataría pro-

⁵ Filipo II se apoderó de la antigua ciudad de Crenides el año 356 a.C., la pobló de colonos griegos y la rebautizó con su nombre. Fue entonces cuando se levantaron las murallas de la ciudad. Antonio y Octaviano la conquistaron el año 42 a.C. y la convirtieron en colonia romana. La ciudad conoció varios períodos de crecimiento y desarrollo durante los cinco siglos que transcurren desde su fundación hasta la Filipos del siglo I; es lógico, por consiguiente, suponer que la referencia a un lugar fuera de las murallas de la ciudad alude realmente a un nuevo barrio. (El perímetro de la primitiva Filipos amurallada [tres kilómetros] era muy modesto comparado con las murallas de Corinto [nueve kilómetros] o las de Efeso [siete kilómetros y medio].) Las excavaciones de Ostia han aportado un ejemplo de este tipo de desarrollo. Cfr. J. B. Ward-Perkins, *Cities of Ancient Greece and Italy: Planning in Classical Antiquity*, George Braziller, Nueva York, 1974, láminas 48-51.

blemente de una casa particular que hacía las veces de sinagoga. Llegado el sábado, Pablo tomó el camino que conducía fuera de los viejos muros de la ciudad hasta que encontró lo que Lucas llama una *proseukbê*, un lugar de oración⁶. En sus relatos sobre este tipo de reuniones en otras ciudades, Lucas utiliza el término *synagogê*. *Proseukbê* describe un servicio judío tradicional que se celebra los sábados y que consta de plegarias y lecturas. ¿Por qué prefirió Lucas aquel término en este caso? Quizá porque los asistentes, así como los encargados de hacer las lecturas y dirigir las plegarias eran principalmente mujeres (Hch 16,13). Según la escriturista Bernadette Brooten, los escrúpulos que impiden a Lucas utilizar el término *synagogê* podrían ser indicio de una postura ambigua acerca del papel de las mujeres en el culto sinagogal basada en sus convicciones sobre los cometidos propios del género femenino⁷.

Según el relato de Lucas, Pablo discutió con aquellas mujeres acerca de la interpretación de la Escritura y les habló del Mesías (Hch 16,11-15). La primera en responder a su mensaje fue Lidia, ama de casa y comerciante. Si bien era una de las mujeres que participaban en las lecturas y las plegarias, no era conversa judía, sino lo que se conocía como una persona temerosa de Dios, es decir, alguien que participaba en el culto judío, pero que no se había comprometido en la plena observancia de la Ley. La doctrina de Pablo acerca de una piedad judeocristiana que veneraba la Escritura, pero no exigía un cumplimiento estricto de la Ley, encontró en Lidia una persona bien dispuesta a convertirse.

En su condición de empresaria que viajaba continuamente para atender a sus negocios, Lidia contaba con una tupida trama de relaciones. Era económicamente independiente y cabeza de familia. Cuando se convirtió al cristianismo, toda su familia se bautizó con ella, lo que constituye otro indicio de su autoridad. La casa de

⁶ A diferencia del culto griego, que implicaba la oblación de sacrificios en espacios abiertos frente a los templos en que se suponía que residía la divinidad, el culto judío, basado en la lectura y exposición de la Torá, se desarrollaba bajo techo. No tenemos conocimiento de reuniones religiosas judías al aire libre. A la vista de esto, es extraño que muchos comentaristas afirmen que aquellas mujeres participaban en una asamblea de oración reunida a orillas de un río.

⁷ B. Brooten, *Women Leaders of the Ancient Synagogue*, Scholars Press, Chico, CA, 1982, págs. 139-140.

Lidia incluiría no sólo los miembros de su familia en sentido estricto, sino también los esclavos domésticos y los empleados en su fábrica de púrpura. La influencia de Lidia se extendía, además, a toda la red de sus clientes y amigos. Su posición le permitió ofrecer a Pablo hospitalidad en su casa, donde él se alojaría durante algún tiempo. Desde allí desarrollaría su ministerio de enseñar y predicar a los nuevos cristianos que allí también se reunían para escuchar y discutir las nuevas doctrinas (Hch 16,40).

La condición de cabeza de familia cualificaba también a una persona para ocupar cargos de responsabilidad en la sociedad. Gobernar la casa implicaba responsabilidades administrativas, económicas y disciplinarias, por lo que constituía una buena preparación para asumir responsabilidades semejantes en la comunidad. Los teóricos griegos de la política afirmaban que las capacidades requeridas para ejercer la autoridad política empezaban a desarrollarse en la administración de la casa. En una oración dedicada a un joven llamado Nicocles, que se disponía a asumir las responsabilidades de la administración de una familia a la vez que la condición de ciudadano, explicaba Isócrates que «si los reyes han de gobernar correctamente, deberán mantener la armonía no sólo en el estado sobre el que ejercen su dominio, sino también en sus propias familias, así como en los lugares en los que viven, pues todo ello es obra de la templanza y la justicia»⁸. Este orden doméstico se consideraba fundamental para la buena organización de la sociedad en conjunto. La armonía y el buen orden tanto de la familia como del estado se cimentaban sobre la virtud de la justicia (*dikê*) y el dominio de sí mismo (*sophrosynê*). Un hombre capaz de dominarse (*sophrosynê*) sería también capaz de ejercer el dominio sobre los demás. La habilidad para imponer la justicia en el seno de una familia garantizaba que el individuo sería también capaz de administrar justicia en la ciudad estado. (En el capítulo 2 se expone la gama completa de las responsabilidades relacionadas con la administración de la casa.)

La Iglesia de Filipos no sólo fue fundada por una mujer, sino que la autoridad se mantuvo allí en manos de mujeres. En su carta a los filipenses, Pablo saluda a tres dirigentes mujeres. Exhorta a

⁸ Isócrates, *Nicocles*, 36, citado por M. Foucault, *The Use of Pleasure*, Pantheon, Nueva York, 1985, págs. 171-172. Cfr. también págs. 166-184.

Evodia y Síntique a resolver sus diferencias a fin de que resulte más eficaz la autoridad que ejercen en aquella Iglesia. Para designar a la tercera de ellas, utiliza el afectuoso término de *syzugê*, que podríamos traducir por «camarada» o «colega»; la anima además a apoyar a Evodia y Síntique, sus colaboradoras, mujeres que «trabajaron conmigo en el evangelio» (Flp 4,1-3)⁹.

La autoridad en la sinagoga

Un rápido vistazo a la continuidad entre la sinagoga doméstica y la iglesia doméstica, entre el culto judío y el cristiano, quizá nos ayude a destacar unas dimensiones de la autoridad que de otro modo podrían pasarnos inadvertidas. Las sinagogas urbanas de las ciudades helenísticas funcionaban como centros comunitarios, escuelas, lugares de culto y asociaciones políticas. Formar parte de la comunidad judía significaba al mismo tiempo pertenecer a un *politeuma*, una «asociación ciudadana», es decir, una comunidad. Este sentimiento de identidad se expresaba en un estilo de vida característico, un código moral, un conjunto de leyes y una forma exclusiva de culto.

La primitiva comunidad cristiana se consideró también un pueblo y una nacionalidad. El *politeuma* cristiano, sin embargo, tenía menos sentido que el judío para los romanos, ya que éstos atenderían ante todo a la etnicidad del pueblo judío y a su fidelidad a las costumbres ancestrales. Los cristianos, por el contrario, eran una mezcla de conversos procedentes de diferentes grupos étnicos. Los romanos hablaban despectivamente de ellos como una «tercera raza».

Desde la perspectiva del gobierno romano, la sinagoga venía a ser un *synodos* (asamblea), una asociación privada, una cofradía

⁹ Clemente de Alejandría afirmaba un siglo después que la colega de Pablo era en realidad su esposa, que había decidido no acompañarle en su viaje. Clemente creía que Pablo se refería a su esposa cuando replicó: «¿Acaso no tenemos derecho a viajar en compañía de una mujer cristiana como los demás apóstoles?» (1 Cor 9,5). Clemente daba por supuesto que las parejas apostólicas viajaban juntas a modo de un equipo de predicadores. Las mujeres apóstoles, teorizaba Clemente, tendrían más fácil acceso a las estancias de las mujeres en las casas; cfr. Clemente, «Sobre el matrimonio», en *Stromateis*, 3.

religiosa. Como tal, la sinagoga gozaba de la munificencia de unos patronos, designaba sus propios directivos y prestaba unos servicios tanto religiosos como sociales. Los directivos de la sinagoga de Sardes se coaligaron para obtener el derecho a constituirse en una asociación de este tipo, a gobernarse conforme a sus propias leyes y a disponer de un local donde zanjar las disputas que pudieran plantearse entre sus miembros ¹⁰. Los influyentes judíos alejandrinos apelaron con éxito al emperador Claudio para que les fueran restituidos sus privilegios especiales, sobre todo el derecho a gobernarse conforme a sus leyes ancestrales, pero no consiguieron que se reconociera a los judíos el derecho de ciudadanía ¹¹.

La sinagoga llegó a constituirse en una corporación política semiautónoma que tenía sus propias leyes (*arkhai*) que, además, actuaba como representante y defensora de los intereses de los grupos en ella integrados ante la ciudad y los gobiernos imperiales. Los notables de las comunidades judías ejercían el papel tradicional de patronos políticos en sus relaciones con las autoridades gubernativas. Los patronos estaban en condiciones de obtener de las autoridades gubernativas en favor de sus clientes determinados privilegios, como el de representarlos y darles protección legal en los pleitos, a la vez que se aseguraban para sí mismos ciertas franquicias, como la exención de tributos y la inmunidad con respecto a la obligación de ejercer ciertos cargos públicos.

En la sociedad romana, los individuos que ocupaban una posición que les permitiera ejercer el patronazgo podían acceder también a puestos de responsabilidad en virtud de sus donaciones. Los miembros de la aristocracia hacían frecuentes donaciones a su ciudad como costear construcciones monumentales, financiar las reparaciones de las conducciones de agua o regalar costosos elementos ornamentales como estatuas o mosaicos para los edificios públicos. Estos benefactores eran honrados con dedicatorias grabadas en mármol o en piedra, en las que se identificaban el regalo

¹⁰ W. Meeks, *The First Urban Christians*, Yale Univ. Press, New Haven, 1983, pág. 34. Trad. castellana: *Los primeros cristianos urbanos*, Sígueme, Salamanca, 1988.

¹¹ W. Meeks, *The First Urban Christians*, pág. 38.

y el donante. Estas inscripciones revelan al historiador de la Iglesia una dimensión del ejercicio de la autoridad que no siempre se recoge en las historias teológicas. (En el capítulo 3 se exponen las diversas formas de patronazgo.)

En Dura Europos, una remota colonia militar romana situada al borde mismo de la frontera con los persas, un tal Samuel encargó una serie de espléndidas pinturas para adornar los altos muros de la sala en que tenía lugar el culto de una sinagoga del siglo II¹². Los títulos que se le otorgan, «sacerdote» y «anciano», demuestran que se trataba de honrarle como benefactor y como hombre revestido de autoridad. En Mindos, una mujer de buena posición social, Teopempte, corrió con los gastos de una pilastra decorada (y probablemente también con los de la cancela de mármol esculpida que la acompañaba) para la sinagoga. La correspondiente inscripción de los siglos IV-V proclama que era la jefa, *arkhê*, de la sinagoga¹³. A finales del siglo III, Claudio Tiberio Policarmo donó los pisos bajos de su casa de Stobi, en Macedonia, para que se utilizaran como sinagoga y él se retiró a vivir con su familia a las estancias superiores. La comunidad, agradecida, le honró con el cargo y el título de «padre de la sinagoga»¹⁴.

Ocupar un puesto dirigente en la sinagoga era algo que llevaba también consigo el gobierno de la comunidad. En Jerusalén, el consejo de los ancianos (*presbyteroi*) ejercía funciones legales y judiciales sobre la comunidad judía. Sus miembros eran intérpretes de la Ley y zanjaban los pleitos civiles entre los miembros de la comunidad. Los jefes de la sinagoga se encargaban, además, de recoger tributos y organizar su distribución. El hecho de que los judíos adoptaran el término griego *arkhôn* (gobernante) para designar a quien ejercía la autoridad en la sinagoga expresa perfectamente la naturaleza de esa función.

¹² H. S. Sivan, *The Painting of the Dura-Europos Synagogue: A Guidebook to the Exhibition*, 1978, pág. 11.

¹³ B. Broton, *Women Leaders of the Ancient Synagogue*, págs. 13-14.

¹⁴ Th. Kraabel, «Social System of Six Diaspora Synagogues», en J. Gutman (ed.), *Ancient Synagogue, The State of Research*, Scholars Press, Chico, CA, 1981, pág. 84. Cfr. B. Broton, *Women Leaders of the Ancient Synagogue*, para un análisis de estos títulos y los correspondientes oficios: 37 (jefe), 46 (anciano), 77 (sacerdote), 64 (padre/madre).

El hecho de que la autoridad fuera ejercida por mujeres en la comunidad cristiana de Filipos pudo ser consecuencia natural del predominio que al parecer detentaban en el culto sabático que se celebraba extramuros de la ciudad. Que las mujeres dirigieran los servicios de culto en las sinagogas no tenía nada de extraordinario y es un hecho bien atestiguado en las inscripciones. El estudio de Bernadette Brooten sobre diecinueve inscripciones judías demuestra que las mujeres desempeñaban los cargos de «jefe de la sinagoga», anciano, sacerdote y «madre de la sinagoga». Una inscripción de Esmirna dice así: «Rufina, judía, jefe de la sinagoga, construyó esta tumba para sus esclavos libertos y para los esclavos criados en su casa. Nadie tiene derecho a sepultar a cualquier otro [aquí]»¹⁵. Otra inscripción de Creta dice: «Sofía de Gortina, anciano y jefe de la sinagoga de Quisamo, [yace] aquí. La memoria del justo para siempre. Amén»¹⁶. Una inscripción de una mujer judía que ostenta el título de sacerdote dice así: «Oh Marin, sacerdote, bondadosa y amiga de todos, que a nadie causó dolor, benévola para tus vecinos, ¡adiós!»¹⁷.

En las comunidades cristianas que adoptaron el modelo judío del gobierno a cargo de ancianos se siguió eligiendo a las mujeres para este oficio. Los datos epigráficos demuestran que las mujeres cristianas ejercían también el cargo de ancianos en sus comunidades. Una inscripción cristiana procedente de Egipto y fechada en los siglos II-III dice así: «Artemidora, hija de Miccalo, se durmió en el Señor cuando su madre Panisquines era anciana [*presbytera*, en femenino]. El obispo Diógenes erigió en el siglo III un memorial en honor de la anciana (*presbytera*, en femenino) Ammion, mientras que un epitafio del siglo IV o V, en Sicilia, se refiere a la anciana (*presbytis*, también femenino) Kale»¹⁸.

¹⁵ B. Brooten, *Women Leaders of the Ancient Synagogue*, pág. 5.

¹⁶ B. Brooten, *Women Leaders of the Ancient Synagogue*, pág. 11; Ross Kraemer, *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics*, Fortress Press, Minneapolis, 1988, pág. 219, ha añadido a esta colección otros seis epitafios de mujeres que fueron ancianos: Sara Ura, Beronike, Mannine, Faustina, Rebeka y Makaria.

¹⁷ B. Brooten, *Women Leaders of the Ancient Synagogue*, pág. 73.

¹⁸ Paniskianes, *Cahiers de recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille*, 5 (1974), pág. 264, núm. 1.115; Ammio, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 16 (1975), págs. 437-438; Kale, *L'Année épigraphique* (1754), pág. 454.

El núcleo esencial del culto celebrado en las sinagogas era la lectura de los rollos de la Torá, que solían guardarse en un nicho que destacaba en la sencilla ordenación arquitectónica de la sinagoga. Durante el culto sinagoga, cualquier miembro de la congregación podía hacer la lectura de los rollos de la Ley y luego adoctrinar a la asamblea interpretando los pasajes recién leídos. Tanta importancia como la lectura de la Ley tenía su aplicación a la vida diaria de la comunidad. A esto se encaminaba la tarea de la interpretación y en ella podían participar todos los asistentes. Los miembros educados de la comunidad que conocían las letras y podían adquirir libros proseguían esta tarea de estudio e interpretación en privado.

Priscila, una mujer ilustrada que había sido miembro de una sinagoga en Roma, era muy versada en la interpretación de la Ley. Estas dotes le sirvieron de base para ejercer un papel de dirigente en el primitivo movimiento cristiano. Ejercía su autoridad como intérprete de la Ley cuando acudió a Apolo, un elocuente retórico recién llegado a Corinto, para instruirle en las interpretaciones más plenamente cristianas de los profetas. Las mujeres judías ilustradas formaban también parte de una escuela filosófica judía en Alejandría, donde se pasaban los días en una indagación común mediante el estudio, la discusión y los debates en que varones y mujeres participaban juntos. Por las tardes se reunía toda la comunidad en un acto de culto consistente en cánticos antifonales en que las voces masculinas y femeninas se respondían unas a otras ¹⁹.

LA COMUNIDAD DE CORINTO

El cristianismo llegó en fecha temprana a la bulliciosa ciudad de Corinto, junto con el ruidoso tráfico de las mercancías que viajaban en carretas entre la ciudad y sus dos puertos, Lequeo y Céncreas. La ciudad trepaba por las laderas del elevado cerro llamado Acrocorinto. También el teatro se desplegaba por la misma curva de la ladera hasta alcanzar una pequeña plataforma coronada por el templo marmóreo de Apolo.

Dentro de los muros de la ciudad se hallaba el templo de Esculapio, en el que permanecían los enfermos y malheridos a la espera de que el dios se dignara otorgarles la curación de sus males.

¹⁹ Filón, *Sobre la vida contemplativa*, pág. 83.

Cerca de este templo había un atrio porticado que daba acceso a tres refectorios con lechos de piedra en que se reclinaban los comensales, a los que se proporcionaban unos almohadones, y mesas para los alimentos²⁰. Allí se celebraban banquetes sagrados en honor del dios. Un viajero podía partir de allí mismo hacia el Norte siguiendo la vía que llevaba de Corinto a Delfos, el famoso santuario de Apolo, para pedir consejo a la Pitia, una sacerdotisa que ostentaba además el título de profetisa. La mujer se sentaba en un trípode que se asemejaba al trono de Apolo y otorgaba su ayuda y sus consejos en forma de oráculos que se suponían procedentes del dios²⁰. La sacerdotisa se mostraba sentada y tranquila, sumida en una especie de trance, a la espera de la inspiración divina; cuando ésta llegaba, las palabras brotaban de sus labios con fluidez, en elegantes sentencias llamadas oráculos. Elio Arístides describe certeramente la fraseología rítmica y el tono imperioso de estos oráculos al consignar en sus memorias el que él mismo recibió en el templo de Apolo en Colofón a comienzos del siglo II:

Esculapio curará y sanará tu enfermedad
en honor de la famosa ciudad de Telefo,
no lejos de las corrientes del Caico²².

Los recién convertidos al movimiento cristiano acostumbraban a reunirse en las estancias más recogidas de alguna casa particular, al resguardo del bullicio de las calles. Pero las actividades rituales de aquella nueva secta no hubieran parecido extrañas a las multitudes festivas que se unían a las procesiones que portaban flores, granos, vino y animales destinados al sacrificio como dones para Apolo. En sus cultos, los cristianos cantaban y entraban en trances proféticos. Los cristianos participaban también en un banquete sagrado en que se veneraba a un dios que moría y resucitaba, conocido simplemente como *Khristos*, el Ungido. Los oráculos eran, además, parte habitual del culto cristiano, especialmente en Corinto. En sus cartas a la comunidad de aquella ciudad, el mismo

²⁰ J. Finegan, *Archaeology of the New Testament*, Westview Press, Boulder, 1981, págs. 143-152.

²¹ D. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1983, págs. 23, 28.

²² D. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, pág. 60.

Pablo hablaba de un oráculo que había recibido cuando oraba pidiendo curarse de una dolencia física:

«Te basta mi gracia,
mi poder culmina en la debilidad» (2 Cor 12,9) ²³.

El oráculo aportó consuelo a Pablo, cuando no la curación.

Dentro de las casas en que solían reunirse los cristianos de Corinto, las mujeres profetas respondían al Espíritu. Primero se pondría en pie una de ellas y pronunciaría una bendición, un consejo, una revelación o una expresión de sabiduría. Antes de que su oráculo finalizase, otra se levantaría con unas palabras de aliento, de esperanza o de exhortación. Con estas voces se mezclarían exclamaciones extáticas de acción de gracia o de alabanza ²⁴. Para aquellos nuevos cristianos, la presencia del Espíritu confería dimensiones dramáticas al cumplimiento de la profecía: «Derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y vuestros hijos e hijas profetizarán... Y sobre mis siervos y mis siervas derramaré mi espíritu y profetizarán» (Hch 2,17-18).

Algunos aspectos de los ritos practicados por los cristianos de Corinto resultarían más familiares a los intelectuales que asistían a las escuelas filosóficas. Había lecturas de los textos sagrados seguidas de interpretaciones y exhortaciones muy semejantes a las lecturas de los tratados de los filósofos griegos. Aquellos discípulos que recordaran las expresiones rotundas y las agudas réplicas de su maestro las repetirían en beneficio de la comunidad. Igualmente importantes eran las exhortaciones morales, pues su observancia conduciría a la práctica de la virtud y a la felicidad personal.

La autoridad profética

Estas actividades proféticas constituían una de las formas vitales de la autoridad entre los primeros cristianos. Apóstoles, profetas y doctores formaban una tríada que reaparece constantemente en los escritos de Pablo. Los apóstoles eran los evangeliza-

²³ D. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, pág. 149.

²⁴ A. Wire, *The Corinthian Women Prophets*, Fortress Press, Minneapolis, 1990, págs. 135-158.

dores itinerantes, cuya actividad los llevaba de una ciudad a otra difundiendo la buena noticia (*euangelion*) de la vida, muerte y resurrección de Jesús. Los profetas y los doctores actuaban como dirigentes locales. Según Heinrich Greeven, la autoridad era ejercida en la comunidad de Corinto conjuntamente por profetas y doctores; las dos categorías funcionaban como mediadores del Espíritu Santo²⁵. Los profetas comunicaban mensajes inspirados a la asamblea, mientras que los doctores instruían a la comunidad en materias de fe y praxis. Aquellos profetas y doctores obtenían su autoridad ante la comunidad por el hecho de que las funciones que desempeñaban los acreditaban como especialistas mediadores de la revelación divina²⁶. David Aune identifica al menos tres tipos de profetas: grupos proféticos, que profetizaban durante el culto cristiano (las mujeres profetas de Corinto formaban un grupo de este tipo); escuelas proféticas, cuyos miembros formaban una especie de gremio (Juan el Vidente, de quien habla el Apocalipsis, pertenecía a una de estas escuelas), y profetas itinerantes, cuyo ministerio consistía en ejercer la tarea de enseñar, profetizar y exhortar a diferentes comunidades.

Los profetas itinerantes que llegaban a una ciudad «en el nombre del Señor» eran acogidos hospitalariamente en la comida comunitaria de los cristianos, que gustosamente prestaban atención a sus enseñanzas. En los Hechos, Lucas recoge un relato de milagro que confirmaba la autoridad de Pablo como apóstol. El relato versa sobre una dramática curación milagrosa, concretamente la resurrección de un muerto, pero nos interesa ahora porque en el curso de esta narración trazó Lucas un cuadro en el que se describe el comportamiento típico de una comunidad que recibe a un doctor itinerante.

Según el relato de Lucas, los cristianos de Tróade se habían congregado para celebrar una comida comunitaria (la fracción del pan) en una estancia situada en un tercer piso cuya ventana daba a un patio. Después de una cena en la que se bebió vino, Pablo

²⁵ H. Greeven, «Propheten, Lehrer und Vorsteher bei Paulus: Zur Frage der Ämter im Urchristentum», *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, 1-2 (1952), págs. 1-43.

²⁶ D. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, págs. 201-202.

conversaba con los asistentes. La estancia estaba abarrotada y el ambiente se había vuelto sofocante; las llamas de las lámparas de aceite iluminaban los rincones más apartados y las explicaciones de Pablo se prolongaron hasta bien entrada la noche. El adolescente Eutiques se había acomodado en una ventana, desde donde recibía en la espalda el aire fresco de la noche. Pablo proseguía incansable su discurso, el runruneo de las preguntas y las respuestas se entretejía en el cargado ambiente, y Eutiques terminó por dormirse. De pronto sobrevino la tragedia, interrumpiendo el animado curso de la discusión. Los primeros en llegar junto a Eutiques anunciaron que estaba muerto, pero Pablo insistió en que aún había esperanza. Una vez que Eutiques fue depositado con todos los miramientos del caso en un lecho, Pablo se tendió sobre él (como hiciera el profeta Elías, según 1 Re 17,17-24) para devolverle la vida. Después de asegurar a los asistentes que Eutiques viviría, Pablo regresó al tercer piso y comió con la comunidad, que siguió hablando con él hasta las primeras luces del alba. En general, un doctor itinerante recibía alojamiento y manutención; en retorno, él o ella instruía a la comunidad, le hablaba en nombre de Dios y la comunidad replicaba con sus preguntas, comentarios y juicios de su propia cosecha.

Un grupo de iglesias de Asia Menor sintió la necesidad de contar con unas directrices sobre la acogida de los profetas y doctores itinerantes. Su manual sobre la autoridad eclesial, la *Didakhê*, trazaba un cuadro del ministerio profético semejante al que Lucas ya había descrito. Un profeta itinerante tenía derecho al alojamiento y la comida. No se debía interrumpir a un profeta que hablara bajo la inspiración del Espíritu; pero una vez comunicado el oráculo, la comunidad podía entablar con él una discusión, hacerle preguntas e incluso discrepar de su mensaje. Los profetas ejercían una diversidad de funciones en su condición de dirigentes, pero su autoridad dependía siempre de su habilidad para transmitir una revelación divina. Cualquiera podía pretender que poseía la autoridad profética, pero esa autoridad debería en todo caso ser reconocida por la comunidad. Normalmente, la legitimidad de los profetas estaba respaldada por sus doctrinas correctas y por la práctica de una vida cristiana. En la comunidad de Corinto eran los demás profetas los llamados a valorar y aprobar los oráculos de otro profeta una vez que él o ella hubiera hablado.

La *Didakhê* propone una prueba más bien restrictiva para determinar si era legítima la pretensión de hablar en nombre del Señor formulada por un profeta:

En cuanto a los apóstoles y profetas: Actuad de acuerdo con el precepto evangélico. Acoged a todo profeta a su llegada, como si fuera el Señor. Pero no deberá quedarse más de un día. En caso de necesidad, sin embargo, podrá quedarse también el día siguiente. Si se queda tres días, es un falso profeta. A su partida, un apóstol no deberá aceptar nada, salvo el alimento suficiente para llegar hasta su próximo alojamiento. Si pide dinero, es un falso profeta ²⁷.

Si los profetas, hablando bajo el influjo del Espíritu, pedían alimento o dinero para sí, la comunidad ya sabía que no eran profetas auténticos. (¿Qué ocurriría si los teleevangelistas de nuestros días fueran evaluados conforme a este criterio?)

Los ministerios de profecía y revelación eran valorados muy positivamente en las primitivas comunidades cristianas, que reconocían la autoridad de los varones y las mujeres que poseían aquellos dones. En las iglesias de Asia Menor, cuando en una comunidad residía un profeta, se le otorgaba el honor de presidir el banquete eucarístico. A estos profetas no se les exigía que ofrecieran una plegaria litúrgica de acción de gracias, sino que eran libres de orar extemporáneamente según se lo inspiraba el Espíritu ²⁸. La autoridad profética de este tipo se consideraba digna del apoyo económico de la comunidad.

Mujeres profetas

La profecía era para Lucas un hecho capital en la historia del cristianismo, ya que la actividad del Espíritu Santo manifiesta en la profecía demostraba la continuidad entre el judaísmo y el cristianismo. El evangelio de Lucas comienza con la historia de Isabel, que fue henchida del Espíritu Santo y dio testimonio profético de la condición especial de María y de la singularidad del niño que ésta llevaba en su seno. También María profetizó, y su oráculo, el

²⁷ *Didakhê*, pág. 11.

²⁸ *Didakhê*, pág. 10.

Magnificat (Lc 1,47-55), es quizá la profecía más entrañable y que más veces ha sido recitada entre cuantas haya pronunciado una mujer profeta. Las palabras de María —«Derriba del trono a los poderosos y levanta a los humildes, a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despide vacíos»— resuenan a lo largo de los siglos con la misma autoridad que los oráculos de Isaías, Amós o Ezequiel, pero Lucas no dice de ella que fuera profeta.

El evangelio de Marcos recoge la historia de una mujer cuya clarividencia espiritual, sentido de la vocación y determinación la sitúan entre los profetas. El relato de Marcos brilla por su concisión:

Estando Jesús en Betania, reclinado a la mesa en casa de Simón el leproso, llegó una mujer llevando un frasco de perfume de nardo auténtico muy caro; quebró el frasco y se lo derramó en la cabeza. Algunos comentaban indignados: «¿A qué viene ese derroche de perfume? Podía haberse vendido a buen precio y habérselo dado a los pobres.» Y le reñían (Mc 14,3-5).

¿Quién era ella? ¿Qué instinto espiritual la llevó a presentarse repentinamente en el banquete? ¿La reconoció el anfitrión cuando entró? ¿Sabían los presentes quién era? ¿Se sintió la mujer intimidada por sus censuras? ¿Qué pretendía con aquel gesto? ¿Cuántos entre los presentes entendieron el mensaje profético? Los discípulos y el autor del evangelio no la reconocen como profeta.

La mujer había recibido un conocimiento profundo acerca de quién era Jesús y se sintió impulsada a dar público testimonio de su identidad. No eligió las palabras para su revelación profética, sino más bien una acción tan silenciosa como portentosa. Al igual que el profeta Samuel cuando derramó el óleo sobre la cabeza del rudo pastor David, la mujer levantó su redoma sobre la cabeza del galileo Jesús y derramó su costoso bálsamo sobre sus cabellos. Del mismo modo que Samuel identificó con su acción a David como rey de Israel, la acción simbólica de la mujer proclamaba a Jesús públicamente como el Hijo de David, el Mesías esperado, el Ungido (cf. par. Mt 26,6-13). Hay un tono de resentimiento en las voces acusadoras de los discípulos, que se muestran alarmados al pensar en el dinero desperdiciado en aquel gesto. Puede que aquella mujer fuese de clase acomodada y su presencia allí sirviera

para reavivar las tensiones habituales entre los ricos terratenientes y los aldeanos. En cualquier caso, el evangelio pone claramente de relieve que los discípulos, a diferencia de esta mujer anónima, no eran capaces de reconocer que Jesús era el Mesías ni se atrevían a desechar sus cautelas para proclamar la misión divina de Jesús.

Lucas se refiere tan sólo de pasada a las cuatro hijas de Felipe, que eran profetas, y no se detiene a comentar el importante papel que desempeñaban como dirigentes de la comunidad cristiana (Hch 21,8-9). Pero no cabe duda de que actuaban como dirigentes en la Iglesia de Cesarea de modo semejante a como lo hacían las mujeres profetas de la Iglesia de Corinto.

Las mujeres profetas de las distintas comunidades cristianas no hacían otra cosa que introducir en el nuevo movimiento religioso unas prácticas semejantes a las que llevaban a cabo sus hermanas que participaban en los cultos religiosos griegos y romanos. La profecía impregnaba todos los aspectos de la vida social grecorromana. Los profetas profesionales, o adivinos, prestaban sus orientaciones a los gobernantes en asuntos como las expediciones militares, la fundación de colonias y el calendario de las festividades, a la vez que aconsejaban a los particulares en temas como el matrimonio, los viajes y la procreación de los hijos. En todos esos campos, los profetas eran intérpretes de la voluntad divina porque hablaban bajo la influencia, la inspiración o la posesión de un espíritu divino. Una mujer siria acompañaba a Alejandro Magno en sus expediciones y le comunicaba oráculos. Otra mujer siria, Marta, recibía oráculos proféticos que luego comunicaba a la esposa de Mario; por ello, se convirtió en consejera religiosa de tan importante figura política²⁹. En los dos casos, las mujeres actuaban como profetas profesionales, o adivinas, al servicio de unas autoridades gubernativas que las empleaban como consultoras.

La autoridad de las mujeres profetas en cuanto a recibir e interpretar revelaciones divinas estaba perfectamente establecida en las religiones griega y romana. Plutarco consigna un episodio en que la intervención profética de unas mujeres salvó la vida de un personaje importante. Unas mujeres romanas vieron un signo mientras celebraban un sacrificio en honor de la diosa romana Bona-

²⁹ D. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, pág. 41.

Dea y de la diosa griega Damia. «En efecto, sobre el altar, en el que parecía que el fuego se había apagado completamente, brotó una llama gris y brillante de entre las cenizas de la leña ya consumida.» Las vírgenes que presidían el sacrificio interpretaron en seguida el signo y enviaron recado a la esposa de Cicerón, Tirentia, advirtiéndole que estaba amenazada por unos conspiradores y que la diosa había enviado una gran luz para asegurar su salvaguardia y su gloria ³⁰.

A finales del siglo II se produjo un resurgir de la autoridad profética dentro del cristianismo y de nuevo empezaron a destacar las mujeres profetas. El movimiento profético fue designado en Frigia de acuerdo con el nombre de uno de sus fundadores, Montano, que trabajó en estrecha colaboración con dos mujeres profetas, Priscila y Quintila. Sus profecías eran recibidas como oráculos procedentes de Dios y por ello fueron consignadas cuidadosamente por escrito y conservadas como una segunda Escritura por las comunidades montanistas. La veneración en que la comunidad montanista tenía los oráculos de sus mujeres profetas es atestiguada por uno de sus más acérrimos adversarios, Hipólito:

Y estando en posesión de un número infinito de sus libros, se han dejado avasallar por la mentira, y alegan que han aprendido más de ahí que con la ley, los profetas y los evangelios. Pero ensalzan a esas mujeres malditas por encima de los apóstoles y más que a todos los dones de la gracia, de modo que algunos de ellos presumen de que poseen algo superior a Cristo... Introdúcen, sin embargo, las novedades de ayunos, fiestas y comidas con alimentos socarrados, así como refecciones de rábanos, alegando que siguen las instrucciones de las mujeres ³¹.

Hipólito se lamenta de que la autoridad de estas mujeres profetas fuera aceptada en pie de igualdad con la de la Escritura en la comunidad montanista.

Tertuliano, que se había sentido favorablemente impresionado

³⁰ Plutarco, *Vida de Cicerón*, 20, págs. 1-2.

³¹ Hipólito, *Refutación de todas las herejías*, viii, pág. 12. Cfr. R. Heime, *The Montanist Oracles and Testimonia* (North American Patristic Society, Patristic Monograph Series 14), Mercer Univ. Press, Macon, GA, 1989), págs. 2-9, con una recopilación de los oráculos pronunciados por estas mujeres profetas que han llegado hasta nosotros. Nótese que todos han sido conservados por sus detractores.

por el rigor moral de los montanistas, nos informa sobre las actividades de una profeta montanista de Africa:

Tenemos ahora entre nosotros a una hermana que ha sido agraciada con los dones de la revelación, que experimenta en el Espíritu por obra de visión extática en medio de los ritos sagrados del Día del Señor en la iglesia. Conversa con los ángeles y a veces incluso con el Señor; ve y escucha comunicaciones misteriosas; discierne los corazones de algunos hombres y obtiene directrices para la curación de quienes lo necesitan. Lo mismo en la lectura de las Escrituras que en el canto de los salmos, en la predicación de sermones o en la ofrenda de las plegarias; en todos estos servicios religiosos le son otorgados conocimiento y oportunidad de contemplar visiones³².

Esta mujer profeta recibía durante el éxtasis profético revelaciones referentes a las personas, discernía su situación interior y les ofrecía consejos y orientaciones. Cuanto decía era consignado por escrito y recibido por la comunidad como si se tratara de una revelación procedente del Espíritu.

Otro manual del siglo II sobre la organización de la Iglesia, las *Constituciones apostólicas*, advertía a las iglesias que debían ordenar a dos viudas precisamente para el ejercicio de este ministerio de orar y recibir revelaciones: «Ordenarán a tres viudas, dos para perseverar juntas en la oración por todos aquellos que sufren contrariedades y para pedir revelaciones referentes a lo que necesitan»³³. Algunas revelaciones venían a dar respuesta a las necesidades individuales de curación o consejo; otras eran mensajes dirigidos a la comunidad en conjunto. Aquellas viudas eran también profetas³⁴.

³² Tertuliano, *Sobre el alma*, pág. 9.

³³ *Constituciones apostólicas*, 21, texto sahídico, en G. Horner (trad.), *The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici*, Londres, 1904, pág. 304.

³⁴ Un manual del siglo III sobre la organización de la Iglesia, la *Didascalia*, revela que las viudas eran consideradas dirigentes de gran prestancia en las comunidades para las que fue escrito aquel documento. H. Achelis, en su análisis sobre las viudas que aparecen con funciones de dirigentes en la *Didascalia*, afirma que «las viudas a las que se refiere el autor no son débiles mujercitas, sino profetisas dotadas de gran energía». Achelis presupone que la viudas de la *Didascalia* eran profetas y se funda en las prácticas que ponen en vigor los cánones apostólicos cuando mandan que la Iglesia ordene a dos viudas para que reciban revelaciones (Cfr. H. Achelis y J. Flemming, *Die Syrische Didascalia* (Texte und Untersuchungen 25,2), pág. 275. Cfr., también, cap. 5, *infra*).

¡Espléndida Roma! Allá por el siglo I d.C. se regodeaba la ciudad con la abundancia de las riquezas recién adquiridas gracias al comercio y a los tributos de los pueblos sometidos. Como un fulgurante imán, la urbe imperial atraía a los fundadores de nuevas escuelas y a los visionarios religiosos que enseñaban nuevas doctrinas. También acudieron allá los evangelistas cristianos, de modo que la comunidad cristiana de Roma estaba ya perfectamente establecida en la ciudad antes de cumplirse una década de la muerte de Jesús. Muchos de los numerosos conversos al cristianismo procedían de las sinagogas que funcionaban en la imperial ciudad. Surgieron conflictos entre estos judeocristianos recién convertidos y la escéptica mayoría de los judíos. Con el tiempo, sus agrias disensiones desembocaron en un estado de inquietud social que exigió la intervención de las autoridades gubernativas. El emperador Claudio atajó aquellas «rivalidades» expulsando de Roma a los judíos el año 45 d.C. Priscila y Aquila, judíos recién convertidos, siguiendo la red de sus contactos comerciales a lo largo y ancho de todo el Mediterráneo, terminaron por instalarse en Corinto como exiliados de la imperial ciudad. Cuando Pablo escribió su carta a los romanos (ca. 67 d.C.), los judíos habían regresado a la urbe y la comunidad judeocristiana conocía una nueva etapa de prosperidad.

La población de la urbe alcanzaba por entonces tal densidad que los romanos se convirtieron en inquilinos de casas de varios pisos. Los comerciantes se instalaban encima de sus almacenes y los ciudadanos más acomodados disponían de pisos más amplios, mientras que los ricos poseían sus propias *villas*. En una metrópoli tan grande como Roma, la comunidad cristiana era demasiado numerosa como para congregarse en un solo local. En consecuencia, eran varios los amos de casa que ofrecían sus domicilios para las reuniones de otras tantas congregaciones. Cuando Priscila y Aquila regresaron a Roma, organizaron y supervisaron una de estas iglesias domésticas (Rom 16,5). Muchas de estas iglesias domésticas pervivieron hasta el siglo II, e incluso el III, bajo los nombres de los amos de casa que originalmente habían acogido a los cristianos en sus moradas. Estas iglesias eran conocidas como *tituli*. Según la tradición, la iglesia de San Clemente, situada al este del Coliseo,

había sido en tiempos una casa perteneciente a Clemente. Las excavaciones practicadas en el subsuelo de la iglesia actual han exhumado una casa particular del siglo I con un almacén anejo. En otro barrio en que vivían sobre todo familias de la aristocracia romana se encuentra la iglesia de Santa Pudenciana. Según la tradición, Pudente, un senador romano, cedió su casa a los cristianos para que les sirviera de iglesia, que dedicó a su hija, Pudenciana³⁵. En muchos casos, estos amos de casa actuaban, además, como patronos de las iglesias que se reunían en sus domicilios a la vez que atendían a sus necesidades económicas.

MUJERES PATRONOS EN LOS EVANGELIOS Y EN LAS EPISTOLAS

Febe, la ministro (*diakonos*) de la congregación de Céncreas, se encargó de llevar la carta de Pablo a los romanos³⁶. Era mujer que poseía alguna riqueza y de buena posición social, que viajaba a Roma por motivo de sus negocios y relaciones sociales, a la vez que atendía a los asuntos de la iglesia cristiana. Se encargó de llevar la carta de Pablo a los romanos, con lo que el apóstol esperaba que se le facilitara la toma de contacto con la comunidad cristiana de la urbe con ocasión de su próxima visita. En su carta presentaba Pablo, además, a Febe a los cristianos de Roma, identificándola como su patrona (*prostatis*). Con este título reconocía Pablo la generosidad de Febe y el apoyo que le había prestado, para urgir luego a los cristianos de Roma que la ayudaran en cualquier cosa que ella necesitara, a modo de una recompensa por la deuda de gratitud que el mismo Pablo tenía contraída con ella³⁷.

³⁵ J. Finegan, *Archaeology of the New Testament*, págs. 233-234.

³⁶ Cfr. E. Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, Nueva York, 1983, págs. 170-171.

³⁷ El título de *prostatis* otorgado a Febe significa «dirigente» o «presidente». En los textos del Nuevo Testamento se aplica a las personas revestidas de autoridad sobre una congregación, con lo que queda suficientemente clara la relación existente entre Febe y la comunidad de Céncreas. Pero Pablo dice de ella en Rom 16,2 que es *prostatis* de aquella congregación y de otras muchas. En este contexto, *prostatis* se traduciría mejor por «patrona». Cfr. E. Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her*, pág. 181.

Juana, esposa de Cusa, mayordomo del palacio de Herodes, era también mujer cuya posición le permitía ejercer el patronazgo (Lc 8,1-3). Llama la atención el hecho de encontrarla viajando con el grupo de evangelistas que acompañaba a Jesús de aldea en aldea. Ciertamente, sus conexiones con la familia reinante de Herodes servirían para resolver posibles conflictos con autoridades locales de menor rango. Parece que formaba parte de un grupo de mujeres —son mencionadas también María de Magdala y Susana— que protegían y apoyaban el movimiento de Jesús con su patronazgo. Era frecuente que mujeres de buena posición social y económica, como ésta, establecieran relaciones de patrono y cliente ³⁸.

Pablo concluía su carta a los cristianos de Roma con saludos personales a los dirigentes de aquella comunidad; a algunos los conocía de oídas, pero con otros había tenido trato personal en el curso de su ministerio. Entre las personas de autoridad que regían la comunidad cristiana de Roma se contaban varias mujeres. Priscila, Junia, María, Trifena, Trifosa y Persis eran mujeres a las que Pablo se dirige como compañeras de fatigas; habían establecido la fe de la comunidad cristiana mediante su labor de adoctrinamiento y exhortación. Otras mujeres destacadas a las que Pablo saluda eran Julia, Olimpa, la madre de Rufo, de la que Pablo dice que fue para él como una madre, y la hermana de Nereo. De las veintiocho personas importantes a las que Pablo juzgó conveniente enviar sus saludos, diez eran mujeres ³⁹.

Entre estas dirigentes de la congregación romana se contaba una mujer apóstol, Junia, a la que Pablo saluda como «apóstoles insignes» (Rom 16,7) ⁴⁰. Juntos ella y su marido, Andrónico, viajaban continuamente enseñando y predicando de ciudad en ciudad. El malestar y las revueltas que frecuentemente provocaba la predicación cristiana la llevaron junto con su marido a la cárcel, donde se encontraron con Pablo. Junia era una heroína en la Iglesia cristiana del siglo iv, hasta el punto de que Juan Crisóstomo invocaba en

³⁸ L. Wm. Countryman, *Patrons and Officers in Club and Church* (SBL Seminar Papers 11), Scholars Press, Missoula, MT, 1977, págs. 135-143.

³⁹ Cfr. también E. Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her*, págs. 169 y sigs.

⁴⁰ Las versiones de la Biblia nombran a Andrónico y Junías sin distinguir sus géneros respectivos, de modo que aparecen como varones. Junías es en realidad mujer, pero la tendenciosidad de los traductores anula este dato.

sus elegantes sermones su figura como ejemplo a emular por las mujeres cristianas de Constantinopla ⁴¹.

En todas partes por donde se extendiera el cristianismo aparecían las mujeres como dirigentes de las iglesias domésticas. María, la madre de Juan Marcos, presidía una iglesia doméstica de judíos helenistas en Jerusalén. Fue a su puerta donde un asombrado Pedro fue a llamar para anunciar a los cristianos allí reunidos que acababa de ser liberado de la cárcel por un ángel (Hch 12,12-17). Apia presidía con otras dos mujeres como dirigentes una iglesia doméstica en Colosas (Flm 2). Ninfa en Laodicea, Lidia en Tiatira y Febe en Céncreas presidían las congregaciones que se reunían en sus casas (Col 4,15; Hch 16,15; Rom 16,1).

En el evangelio de Juan, María Magdalena, no Pedro, es presentada como modelo de discípulo. En un momento en que Pedro y otros discípulos varones habían huido, María permaneció lealmente al pie de la cruz. Ella fue no sólo el primer testigo de la resurrección, sino que recibió directamente el encargo de transmitir el mensaje de que Jesús había resucitado de entre los muertos. La versión original del evangelio de Juan termina con la aparición de Jesús resucitado a María Magdalena y su testimonio ante los Doce en el capítulo 20. El relato de la aparición al «dubitante Tomás» al final del capítulo 20 enseña a los cristianos a creer sin ver. «Jesús realizó en presencia de sus discípulos otras muchas señales que no están en este libro. Hemos escrito éstas para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y con esta fe tengáis vida gracias a él» (Jn 20,30-31). Un copista posterior añadió otro final al libro de Juan, el capítulo 21, en el que aparece Pedro como testigo clave de la resurrección; en efecto, se narra allí que Jesús se le apareció junto a otros discípulos cuando estaban entregados a las faenas de la pesca en Galilea y que le encargó que actuara en adelante como pastor del rebaño. Los especialistas del Nuevo Testamento se han sentido durante mucho tiempo perplejos a propósito de las razones de este doble final del evangelio de Juan: el capítulo 20, en que se destaca la figura de María Magdalena como testigo de la resurrección, y el capítulo 21, que asigna ese papel a Pedro. Recien-

⁴¹ B. Brooten, «Junia, Outstanding Among the Apostles», y E. Schüssler-Fiorenza, «The Apostleship of Women in Early Christianity», en L. y A. Swidler (eds.), *Women Priests*, Paulist Press, Nueva York, 1977, págs. 135-140

temente se ha sugerido que el capítulo 21 fue añadido en un momento en que la comunidad joánica trataba de integrarse en la comunidad cristiana, que consideraba a Pedro su cabeza. De este modo, el capítulo 21 se añadió para que la comunidad joánica pudiera acogerse al abrigo de la ortodoxia petrina mediante el recurso de subrayar la autoridad de Pedro ⁴².

AMBIVALENCIA Y CONFLICTO ACERCA DE LA AUTORIDAD DE LAS MUJERES

Pablo defendía su condición de apóstol invocando el hecho de que también él había visto al Señor, y enumeraba las apariciones de Jesús: «Resucitó al tercer día, como lo anunciaban las Escrituras..., se apareció a Pedro y más tarde a los Doce. Después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez... Por último, se me apareció también a mí» (1 Cor 15,4-8). Pablo omitió el anuncio de Cristo resucitado a María, a pesar de que está atestiguado en los cuatro evangelios. Los mismos autores de los evangelios dan muestras de ambigüedad acerca de la autoridad de las mujeres. Mateo y Marcos narran el testimonio de la resurrección que dan las mujeres, pero ese testimonio no desempeña papel alguno en la fe del resto de los discípulos. Lucas cuenta que las mujeres pasaron su mensaje a los demás discípulos, «pero ellos lo tomaron por un delirio y se negaban a creerlas» (Lc 24,12).

El ejercicio de la autoridad por la mujeres era algo muy frecuente en las primeras iglesias cristianas. No por ello dejaba de generar tensiones la discrepancia entre el hecho socialmente muy arraigado de la autoridad de las mujeres y la estricta demarcación de los cometidos asignados a los géneros en el ámbito grecorromano. Los contradictorios mensajes acerca del papel de María Magdalena reflejan la ambigüedad de las posturas a propósito de la autoridad de las mujeres en el proceso que llevó a los evangelios a adoptar su forma canónica final.

El *Evangelio de María*, un texto del siglo II descubierto en 1945

⁴² G. Franklin Shirbourn, «Mary Magdalene and the Editing of the Fourth Gospel», comunicación inédita presentada en el Pacific Coast Regional Meeting of the Society of Biblical Literature (abril de 1989).

como parte de una colección de manuscritos hallada en Nag Hammadi, en el alto Egipto, nos revela una tradición perdida sobre la autoridad de María Magdalena y presenta a Pedro como su oponente. Las escenas descritas en este evangelio se sitúan en el Monte de la Ascensión, una vez que Jesús ha subido a los cielos. Los discípulos estaban desconsolados, deprimidos y temerosos hasta que María se puso en pie y les dirigió la palabra. Los exhortó a desecher la tristeza, les aseguró que la gracia del Salvador estaría con ellos y les urgió a prepararse para la tarea de la predicación a la que habían sido llamados. Finalmente, los discípulos cobraron valor y empezaron a dialogar sobre las enseñanzas del Salvador. Pasado un tiempo, a instancias de Pedro, María inicia un largo discurso de adoctrinamiento. Una vez que hubo terminado, quedó callada. Andrés fue el primero de los discípulos en romper el silencio. Dijo así: «Decid lo que hayáis de decir acerca de lo que ella ha dicho. Yo al menos no creo que el Salvador dijera tales cosas. Porque ciertamente estas doctrinas son ideas extrañas.» Pedro prorrumpió entonces en una réplica cargada de encono: «¿Acaso habló él con una mujer sin nuestro conocimiento (y) no abiertamente? ¿Es que habremos de empezar todos de nuevo y escucharla a ella? ¿Acaso él la prefirió a nosotros?» María, dolida por estas palabras, se volvió a Pedro y le dijo: «Pedro, hermano mío, ¿qué estás pensando? ¿Acaso crees que he urdido todo esto en mi corazón o que miento acerca del Salvador?» Finalmente, Leví rebatió a Pedro:

Pedro, tú siempre has tenido el genio fuerte. Ahora veo que te ensañas con las mujeres como si fueran tus adversarios. Pero si el Salvador la hizo digna, ¿quién eres tú para rechazarla? Seguro que el Salvador la conoce muy bien. Por eso la amó más que a nosotros. Más bien habremos de avergonzarnos y revestirnos del hombre perfecto y adquirirlo para nosotros como él nos ordenó, y predicar el evangelio, sin establecer ninguna otra norma o ley sino lo que dijo el Salvador»⁴³.

Cuando Leví terminó su discurso, los discípulos marcharon a su misión de enseñar.

La ambigüedad que delata el comentario de Pedro acerca del

⁴³ *Gospel of Mary*, 17, trad. de K. L. King, G. W. MacRae, R. McL. Wilson y D. M. Parrott, en J. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library*, Harper & Row, San Francisco, 1988

lugar que corresponde a las mujeres, «¿acaso él la prefirió a nosotros?», indica que se daba una tensión entre el hecho real de la autoridad que ejercían las mujeres en las comunidades cristianas y las ideas grecorromanas tradicionales acerca de los cometidos de los géneros. La incomodidad que experimenta el autor/editor de Juan ante la preeminencia otorgada a María Magdalena como testigo de la resurrección y las ambigüedades de los otros evangelios a propósito de la importancia de las mujeres ante la tumba vacía delatan el profundo conflicto sobre el lugar de las mujeres que surgió según se afirmaba el cristianismo y se perfilaba el canon.

No parece que pueda haber duda alguna acerca de que las mujeres ocupaban un lugar preeminente en la vida y el ministerio de Jesús, tanto mientras él estaba en vida como después de su resurrección, cuando estaban en formación las primeras comunidades y su mensaje empezaba a difundirse. Si estos relatos en que se advierte la importante participación de las mujeres no hubieran tenido por fundamento unos hechos indiscutibles, no hubieran sobrevivido en una cultura con tan fuerte predominio de lo masculino. Pero el hecho de que las mujeres ocuparan un lugar tan destacado y se comportaran de un modo tan independiente entraba directamente en conflicto con la idea predominante en la sociedad grecorromana acerca de los cometidos propios de las mujeres, y de ahí que esas tradiciones fueran ignoradas y desechadas tanto como fue posible a fin de armonizar las enseñanzas y las prácticas cristianas con las convenciones sociales.

Pero hasta mediados del siglo III sólo ocasionalmente se advierten los ecos de este choque entre la censura social que pesaba sobre los cometidos asignados a las mujeres y la libertad que éstas encontraban en el cristianismo. Durante más de doscientos años, el cristianismo fue esencialmente una religión de la esfera privada, practicada en el ámbito privado de la familia y no en el espacio público de un templo. Sus preocupaciones se centraban en la vida doméstica de la comunidad más que en la vida política de la ciudad. Pero durante el siglo III, el cristianismo empezó a evolucionar en el sentido del tipo de religión pública como hoy lo conocemos. El creciente número de sus adeptos y el nuevo formalismo y la solemnidad de las liturgias cristianas significaron que la participación cristiana era cada vez más un acontecimiento público. En el siglo IV encontramos ya a los cristianos celebrando sus

cultos en sus propios templos públicos, llamados basílicas. Durante esta etapa, la fricción entre las convenciones sociales acerca del lugar que corresponde a las mujeres y el ejercicio efectivo de las funciones de dirigentes de iglesias domésticas, profetas, evangelistas y hasta obispos que venían desempeñando precipitó unas virulentas controversias. Desde el momento en que el cristianismo penetró en la esfera pública, los dirigentes varones empezaron a exigir de las mujeres la misma sumisión que les era impuesta generalmente en la sociedad grecorromana. Los detractores de las mujeres dirigentes les reprochaban, a veces con una retórica estridente, sus actuaciones fuera del hogar, con lo que violaban las exigencias de su propia naturaleza y los códigos morales vitales de la sociedad. ¿Cómo iban a ser mujeres virtuosas, se preguntaban sus críticos, si persistían en sus actividades en la vida pública?

Las comunidades cristianas, sensibilizadas por sus instintos de supervivencia, habían empezado a amoldarse gradualmente a las exigencias de la cultura helenística. Lo mismo habían hecho las comunidades judías. En sus crecientes deseos de credibilidad y legitimación, los dirigentes de la iglesia no acertaban ya a oponerse a la marea de aquella cultura. Fueron adoptando poco a poco los convencionalismos grecorromanos acerca del lugar y el comportamiento que correspondían a las mujeres. Los autores tanto cristianos como judíos, al igual que sus colegas paganos, argumentaban que era indecoroso que las mujeres ocuparan puestos de autoridad en la esfera pública. Para los teólogos tanto judíos como cristianos, al igual que para los filósofos paganos, la mujer buena era una mujer casta. A su modo de ver, la promiscuidad sexual femenina constituía la mayor amenaza a la naturaleza propia de la mujer. El comportamiento femenino debía mostrar en todos sus aspectos la preocupación por la honra, expresada en el recato, la deferencia para con los varones y el retraimiento sexual.

ALEGATOS CONTRA LA AUTORIDAD DE LAS MUJERES

En la Misná, una compilación de las discusiones teóricas de los rabinos realizada hacia el año 200 d.C., hay pasajes que revelan las actitudes con respecto a las mujeres que los rabinos compartían con la cultura helenística en general. A lo largo de la discusión que

mantienen los rabinos en el tratado que lleva por título *Sotab* (Sobre la mujer sospechosa de adulterio), debatían si está permitido a una mujer estudiar la Torá. El caso está en parte relacionado con el presupuesto de que la esposa es propiedad sexual de su marido. Lo cierto es que la sospecha de infidelidad sexual era el motivo de que se exigiera a la mujer someterse a la ordalía de beber el agua amarga. Si su cuerpo no reaccionaba a la supuesta toxicidad del bebedizo, se daba por cierta su inocencia. Las previsiones del tratado rezan así:

Apenas habrá terminado ella de beber cuando su rostro se pondrá amarillo y sus ojos se hincharán y sus venas se abultarán y dirán ellos: «¡Sacadla fuera! ¡Sacadla fuera! ¡Que no quede impuro el atrio del templo!» Pero si ella posee algún mérito, esto hará que su castigo quede en suspenso. Ciertos méritos mantendrán el castigo en suspenso durante un año, otros durante dos y otros durante tres años; por eso dice Ben Azzai: «Un hombre debe dar a su hija un conocimiento de la Ley, de modo que si ella tiene que beber [el agua amarga] sepa que el mérito [que ha adquirido] mantendrá su castigo en suspenso.» Rabí Eliezer dice: «Si un hombre da a su hija un conocimiento de la Ley, es como si le enseñara la lujuria.» Rabí Joshua dice: «Una mujer goza más con una medida de lujuria que con nueve medidas de modestia»⁴⁴.

La sorprendente afirmación con que Rabí Eliezer equipara la enseñanza de la Torá a una hija con la enseñanza del libertinaje sexual refleja las ideas grecorromanas acerca del honor masculino y el pudor femenino. Una mujer que estudiara la Torá se hacía sospechosa de hacerlo por el deseo de alcanzar honor, una cierta superioridad sobre los varones y por iniciativa personal. Pero una mujer así no manifestaría ya la exigida preocupación por la pureza de su reputación, la modestia, la continencia sexual y la pasividad. Únicamente a condición de mantener estas cualidades asociadas con la honra podría una mujer demostrar su virtud. Dado que la mujer era considerada una propiedad sexual, cualquier rasgo de independencia sexual que pudiera manifestar se consideraba preocupante. Era esta angustia a propósito de la independencia sexual de la mujer lo que expresaba Rabí Joshua con su preocupación

⁴⁴ *Sotab* iv.3, trad. de H. Danby, *The Mishnah*, Oxford Univ. Press, Londres, 1933, pág. 296.

por el peligroso atractivo que tenía para las mujeres el seductor placer de la lujuria.

Las mujeres judías, como antes se ha dicho, participaban en el culto de la sinagoga e incluso a veces lo dirigían. Un pasaje del Talmud revela que las mujeres eran también llamadas a leer la Torá, aunque sólo en el ámbito privado. «Todos están cualificados para contarse entre los siete [que leen la Torá los sábados por la mañana en la sinagoga], incluso un menor y una mujer, pero no se debe permitir a una mujer que se adelante y lea la Ley en público»⁴⁵.

También la sociedad grecorromana, como ya hemos visto, definía los cometidos propios de varones y mujeres según que se tratara de funciones doméstica (privadas por consiguiente) o públicas. Este sistema otorgaba a las mujeres mucho poder en la familia, pero las apartaba de la vida política y pública, puesto que el espacio público era privativo de los varones. El oficio de maestro, por ejemplo, no quedaba restringido a uno de los géneros, aunque lo estaba el espacio público en que tenía lugar la enseñanza. Una mujer podía enseñar en el ámbito privado de su casa, pero no en público. No vendría mal preguntarnos en este punto si los rabinos consideraban la sinagoga como un espacio privado.

Pablo, el evangelista itinerante, expresaba la misma preocupación acerca de los límites entre el espacio público y el privado en su comentario sobre el discurso público de las mujeres en 1 Cor 14,34-35: «Las mujeres guarden silencio en la asamblea, no les está permitido hablar; en vez de eso, que se muestren sumisas, como lo dice también la Ley. Si quieren alguna explicación, que les pregunten a sus maridos en casa, porque está feo que hablen mujeres en las asambleas.» Podríamos, por tanto, hacer la misma pregunta a Pablo, es decir, si consideraba la asamblea cristiana, la *ekklesia*, como un espacio público en el que, por consiguiente, estaba prohibido a las mujeres hablar⁴⁶.

Hay entre los investigadores un notable desacuerdo acerca del

⁴⁵ Tosephta, *Megilla*, iv.II.226. Cfr. también *Nedarim* iv.3.

⁴⁶ Numerosos investigadores del Nuevo Testamento consideran 1 Cor 14, 34-35 una interpolación postpaulina, pero Antoinette Wire ha formulado una argumentación convincente, basada en la tradición manuscrita, en el sentido de que se trata de un pasaje genuinamente paulino. Cfr. A. Wire, *The Corinthian Women Prophets*, págs. 149-152.

tipo de discurso al que se refiere Pablo. ¿Era el discurso profético, extático, de las mujeres profetas cuya autoridad reconocía Pablo en 1 Cor 11? ¿No se trataba más bien del tipo de discurso implícito en la interpretación de la Escritura y en la transmisión de la tradición? Pablo usa el término *lalein* por «hablar», el mismo que se utilizaba en la sociedad griega para referirse a la discusión libre más que a las enseñanzas formales. Para Pablo, el lugar adecuado para el discurso de las mujeres era el ámbito familiar, no la asamblea. Pablo pensaba que el discurso de la mujer en la casa siempre reflejaría su subordinación al varón (padre, marido o amo). Se sentía incómodo cuando las mujeres hablaban en el contexto público de la asamblea porque allí no quedaba tan clara la subordinación de las mujeres a los varones. También pensaba Pablo que hablar en público, en el caso de las mujeres, contenía las semillas del escándalo sexual. *Aiskhron*, el término griego utilizado por Pablo para insistir en que era una desgracia o un escándalo que las mujeres hablaran en público, aludía a una inconveniencia sexual cuando se aplicaba a las mujeres, y lo cierto es que casi siempre se aplicaba a las mujeres.

No dejó de provocar rechazo la autoridad profética de las mujeres en Corinto. Si bien es verdad que para la comunidad de Corinto no debió suponer problema alguno el hecho de que las mujeres ocuparan puestos destacados de autoridad al principio, pronto se escucharían en otras comunidades voces discrepantes. Pasado algún tiempo, la iglesia allí establecida recibió una carta desconcertante del evangelista itinerante Pablo, en la que se insistía en que las mujeres profetas deberían cubrirse la cabeza con un velo cuando impartieran sus enseñanzas en público (1 Cor 11, 1-16). No es que Pablo se opusiera directamente a que las mujeres ejercieran el oficio de profetas, pero si una mujer tenía que profetizar en la asamblea, entonces Pablo insistía en que debería llevar cubierta la cabeza. Para Pablo, el velo entrañaba diversos significados simbólicos. Expresaba, ante todo, que la mujer en cuestión estaba preocupada por el decoro, específicamente por la modestia sexual, puesto que celaba la vista de sus cabellos y los guardaba exclusivamente para su marido y su familia. El uso del velo significaba además que la mujer reconocía públicamente su subordinación a los varones⁴⁷. Para la mujer, era un recurso que la mantenía

⁴⁷ A. Wire, *The Corinthian Women Prophets*, págs. 116-134.

en la esfera «privada» aunque estuviera en un lugar público. Pablo mantenía una actitud ambigua con respecto a las mujeres profetas, pero no se oponía a ellas. Reconocía la autoridad aneja a los dones proféticos, pero su aceptación de las restricciones sociales impuestas a las mujeres hacía que su aprobación de las mujeres profetas resultara conflictiva y problemática. Bastaba que las mujeres profetas se vieran obligadas a usar velos cuando profetizaban para que quedara claro que el primitivo movimiento cristiano no pretendía socavar la sociedad. (Por lo demás, no hay pruebas de que las profetas corintias llevaran nunca el velo.) Esta preocupación por el decoro se explica más ampliamente en el capítulo 5, en el que se desarrollan los valores del honor masculino y el pudor femenino.

Los convencionalismos sociales referentes a la índole femenina generaron también tensiones acerca de la capacidad de las mujeres para presidir el banquete eucarístico. Los ecos de esta controversia nos han llegado a través de un pasaje enigmático de las *Constituciones apostólicas*, un manual del siglo II sobre la organización de la Iglesia. En este caso, se invocan determinados estereotipos relativos al carácter femenino:

Habló Juan: ¿Habéis olvidado, hermanos, que nuestro Maestro, cuando hubo requerido el pan y el vino, los bendijo y dijo: «Esto es mi cuerpo y mi sangre», no permitió que las mujeres anduvieran a la par con nosotros?» Marta dijo: «Fue a causa de María, porque la vio reírse.» María dijo: «No fue ése el motivo de que yo me riera. El nos lo dijo antes de cuando nos enseñó que el débil se salvará por el fuerte»⁴⁸.

En esta controversia defendían las mujeres su derecho a participar en el ministerio eucarístico argumentando que las mujeres participaban normalmente en el banquete pascual y que habrían estado presentes, por tanto, en la Última Cena. Para invalidar la defensa que hacen las mujeres de su derecho a presidir la Eucaristía, el autor de las *Constituciones apostólicas* inventó un discurso que puso en boca de Marta a fin de que fuera una mujer la que legitimara la exclusión de las mujeres del ministerio eucarístico: según Marta, las mujeres fueron expulsadas de la sala por reírse.

⁴⁸ *Constituciones apostólicas*, págs. 25-26.

La afirmación de que las mujeres sobrepasaban a los varones en frivolidad y de que el sexo débil tenía que beneficiarse del ministerio del sexo fuerte se basaba en la visión social prevalente. El derecho romano sostenía que las mujeres eran por naturaleza el sexo más débil (*infirmitas sexus*) y de naturaleza más frívola (*levitas animi*), es decir, que no eran serias. Este concepto de la índole femenina justificaba la autoridad legal del padre sobre la hija (*patria potestas*) y la del esposo sobre la esposa (*manus*). En los dos casos, la mujer, independientemente de la edad que tuviera, era efectivamente una menor y necesitaba que un varón la representara en las transacciones legales ⁴⁹.

A FAVOR DE LA AUTORIDAD EJERCIDA POR MUJERES

A la vista de cómo las mujeres profetas defendían su derecho a hablar públicamente en la comunidad, sería interesante averiguar cómo ocurrió que luego sus escritos y tratados fueran ignorados por generaciones de escribas dedicados a copiar los libros considerados valiosos. Los polemistas varones contrarios al ejercicio de la autoridad por las mujeres solían repetir, para denunciar aquella pretensión, los argumentos con los que las mujeres defendían su autoridad pública, de modo que así han llegado hasta nosotros al menos algunos elementos de su testimonio. Epifanio, un conocido crítico del siglo iv, presenta una diversidad de formas de la experiencia espiritual cristiana como si se tratara de otras tantas desviaciones de la ortodoxia tal como ésta se entendía en el siglo iv. Para él, el movimiento montanista era una herejía, y sus mujeres profetas, ilegítimas:

Aducen muchos testimonios inútiles, atribuyendo una gracia especial a Eva porque ella fue la primera en comer del árbol del conocimiento. Reconocen a la hermana de Moisés como profeta y la aducen en apoyo de su práctica de admitir mujeres en las filas del clero. Dicen también que Felipe tenía cuatro hijas que profetizaban. Frecuentemente entran en sus asambleas siete vírgenes vestidas de blanco y portando lámparas, dis-

⁴⁹ S. B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Schocken Books, Nueva York, 1975, págs. 150, 163; trad. castellana: *Diosas, ramera, esposas y esclavas*, Akal, Madrid, 1987.

puestas a profetizar para el pueblo. Engañan a los presentes aparentando que caen en éxtasis; simulan llorar como si dieran señales de arrepentimiento con sus lágrimas y con sus apariencias de lamentarse por la existencia humana⁵⁰.

De todo esto podemos al menos colegir que las mujeres profetas de los montanistas apelaban a las figuras de Eva y Miriam en el Antiguo Testamento y a las de las cuatro hijas de Felipe en el Nuevo y que la autenticidad de su actividad profética se suponía respaldada por los signos habituales del éxtasis profético. Epifanio pretendía que esos éxtasis proféticos eran pura ficción.

En última instancia, Epifanio denunciaba a las mujeres profetas no en razón de unas creencias o unas prácticas heréticas, sino porque al ejercer sus funciones de autoridad en las asambleas públicas iban en contra de los prejuicios de aquella sociedad sobre el lugar que corresponde a las mujeres. En el siglo iv era frecuente que los polemistas opuestos al ejercicio de la autoridad por las mujeres invocaran la autoridad de la Escritura en apoyo de su insistencia en la subordinación de las mujeres. Epifanio no dudaba en recurrir a argumentos escriturísticos en apoyo de sus objeciones:

Entre ellos hay mujeres obispos, presbíteros, etc., como si no existieran diferencias por naturaleza. «Porque en Cristo no hay ni varón ni hembra...» Pero aunque las mujeres sean entre ellos ordenadas al episcopado y al presbiterado en nombre de Eva, oyen cómo el Señor dice: «Tu inclinación te llevará hacia tu marido y él te dominará.» No repararon en la sentencia apostólica, concretamente: «No consiento que una mujer hable o tenga autoridad sobre un varón.» Y también: «No procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón», y «No fue engañado Adán, sino que primero fue engañada Eva para la transgresión.» ¡Oh el multifacético error de este mundo!⁵¹

Aquí vemos claramente las posiciones que adoptaban en el siglo iv los debates acerca de la autoridad de las mujeres. Los defensores del derecho de las mujeres a ocupar puestos de respon-

⁵⁰ Epifanio, *Panar.*, pág. 49; trad. R. Kraemer, *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics*, pág. 226.

⁵¹ R. Kraemer, *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics*, pág. 227.

sabilidad argumentaban a partir de Gál 3,28: «En Cristo ya no hay más varón ni hembra», que las mujeres estaban capacitadas para ejercer cargos públicos en la Iglesia por el hecho de que varones y mujeres poseían la misma naturaleza. Los adversarios de la autoridad de las mujeres, por su parte, se basaban en que varones y mujeres poseen naturalezas diferentes y en que la Escritura (Gn 1-3) dejaba en claro que la naturaleza de las mujeres es inferior a la de los varones. Epifanio interpretaba la maldición pronunciada sobre Eva: «Tendrás ansia de tu marido, y él te dominará» (Gn 3,16), en el sentido de que la mujer poseía una naturaleza inferior, puesto que su destino era ser gobernada en lugar de gobernar. En el siglo iv, la primera carta de Pablo a los corintios ya formaba parte del canon y se le atribuía igual autoridad que al Antiguo Testamento. Epifanio esgrimía el argumento paulino de que la mujer había sido creada para el varón con objeto de apoyar su convicción de que la mujer tenía una naturaleza inferior, por lo que no era apta para gobernar. La naturaleza inferior de las mujeres quedaba ulteriormente demostrada a partir de la sentencia de la primera carta a Timoteo: «La mujer, que escuche la enseñanza, quieta y con docilidad. A la mujer no le consiento enseñar ni imponerse a los hombres, le corresponde estar quieta, porque Dios formó primero a Adán y luego a Eva. Además, a Adán no lo engañaron, fue la mujer quien se dejó engañar y cometió el pecado» (1 Tim 2,11-14). Para estas fechas ya había recibido el pleno bautismo cristiano el sistema imperante de la marginación femenina.

La notoria vulnerabilidad de la sexualidad femenina exigía la salvaguardia de la protección masculina, pero la protección implicaba subordinación, y por el mero hecho de estar sometidas a padres y esposos, las mujeres quedaban subordinadas a todos los varones en general, lo que a su vez venía a reforzar la inferioridad de la naturaleza femenina, que las mujeres terminaron por asumir. La inferioridad natural de las mujeres era la base declarada de la insistencia de Pablo en 1 Cor 11 en el sentido de que las mujeres tenían que usar el velo, porque éste funcionaba como un símbolo público de la subordinación femenina. El autor de las *Constituciones apostólicas* invocaba las mismas ideas acerca de la naturaleza femenina cuando afirmaba que las mujeres son seres débiles e intelectualmente frívolas, por lo que deben ser excluidas de presidir la Eucaristía. Epifanio apelaba a la misma visión de la natura-

leza femenina en su interpretación de Gn 1-3 y 1 Cor 11. Estos dos aspectos críticos de las convicciones grecorromanas acerca del género —la distinción entre espacio público y privado y las ideas acerca de la naturaleza masculina y la femenina— funcionaron como poderosas fuerzas sociales contrarias al ejercicio de la autoridad por las mujeres.



Una mujer realiza la fracción del pan
en una primitiva eucaristía cristiana.
La indumentaria y los peinados
que llevan en su mayor parte los participantes
sugieren que casi todos son mujeres.
Pintura al fresco de comienzos del siglo III.
Capilla griega, Catacumba de Priscila, Roma.
(Cortesía de las Hermanas Benedictinas)

ORGANIZACION FAMILIAR Y AUTORIDAD DE LAS MUJERES

La villa del centurión italiano Cornelio gozaba de una espléndida vista sobre el Mediterráneo y el nuevo puerto de Cesarea de Palestina. En torno al gran estanque que centraba el elegante jardín se había congregado un numeroso grupo de personas. Un retén de robustos soldados rodeaba al asistente personal de Cornelio, acosándolo a preguntas acerca de su reciente misión para escoltar a un tal Pedro de regreso a Cesarea. Pedro y los otros judíos que le acompañaron desde Joppe se apiñaban a un lado con aire aturdido, incómodos por encontrarse en casa de un hombre que era a la vez un gentil y el jefe de las tropas de ocupación. Detrás de los judíos se habían situado en varias filas los esclavos domésticos. El mismo Cornelio aparecía junto a su esposa, flanqueado a derecha e izquierda por varios amigos íntimos. Aquel día había convocado Cornelio a todos los miembros de su familia, sus parientes y sus amigos íntimos para escuchar el mensaje de Pedro, el maestro de asuntos religiosos que le había sido recomendado en una visión mientras oraba. Una vez que Pedro hubo terminado de predicar, el numeroso grupo reunido en el jardín de Cornelio sería iniciado en el rito cristiano del bautismo. La familia de Cornelio, sus esclavos y los miembros de su círculo de amistades cambiaban así colectivamente de religión por deferencia a Cornelio y de acuerdo con la costumbre romana de que todos los miembros de una familia debían honrar a los mismos dioses a los que rendía culto el cabeza de familia.

En la bulliciosa colonia romana de Filipos, en Macedonia, un grupo de personas se hallaba reunido en la casa de Lidia, situada en el centro de la ciudad. Del almacén del negocio familiar, instalado en el piso bajo, llegaban los extraños olores que exhalaban las tinas para teñir la púrpura, dispuestas en la trasera. Una escale-

ra llevaba del almacén a la vivienda del piso alto. Los esclavos de Lidia iban y venían continuamente, portando humeantes recipientes de comida y llevándose los platos vacíos. Los pocos esclavos que trabajaban en el almacén atendían discretamente desde un rincón. Estaban presentes varios socios de Lidia, además de algunas amigas, un cliente y una liberta que trabajaba como aprendiz junto a Lidia. De acuerdo con las órdenes de Lidia, todos los miembros de la casa habían sido bautizados con ella y así se habían incorporado a la nueva religión. Pero a los pocos días de su bautismo, Pablo y Silas, los maestros de la nueva religión, habían sido encarcelados por haber provocado un tumulto en la ciudad. Habían sido azotados y ahora se hallaban en la cárcel. Los reunidos en casa de Lidia discutían qué podría sucederles después de todo aquello.

De repente, llegó un mensajero que apenas podía contener el aliento y que fue admitido inmediatamente en la sala. Se había producido un terremoto, informó, y las cadenas que sujetaban a Pablo y Silas se habían soltado milagrosamente de los muros. ¡Pablo y Silas estaban libres! Dadas las circunstancias, no era probable que se produjeran nuevas detenciones. Cuando Pablo y Silas regresaron junto a Lidia, dirigieron una exhortación final a los nuevos conversos de aquella casa antes de emprender un nuevo viaje.

Estas dos historias, tejidas con textos de los Hechos (10,1-9. 19-24.44-48; 16,11-15.19-40), ilustran tanto el contexto doméstico del primitivo cristianismo como la autoridad que en aquel movimiento ejercían los cabezas de las familias cristianas. La autoridad de estas personas no era una peculiaridad exclusiva de los círculos cristianos, sino que se asentaba en precedentes sociales profundamente enraizados en el mundo grecorromano. Cuando el padre de una familia romana tradicional (el *paterfamilias*) retornaba a su casa después de una larga ausencia, saludaba ritualmente a la principal divinidad de la familia (*lar familiaris*)¹. En los tres días sagrados de cada mes y en otras festividades, la esposa (la *materfamilias*) adornaba el hogar con guirnaldas de flores y dirigía una oración al *lar familiaris*². Se ponían ofrendas de alimentos y vino

¹ Catón, *Sobre la agricultura*, pág. 2.

² Catón, *Sobre la agricultura*, pág. 143. Puede asegurarse que los deberes de la administradora o *vilica* mencionada en este pasaje corresponden a los de la *materfamilias* ausente.

en la capilla de los dioses familiares (los *lares* y los *penates*) en señal de veneración y para incluirlos simbólicamente en la comida familiar³. Estos piadosos ritos garantizaban el favor y el patronazgo constantes de los dioses domésticos y familiares. Era responsabilidad de los cabezas de familia aplicarse a que se celebraran correctamente.

Los textos legales y filosóficos de la antigüedad nos trazan un cuadro de las familias de aquella época como si estuvieran gobernadas por los varones, por lo que en el caso de las familias cristianas serían de esperar situaciones paralelas, como la que refleja la historia del padre de familia Cornelio. Pero casi todos nos sentiremos sorprendidos, al menos al principio, con ejemplos como el de Lidia. Podríamos pensar que se trata de una excepción, pero sabemos que, de hecho, las mujeres ejercían en la antigüedad la misma autoridad que los varones en muchos aspectos de la vida familiar, como nos revelan algunas fuentes menos conocidas y que tratan de asuntos más menudos, como fragmentos de cartas, contratos o registros administrativos conservados en las secas arenas del desierto egipcio. Esas fuentes documentales consignan, por ejemplo, que una tal Apolonia adquirió el rango de única cabeza de familia a la muerte de su esposo Dritón el año 126 a.C. y que heredó cuatro esclavos, una viña con pozos de ladrillo cocido, una carreta con sus atalajes, un palomar y diversos accesorios, como un molino de grano, una prensa de aceite y unas cantareras⁴. Otras mujeres cabezas de familia compraban y arrendaban casas, huertos, viñas y olivares que trabajaban por su cuenta. Estas mujeres hacendadas pagaban tributos, eran legalmente responsables y administraban sus propiedades. Además de organizar los trabajos del campo, las mujeres cabezas de familia supervisaban una variedad de industrias domésticas, entre las que destacaban el hilado, el tejido y la manufactura de ropa. Del mismo modo que Lidia estaba implicada en el comercio de púrpura, otras mujeres se dedicaban a negocios como la producción de

³ Cf. D. G. Orr, «Roman Domestic Religion: The Evidence of the Household Shrines», en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.16, Walter de Gruyter, Berlín, 1978, págs. 1557-1591.

⁴ S. B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt*, Schocken Books, Nueva York, 1984, pág. 105.

cerveza o la confección de guirnaldas para las celebraciones festivas⁵.

La figura bien conocida del cabeza de familia, varón o mujer, estaba presente tanto en la vida cotidiana como en la imaginación de los pueblos antiguos. Cuando los autores cristianos buscaban una metáfora capaz de expresar la autoridad de quien vela y cuida del bienestar de los suyos, frecuentemente recurrían a la figura del padre de familia. La versión que da Mateo de una parábola de Jesús empieza así: «El reinado de Dios se parece a un amo de casa que salió al amanecer a contratar jornaleros para su viña.» El evangelista prosigue describiendo cómo el emprendedor amo de casa volvió cinco veces a la plaza del mercado a lo largo del día para contratar jornaleros. Cuando pagó a todos ellos el mismo jornal sin tener en cuenta el número de horas trabajadas, recordó a los obreros que todos ellos habían contratado su trabajo por el mismo jornal. La parábola basaba su mensaje central en la autoridad familiar del amo de casa, que al final preguntaba: «¿Es que no tengo libertad para hacer lo que quiera en mis asuntos? ¿O ves tú con malos ojos que yo sea generoso? Así es como los últimos serán primeros y los primeros últimos» (Mt 20,1-16). En la misma línea, pero en tesis quizá más mitológica, el *Libro secreto de Juan*, del siglo II, retrata a su personaje salvífico central, Pronoia, en figura de un cabeza de familia que muestra la autoridad, la solicitud y la habilidad administrativa de una madre de familia. La misión de Pronoia es rescatar a las almas que están presas en el mundo material y devolverlas a su tesoro en el ámbito espiritual de la luz. Al recoger las retribuciones que le son debidas, se hace protectora de los suyos y guardiana de los recursos de su mansión celeste⁶.

Más en la línea de lo doméstico estaban las comparaciones entre los cabezas de familia y los varones o mujeres cuya autoridad reconocía la comunidad cristiana. Mateo indica que «todo letrado que entiende del reinado de Dios se parece a un padre de familia que saca de su arcón cosas nuevas y antiguas» (13,52), mientras

⁵ S. B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt*, págs. 148-173; cf., también, J. F. Gardner, *Women in Roman Law and Society*, Indiana Univ. Press, Bloomington, 1986, págs. 233-256.

⁶ J. M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library*, Harper & Row, San Francisco, 1988, pág. 122. Debemos esta comparación de Pronoia con una ama de casa a Karen King.

que el oficio de «intendente» u «obispo» (*episcopos* [masculino] o *episcopo* [femenino]) estaba inspirado en la autoridad de tipo doméstico. «Uno que no sabe gobernar su casa, ¿cómo va a cuidar de una asamblea de Dios?» es la cuestión retórica que plantea el autor de 1 Timoteo (3,4). Puesto que el primitivo movimiento cristiano se configuró ante todo en ambientes domésticos, como los de Cornelio o Lidia, no es de extrañar que no sólo los conceptos teológicos, sino también los primitivos dirigentes cristianos, estuvieran inspirados en el modelo tradicional del cabeza de familia.

Si analizamos más detenidamente el modelo de la realidad doméstica en que se inspiró el tipo de autoridad adoptado por la Iglesia, así como los casos de mujeres en puestos de dirección que son sus precedentes, advertiremos ciertas inconsecuencias desconcertantes en las fuentes antiguas, que ya insinuaban las contradicciones entre el cuadro legal y filosófico de la autoridad doméstica que nos trazaban aquéllas y los datos documentales. Las perspectivas de los antiguos acerca de la administración de la casa y el papel que en ella correspondía a las mujeres variaban frecuentemente en función del contexto. Por una parte, cuando se consideraba la familia en relación con la *polis*, se subrayaba la autoridad jurídica del varón y se describía a las mujeres como miembros de la familia estrictamente subordinados. Por otra parte, los autores antiguos trataban también de establecer un contraste entre los cometidos propios del género masculino y los del femenino asimilándolos a la actividad del estado y de la familia, respectivamente, con el resultado de que las mujeres quedaban convertidas en autoridades exclusivas de la casa. En aquellos textos que se fijan primordialmente en lo doméstico, se perfila frecuentemente una tercera visión, concretamente una complementariedad idealizada entre la gestión masculina de los intereses familiares de puertas para afuera y el gobierno femenino de los asuntos internos.

Estas posturas contradictorias a primera vista tienen en común el hecho de ser afirmaciones acerca de *cómo deberían ser las cosas*. Expresan unos presupuestos y estereotipos culturales —unas ideologías, si se prefiere— que *influyen* en la realidad social, pero que no *describen* adecuadamente esa misma realidad. Nuestra primera tarea, por consiguiente, habrá de consistir en discriminar la realidad social de sus distorsiones ideológicas a propósito de las funciones domésticas. De este modo, descubriremos que, de hecho,

se daban unas posibilidades muy efectivas de intercambiar los papeles de los varones y las mujeres que actuaban como cabezas de familia. En muchos aspectos prácticos, la familia era un ámbito de actividad que desafiaba las categorías rígidas en que se trataba de encasillar a los sexos.

La tarea siguiente consistirá en determinar hasta qué punto esos dos modelos de familia, el «ideológico» y el «real», influían en los cometidos y las actitudes sociales con respecto al ejercicio de la autoridad por las mujeres dentro de la Iglesia cristiana. Veremos cómo la experiencia cotidiana de las mujeres que ejercían su autoridad como cabezas de familia y el estereotipo de la mujer como gobernante única de la familia resultan significativos para entender la importancia que adquirieron las dirigentes femeninas en el primitivo movimiento cristiano.

EL GOBIERNO DE LA CASA: LA PERSPECTIVA POLITICA

La forma antigua del discurso político que distingue netamente entre la esfera privada de lo doméstico (*oikos*) y la esfera pública del estado (*polis*) influyó decisivamente en dos de las más destacadas y a la vez distorsionadas perspectivas de las funciones domésticas que competen a las mujeres⁷. Esta ideología que en la antigüedad oponía lo público a lo privado impregnaba en su totalidad el pensamiento de los políticos, los filósofos y los retóricos, así como de la gente común que se pasaba el tiempo conversando en las plazas públicas de Atenas o de Roma. Todos aquellos varones, y probablemente también muchas mujeres, se habrían mostrado de acuerdo no sólo en subrayar la distinción entre el *oikos* y la *polis*,

⁷ La antropólogo Michelle Zimbalist Rosaldo, «Woman, Culture, and Society: A Teoretical Overview», en Rosaldo y Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*, Stanford Univ. Press, Stanford, CA, 1974, págs. 17-42, ha sugerido que la distinción que opone lo público a lo privado es un aspecto universal, aunque «innecesario», de la cultura y la sociedad. Rosaldo ha propuesto tres modos en que las mujeres pueden ejercer el poder dentro de las limitaciones que impone la estructura de oposición entre lo público y lo privado: 1, asumiendo cometidos masculinos; 2, creando una esfera «pública» secundaria dentro de la esfera privada, y 3, utilizando sus cometidos domésticos como un instrumento de poder donde el hogar es el centro de la vida social para varones y mujeres.

sino también en relacionar este dualismo primario con otros: masculino y femenino, exterior e interior, móvil y estático, civilizado y natural, superior e inferior.

Público: estado (<i>polis</i>)	Privado: familia (<i>oikos</i>)
masculino	femenino
exterior	interior
móvil	estático
civilizado	natural
superior	inferior

En términos de la antigua teoría social basada en el dualismo público-privado, la esfera pública del estado era inherentemente superior a la esfera privada familiar; constituía el ámbito único de la libertad y de la cultura civilizada, a la vez que era el espacio primario de la identidad masculina.

Al margen de esta ideología basada en la oposición entre lo público y lo privado, surgió, en primer lugar, la visión jurídica de las funciones propias de la mujer en el espacio doméstico. El centro de atención en la perspectiva jurídica era la figura del cabeza de familia masculino. El era el representante de su familia ante sus conciudadanos. Al mismo tiempo, era el responsable de subordinar la familia a los intereses superiores del estado, asegurando así el nexo crucial entre las esferas pública y privada. El puesto central que ocupaba el cabeza de familia masculino en la perspectiva jurídica condujo a la paralela marginación de la figura de la esposa. La madre de familia, cuyo papel queda claramente subordinado, tiende a desdibujarse hasta resultar insignificante en los textos que reflejan esta perspectiva.

El filósofo griego Aristóteles formuló la declaración clásica de la autoridad del cabeza de familia masculino sobre su esposa y sus hijos:

Sobre el régimen familiar ya hemos visto que hay tres partes: una es el gobierno del amo sobre los esclavos, de que ya se ha tratado, otra es el del padre y la tercera es el del esposo. Como hemos visto, el esposo y padre gobierna a la mujer y a los hijos, que son libres, pero en los dos casos es distinta la forma del gobierno, ya que sobre los hijos se ejerce un gobierno regio, mientras que sobre la esposa es de tipo constitucional. En efecto, si bien es verdad que pueden darse excepciones al orden de la

naturaleza, lo masculino es por naturaleza más apto para mandar que lo femenino, del mismo modo que el mayor en edad y madurez es superior al más joven e inmaduro⁸.

Decir que la visión de Aristóteles se centra en lo masculino es afirmar una obviedad. En un texto de filosofía política no se le ocurrió a Aristóteles definir la naturaleza de la autoridad propia de una cabeza de familia femenina. Su análisis de la familia se sitúa en el contexto de una discusión sobre el estado político, que Aristóteles describió como el «fin» de toda vida social, que además sería «por naturaleza claramente anterior a la familia y al individuo»⁹. Aristóteles explica que si se ocupa del gobierno familiar es únicamente por el hecho de que el estado está compuesto por familias¹⁰. Dado que las mujeres no eran ciudadanas y partícipes en el gobierno del estado, la autoridad que ejercían en el ámbito familiar carecía de interés para el filósofo. Habida cuenta, además, de que la familia era inferior y se subordinaba al estado, sus miembros no ciudadanos quedaban claramente subordinados al ciudadano masculino cabeza de familia.

El principio políticamente sancionado de la subordinación de las mujeres estaba codificado en los sistemas legales tanto de Grecia como de Roma. Según el Derecho romano, el lugar tradicionalmente asignado a la mujer la situaba bajo el «poder» (*potestas*) del padre o bajo la «mano» (*manus*) de su esposo. En el siglo II, el jurista Gayo subrayaba la asimetría sexual del primitivo sistema legal romano: «Mientras que en *potestas* tenemos tanto varones como hembras, sólo las hembras pueden quedar bajo *manus*»¹¹. Gayo explica luego que cuando una mujer quedaba bajo la *manus* de un esposo, su categoría venía a ser la de una hija en su familia¹². Es-

⁸ Aristóteles, *Política*, i.12.1259a-b, trad. R. McKeon, *The Basic Works of Aristotle*, Random House, Nueva York, 1941, pág. 1143.

⁹ Aristóteles, *Política*, 1.2.1253a-b, trad. R. McKeon, *The Basic Works of Aristotle*, pág. 1130.

¹⁰ Aristóteles, *Política*, 1.3.1253a, trad. R. McKeon, *The Basic Works of Aristotle*, pág. 1130.

¹¹ Gayo, *Instituciones*, 1.97-117, trad. M. R. Lefkowitz y M. B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome*, Johns Hopkins Univ. Press, Baltimore, 1982, pág. 190.

¹² Gayo, *Instituciones*, 1.97-117, trad. M. R. Lefkowitz y M. B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome*, pág. 190.

to representaba para las mujeres casadas un grado de subordinación legal aún mayor que el formulado por Aristóteles, que distinguía entre la «realeza» más absoluta del padre sobre sus hijos y la autoridad «constitucional» de un marido sobre su esposa. Sin embargo, en la época de Gayo, el matrimonio con *manus* había dejado de ser desde mucho tiempo atrás la práctica común, y este cambio había contribuido a hacer aún más independientes a las mujeres casadas, a pesar de que técnicamente seguían bajo la autoridad de sus padres o de los parientes varones de éstos. En los siglos I y II de nuestra Era, una mujer podía eludir tanto la *potestas* del padre como la *manus* del marido poniéndose bajo la salvaguardia de un «tutor» ajeno a la familia, al que podía incluso elegir ella misma. Habían pasado ya los tiempos en que un marido podía expulsar de la casa a su esposa por beber o dar muerte a su hija por haber tenido un desliz ¹³.

Algunas mujeres vivían prácticamente sin sufrir traba alguna a causa de la autoridad legal de sus tutores nominales, mientras que otras conseguían emanciparse de los varones en general. Las previsiones especiales de la legislación del emperador Augusto, por ejemplo, ofrecían la situación legal de independencia (*sui iuris*) a las mujeres libres que hubieran tenido tres hijos y declaraban libres a las esclavas que hubieran dado a luz cuatro. Sin embargo, las mujeres, en su mayor parte, todavía necesitaban ser representadas por un varón, ya fuera el padre, el esposo o el tutor, si querían suscribir contratos o entablar pleitos. El principio legal de la subordinación de la mujer había sufrido algún menoscabo, pero nunca llegó a ser abolido por completo en la antigüedad ¹⁴.

La consideración jurídica de las mujeres como miembros subordinados de la familia muestra un contraste dramático con una segunda perspectiva que está también relacionada con la ideología que establece un contraste entre lo público y lo privado, concreta-

¹³ Las Leyes de los Reyes, del siglo VIII a.C., y las Doce Tablas, del siglo V a.C., atestiguan la autoridad absoluta del *paterfamilias*.

¹⁴ Para una visión de conjunto del puesto que ocupaba la mujer en el derecho romano, cf. S. B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Schocken Books, Nueva York, 1975, págs. 150, 163. Trad. castellana: *Diosas, rameras, esposas y esclavas*, Akal, Madrid, 1987. Más recientemente, el tema ha sido tratado por J. F. Gardner, *Women in Roman Law and Society*, págs. 5-29.

mente la que se centra en la figura de las mujeres como matriarcas domésticas. Como ya hemos visto, la esfera pública era considerada el ámbito intrínsecamente superior de las actividades masculinas, mientras que la esfera privada era tenida por el ámbito intrínsecamente inferior de las actividades femeninas. De ahí se seguía que se quitaba importancia o simplemente se negaba la existencia de las actividades y las asociaciones privadas de los varones. El varón ideal era un «animal político»¹⁵ y tenía que ser libre para dedicarse a la vida superior de la esfera pública, lo que suponía dejar la dirección de la familia en manos de la esposa. En el clásico diálogo griego de Jenofonte sobre la economía doméstica, el protagonista, Isómaco, se muestra ansioso por persuadir a su compañero Sócrates de que procure por todos los medios dedicarse a ese ideal de vida varonil: «La verdad es que yo no paso mi tiempo dentro de casa, pues, como bien sabes, mi esposa es muy capaz de cuidar ella sola de la familia»¹⁶. Columela, un autor romano del siglo I que se ocupó de la administración del patrimonio familiar, reafirmó sin vacilaciones esta tradición de que esa tarea era propia de las mujeres, mientras que los varones deberían entregarse a la actividad pública y política:

Tanto entre los griegos como luego entre los romanos y hasta donde pueden recordar nuestros padres, las tareas domésticas eran prácticamente la esfera propia de la mujer casada, mientras que los padres de familia ocupaban su puesto junto al fuego del hogar, dejada de lado toda preocupación, únicamente para descansar de sus actividades públicas¹⁷.

De este mismo ideal escuchamos ecos en las palabras de Filón, un judío alejandrino del siglo I:

Porque la naturaleza de las comunidades es doble, unas son mayores y otras son menores; las mayores se llaman ciudades y las menores, fa-

¹⁵ Aristóteles, *Política*, i.2.1253a, trad. R. McKeon, *The Basic Works of Aristotle*, pág. 1129.

¹⁶ Jenofonte, *Económico*, vii.3, trad. E. C. Merchant, *Xenophon, Memorabilia and Oeconomicus*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1953, pág. 415.

¹⁷ Columela, *Sobre la agricultura*, 12, pref. 7, trad. E. S. Forster y E. H. Heffner, *Columella, On Agriculture and Trees*, William Heinemann, Londres, 1955, pág. 3:179.

milias. En cuanto a la administración de las dos formas, a los varones ha correspondido la de las mayores, y se llama administración del estado, mientras que a las mujeres ha correspondido la de las menores, que se conoce por administración doméstica¹⁸.

La renuncia de los varones a las responsabilidades domésticas dio por resultado una clara división teórica de la autoridad entre varones y mujeres. Un tratado compuesto en círculos de la comunidad neopitagórica italiana del siglo II o III a.C. lo expresaba de manera concisa: «Nosotros hemos de ser generales y funcionarios de la ciudad y políticos, mientras que las mujeres velarán por la casa, se quedarán en ella y acogerán y cuidarán a sus esposos»¹⁹. Más tarde incluso, Juan Crisóstomo, predicador de la corte de Constantinopla en el siglo IV, expresaba todavía las mismas convicciones de que los asuntos domésticos no eran cosa propia de los varones:

[Una mujer] garantiza la seguridad completa a su marido y lo libera de todas las preocupaciones domésticas como son la administración del dinero, la costura, la preparación de los alimentos y el decoro de los vestidos. Ella se encarga de todos los asuntos del mismo tipo, que no merecen la preocupación de su esposo ni estarían bien atendidos si él tuviera que ocuparse de ellos, por mucho empeño que pusiera en la labor²⁰.

Esta división teórica en dos esferas de competencia, una masculina y pública, otra femenina y privada, se prestaba frecuentemente a formular analogías entre la autoridad política y la doméstica. Jenofonte hacía gala de toda su elocuencia al tratar del papel que corresponde a la mujer como gobernante de su casa. Comparaba la cabeza de familia femenina con un general que conduce su ejército, con el almirante al frente de su flota, con el guardián del estado que vigila el cumplimiento de sus leyes, con el comandante de una guarnición que mantiene el orden entre sus guardianes,

¹⁸ Filón, *Las leyes especiales*, iii.170, trad. D. Wilson, *Philo of Alexandria*, Paulist Press, Nueva York, 1981, pág. 280.

¹⁹ Trad. M. R. Lefkowitz y M. B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome*, pág. 104.

²⁰ Juan Crisóstomo, *Sobre la clase de mujeres que han de tomarse por esposas*, trad. E. A. Clark, *Women in the Early Church*, Michael Glazier, Wilmington, DE, 1983, pág. 37.

con el consejo ateniense que fiscalizaba la caballería y, finalmente, con una reina que reparte premios y castigos entre sus súbditos ²¹. Uno de los símiles favoritos de Jenofonte para referirse al ama de casa era el de «abeja reina», que en griego se llama literalmente «comandante en jefe de las abejas» (*he tôn melittôn hêgemôn*) ²².

Esta caracterización de las mujeres como jefes cuasi políticos dentro de la casa ofrece un contraste dramático con la insistencia jurídica en la subordinación de la mujer. Pero se trata de un contraste que no parece resultar incómodo a los autores griegos y romanos:

Una buena esposa ha de ser señora de su casa y tener bajo su cuidado todo cuanto hay dentro de ella... Este es, por consiguiente, el ámbito en el que una mujer ha de estar preocupada de ejercer constantemente un gobierno ordenado, pues no parece conveniente que el varón haya de estar al tanto de todo cuanto ocurre dentro de su casa. Pero en todos los demás asuntos, que sea la mayor preocupación de ella obedecer a su marido... Ciertamente, conviene que la mujer de vida perfectamente ordenada esté convencida de que los usos de su marido son como leyes impuestas a su propia vida por designio divino, junto con su condición de casada y la fortuna que comparte. Si es capaz de soportar esas leyes con paciencia y amabilidad, le será fácil gobernar su casa; de lo contrario, no le resultará tan sencillo ²³.

Algunos autores trataron de definir con mayor precisión las funciones de dirección propias de varones y mujeres dentro de la familia. Una fuente antigua sugería, por ejemplo, que mientras que el cabeza de familia masculino poseía el poder de decisión (*arbitrium*) en la casa, la cabeza femenina era la única a la que de hecho incumbía su administración (*ministerium*) ²⁴. Puede que el mejor ejemplo concreto de esta perspectiva sea un pasaje del libro veinticinco de la *Odisea* de Homero. Aparece aquí el inexperto

²¹ Jenofonte, *Económico*, viii.4-8; ix.14-15.

²² Jenofonte, *Económico*, vii.17.32-34.

²³ Pseudo-Aristóteles, *Economía*, iii.1, trad. G. C. Armstrong, *Aristotle, Oeconomica and Magna Moralia*, Harvard Univ. Press, Cambridge, MA, 1935, págs. 18:401-403.

²⁴ *Laudatio Turiae*, en G. H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity*, The Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie Univ., Australia, 1983, págs. 33-35.

adolescente Telémaco hablando a su madre, Penélope, en presencia de los invitados varones que celebran un banquete: «Vete a tus habitaciones y dedícate a tus tareas, con el telar y la lanzadera, y dirige a tus esclavas en sus labores.» Y concluye estas admoniciones con una orgullosa afirmación: «Yo soy el que gobierna la familia.» Al escuchar las palabras de su hijo, la madura y capaz Penélope, que ha logrado gobernar su casa durante los largos y difíciles años de ausencia de su errabundo marido, «se le queda mirando llena de asombro», como no podía ser menos²⁵.

LA ADMINISTRACION DE LA CASA:
LA PERSPECTIVA ECONOMICA

Si bien los tratados sobre economía doméstica (*oikonomia*) de-
latan claramente la impronta de las perspectivas políticas, mues-
tran a la vez un estilo más netamente «económico» de describir a los
cometidos domésticos de varones y mujeres, y ello como copartí-
cipes en la administración y en el régimen de la familia. La com-
plementariedad de las naturalezas y los cometidos masculinos y
femeninos se idealiza frecuentemente en las afirmaciones corres-
pondientes a este modelo de participación. Sin embargo, las imá-
genes de los cabezas de familia masculino y femenino trazadas
desde la perspectiva económica se aproximan mucho más a la rea-
lidad social que cuando, desde un enfoque político, se retrata a las
mujeres como absolutamente sometidas o totalmente dominantes
dentro de la familia.

Los *Consejos al novio y a la novia* que formulaba Plutarco en el
siglo I nos ofrecen una expresión elocuente, aunque quizá un tanto
idealizada, del modelo de coparticipación masculina y femenina:

Es muy amable por parte de la esposa mostrar simpatía hacia las
preocupaciones de su esposo, y lo mismo por parte de éste, de modo
que, a semejanza de las cuerdas que, al ir trenzadas, adquieren mayor
fuerza las unas gracias a la otras, también la coparticipación se mantendrá
gracias a la acción conjunta de los dos en virtud de la debida aportación
en la medida que a cada miembro corresponde²⁶.

²⁵ Homero, *Odisea*, xxi.350-354.

²⁶ Plutarco, *Consejos al novio y a la novia*, 20, trad. F. C. Babbitt, *Plutarch's
Moralia*, Harvard Univ. Press, Cambridge, MA, 1928, pág. 2:313.

Un contrato matrimonial del tipo habitual en Egipto nos aporta una perspectiva más concreta de la corresponsabilidad social y económica en que se basaba el matrimonio. En el que suscriben Heráclides de Temnos y Demetria, lo primero de todo se declara la igualdad de ambas partes en cuanto a su condición social: «El es libre, ella es libre.» Se enumeran luego los recursos económicos que Demetria aportó a la familia: «El traje y los adornos de novia valorados en 1.000 dracmas.» A continuación, en un lenguaje cuidadosamente paralelo, se detallan las mutuas obligaciones de Heráclides y Demetria en cuanto a proteger el honor del cónyuge y acerca del derecho que a ambos asiste por igual de disolver la unión en caso de que fueran violados los términos de la coparticipación.

Si Demetria es sorprendida en maquinación fraudulenta con deshonor para su esposo Heráclides, perderá el derecho a cuanto aportó consigo. Pero Heráclides deberá probar sus acusaciones contra Demetria ante tres hombres designados por acuerdo de ambos. No será lícito a Heráclides llevar a la casa otra mujer para sí de modo que ello suponga afrenta para Demetria ni tener hijos con otra ni incurrir en maquinación fraudulenta contra Demetria con cualquier pretexto. Si Heráclides es sorprendido haciendo cualquiera de estas cosas y Demetria lo prueba ante tres hombres designados de común acuerdo por ambos, Heráclides devolverá a Demetria la dote de 1.000 dracmas que ella aportó y perderá además 1.000 dracmas en monedas de plata de Alejandro ²⁷.

Los deberes de los cónyuges que gobernaban las familias antiguas eran complicados, ya que aquellas familias eran a la vez unidades sociales dedicadas a la perpetuación del linaje y a la conservación del rango familiar y unidades económicas para la defensa de la riqueza material de la familia. Los dos cónyuges participaban activamente en la concertación de los matrimonios de sus hijos y revisaban juntos la lista de los posibles candidatos, con la vista puesta en su condición social, sus perspectivas políticas y sus recursos económicos, si bien era el padre, que se movía en el ámbito masculino de la vida pública, el que de hecho gestionaba los contratos. Véase, por ejemplo, el caso del distinguido romano Apio Claudio y de su esposa, Antisia. Apio Claudio regresaba un

²⁷ S. B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt*, pág. 86.

día de un banquete rebosante de noticias: había hecho un aparte con el prometedor Tiberio Graco y le había ofrecido la mano de su hija; Tiberio había aceptado inmediatamente. «Antisia, he prometido a nuestra Claudia», exclamó. Antes de que pudiera comunicarle el nombre del joven, Antisia interrumpió impaciente su información: «¿A qué tanto apuro o por qué tantas prisas? ¡A menos que hubieras hablado con Tiberio Graco para comprometerlo con ella!» Los dos estaban implicados en aquella decisión crucial y tanto el padre como la madre habían pensado en el mismo candidato en sus lucubraciones acerca de quién sería el más adecuado para perpetuar el linaje familiar²⁸.

Las familias griegas y romanas deseaban que sus hijos hicieran buenos matrimonios, pero no se contentaban sólo con eso, sino que esperaban también que nacieran herederos. Las futuras generaciones de la familia formaban también parte de ella, de modo que los hijos e hijas eran muy conscientes por su parte de su responsabilidad de preservar el linaje familiar. Un poema de Marcial, del siglo I, enviado a Pudente y su esposa Claudia con ocasión del nacimiento de su tercer hijo, celebra la perpetuación del linaje familiar: «Bendíganla los dioses porque, como esposa fértil, ha dado hijos a su constante esposo, porque espera, aunque joven todavía, yernos y nueras»²⁹.

La tarea vital de educar a los hijos para que cumplieran con el deber de conservar e incrementar el prestigio y el honor familiares correspondía a la *materfamilias*; la sociedad romana admiraba a la matrona que cumplía bien con este deber. Según Tácito, la antigua grandeza de Roma podía atribuirse muy bien a las madres de sus aristócratas:

Con piedad y modestia escrupulosas regulaba no sólo los cuidados y ocupaciones del cuerpo, sino también sus distracciones y juegos. De este modo, según narra la tradición, las madres de los Gracos, de César, de Augusto, Cornelia, Aurelia, Atia dirigían la educación de sus hijos y formaron a los más grandes de sus descendientes³⁰.

²⁸ Plutarco, *Vida de Tiberio Graco*, iv.1-2, trad. B. Perrin, *Plutarch's Lives*, William Heinemann, Londres, 1921, págs. 10:151-153. Cf., también, P. Grimal, *Love in Ancient Rome*, Univ. of Oklahoma Press, Norman, 1981, pág. 73.

²⁹ Marcial, *Epigramas*, xi.53.

³⁰ Tácito, *Diálogo* 28, trad. Church y Brodribb, en M. R. Lefkowitz y M. B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome*, págs. 141-142.

A la familia pertenecían no sólo sus miembros actuales, sino también los pasados, y las virtudes y el honor público de los ya fallecidos creaban una especie de capital social del que se beneficiaban los miembros vivos de la casa. Los ritos religiosos celebrados por los vivos mantenían las buenas relaciones con los antepasados, que ejercían una especie de patronazgo en beneficio de la familia. Recuérdese que tanto las mujeres como los varones tomaban parte en los ritos de la religión doméstica.

Los matrimonios ventajosos, la prole numerosa y la veneración de los antepasados mantenían a la familia como unidad social, pero sólo una acertada administración podía asegurarle su buen funcionamiento como unidad económica. A diferencia de la familia actual, que es una unidad de consumo, la familia antigua era a la vez una unidad de producción y de consumo. Elaboraba sus propios alimentos y ropas e incluso producía a veces excedentes para el mercado. La función de quien administraba una casa se parecía más a la tarea del gerente de una pequeña industria que a la de una madre de familia actual.

El clásico tratado de Jenofonte sobre economía doméstica dividía los cometidos de la administración familiar en la atención a lo que se sitúa fuera (agricultura y ganadería) y a lo que se sitúa dentro (producción de alimentos y vestidos y almacenamiento y distribución de equipos y abastecimientos). Esta división tenía por objeto subrayar el carácter diferente y a la vez complementario de las funciones que incumbían a los varones y a las mujeres en la esfera económica.

Con gran discernimiento unieron los dioses lo masculino y lo femenino, como se les llama, principalmente para asegurar una perfecta participación en el mutuo servicio... Pues hicieron el cuerpo y la mente del varón más capaces de soportar el frío y el calor, los viajes y las batallas y, en consecuencia, le asignaron las tareas exteriores. A la mujer, puesto que hizo su cuerpo menos apto para aguantar esos esfuerzos, pienso que Dios le asignó las tareas del interior³¹.

Jenofonte explica a continuación que las capacidades innatas de varones y mujeres los hacen aptos por igual para sus respectivas tareas. En efecto, los varones tiene más valor para que les ayu-

³¹ Jenofonte, *Económico*, vii.18-23.

de en sus empeños exteriores, mientras que las mujeres son más tímidas y cautelosas, lo que las hace mejores guardianes de las reservas familiares. Tanto varones como mujeres tienen memoria, atención y dominio de sí mismos en proporciones iguales, ya que estas virtudes son igualmente necesarias a varones y mujeres para desempeñar sus cometidos respectivos³².

Jenofonte aclaraba que el gestor masculino de la casa tiene a su cargo tareas como la sementera, el cultivo de las viñas, el cuidado de los olivos y frutales o el pastoreo del ganado³³. El gestor femenino tenía que encargarse de recibir cuanto produjeran las tareas externas —grano, vino, aceite, lana— y guardarlo todo en lugar seguro: «las estancias cubiertas secas para el grano, las frescas para el vino»³⁴. Tanto Jenofonte como su sucesor latino Columela destacan las complejidades del almacenamiento en una gran hacienda:

Habiendo preparado lugares convenientes de almacenamiento, procedíamos a distribuir los utensilios y el resto del equipamiento; ante todo, apartábamos los objetos que habitualmente utilizamos en el culto de los dioses, y después de esto los adornos femeninos que destinamos para los días de fiesta, así como el equipo masculino para la guerra y también la indumentaria de las ocasiones solemnes, y lo mismo se diga del calzado para ambos sexos. Luego se almacenaban aparte las armas ofensivas y defensivas y en otro lugar los instrumentos utilizados para tejer la lana. Después de esto, se habilitaba un lugar para los recipientes que se utilizan generalmente para guardar comestibles y luego se apartaban los relacionados con el aseo del cuerpo y con las comidas ordinarias o con los banquetes³⁵.

El gestor femenino era responsable no sólo del adecuado almacenamiento de estos bienes, sino también de su correcta distribución. Jenofonte especifica que a la mujer corresponde ver la manera de que todo se distribuya justa y acertadamente y que «la suma prevista para un año no se gaste en un mes»³⁶. Ahora se en-

³² Jenofonte, *Económico*, vii.25-27.

³³ Jenofonte, *Económico*, 16-21.

³⁴ Jenofonte, *Económico*, ix.3.

³⁵ Columela, *Sobre la agricultura*, xii.3.1-2, en E. S. Forster y E. H. Heffner, *Columella*, 3:187-189. Cf. Jenofonte, *Económico*, ix.11.

³⁶ Jenofonte, *Económico*, vii.33.36.

tiende por qué las virtudes de la memoria, la atención y el dominio de sí mismo se consideraban esenciales. Tanto Jenofonte como Columela insistían en la necesidad de examinar muy cuidadosamente a la mujer que hubiera de administrar una hacienda, a fin de determinar si estaba libre en particular de todos aquellos defectos que mermaban la eficiencia de un gestor de los intereses familiares: «Es de capital importancia observar si esta mujer está libre de vicios, como la afición al vino, la avaricia, la superstición, la pereza y el trato disoluto con los varones, y si se entera en seguida de cuanto ha de recordar y de cuanto ha de tener preparado para el futuro»³⁷.

Jenofonte se ocupó también del trato que el cabeza de familia debía dar a los esclavos y de la administración de los recursos materiales. El gerente masculino tenía que controlar el trabajo de los esclavos fuera de la casa, mientras que al ama incumbía enviar a los campos a los esclavos destinados a los trabajos externos, así como la dirección y la vigilancia de los esclavos domésticos³⁸. El texto de Jenofonte sugiere que entre los deberes de los esclavos domésticos se incluían la limpieza y la preparación de los alimentos y los vestidos³⁹. Los datos obtenidos en Egipto demuestran más concretamente que las esclavas que trabajaban dentro de la casa barrían con escobas hechas de cañas, acarreaban agua, cuidaban de los niños pequeños y de los perros, hilaban lana y ayudaban a su señora a asearse y vestirse⁴⁰. Jenofonte recomendaba incluso a las mujeres ricas que trabajaran junto con sus esclavas, ya que la actividad tendría consecuencias positivas para su salud y el hecho de implicarse más directamente en las tareas domésticas les ayudaría a vigilar más eficazmente el trabajo de los demás⁴¹.

Jenofonte caracterizaba al ama de casa como guardiana de las leyes del hogar; le correspondía premiar y elogiar, así como reprender y castigar⁴². En una tesitura algo distinta, el poeta griego Herodas, en una chispeante parodia de las relaciones entre ama y esclava, acertó a captar en buena parte el *ethos* del gobierno del

³⁷ Columela, *Sobre la agricultura*, xii.1.2-3; Jenofonte, *Económico*, ix.11.

³⁸ Jenofonte, *Económico*, vii.35.

³⁹ Jenofonte, *Económico*, vii.36; x.10-11.

⁴⁰ S. B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt*, pág. 132.

⁴¹ Jenofonte, *Económico*, x.10-11.

⁴² Jenofonte, *Económico*, ix.15.

personal doméstico. El poeta presenta la figura de un ama de casa de clase media, Corito, que se dirige alternativamente a su amiga Metro y a una esclava:

CORITO: Metro, siéntate. Y tú (dirigiéndose a su esclava), levántate y deja a la señora tu silla —tengo que decirle todo lo que tiene que hacer—. ¿Es que no puedes hacer nada sin que se te mande? ¡Bah, es una piedra, siempre sentada en la casa, no una esclava! Pero cuando me pongo a medir la ración de cebada, cuentas los granos, y con que falte un poquito para enrasar la medida, te pasas todo el día quejándote, que hasta parece que las paredes se van a caer de tus gritos. ¡Y ahora te pones a limpiar y a dar brillo, que eres peor que un pirata, justo ahora que lo necesitamos! Presenta excusas a mi amiga, pues de lo contrario vas a probar a qué saben mis manos ⁴³.

Basta este relato humorístico para mostrar que la autoridad sobre los esclavos se basaba muchas veces en las amenazas de castigos físicos o en la privación del alimento. Un tratado griego de economía, anónimo, reducía el problema del gobierno de los esclavos a una sencilla y tajante fórmula:

Podemos dar a nuestros esclavos: 1) trabajo, 2) castigo y 3) alimento. Si damos alimento a los hombres, pero no castigo y trabajo, se vuelven insolentes. Si se les hace trabajar y se les castiga, pero se les priva de su alimento, ese trato resulta opresivo y aminora sus fuerzas. La otra alternativa, por consiguiente, es darles trabajo y el alimento suficiente. Si no damos su pago a los hombres, no podemos controlarlos, y el alimento es la paga del esclavo ⁴⁴.

El autor de este tratado asemeja también la adecuada distribución de trabajo, castigos y alimento a la administración de las medicinas apropiadas por el médico ⁴⁵.

Tanto las mujeres como los varones vigilaban el trabajo de los esclavos y unas y otros aplicaban las mismas formas convencionales de disciplina, premios o, más frecuentemente, castigos. El mismo Juan Crisóstomo, obispo de Constantinopla en el siglo IV,

⁴³ Herodas, *Mimo*, 6, trad. M. R. Lefkowitz y M. B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome*, pág. 107.

⁴⁴ Pseudo-Aristóteles, *Economía*, I.5.3.

⁴⁵ Pseudo-Aristóteles, *Economía*, I.5.4.

aconsejaba a las viudas cristianas no contraer nuevo matrimonio, aduciendo que ellas mismas eran perfectamente capaces de imponer disciplina a sus esclavos sin el apoyo de un esposo ⁴⁶. Semejante afirmación implica, por una parte, una rara valoración positiva de las capacidades y la autoridad de las mujeres por parte de un varón, mientras que, por otra, subraya la desdichada aceptación de la esclavitud en la sociedad grecorromana. Aquí tenemos un caso más en que la Iglesia institucional adoptaba sin más averiguaciones, como tantas veces ha hecho en relación con las mujeres, una convención social que no reflejaba precisamente el mensaje de libertad proclamado por su fundador.

Los amos de casa también enseñaban y educaban a sus esclavos. Un entusiasta Jenofonte declaraba: «Es estupendo enseñar a hilar a una sirvienta que no conocía este trabajo cuando la recibiste, con lo que doblas su valor para ti: tomar en tus manos una muchacha ignorante de las tareas y del servicio domésticos y después de enseñarle y hacerla persona digna de confianza y servicial, encontrarte con que vale cualquier suma» ⁴⁷.

En un esclavo se valoraban mucho sus capacidades productivas, pero más aún su lealtad. Podía conseguirse la obediencia de los esclavos que trabajaban en los campos mediante amenazas, pero la obediencia de los esclavos domésticos o que tenían a su cargo responsabilidades administrativas era un asunto más complicado, ya que la base de su servicio era la lealtad, no el temor. Un autor explicaba que había dos clases de esclavos, «los que ocupan puestos de confianza y los trabajadores». Indicaba que la formación de los que habían de ocupar puestos de confianza era particularmente importante. «Puesto que la experiencia nos dice que es posible moldear el carácter de los jóvenes mediante la educación, cuando tenemos que imponer a los esclavos tareas que corresponden a personas libres no podemos contentarnos con adquirir esos esclavos, sino que habremos de educarlos hasta hacerlos dignos de esa confianza» ⁴⁸. Isómaco, el personaje de Jenofonte, explica cómo él mismo y su esposa educaban a una sir-

⁴⁶ Juan Crisóstomo, *Contra las segundas nupcias*, 4, trad. de S. R. Shore, *Studies on Women and Religion*, IX, Edwin Mellen Press, Nueva York, 1983.

⁴⁷ Jenofonte, *Económico*, vii.41.

⁴⁸ Pseudo-Aristóteles, *Economía*, i.5.3.

viente: «También le hemos enseñado a ser leal para con nosotros haciéndola partícipe de todas nuestras alegrías y la requerimos para que comparta también nuestros pesares. Más aún, la hemos enseñado a poner todo su interés en mejorar nuestras posesiones, haciendo que se familiarice con todas ellas y permitiéndole participar en nuestros éxitos»⁴⁹. Cultivar la lealtad de una sirvienta implicaba inculcarle no sólo conocimiento y motivación, sino también ética. Isómaco continuaba: «Y, además, le hemos enseñado a ser justa, honrando más a los que son justos que a los injustos, y haciéndole ver que los justos viven en mayor riqueza y libertad que los injustos, y de este modo la hemos elevado a esta posición superior»⁵⁰.

A pesar de la insistencia inicial de Jenofonte en que las naturalezas masculina y femenina son distintas y complementarias por lo que hace a la administración de la casa, la misma intensidad del interés que muestra su protagonista masculino, Isómaco, en aquellos aspectos que él mismo caracteriza como «femeninos» evidencia su propósito de mantenerse al margen de los aspectos interiores de la economía familiar. Tertuliano, escritor africano cristiano del siglo II, conocía bien a hombres como el Isómaco de Jenofonte, que profesaba engañosamente una ineptitud muy masculina en lo referente a la administración de la esfera privada. Tertuliano exclamaba sarcásticamente: «¡Por supuesto que sólo las casas de los hombres casados están bien organizadas! ¡Las familias de los célibes, las fincas de los eunucos, las fortunas de los militares o de quienes viajan sin sus esposas están todas en ruinas!»⁵¹. Desde la perspectiva de Tertuliano, los varones eran perfectamente capaces de vigilar la administración de una casa tanto de puertas adentro de como de puertas afuera.

La mujeres eran igualmente capaces de administrar los intereses internos y externos de una casa. Los deberes públicos de muchos varones griegos y romanos exigían que sus esposas se ocuparan de administrar todos los asuntos familiares en ausencia de sus maridos. El autor del siglo I Plutarco se refería a las circunstan-

⁴⁹ Jenofonte, *Económico*, ix.12.

⁵⁰ Jenofonte, *Económico*, ix.13.

⁵¹ Tertuliano, *Sobre la castidad*, 12, trad. S. Thelwall, *The Ante-Nicene Fathers*, 4, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1982, pág. 56.

cias de la ausencia de los varones como si se tratara de cosa corriente. «¿Por qué ocurre que cuando los varones que tienen a sus esposas en casa retornan del campo o del extranjero envían a alguien por delante para avisar a sus mujeres que están al llegar?... ¿Es porque durante la ausencia de sus maridos tienen las esposas más obligaciones y ocupaciones domésticas?»⁵².

Las viudas que preferían no casarse de nuevo administraban muchos negocios familiares tanto dentro como fuera de la casa. Lo cierto es que la sociedad clásica solía exaltar el ideal de la esposa que permanecía fiel a la memoria de un único marido, la *uniuira*. La viuda Cornelia, madre de los famosos hermanos Gracos, estadistas romanos, era alabada por no haber vuelto a casarse: «Cornelia se hizo cargo de los hijos y de la hacienda»⁵³. En otros casos, mujeres ricas que vivían con sus maridos decidían simplemente administrar sus propiedades, y así, el tratado *Sobre la agricultura* de Varrón, escrito en el siglo II a.C., está dedicado a su esposa, a la que da consejos sobre cómo hacer más rentable su propiedad recién adquirida⁵⁴.

Columela insinúa que en los asuntos familiares eran muchos los puntos en que se solapaban las responsabilidades interiores y las exteriores de varones y mujeres no sólo en la administración de alto nivel representada por los ricos terratenientes, sino también en la gestión cotidiana de una finca supervisada por administradores masculinos y femeninos. Aunque al principio parece adoptar la división idealizada del trabajo en tareas internas y externas propuesta por Jenofonte, Columela instruye luego a la administradora para que ponga en marcha el trabajo de hilar la lana únicamente cuando, debido al mal tiempo, «una mujer no puede ocuparse del trabajo en el campo a cielo abierto»⁵⁵. «No es el suyo un trabajo sedentario», observa Columela, indicando que el administrador femenino debe supervisar no sólo a quienes trabajan en el telar y en la cocina, sino también a los que limpian los establos y ordeñan y esquilan las ovejas⁵⁶.

⁵² Plutarco, *Cuestiones romanas*, 9, trad. F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia*, pág. 4:21.

⁵³ Plutarco, *Tiberio Graco*, i.4, trad. Perrin, *Plutarch's Lives*, pág. 10:147.

⁵⁴ Varrón, *Sobre la agricultura*, i.1.1-4.

⁵⁵ Columela, *Sobre la agricultura*, xii.3.6.

⁵⁶ Columela, *Sobre la agricultura*, xii.3.8.

Las fuentes documentales prueban aún con mayor claridad que las literarias que los cometidos masculinos y femeninos en la dirección de los asuntos familiares eran básicamente intercambiables. La siguiente carta dirigida por una egipcia llamada Ptolema a su hermano Antas describe cómo se las arregla para administrar los campos y ganados de la familia:

Todos los campos están en buenas condiciones. El estanque del sur, de siete aruras, ha sido vendido para criar ganado. Tus reses han comido una arura y han salido para Pansue. Toda aquella tierra ha sido acondicionada para el ganado. El resto de la parcela de siembra se ha destinado para la siega del heno. Hemos vendido el heno en las cleruquías, a excepción de los seis depósitos del este, por 112 dracmas. La hierba está demasiado barata ⁵⁷.

Ni las características femeninas innatas ni las convenciones sociales impidieron a Ptolema atender a todos y cada uno de los asuntos de su casa. Aunque la ley establecía claramente que la mujer se subordinara a su marido como a su guardián, aquella mujer supo mantener una notable medida de autonomía dentro de la esfera doméstica como gestora de los asuntos familiares. Y no sólo administró los recursos familiares para asegurar su productividad agrícola y doméstica, sino que, además, mantuvo bajo su control los recursos que había aportado al matrimonio en forma de dote. En su condición de ama de casa era libre para comprar y vender, para contratar trabajadores y para gestionar los asuntos familiares —«privados», por consiguiente— en la esfera «pública».

LA AUTORIDAD EN LA IGLESIA DOMESTICA:
ADMINISTRADORES DE LA FAMILIA DE DIOS

Los varones y las mujeres que poseían la condición de cabezas de familia representaban un importante potencial para las primitivas comunidades cristianas. En primer lugar, poseían casas. Es probable que hubiera más que suficientes para las reuniones comuni-

⁵⁷ Papiro egipcio del siglo II, trad. de A. S. Hunt y G. C. Edgar, en M. R. Lefkowitz y M. B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome*, pág. 236.

tarias, que se celebrarían en el comedor, llamado triclinio. Las oraciones, la predicación y las exhortaciones se desarrollaban en el contexto de una comida comunitaria; los alimentos consumidos procedían de la despensa familiar y consistían en grano, aceite de oliva, queso y fruta. Estos dones de alimentos y hospitalidad, una antigua forma de beneficencia que frecuentemente se ofrecía a las asociaciones o a los pobres, hacían que muchos anfitriones adquirieran la categoría de patronos. Los cabezas de familia tanto varones como mujeres que hacían las veces de patronos de las iglesias primitivas puede que no siempre fueran los jefes titulares de aquellas iglesias. Sin embargo, son llamativas las semejanzas entre los deberes de un cabeza de familia y los de los obispos y presbíteros de aquellos tiempos. Esas semejanzas sugieren que las funciones de un amo de casa fueron un modelo importante para organizar las formas de autoridad entre los primitivos cristianos.

¿A qué se asemeja más la autoridad eclesial si la consideramos desde la perspectiva de la administración de una casa? ¿En qué puntos muestran un mayor paralelismo las tareas y responsabilidades de las autoridades eclesiales y las de los cabezas de familia? Un punto importantísimo es la administración de los bienes. Al igual que los gestores de los bienes familiares, los dirigentes eclesiales recibían, inventariaban y distribuían los bienes de la comunidad. Uno de los primeros conflictos que surgieron en la Iglesia se planteó acerca de quién debería encargarse del «servicio de las mesas», que incluía la compra de alimentos, la preparación de las comidas y su distribución ⁵⁸. Durante los siglos siguientes, los dirigentes eclesiales siguieron presidiendo la distribución de los alimentos durante el banquete eucarístico, que constituía el centro del culto cristiano; aquellos mismos dirigentes eran responsables de la distribución de los alimentos a los enfermos y a las viudas de la comunidad. La *Didakhé*, un manual de la primitiva Iglesia, imparte a los miembros de la comunidad instrucciones sobre la entrega de las primicias de las cosechas y de los ganados a sus dirigentes; de manera análoga, cada vez que amasaran pan o abrieran una tinaja de vino o aceite también tenían que entregar las primicias ⁵⁹. Aproximi-

⁵⁸ Hch 6,1-6. Cf. también E. Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, Nueva York, 1983, págs. 162-168.

⁵⁹ *Didakhé*, pág. 13.

madamente un siglo después, la llamada *Tradición apostólica* recoge las plegarias litúrgicas que debían recitarse sobre las ofrendas de pan, vino, aceite, queso y aceitunas que se entregaban a la Iglesia ⁶⁰. Según aumentó la riqueza de las comunidades, lo mismo ocurrió con el valor de los recursos materiales que tenían bajo su custodia las autoridades de la Iglesia.

Del mismo modo que los tratadistas de la economía doméstica insistían en que los administradores no debían ser avaros ni aficionados al vino, también la *Didakhé* instruía a los cristianos para que «os elijáis obispos y diáconos dignos del Señor, individuos humildes y nada ansiosos del dinero, sino sinceros y aprobados» ⁶¹. La primera carta a Timoteo, un escrito que forma parte del Nuevo Testamento, exigía también que el obispo no fuera aficionado al vino ni al dinero (1 Tim 3,4-5). Estas consideraciones eran de importancia obvia, dadas las responsabilidades que incumbían a los encargados de guardar los alimentos, el vino y otros recursos materiales de la Iglesia.

El ejercicio de la autoridad en la Iglesia, al igual que la administración doméstica, exigía experiencia en la dirección de las personas y en el uso de los bienes. La familia de Dios estaba formada por varones y mujeres, viejos y jóvenes, casados y viudos, libres y esclavos. Regular el comportamiento y las mutuas relaciones de estos grupos diferentes era una de las principales preocupaciones de los dirigentes de la Iglesia, igual que ocurría a los cabezas de familia. Las virtudes que 1 Timoteo exigía al obispo son bien conocidas en los tratados sobre la administración familiar:

Porqué el dirigente [*episkopos*, literalmente superintendente] tiene que ser intachable, fiel a su mujer, juicioso, equilibrado, bien educado, hospitalario, hábil para enseñar, no dado al vino ni amigo de reyertas, sino comprensivo, pacífico y desinteresado. Tiene que gobernar bien su casa y hacerse obedecer de sus hijos con dignidad. Uno que no sabe gobernar su casa, ¿cómo va a cuidar de una asamblea de Dios? (1 Tim 3,2-5) ⁶².

⁶⁰ *Tradición apostólica*, págs. 5-6.

⁶¹ *Didakhé*, pág. 15.

⁶² El autor presupone que todos los obispos eran varones, convicción que formaba parte de su campaña general contra el ejercicio de la autoridad por las mujeres, que se centra en la idea de que las mujeres no deben enseñar, las viudas han de limitar su ministerio a la oración y las casadas han de buscar la salvación a través de la crianza de los hijos. Cf. D. MacDonald, *The Legend and the Apostles: The Battle for Paul in Story and in Canon*, Westminster Press, Filadelfia, 1983.

Ante todo, el obispo ha de poseer *sophrosyne*, el poder de controlarse a sí mismo. *Kosmion*, el sentido del orden, implicaba la capacidad de la persona para gobernar una casa y más aún una comunidad mayor. El instinto de la oportunidad (*epieikes*) aseguraba que una persona sabría qué era lo más conveniente en una situación concreta o en un momento determinado.

Era importante que el obispo, varón o mujer, mantuviera su autoridad (*proistein*) en su casa haciendo que hijos y esclavos asumieran el papel subordinado que les correspondía. Pero era preciso al mismo tiempo que este ejercicio de la autoridad no fuera abusivo ni fundado en los castigos físicos. El superintendente, que en una comunidad cristiana sería también el administrador de los asuntos financieros de la Iglesia, debía ser «desinteresado» (*apbilargyros*). La hospitalidad (ser generoso con la comida y el alojamiento), la enseñanza de conocimientos y habilidades valiosas a los hijos y los esclavos eran deberes del cabeza de familia que fácilmente podían considerarse equivalentes a las responsabilidades de los dirigentes de la Iglesia. El autor de 1 Timoteo saca la conclusión lógica de que quien no sabe dirigir su casa tampoco sirve para organizar las iglesias o las asambleas de Dios. La carta sigue impartiendo instrucciones sobre cómo han de llevarse las relaciones intergeneracionales, sobre la conducta de las viudas y el trato que ha de darles el resto de la congregación, cuándo deben o no deben casarse de nuevo estas mujeres y el comportamiento de los esclavos con sus amos (1 Tim 5,1-2.3-13.14; 6,1-2).

Aproximadamente contemporánea de la primera carta a Timoteo es la que escribió Ignacio, obispo de Antioquía de Siria, en que aconseja a su colega Policarpo, obispo de Esmirna en Asia Menor, sobre algunos puntos delicados en relación con el ejercicio de la autoridad en la Iglesia. Ignacio recomienda a Policarpo que no descuide el problema de las viudas, sino que se considere su protector y les preste ayuda económica cuando sea preciso ⁶³. Luego

⁶³ Ignacio, *Carta a Policarpo*, iv.1 (en adelante citada en el texto como Ign., *Pol.*), trad. C. Richardson, *Early Christian Fathers*, I, Macmillan, Nueva York, 1970. En el contexto de esta discusión sobre las viudas, Ignacio urgía: «Nada se haga sin tu conocimiento.» En documentos posteriores sobre el ordenamiento eclesial se utilizaron estas mismas palabras para indicar que los obispos debían vigilar las transferencias de dinero de los cristianos más ricos a los más pobres; aquí aluden también probablemente a algún tipo de ayuda económica a ciertas viudas.

recomienda Ignacio a Policarpo que no consienta que los esclavos reciban un trato despectivo en la asamblea ni que se les consienta insolentarse. Este consejo sigue muy de cerca el lenguaje de un tratado sobre el gobierno de la familia: «En nuestro trato con los esclavos no hemos de consentir que se vuelvan insolentes ni tratarlos con crueldad»⁶⁴. Por el contrario, el obispo ha de ser muy discreto al elegir a los esclavos a los que se concederán ayudas de la Iglesia para que compren su libertad, indica Ignacio (Ign., *Pol.*, 4,3). Finalmente, con respecto a la vigilancia de maridos y esposas, Ignacio da instrucciones a Policarpo para que enseñe a las esposas a vivir contentas con sus maridos y a los maridos que amen a sus esposas (Ign., *Pol.*, 4,1). Los matrimonios se contraerán con aprobación del obispo, aunque hayan sido concertados entre las familias (Ign., *Pol.*, 4,2).

Al igual que los autores de tratados de economía, Ignacio utilizaba la educación y la medicina como metáforas al exponer las funciones disciplinarias de los dirigentes de la Iglesia. «De nada vale enorgullecerse de los buenos discípulos —advierte—, sino que más bien habrás de lograr la sumisión de los díscolos con tu amabilidad». «No todas las heridas se curan con el mismo remedio. En todas las circunstancias —concluye con un consejo— serás tan prudente como una serpiente y tan inocente como una paloma» (Ign., *Pol.*, 2,11-12). Al igual que un amo de casa, el dirigente de una comunidad cristiana no siempre podrá obtener la obediencia de los suyos mediante una férrea disciplina, sino que habrá de trabajar arduamente para lograr su lealtad y su apoyo. Ignacio ofrecía a Policarpo un consejo sagaz y concreto sobre cómo ganarse la buena voluntad de su congregación:

Echa a todos una mano, como el Señor hace contigo. Por amor, sé paciente con todos, como tú también querrías (1,2).

Pon interés personal en aquellos a los que hablas, como hace Dios. «Carga con las enfermedades» de todos, como un atleta en buena forma. Cuanto mayor el esfuerzo, mayor la ganancia (1,3).

Celebra frecuentemente los servicios y llama a todos por sus nombres (4,2).

⁶⁴ Pseudo-Aristóteles, *Economía*, i.5.2.

Las funciones primarias de la casa y de la Iglesia son claramente distintas: la productividad económica en el primer caso frente a la salvación espiritual en el segundo. Sin embargo, este breve repaso a los primitivos textos cristianos sugiere que se dan llamativos puntos de correlación entre las dos instituciones sociales y sus dos modelos de autoridad. Tanto el cabeza de familia como el obispo eran responsables de recibir, almacenar y distribuir unos bienes. Los dos eran responsables de supervisar, educar, disciplinar y nutrir a los miembros de la comunidad en sus diversas funciones y relaciones como personas libres o como esclavos, varones o mujeres, casados o solteros, viejos o jóvenes. Y tanto el amo de casa como el obispo basaban su autoridad no sólo en los cargos que desempeñaban, sino también en su capacidad personal para persuadir y ganarse el respeto de los demás en virtud de una presencia constante y un compromiso con la comunidad.

DE LA FAMILIA A LA IGLESIA DOMESTICA:
LA AUTORIDAD DE LAS MUJERES

Ya hemos visto por los textos antiguos que maridos y esposas, juntos o por separado, actuaban como cabezas o gerentes de los asuntos familiares. Aunque se idealizaba la complementariedad de las actuaciones masculinas y femeninas e incluso a veces se llevaba a la práctica, las diversas tareas administrativas que implicaba el gobierno de la familia no estaban reservadas en exclusiva a uno solo de los géneros, y lo mismo se diga de la autoridad familiar.

Además de este ejercicio cotidiano de unas funciones sociales en el seno de la familia, hay textos literarios en que se describen estas funciones de modo que podemos apreciar que estaban influidas por la ideología sexista que imperaba en la esfera política. En esos textos se subraya la autoridad jurídica del varón como cabeza de familia al mismo tiempo que se insiste en que los varones deben desentenderse de todo lo relacionado con la esfera privada, que se considera «inferior» y femenina. Estas descripciones ideológicas no representan directamente la realidad social, pero causaron en su momento un fuerte impacto sobre esa misma realidad. La tendencia de los varones a minusvalorar la vida privada hacía que las mujeres quedaran muchas veces abandonadas a su suerte

en el gobierno de la esfera privada, a la vez que se invocaba con éxito la teoría de la separación y la subordinación de las mujeres para restringir y controlar sus movimientos dentro del propio ámbito familiar.

Si nos fijamos en la esfera de la iglesia doméstica cristiana, también nos encontramos con fuentes que nos ofrecen descripciones contradictorias de los cometidos femeninos. A través de esas fuentes nos llegan los ecos de una ideología pública acerca de los cometidos de los géneros. El tema de la subordinación de la mujer, por ejemplo, resulta muy familiar a los lectores del Nuevo Testamento. «Sed dóciles unos con otros por respeto a Cristo: las mujeres a sus maridos como si fuera al Señor; porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo, salvador del cuerpo, es cabeza de la Iglesia. Como la Iglesia es dócil a Cristo, así también las mujeres a sus maridos en todo» (Ef 5,22-24). Pero las fuentes también corroboran implícitamente la función capital de las mujeres y la autoridad que ejercían en las comunidades cristianas. Un detractor del cristianismo del siglo II atacaba a esta religión y la despreciaba como un movimiento de mujeres. Véanse las siguientes observaciones desdeñosas brotadas de la pluma del pagano Celso:

[Cuando] en los domicilios privados los obreros que trabajan la lana y el cuero, los bataneros y otras personas de la más iletrada y rústica condición... consiguen hacerse con los niños en privado, y ciertas mujeres tan ignorantes como ellos lanzan afirmaciones asombrosas... [Dicen a los niños] que tienen que ir con las mujeres y con sus compañeros de juegos a las estancias de las mujeres o al taller de peletería o a los batanes para conseguir la perfección⁶⁵.

Es posible que el estereotipo social de la mujer como señora de la casa contribuyera a la legitimación de la autoridad de las mujeres en el cristianismo. Pero en las primitivas comunidades cristianas, que al estar inspiradas en el ejemplo y la doctrina radicales de Jesús eran mucho más igualitarias que la sociedad en general, se había puesto sordina a aquellas perspectivas ideológicas, con lo que su influjo sobre las funciones sociales quedaba muy limitado. Los cometidos y funciones de la autoridad doméstica no condicio-

⁶⁵ Orígenes, *Contra Celso*, iii.5, trad. F. Crombie, *The Ante-Nicene Fathers*, 4, pág. 486.

nados por la separación de los géneros fueron transferidos con mayor facilidad y a veces inconscientemente a la esfera de la iglesia doméstica. Lidia gobernaba su familia cristiana con la misma autoridad natural e indiscutida que Cornelio.

Mientras la autoridad eclesial se siguió inspirando en el modelo de la función del cabeza de familia, no hubo ninguna barrera cultural que impidiera a las mujeres asumir papeles de dirección. Los cristianos de los siglos I y II, familiarizados con los cometidos de autoridad y dirección que asumían las mujeres como cabezas de familia, considerarían la autoridad de las mujeres en la Iglesia como algo no sólo aceptable, sino también natural. En la primitiva Iglesia no se ponían obstáculos al ejercicio de las funciones de dirección por parte de las mujeres, cuya habilidad y experiencia como gestoras las preparaba más que suficientemente para asumir los deberes de enseñar, dirigir, nutrir y administrar los recursos materiales. Tal habría sido el caso mientras las comunidades cristianas permanecieron estrechamente identificadas con las estructuras sociales de la esfera privada.



Livia, esposa de Augusto.

El ejercicio del patronazgo la convirtió
en una de las más poderosas personalidades políticas
en la Roma del siglo I.

Estatua hallada en Pompeya.

Museo Nacional de Nápoles.

(Alinari/Art Resource, Nueva York)

PATRONAZGO Y PODER FEMENINO

A comienzos del siglo iv se hallaba en crisis la iglesia africana. Los edictos de Diocleciano habían caído como una serie de mazazos sobre los cristianos. Los soldados llamaban a las puertas de las iglesias y exigían a los obispos que entregaran las Escrituras cristianas a la autoridad de Roma. Los edictos imperiales ordenaban la confiscación de las propiedades de las iglesias y de sus ajuares litúrgicos. Los cristianos detenidos eran confinados en prisiones nauseabundas. Su único alimento era lo que familiares y amigos les llevaban, ya que las prisiones romanas les daban albergue, pero no mesa. Tenían que esperar encadenados semanas enteras antes de comparecer ante el juez. Si confesaban que eran cristianos, les esperaba una muerte segura. Pero aquélla sería la muerte de un mártir, un poderoso testimonio en favor de la verdad de la fe cristiana.

En este ambiente de persecución, dolor y martirio surgió una nueva espiritualidad que permitió enaltecer el trauma del martirio —la terrible detención, el juicio público y la probable ejecución de los fieles cristianos— hasta convertirlo en prueba de honor y santidad con todos sus esplendores, de modo que el santo se convertía en un poderoso patrono capaz de agraciarse a sus demandantes con maravillosos beneficios.

Lucila, una noble matrona española residente en Cartago, podría tipificar esta espiritualidad. Guardaba en su mansión un hueso de un mártir que veneraba con un beso¹. El contacto con aquel

¹ Optato, i.16. La participación en los elementos eucarísticos se consideraba estrechamente vinculada a la comunión de los santos. La devoción que mostraba Lucila hacia el hueso de un santo formaba parte de la convergencia de la eucaris

resto material la conectaba con la poderosa presencia espiritual del santo. El acto de venerar a los que habían muerto como mártires garantizaba que el dolor sufrido por la fe sería reconocido como noble y valioso.

Lucila convirtió su casa en un centro de espiritualidad en torno a la veneración de aquel mártir. Numerosos clérigos de la iglesia de Cartago se entregaron también a la causa de los mártires de que se convirtió en adalid Lucila. Mayorino, el lector, se contaba entre sus clientes, al igual que Donato de Casenígera, un obispo númera en el exilio. Lucila se aseguró el apoyo de otros obispos númeras.

Algunos miembros del clero cartaginés se opusieron tenazmente a esta espiritualidad martirial. Mensurio, obispo de Cartago, junto con su arcediano Ceciliano, trató de sofocar este fervor martiriológico con medidas draconianas. Dio normas tendentes a impedir que sus clérigos llevaran alimentos a los cristianos presos, consintiendo incluso que éstos murieran de inanición. Ceciliano prohibió despóticamente el culto de los santos e insultó a Lucila públicamente durante una celebración eucarística censurando su práctica de besar el hueso de un santo.

Cuando Ceciliano, el arcediano contrario a los mártires, fue elegido obispo a la muerte de Mensurio, Lucila se sirvió de su notable poder político para poner remedio a este nuevo desastre. A la cabeza del clero cartaginés y númera, se opuso a la elección de Ceciliano sobre la base de una irregularidad (que el patriarca númera, «superintendente» del clero de Numidia, no había estado presente en la ordenación de Ceciliano, tal como exigía la costumbre en relación con las designaciones episcopales cartaginesas). Apeló, pues, al patriarca númera notificándole la protesta contra la elección de Ceciliano. El patriarca reunió cierto número de obispos númeras y marchó el año 312 sobre Cartago, donde convocaron un sínodo que depuso a Ceciliano ².

Lucila ejerció su control sobre este sínodo por el procedimiento de establecer relaciones de patronazgo con varios obispos a los que hizo donativos en metálico, asegurándose así que fuera elegi-

tía y el culto de los santos. El banquete eucarístico se celebraba frecuentemente junto a las tumbas de los mártires y los huesos de los santos se colocaban a veces bajo el altar en el que se disponía el banquete eucarístico.

² W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Basil Blackwell, Oxford, 1965, págs. 499-505.

do Mayorino, su cliente, para el cargo de obispo. De todos esos trámites surgió una nueva iglesia africana que hacía remontar su historia hasta Mayorino. Una vez muerto éste, fue elegido obispo Donato, y por eso se llamó donatista esta rama de la iglesia africana. A partir de ese momento se fue olvidando el papel desempeñado por Lucila, pero lo cierto es que fue esta noble dama española la fundadora efectiva de aquella iglesia africana, que se dio a sí misma el título de iglesia de los mártires y que se mantuvo como una expresión vital de la cristiandad africana hasta el siglo VII³.

El poder político de Lucila y la autoridad que se le reconocía en la iglesia africana, al igual que en el caso de sus colegas masculinos, tenía sus raíces en el sistema de patronazgo. Como miembro de la aristocracia, Lucila gozaba de una categoría social superior a la del clero de la iglesia de Cartago. El desaire de Ceciliano a esta mujer de clase elevada constituía un agravio social. El patronazgo que ejercía Lucila sobre una parte del clero de Cartago y los obispos de Numidia implicaba donativos económicos y protección social gracias a las conexiones de Lucila con la clase gobernante. Sus relaciones con los clérigos eran ante todo de carácter personal; ella los recibía frecuentemente en su casa y ellos avalaban los objetivos políticos que Lucila había marcado a la iglesia africana y le ayudaban a alcanzarlos. Para Mayorino, ser cliente de aquella poderosa patrona significaba la seguridad de pasar de su condición de diácono a la de obispo. En el Imperio romano, el acceso a un cargo político se obtenía frecuentemente gracias a la influencia de un patrono, y la política eclesial se regía por las mismas normas.

El patronazgo era una manera de crear el tejido de la vida social; definía unos deberes y responsabilidades recíprocos por parte tanto del patrono como de los clientes. La compleja red de las relaciones sociales basadas en el patronazgo creaba la posibilidad de consolidar y desplegar el poder político. Sólo varones y mujeres poseedores de cierto nivel de riqueza y posición social estaban en condicio-

³ Casi todas las fuentes para la historia de la iglesia donatista que han llegado hasta nosotros fueron escritas por sus detractores. Una de las pocas que se conservan de mano de un donatista se refiere a Lucila como *clarissima femina*, «mujer ilustre», expresión que denota tanto su categoría social como su índole personal. Se le atribuye el haber reunido a los obispos africanos y haber elevado a Mayorino al episcopado. Estos acontecimientos dieron origen al cisma y a la formación de la iglesia donatista. Cf. Agustín, *Contra Crescente*, iii.32-33.

nes de ejercer el patronazgo. Los miembros de la clase dirigente tenían en el patronazgo el mejor medio para consolidar su poder político, desarrollar estrategias políticas y ejercer la autoridad.

TIPOS DE PATRONAZGO

La categoría social de las mujeres de las clases gobernantes les permitía ejercer esta forma de autoridad y poder políticos. Aparte de los breves sumarios contenidos en las inscripciones con dedicatorias y epitafios en que se enumeran los honores tributados a una mujer y los cargos que ejerció, la única fuente en que podemos atisbar ciertos detalles de la actividad y el poder políticos de las mujeres son los relatos de los historiadores antiguos sobre la familia imperial romana. No contamos con memorias políticas escritas por las mujeres de esta familia en que se expongan sus objetivos políticos y las estrategias que les sirvieron para lograrlos. Tenemos únicamente sus apariciones a modo de siluetas de camafeo en la vida y en la política de los romanos. Pero esas fugaces apariciones nos permiten entrever las líneas maestras de la práctica del patronazgo por parte de las mujeres y de qué modo se tradujo éste en poder político. Podemos también discernir los conflictos que provocó el ejercicio del poder político por parte de las mujeres en cuanto que entrañaba un desafío a la norma social que les vedaba ejercer la autoridad en el terreno público.

Las relaciones entre patrono y cliente dependían de las distancias que entre ellos hubiera en cuanto a condición y clase social. Los ciudadanos romanos se repartían en cinco clases sociales sobre la base de la riqueza. Las dos clases superiores eran la senatorial y la ecuestre, que ocupaban los puestos de gobierno. En la sociedad romana había tres tipos de relaciones entre patronos y clientes que implicaban funciones políticas y, consecuentemente, poder político: 1) las relaciones entre un miembro de la clase senatorial o ecuestre y una persona de inferior posición social, incluidos los miembros de la clase baja, la plebe; 2) la relación entre un miembro de las clases senatorial o ecuestre y las comunidades extranjeras que mediante esta relación trataban de asegurar su autonomía y buscaban protección ante posibles explotaciones; 3) la relación caracterizada por la *amicitia* (amistad), en que las dife-

rencias entre patrono y cliente no eran tan grandes. Esta última forma de relación se cultivaba como un medio de evitar ataques políticos, que muchas veces eran dirimidos en los tribunales de lo criminal y a veces acarreaban penas de destierro o muerte, así como una vía para acceder a cargos administrativos⁴.

El patronazgo sobre las ciudades y el crecido número de clientes podían conferir al patrono un considerable poder político. Los clientes quedaban ligados al patrono de por vida mediante vínculos de lealtad; le aportaban información, le ofrecían regalos y se negaban a testificar en su contra. Un cliente estaba obligado a «realzar el prestigio, la reputación y el honor de su patrono en público y en privado». Su función principal consistía en acrecentar el honor social de su patrono mediante «el público reconocimiento y el recuerdo de los beneficios recibidos de su patrono, así como de la generosidad y la virtud de éste»⁵. Los patronos, por su parte, introducían a sus clientes en su círculo de influencias como eslabones de conexión con otras personas poderosas, como socios leales dispuestos a proteger y realzar su reputación pública y como fuentes valiosas de información.

EL PATRONAZGO EJERCIDO POR MUJERES

Los historiadores se muestran poco inclinados a ver en Lucila un ejemplo de patronazgo. Los retratos característicos de Lucila la presentan como una mujer arrogante que practicaba una piedad excéntrica, que gustaba de entremeterse en los asuntos de la Iglesia y sobornaba a los obispos de voluntad débil⁶. Livia, una mujer de la familia de los Julio-Claudios, esposa del emperador Augusto y madre del emperador Tiberio, ha recibido un trato más positivo

⁴ S. N. Eisenstadt y L. Roniger, *Patrons, Clients, and Friends*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, págs. 52-53.

⁵ J. H. Elliott, «Patronage and Clientism in Early Christian Society», *Forum*, 3,4, diciembre 1987, págs. 40-41.

⁶ Se trata de algo tan cierto en el caso de los historiadores antiguos del donatismo como en el de los investigadores contemporáneos. Optato la llama *factiosa* (intrigante), y Agustín, *factiosissima y pecuniosissima* (muy intrigante y riquísima). El *Dictionary of Christian Biography* y la *Encyclopedia of Early Christianity* ofrecen esta misma imagen de Lucila.

de los historiadores, pero tampoco éstos se han mostrado más inclinados a considerar su manera de actuar como propia de un patrono. Sin embargo, al igual que Lucila, cuya práctica del patronazgo se traducían en un poder notable dentro de la política eclesial, el patronazgo ejercido por Livia la convirtió en una de las más poderosas figuras políticas de la Roma del siglo I⁷.

Livia ejerció aquella forma de patronazgo que establecía nexos entre miembros de la clase senatorial y personas de inferior posición social. Por ejemplo, trabajó para asegurar la ciudadanía romana a uno de sus clientes de la Galia. La condición de ciudadano serviría para garantizar a su cliente importantes privilegios políticos y el acceso a cargos bien remunerados⁸. En múltiples ocasiones representó el papel de patrono en beneficio de los plebeyos al prestar ayuda a las víctimas de los incendios que periódicamente arrasaban barrios enteros de la ciudad⁹. Al aportar las dotes requeridas para casar a las hijas de numerosas familias, Livia se aseguraba su lealtad¹⁰. Una dote garantizaba a una mujer su seguridad económica, pues durante el matrimonio conservaba el dominio sobre su dote y la recuperaba en caso de divorcio. Era la parte que le correspondía de la herencia familiar, absolutamente necesaria para contraer un matrimonio digno. Con la ayuda económica de Livia, aquellas familias estaban en condiciones de concertar matrimonios ventajosos para sus hijas, que así mejoraban su condición social y aseguraban su independencia. Al mismo tiempo, Livia ampliaba considerablemente la red de su clientela.

Estas relaciones de patronazgo aportaban a Livia un tipo peculiar de categoría y poder políticos, ya que sus clientes de clase inferior eran responsables de fortalecer su reputación y su honor. Los clientes visitaban por la mañana a sus patronos en sus mansiones, formaban un cortejo de honor cuando aquéllos comparecían en público y daban pruebas visibles de su lealtad. Era fácil identificar a los personajes importantes cuando se movían por la ciudad de Roma por el séquito que los acompañaba.

⁷ E. Gruen llamó la atención sobre la importancia de las mujeres de la dinastía Julio-Claudia para la historia de las mujeres en general en la reunión de la American Classics Society celebrada en Washington, DC, el año 1984.

⁸ Suetonio, *Vidas de los Césares*, ii.40.

⁹ Dión Casio, *Historia romana*, lvii.

¹⁰ Dión Casio, *Historia romana*, lviii 2

Livia ejerció también la segunda forma de patronazgo consistente en que una comunidad extranjera trataba de asegurarse protección y autonomía entrando a formar parte de la clientela de un miembro de la clase dominante. Livia era patrona de los residentes en Samos. En su favor intercedió ante el Senado para que se les garantizara la libertad y la inmunidad de tributos conforme al estatuto de aliado libre ¹¹. Se trataba de unos privilegios muy codiciados y lo cierto es que podía considerarse afortunado un grupo que contara como patrono con un miembro de la familia imperial. La comunidad judía de Jerusalén gozaba también del patronazgo de Livia. Filón recuerda que Livia donó vasos de oro, recipientes para libaciones y otros costosos regalos para el templo judío de Jerusalén ¹². También estaba vinculada Livia con la familia de Herodes, que gobernaba en Jerusalén, por el sistema del patronazgo. El mismo Herodes fue cliente de Livia y como tal le dejó al morir una manda de quinientos talentos de plata.

Las relaciones entre cliente y patrono podían implicar también el intercambio de ciudades y territorios que en adelante tendrían derecho a gobernar el cliente o el patrono. Herodes el Grande, designado por Roma gobernante de los judíos, era cliente de César Augusto y de Livia, su esposa. Salomé, hermana de Herodes, heredó de él la condición de cliente de Livia y Augusto. El emperador Augusto dio a Salomé la ciudad de Arquelaída para que la gobernara en adelante, así como una residencia regia en la ciudad de Ascalón ¹³. Salomé consignó en su testamento la ciudad de Arquelaída como un regalo para su patrona Livia ¹⁴.

Pero la base más fuerte del poder político de Livia era el patro-

¹¹ J. Reynolds, «Aphrodisias and Rome», *Journal of Roman Studies Monographs*, 1 (1982), págs. 105-106.

¹² Filón, *Embajada a Gayo*, trad. F. N. Colson (Loeb 10), Harvard Univ. Press, Cambridge, 1962, pág. 319.

¹³ Josefo, *Guerras judaicas*, ii.167; ii.98; K. C. Hanson, «Mediterranean Kingship: The Herodians» III: «Economics», *Biblical Theology Bulletin*, 20 (1990), págs. 10-21, observa que los manuales más conocidos suprimen el nombre de Salomé de la lista de gobernantes que sucedieron a Herodes (Koester, 394-395; Perrin y Duling, 19; Kee, 40). Josefo, *Antigüedades judaicas*, xvii.321; xviii.31. Salomé heredó también de Herodes diversos territorios en los que gobernó. La *toparchia* que gobernó abarcaba las ciudades de Yamnia, Azotes y Fasaelis. Ostentaba el título de *despotes* (gobernante).

¹⁴ Josefo, *Antigüedades judaicas*, xvii.190; xviii.31.

nazgo que ejercía, en este caso bajo la forma de *amicitia*, sobre algunos miembros de la aristocracia gobernante de Roma. Entre sus clientes se contaban muchos hombres y mujeres pertenecientes a la clase senatorial que le debían la vida. Livia estableció aquellas relaciones de patronazgo protegiendo a quienes corrían un grave peligro por haber sido acusados de traición. Tal fue el caso de Plancina, una rica y noble dama romana y a la vez una importante personalidad política por su propia valía, cuya vida se vio en grave peligro por causa de la condena que recayó sobre su esposo, urdida, como solía ocurrir, por razones políticas. En efecto, Pisón, el esposo de Plancina, fue acusado de asesinato, y Agripina, enemiga de Plancina, acusó a su vez a ésta de complicidad en aquel crimen. La intervención de Livia en calidad de patrona aseguró el perdón a Plancina, pero su esposo fue condenado y tuvo que suicidarse ¹⁵.

Una vez que el emperador Augusto consiguió que sus enemigos políticos fueran detenidos y condenados, Livia propugnó una política de indulgencia y perdón como el mejor medio para asegurarse la lealtad de los patricios que se habían opuesto violentamente a la instauración por Augusto de la monarquía a costa de la vieja forma democrática de gobierno a cargo del Senado. Esta política resultó un acierto completo y Augusto se aseguró la lealtad de quienes habían sido sus enemigos ¹⁶. Según la versión del filósofo Séneca, cuando Lucio Cinna fue detenido bajo el cargo de traición, Livia aconsejó a su marido: «¿Seguirás el consejo de una mujer? Atente a la práctica del médico, que, cuando no dan resultado los remedios habituales, recurre a aplicar los opuestos. Hasta ahora nada has logrado con la severidad. Mira en adelante qué resultados te da la clemencia. Perdona a Lucio Cinna: ya ha sido detenido, ningún daño podría hacerte, pero podrá consolidar tu reputación.» Séneca añade: «Feliz por haber encontrado a alguien superior, agradeció el consejo a su esposa», y dio las órdenes pertinentes ¹⁷.

Un cierto Cornelio, junto con otros muchos, fue acusado de conspirar para dar muerte a Augusto y condenado a muerte. Se logró que fuera perdonado gracias a la intervención de Livia y hasta

¹⁵ Tácito, *Anales*, iii.15.

¹⁶ Dión Casio, *Historia romana*, lv.21.

¹⁷ Séneca, *De la clemencia*, i.9.6.

fue nombrado cónsul. Dión Casio, un político e historiador romano, cuenta que «como fruto de esta determinación, [Augusto] se aseguró la buena voluntad de aquél y de todos los demás que fueron tratados igualmente, de modo que ninguno de ellos volvió a conspirar en adelante ni tan siquiera dio motivos para sospechar que pensara hacerlo»¹⁸. La intervención de Livia en su favor logró que aquellos ciudadanos agradecidos entraran a formar parte de su clientela, con lo que robusteció su poder político y acrecentó su público honor.

Para los clientes, el patronazgo en forma de *amicitia* era además un medio para obtener cargos políticos, y también en este sentido resultó ser una poderosa patrona Livia. Rufio, que llegaría a ser elegido cónsul (el más alto cargo militar y civil), debió su carrera al patronazgo de Livia. También fue cliente suyo Galba, quien tejó una red de influencias tan amplia gracias a Livia que terminó por ser elegido emperador. Como uno de sus principales clientes, Livia le hizo en su testamento un legado de cincuenta millones de sestercios¹⁹.

Uno de los deberes de los clientes era visitar a sus patronos, por lo que Livia recibía continuamente a un buen número de senadores. Estas entrevistas le proporcionarían una variada información y los cauces precisos para lograr que el Senado actuara en el sentido de sus objetivos políticos. El grupo de los partidarios de Livia formaba un sector bien conocido del sistema político romano, hasta el punto de que en los archivos públicos se consignaban minuciosamente las visitas que hacían a su casa los senadores. Las cartas de Tiberio llevaban su nombre y el de Livia, mientras que las comunicaciones al emperador iban dirigidas, asimismo, a nombre de los dos²⁰.

Livia, por tanto, utilizó el patronazgo para crear su propia red de clientes, entre los que se incluían senadores, emperadores y reyes extranjeros. Esta clientela le aseguraba una base real y legítima

¹⁸ Dión Casio, *Historia romana*, lv.22. Arquelao, rey de Capadocia, se equivocó al confiar en el patronazgo y la protección de Livia y se arriesgó a comparecer en Roma a requerimientos del emperador Tiberio, al que con razón tenía por enemigo político. Livia se desentendió de él o no pudo protegerlo y Arquelao fue encarcelado y llevado a juicio, pero se suicidó en el curso de estos acontecimientos.

¹⁹ Suetonio, *Vidas de los Césares*, ii.7.5.

²⁰ Dión Casio, *Historia romana*, lvii.12.

de poder que ella utilizaba para asegurar cargos políticos a algunos clientes, ayudar a otros a adquirir el derecho de ciudadanía y conseguir la aprobación de leyes favorables a sus clientes. En cuanto a las comunidades extranjeras, estaba en su poder conseguirles exenciones tributarias y una mayor autonomía.

Desde el siglo III tenemos ya datos claros sobre otra poderosa patrona. Los sirios de Palmira hablaban con orgullo de su reina Zenobia. Logró levantar un imperio que se extendía desde Siria hasta Egipto. Los sirios no paraban de contar historias en los puestos del mercado y en las oficinas del gobierno acerca de su belleza y sus virtudes. La reina poseía, además, un elevado nivel intelectual y la ciudad regia de Samosata logró hacerla miembro de su vibrante comunidad intelectual. Una vez que la reina entró a formar parte de ella, estableció relaciones de patronazgo con el conocido filósofo Longino y con el teólogo cristiano Pablo de Samosata ²¹. Según una tradición, cuando quedó vacante la sede episcopal de Samosata, la reina designó a su cliente Pablo para ocuparla. Otra tradición semejante narra que le otorgó también el cargo de *procurator ducenarius*, un puesto administrativo próximo a la reina que llevaba consigo un salario sustancial (el término *ducenarius* indica que el sujeto en cuestión percibía un sueldo anual de doscientos mil sestercios) ²².

Los adversarios de Pablo lo acusaron de hacer ostentación de sus riquezas y de acumular honores inadecuados para un obispo. En el año 269 se reunió en Antioquía un sínodo de obispos que depuso a Pablo a causa de sus creencias heréticas sobre la persona de Cristo y muchos creyeron que su carrera estaba acabada. Se llegó incluso a nombrar un nuevo obispo para ocupar su sede ahora vacante. Pero Zenobia se las arregló para proteger a su cliente Pa-

²¹ Atanasio, *Historia de los arrianos*, 71, la llama *proeste* (patrona) de Pablo. Tanto Atanasio como Teodoreto observan que Zenobia era judía. Cf. Eusebio, *Historia eclesiástica*, vii.27-31, ofrece un relato indignado de la doctrina y el estilo de vida de Pablo.

²² Cf. F. Millar, «Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian: The Church, Local Culture and Political Allegiance in Third Century Syria», *Journal of Roman Studies*, 61 (1971), págs. 1-51, donde se analiza este nombramiento. En todo el ámbito mediterráneo, los obispos se beneficiaban de este tipo de patronazgo y muchos de ellos simultaneaban el cargo de procurador con el de obispo. Cf. Th. Klauser, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 14 (1971), págs. 140-149.

blo, que permaneció en su residencia episcopal y continuó actuando como obispo. Zenobia anuló las decisiones del sínodo. (Pablo no pudo ser desbancado del oficio episcopal hasta que Zenobia sufrió una derrota militar a manos del emperador Aureliano.)

Todavía en el siglo III, Cipriano de Cartago nos ofrece otro caso interesante para el análisis de cómo el patronazgo podía convertirse en una baza decisiva en la elección de un obispo. Los jardines cerrados de una de sus fincas más extensas eran considerados los más hermosos de toda la ciudad. Este rico terrateniente y aristócrata fue convertido al cristianismo por un diligente presbítero. Poco después de su conversión, Cipriano liquidó parte de sus posesiones y distribuyó el producto en forma de donaciones a la comunidad cristiana. Según la *Vita Cypriani*, «ninguna viuda se quedó con el regazo vacío, ni hubo ciego que no le tuviera a él por compañero y guía, ni dejó de prestar apoyo a quien tropezara, ni quienes se veían privados de toda esperanza por la mano de los poderosos dejaron de contar con él como su defensor»²³. Durante una peste que afligió a Cartago, Cipriano prestó ayuda a los miembros de la comunidad cristiana y a los residentes en la ciudad²⁴.

Como miembro de la aristocracia experimentado en la política de la ciudad y como benefactor y protector de muchos, Cipriano parecía un excelente candidato para el cargo de obispo. Cuando el puesto quedó vacante, sin embargo, Cipriano no había superado aún el catecumenado, un período de formación en la doctrina y en la moral cristianas que frecuentemente se prolongaba durante tres años. Como catecúmeno, Cipriano no podía participar en la Eucaristía hasta que fuera bautizado al término de su catecumenado. A pesar de todo, Cipriano fue elegido obispo por aclamación del pueblo. No faltaron quienes alegaran que fue la prodigalidad de sus donaciones lo que condujo a aquella elección intempestiva²⁵.

En Alejandría, a comienzos del siglo III, una rica dama anónima, también intelectual como Zenobia probablemente, se convirtió en patrona de un joven estudiante muy prometedor. Aquella mujer era una autoridad en la Iglesia por méritos propios y encabezaba

²³ *Vita Cypriani*, xcv.14-17; esta descripción del patronazgo de Cipriano está tomada de Job 29.12-16.

²⁴ *Vita Cypriani*, x.23.21.

²⁵ *Vita Cypriani*, x.95.7-12.

una comunidad de cristianos gnósticos de Alejandría que celebraba el culto en su casa ²⁶. El patronazgo que ejercía sobre esta comunidad se basaba en el hecho de que le daba hospitalidad en su casa, lo que probablemente significa además que era ella la cabeza de aquella iglesia doméstica.

Cuando la persecución desatada por Maximino llevó al martirio a un cristiano de Alejandría cuyo hijo vio así truncada su formación al ser confiscadas las propiedades familiares por el gobernador, aquella «extraordinaria mujer», como la llama el historiador de la Iglesia Eusebio, financió el resto de la educación de aquel joven y le siguió apoyando económicamente cuando inició su carrera como maestro de retórica y conferenciante en la escuela catequética de Alejandría ²⁷. Aquella mujer demostró así su perspicacia y astucia, pues el joven en cuestión no era otro que Orígenes de Alejandría, que llegaría a ser uno de los primeros y más destacados teólogos de las iglesias de habla griega.

Melania la Mayor, miembro de una ilustre familia de la clase senatorial romana, era patrona de Rufino, el famoso erudito que tradujo al latín los escritos de Orígenes. Rufino la acompañó a Jerusalén, donde Melania fundó un monasterio doble en el Monte de los Olivos ²⁸. En Constantinopla, la nueva capital del imperio oriental, Olimpias, una acaudalada aristócrata, llegó a ser patrona de dos obispos, Nectario y el famoso orador cristiano Juan Crisóstomo. El vínculo de patronazgo que la unía con Crisóstomo le costó muy caro con ocasión de una enconada lucha a propósito de su oficio episcopal, pues fue desterrada cuando Crisóstomo perdió su sede ²⁹. Pero el caso más extravagante de patronazgo puede que fuera, ya en el siglo v, el de Melania la Joven (nieta de Melania la Mayor), que gastó su enorme fortuna viajando desde Tagaste, en el norte de Africa, hasta Egipto y Tierra Santa, y fundando monasterios por toda Africa. A ejemplo de su abuela, también fundó uno en el Monte de los Olivos ³⁰.

²⁶ Eusebio, *Historia eclesiástica*, vi.2.14.

²⁷ Eusebio, *Historia eclesiástica*, vi.2.14.

²⁸ F. X. Murphy, «Melania the Elder: A Biographical Note», *Traditio*, 5 (1947), págs. 59-77.

²⁹ E. Clark, *Jerome, Chrysostom and Friends*, Edwin Mellen Press, Nueva York, 1979, págs. 107-157.

³⁰ E. Clark, *The Life of Melania the Younger*, Edwin Mellen Press, Nueva York, 1984.

El patronazgo era un medio importante para conseguir y ejercer el poder político, pero no era éste su objetivo último en el contexto romano, en el que la aspiración suprema eran los honores públicos. La típica letanía de epítetos elogiosos aducidos para ensalzar a un patrono o benefactor indica los honores a que éste podía aspirar: noble, generoso, amante del honor, justo, fiel y de espíritu cívico³¹. Entre los premios que el consejo de los ciudadanos o senado solía otorgar a los benefactores o patronos se contaban las estatuas erigidas en su honor, la exención de tributos, la ciudadanía, la inviolabilidad de la persona y sus posesiones, el apoyo financiero con cargo al erario público y, en el caso de algunos emperadores, los honores divinos³².

La asamblea ciudadana de Siros votó los siguientes honores para la sacerdotisa Berenice:

La resolución de los *prytaneis*, aprobada por el consejo y el pueblo: Puesto que Berenice, hija de Nicómaco, esposa de Aristocles, hijo de Isidoro, que se ha comportado bien y correctamente en toda ocasión y después de haber sido designada magistrado celebró generosamente los ritos a sus expensas en honor de los dioses y de los hombres para bien de su ciudad natal, y después de haber sido designada sacerdotisa de los dioses celestes y de las sagradas diosas Deméter y Kore, cuyos ritos ha celebrado de manera santa y digna, ha entregado su vida, y habiendo además educado a sus hijos, [los *prytaneis*] decidieron ensalzar la vida entera de esta mujer y coronarla con la banda de oro que en nuestra patria es costumbre usar para coronar a las buenas mujeres. Que los hombres que hicieron esta propuesta proclamen en su entierro: «El pueblo de Siros corona a Berenice, hija de Nicómaco, con una corona de oro en reconocimiento de su virtud y de su buena voluntad para con ellos»³³.

Livia recibió muchos de los honores públicos con que solía premiarse el patronazgo y el ejercicio benéfico del poder político.

³¹ F. W. Danker, *Benefactor: Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field*, Clayton Publishing House, St. Louis, 1982. págs. 317-366; A. R. Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, Thames and Hudson, Londres, 1968, págs. 49-61.

³² F. W. Danker, *Benefactor*, págs. 436-486.

³³ R. Kraemer, *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics*, Fortress Press, Minneapolis, 1988, pág. 217.

Augusto erigió una estatua en su honor y le otorgó el derecho a administrar sus asuntos sin la supervisión de un tutor y la misma inmunidad de que gozaban los tribunos³⁴. Se le concedió el cargo de sacerdotisa en el recién instaurado culto de Augusto cuando el Senado, a la muerte del emperador, le otorgó honores divinos. Se le reconoció el derecho a ser acompañada por un *lictor*, lo que implicaba una escolta oficial a cargo del Senado, cuando se dirigiera a desempeñar sus deberes³⁵. A la muerte de Livia, el Senado decretó que se erigiera un arco en su honor³⁶. En el Senado se presentó, además, una propuesta para que se le otorgara el título de Padre de la Patria, en su caso Madre de la Patria, y para que se le tributaran también a ella honores divinos³⁷.

El ejercicio del poder político en virtud del sistema de patronazgo permitía a las mujeres alcanzar muchas de las formas de los honores personales que recibían los varones. Una inscripción dedicada a Euxenia por sus beneficios a la ciudad de Megalópolis la elogia por haber financiado la construcción de un muro para el templo de Afrodita y por construir un edificio anejo para los huéspedes oficiales. La inscripción dice «que una mujer entregue su riqueza a cambio de una buena reputación no es sorprendente, pues la virtud ancestral permanece en los propios hijos»³⁸. Lograr una «buena reputación» era lo mismo que hacerse acreedor a los honores sociales en virtud de actos de patronazgo; por virtud ancestral se entiende la categoría alcanzada por la familia en que Euxenia había nacido, lograda por haberse distinguido en el servicio al bien común a lo largo de varias generaciones. En Bitinia, Plancia Magna recibió honores por haber construido a sus expensas el complejo monumental que formaban la puerta y los edificios anejos que daban acceso a la zona sur de la ciudad³⁹. Otra patrona, Arquipas, que financió la construcción de la sala de reuniones del consejo, también recibió honores de su ciudad⁴⁰.

³⁴ Dión Casio, *Historia romana*, xlix.38.

³⁵ Dión Casio, *Historia romana*, lvi.46.

³⁶ Dión Casio, *Historia romana*, lvii.12.

³⁷ Tácito, *Anales*, i.14.

³⁸ R. van Bremen, «Women and Wealth», en A. Cameron y A. Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, Wayne State Univ. Press, Detroit, 1983, pág. 223.

³⁹ R. van Bremen, «Women and Wealth», pág. 223.

⁴⁰ R. van Bremen, «Women and Wealth», pág. 235.

El nombramiento para ocupar un cargo público se consideraba un honor. Varones y mujeres enumeraban en sus epitafios todos los cargos públicos que habían desempeñado. Pero ejercer un cargo público era un honor caro. Los recién elegidos para un cargo tenían que financiar con frecuencia los gastos que su ejercicio llevaba consigo. Por ejemplo, el *gymnasiarchos* era responsable de proveer el costoso aceite de oliva que usaban los atletas en el gimnasio durante los entrenamientos y las competiciones. Para aliviar esta carga se reducía la vigencia del nombramiento al plazo de un mes, de modo que la ciudad podía elegir doce *gymnasiarchoi* cada año. Menadora, patrona de Silión en el siglo II, distribuyó trigo a su ciudad y donó trescientos mil denarios para asegurar la alimentación de los niños. Como reconocimiento de estos y otros muchos gestos benéficos suyos, fue elegida para los cargos de gimnasiarca, *decaprotos* (recaudador de impuestos), sacerdotisa de Deméter y *ktistria* (constructora y restauradora) ⁴¹.

PATRONAZGO E IDEOLOGIA RELATIVA A LOS GENEROS

Aunque los varones y las mujeres competían por los honores y el poder político con los mismos procedimientos, el ejercicio del patronazgo por parte de las mujeres chocaba con el prejuicio endémico contra el poder público de las mujeres. Las actitudes sociales sexistas asignaban a varones y mujeres series distintas de actividades, cometidos diferentes y exigencias variables de méritos. El ámbito de la actividad política, cuyo objetivo era el bienestar de la *polis*, correspondía a los varones. El ámbito de los asuntos domésticos se asignaba a las mujeres.

¿Qué ocurría, entonces, cuando las mujeres tomaban parte activa en la vida pública? Dión Casio nos da idea de la amplitud que había adquirido el poder político de Livia explicando que «se dedicó a dirigirlo todo como si ella fuera el único gobernante», a excepción, señala, del hecho de que «nunca se aventuró a poner el pie en la sala del Senado ni en los campamentos ni en las asambleas públicas» ⁴². Este comentario nos revela dos detalles intere-

⁴¹ R. van Bremen, «Women and Wealth», pág. 223.

⁴² Dión Casio, *Historia romana*, lvii.12.

santes: 1) Livia se comportaba efectivamente como gobernante del imperio, y 2) lo hacía dentro de los límites marcados por el sistema basado en los géneros que oponía lo público a lo privado. La sala del Senado (*synedrion*), los campamentos militares (*stratope-da*) y las asambleas públicas (*ekklesias*) constituían el espacio exclusivamente masculino del ejercicio público del poder político en el que Livia no se arriesgó a entrar.

Livia se sirvió de su posición como esposa del emperador Augusto para tener acceso a otras poderosas personalidades de la clase gobernante. Su hijo Tiberio, sin embargo, estaba celoso de su poder político y trató de ponerle sordina siempre que le fue posible. Suetonio escribió: «Incómodo con su madre, Livia, alegando que pretendía igualarse a él en el gobierno, eludía tener con ella encuentros frecuentes y conversaciones prolongadas y confidenciales, no fuera a parecer que se dejaba guiar por sus consejos, aunque de hecho los echaba de menos a cada paso y no tenía más remedio que seguirlos.» En una de estas querellas, Livia le exigió que asignara el cargo de jurado a un individuo que había adquirido recientemente la ciudadanía romana; Tiberio cedió de mal humor, declarando que «lo haría únicamente a condición de que ella admitiera que en las listas oficiales se consignara una anotación en que se dijera que tal decisión le había sido impuesta por su madre»⁴³.

Tiberio invocaba el precedente que negaba el ejercicio de cometidos públicos a las mujeres para justificar su negativa a que el Senado nombrara a Livia Padre de la Patria, insistiendo en que no era decoroso que una mujer recibiera honores públicos extraordinarios. Tiberio invocó también la ideología que asignaba cometidos diferentes, privados o públicos, a los distintos géneros para acusar a Livia de conducta poco femenina por haberse puesto al frente de un grupo de soldados cuando se desató un incendio en el templo de Vesta. Hablar en público y ejercer el mando militar eran actividades que se consideraban exclusivamente masculinas en la *polis*. Es interesante que el mismo Suetonio no criticara a Livia por todo ello. Había diferentes interpretaciones acerca de dónde se situaban realmente los límites entre los ámbitos público y privado. En cualquier caso, el ejercicio del poder político por una

⁴³ Suetonio, *Vidas de los Césares*, iii.50-51.

mujer se prestaba siempre a ser denostado, pues nunca faltaban motivos para hacer creíble cualquier objeción en el sentido de que tal actividad no era propia de mujeres.

Filón, el filósofo y teólogo judío, se esforzó por conciliar la realidad social del poder político acumulado por Livia con el código sexual que excluía a las mujeres de la vida pública. Livia era una importante patrona para la comunidad judía y Filón estaba empeñado en persuadir al emperador Gayo de que siguiera la política que ella le marcara. Se apoyó en la tradición teológica de que la razón, o la naturaleza racional, era la imagen de lo divino en el hombre. La razón era la facultad mental que mediante la abstracción podía partir de las cosas del mundo visible, percibidas por los sentidos, y llegar a los principios y conceptos inmutables. Filón, al igual que sus contemporáneos, opinaba que esta capacidad pertenecía sólo a los varones y que era precisamente la facultad de razonar la que constituía la base de los juicios políticos coherentes. El dilema de Filón era que deseaba apelar al juicio político coherente de Livia en cuanto que protectora de las instituciones judías en su condición de patrona del pueblo judío. Pero dado que tenía la naturaleza intrínsecamente doméstica de una mujer, el valor de sus juicios podía parecer dudoso. De ahí que, para reconocerle la capacidad de formular juicios coherentes, no le quedara más remedio que atribuir a Livia una mente viril, un espíritu masculino que había adquirido en virtud de su formación aristocrática. En consecuencia, sus juicios políticos eran tan válidos como los de cualquier varón.

Véase cómo resolvió el enigma de la perspicacia política de Livia:

¿Qué es lo que le permitió hacer esto, ya que allí no existía la imagen [de Dios = la naturaleza racional]? Porque los juicios de las mujeres son por norma más débiles y no llegan a captar ningún concepto mental, a excepción de lo que perciben sus sentidos. Pero ella descollaba por encima de todo su sexo en esto y en todo lo demás, ya que la pureza de la formación que había recibido, completando la naturaleza y la práctica, otorgó virilidad a su capacidad razonadora, que alcanzó así tal claridad de visión que captaba las cosas de la mente mejor que las cosas de los sentidos y ayudaba a que éstas se quedaran en unas a modo de sombras de las primeras.⁴⁴

⁴⁴ Filón, *Embajada a Gayo*, pág. 320.

Livia, por consiguiente, y también cualquier otra mujer que mostrara poseer una astuta capacidad de juicio político, tuvo éxito por el hecho de trascender su naturaleza femenina. Considerar viril a una mujer que se moviera con soltura en la esfera política era un modo de resolver las tensiones entre la experiencia del poder efectivo de las mujeres y la convicción de que las mujeres carecían de poderes o atribuciones en la vida pública. Casi dos mil años más tarde, no faltan quienes encuentran difícil admitir la competencia femenina: «Algunos de nuestros mejores hombres son mujeres», dice un conocido anuncio.



La emperatriz Teodora y sus damas de corte.

Teodora, en actitud y con ornamentos regios, porta un cáliz de oro en su condición de benefactora de la Iglesia de San Vital.

Detalle de un mosaico de San Vitale, Rávena
(Alinari/Art Resource, Nueva York)

MUJERES EN PUBLICO, VIRTUDES EN PRIVADO

Los autores cristianos contrarios al ejercicio de la autoridad por las mujeres solían evocar la aterradora figura de la dirigente femenina como una mujer de mala fama que probablemente se comportaba de manera disoluta. Juan el Vidente escribía a la iglesia de Tiatira reprobando a una de sus dirigentes femeninas:

Pero tengo en contra tuya que toleras a esa Jezabel, la mujer que dice poseer el don de profecía y que extravía a mis servidores con su enseñanza, incitándolos a la fornicación y a participar en banquetes idolátricos. Le di tiempo para arrepentirse, pero no quiere arrepentirse de su fornicación. Mira, la voy a postrar en cama y a sus amantes los voy a poner en grave aprieto. A los hijos que tuvo les daré muerte (Ap 2,20-23).

Epifanio, el debelador de herejes, reducía su controversia teológica con algunos cristianos gnósticos a una escena de seducción:

Me ocurrió también a mí, a propósito de esta herejía, que me enseñaron todas estas cosas en persona por boca de algunos gnósticos practicantes. No sólo algunas mujeres que se encontraban en esta línea del engaño se me ofrecieron a hablar de estas cosas y dárme las a conocer, sino que con desvergonzado atrevimiento intentaron ellas mismas seducirme..., pues estaban ansiosas de mi juventud¹.

Con ocasión de una controversia teológica en Alejandría, el obispo Alejandro protestó de que sus oponentes «promueven plei-

¹ Epifanio, *Panarion*, xxxvii.2, traducción de V. Burrus, «Demythologizing the "Heretical Woman"? An Investigation of Symbolic Language in the Texts of Alexander, Athanasius, Epiphanius and Jerome» (estudio inédito).

tos mediante las acusaciones de unas mujercillas desvergonzadas a las que han engañado y desacreditan al cristianismo al permitir que las mujeres jóvenes que hay entre ellos anden rondando desvergonzadamente por todos los lugares públicos»². Se olvidó de mencionar que aquellas mujercillas desvergonzadas eran en realidad vírgenes consagradas que apoyaban en público a sus adversarios teológicos.

Los autores antiguos, para conjurar esta imagen, invocaban un conjunto de normas éticas que servían para diferenciar a las mujeres honestas de las perversas. Las mujeres honestas eran castas y recatadas, mientras que las malas mujeres eran disolutas y amigas de aparecer en público. Filón, filósofo judío del siglo I, después de explicar que la administración de la casa era el ámbito propio de las mujeres, proseguía:

Una mujer, por consiguiente, no debe ser chismosa ni inmiscuirse en asuntos que no sean los de su familia, sino que deberá llevar una vida retirada. No deberá mostrarse en público como una vagabunda a los ojos de todos los hombres, excepto cuando tenga que acudir al templo, y así y todo deberá esforzarse por hacerlo no cuando el mercado está lleno, sino cuando los más se hayan marchado a sus casas, y así, como una señora libre, digna de tal nombre, cuando todo sea quietud a su alrededor, hará sus oblacones y ofrecerá sus plegarias para repeler el mal y obtener el bien³.

No deja de ser mordaz el tono de estos discursos. Aquellos retóricos estaban perfectamente entrenados en el arte de tocar las cuerdas sensibles más adecuadas: temor, deshonra, indignidad, desvergüenza. Unos comentarios tan pintorescos como éstos delatan un conflicto social de gran importancia relativo a los valores, las costumbres y el mismo orden social. Una mujer capacitada por su posición social, sus habilidades y sus recursos para ejercer funciones de dirección estaba siempre expuesta a ser atacada por abandonar el espacio social propio de las mujeres, la familia, y por olvidar la virtud femenina de la castidad, que exigía mantener su presencia sexual lejos de las miradas públicas. El antiguo código romano sobre el comportamiento adecuado de ambos géneros

² Alejandro, *Ep.*, 1.

³ Filón, *Las leyes especiales*, págs. iii.169 y sigs.

—las funciones públicas para los varones, la esfera doméstica para las mujeres— legitimaba esta retórica estridente.

Muchos intelectuales cristianos asumían esta ideología acerca de los géneros que oponía lo público a lo privado. A finales del siglo IV, Crisóstomo explicaba así esta situación:

Nuestra vida está organizada por las costumbres en dos esferas: los asuntos públicos y los privados... A las mujeres se asigna la presidencia de la familia; al varón, todos los asuntos de estado, el mercado, la administración de la justicia, el gobierno, la milicia y todos los asuntos de este tipo... [Una mujer] no puede expresar su opinión en una asamblea legislativa, pero podrá hacerlo en su casa ⁴.

Orígenes de Alejandría, que irónicamente, como se recordó en el capítulo 3, nunca se hubiera convertido en el teólogo que fue sin el patronazgo de una mujer, recurrió a este sistema de los géneros en su polémica contra las mujeres profetas montanistas. Dice en su comentario a 1 Cor 14,34-35:

Dicho brevemente, la mujer aprenda de su varón, entendiendo aquí «varón» en sentido genérico, como contrapuesto a mujer. Es, en efecto, impropio de la mujer hablar en una asamblea, sin que importe lo que diga, aun en el caso de que pronuncie cosas admirables o incluso santas, pues nada de esto tiene mayor importancia por el hecho de proceder de la boca de una mujer. Una mujer puesta a hablar en una asamblea: es éste un abuso que se denuncia como algo incorrecto, del que sería responsable toda la asamblea ⁵.

El apologeta cristiano Tertuliano (muerto hacia 220) insistía en tono un tanto estridente: «No se permite a una mujer hablar en la iglesia ni enseñar, bautizar, ofrecer o arrogarse cualquier otra función varonil y menos aún ejercer un ministerio público» ⁶.

Los modernos especialistas en eclesiología dan invariablemente por supuesto que la condena del ejercicio de la autoridad por las

⁴ Juan Crisóstomo, *La clase de mujeres que se han de tomar por esposas*, pág. 4, traducción de E. A. Clark, *Women in the Early Church*, Michael Glazier, Wilmington, 1983.

⁵ Orígenes, «Fragments on 1 Corinthians 14», *Journal of Theological Studies*, 10 (1959), págs. 41-42.

⁶ Tertuliano, *Sobre el velo de las vírgenes*, págs ix.1.

mujeres que formulaban estos autores cristianos antiguos se basaba en argumentos teológicos. Cuando Tertuliano y los de su estilo prohíben a las mujeres enseñar y bautizar, los investigadores se han inclinado a ver ahí una justificación de origen divino, inatacable por consiguiente. Pero esas interpretaciones adolecen de una ignorancia culpable, y es que no aciertan a tener en cuenta la desmesurada complacencia con que la Iglesia cristiana consintió que los axiomas sociológicos grecorromanos impregnaran sus enseñanzas. En este caso se trata de las limitaciones seculares impuestas a las actividades de las mujeres. A la vez les ha pasado inadvertido algo decisivo que implican estas antiguas denuncias, y es que, de hecho, las mujeres detentaban importantes puestos de dirección en las iglesias. De lo contrario, no hubiera sido necesario fulminar contra ellas unas censuras que llevaban la marca inequívoca de una autoridad que se siente amenazada.

Como ya hemos visto, abundan los datos tanto literarios como epigráficos sobre el ejercicio de la autoridad por mujeres en este período, tanto en la *polis* como en la iglesia. Plinio, gobernador romano de Bitinia (ca. 110), menciona dos esclavas (*ancillae*) que eran ministras (*ministrae*) de una comunidad cristiana de Bitinia. Cipriano (siglo III) menciona una mujer presbítero en Capadocia⁸. Un papiro egipcio del siglo IV se refiere a una mujer cristiana llamada Kyria como doctor (*didaskalos*)⁹. La época y sus instituciones estaban prácticamente saturadas de contradicciones entre los códigos que trataban de limitar las competencias de las mujeres y el hecho evidente de su influencia en todos los sectores, incluido el público.

VIRTUDES PROPIAS DE CADA GENERO

Paralelo a la idea de que había esferas separadas de competencia estaba el sistema grecorromano, que atribuía a cada género unas virtudes peculiares. A los varones correspondían las virtudes

⁷ Plinio, *Ep.*, 96. La gama de significados que puede tener el término *minister* va desde un ayudante o asociado en un ministerio religioso hasta un sirviente doméstico. Los autores del Nuevo Testamento usan el equivalente de este término latino para designar al dirigente de una congregación.

⁸ Cipriano, *Ep.*, lxxv.10.5.

⁹ ZPE 18 (1975), págs. 317-323.

del valor, la justicia y el autodomínio. Eran virtudes públicas, esenciales para participar en la vida de la comunidad. Propias de las mujeres eran las virtudes de la castidad, el silencio y la obediencia.

La correlación entre virtudes varoniles y competencias propias del género masculino salta a la vista si atendemos a la evolución histórica que lleva de la figura del noble guerrero de la Grecia arcaica al ciudadano de la *polis* griega. La *polis* no era el ámbito original de la noción griega de «virtud» (*arete*), que significa «excelencia», si bien podía variar la naturaleza de esa excelencia. Este término desarrolló su primer conjunto de significados en el marco de la aristocracia guerrera del período arcaico¹⁰. El significado principal de *arete* era entonces el de vigor, habilidad y valor guerrero. La virtud se manifestaba en actos heroicos, en la victoria en la batalla y su premio era el honor y la fama. Esta virtud aseguraba aquella fama imperecedera que tanto ambicionaban los guerreros griegos, lo que significa que estaba indisolublemente unida al género masculino y a la clase social aristocrática¹¹.

En la *polis* democrática, los ideales heroicos del ansia de honra chocaban con la necesidad de limitar el individualismo y la autoafirmación de la virtud aristocrática y guerrera en el ámbito de la ciudad estado. *Sophrosyne*, que significa control de los apetitos y pasiones, autoconocimiento y contención, se convirtió por ello mismo en la principal forma de la *arete*, asociada a la ciudad estado¹². La transformación de la *sophrosyne* en una virtud política era ya un hecho consumado en el siglo IV a.C., cuando sabemos ya que el *sophron*, el hombre de personalidad equilibrada, era un buen ciudadano que odiaba la oligarquía, esencialmente generoso con su riqueza, siempre dispuesto a financiar las «liturgias» o servicios públicos de la ciudad¹³. La virtud de la *andreia*, el «coraje»

¹⁰ La posesión de la *aretê* se consideraba exclusiva de la nobleza guerrera. El término en sí deriva de *aristos*, que significa «superior». El plural colectivo *aristoi* designaba la nobleza como una clase social.

¹¹ J. Kautsky, *The Politics of Aristocratics Empires*, Univ. of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982, págs. 170-177.

¹² W. Jaeger, *Paideia, The Ideals of Greek Culture*, I, Oxford Univ. Press, Oxford, U.K., 1945, págs. 3-14. Traducción castellana: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967.

¹³ H. North, *Sophrosyne, Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Cornell Univ. Press, Ithaca, NY, 1966, págs. 86-87.

(que en su primitivo contexto griego hacía referencia a la bravura física), se adaptó también al contexto de la *polis* y llegó a significar simplemente «hombría» (vigor, aguante).

También la justicia era una forma de la *arete*, o virtud, esencialmente relacionada con la ciudad estado. Los sofistas la describían como una *arete* política. Platón recoge en su relato del mito de Prometeo la historia de cómo fue repartido el don de la virtud de la justicia. Estando la raza humana a punto de extinguirse por culpa de sus enconadas luchas intestinas, Zeus le envió a Hermes con el don de la virtud. A diferencia de los dones de las artes, que no a todos fueron concedidos en igual proporción, el don de la justicia tendría que darse a todos los hombres. El mito da a entender claramente que la función social de la virtud de la justicia consiste en asegurar la vida armoniosa de la *polis*. Si todos los hombres poseen la virtud de la justicia, la armonía reinará en la *polis*¹⁴.

Las virtudes masculinas, por consiguiente, tienen una doble función, social y personal. El valor, la justicia y la templanza se definían como virtudes cívicas porque robustecían la vida cívica¹⁵. En eso consistía su función social. Al mismo tiempo, estas virtudes daban la medida de la excelencia personal que alcanzaba un hombre dentro de la *polis*. Del mismo modo que la primitiva *arete* de la nobleza guerrera de los tiempos homéricos era la base del honor que garantizaba una fama imperecedera, también las virtudes cívicas conferían a un miembro de la aristocracia el reconocimiento público y un lugar en la memoria colectiva.

Las virtudes del coraje, la justicia y la templanza marcan la convergencia de la vida pública y la búsqueda del honor. La esfera política pública del ciudadano varón era la arena en que tenía que competir para ganarse el honor. Para que sus demandas de honor

¹⁴ H. North, *Sophrosyne*, págs. 32-33; J.-P. Vernant, en *The Origins of Greek Thought*, Cornell Univ. Press, Ithaca, NY, 1982, págs. 62-63, sitúa los orígenes de la virtud de la *sophrosyne* en un contexto militar, concretamente en la transición de los guerreros a caballo, inspirados por la pasión de la batalla, a la formación de hoplitas, que tenían que avanzar como una unidad y no dejar que se rompieran las filas, por lo que en ellos se elogiaba sobre todo la virtud de la *sophrosyne*.

¹⁵ M. Foucault, *The Use of Pleasure*, Random House, Nueva York, 1986, págs. 82-84; V. Wimbush, «Self-Restraint in the Exercise of Male Dominance: The Origins of a Type of Ascetic Piety in Greco-Roman Antiquity», comunicación presentada en el Asceticism Seminar, Duxbury, MA, 1987.

fueran reconocidas, los demás ciudadanos tendrían que aclamar sus virtudes públicas de valor, justicia y autodomínio.

Tanto los griegos como los romanos creían que la búsqueda apasionada del honor tenía sus raíces en el deseo natural de superioridad asociado a la naturaleza masculina. La búsqueda de la superioridad en una sociedad jerárquicamente organizada implicaba a la vez categoría y autoridad. La categoría se adquiría mediante la pugna por el honor, mediante el público reconocimiento de la virtud personal. La autoridad se ejercía en las relaciones familiares con la esposa, los esclavos y los hijos.

Las mujeres, en contraste, aseguraban su honor manteniendo su pureza sexual. Mientras que el honor como pugna por la superioridad constituía una expresión adecuada de la naturaleza masculina, el pudor, es decir, la discreción unida a la timidez, era la expresión natural y adecuada de la naturaleza femenina. La autoridad política y la vida pública se asociaban al ejercicio de la libertad sexual por parte de los varones; la dependencia y la vulnerabilidad femeninas implicaban que la sexualidad de la mujer estuviera vigilada y protegida. De este modo, la restricción del espacio femenino al ámbito familiar era un mecanismo que venía a proteger la sexualidad de las mujeres y a preservar su pudor. Es interesante advertir que la función social de las virtudes femeninas de castidad, silencio y obediencia entraba en conflicto con la autoridad que implicaban las funciones económicas y administrativas en el ámbito familiar.

LAS VIRTUDES FEMENINAS: CASTIDAD, SILENCIO Y OBEDIENCIA

Del mismo modo que las virtudes viriles de valor, justicia y autodomínio son expresiones del honor masculino, las femeninas de silencio, castidad y obediencia son los signos por los que la sociedad puede asegurar que una mujer guarda el pudor femenino.

Los intelectuales y moralistas griegos estaban muy interesados en subrayar el carácter universal de las virtudes, y de ahí que aplicaran a varones y mujeres por igual los términos griegos con que se designaban las virtudes de valor, justicia y templanza. Sin embargo, las diferencias en cuanto a los cometidos propios de cada

género y la asimetría entre las virtudes masculinas y femeninas hizo que la empresa no resultara fácil y que fuera preciso recurrir a ciertas argucias exegéticas para mantener los términos y al mismo tiempo conseguir que hicieran referencia a cosas diferentes según que se aplicaran a varones o a mujeres. El autor de un tratado sobre la virtud femenina de la castidad lo explicaba así:

Algunos piensan que no conviene a una mujer ser filósofo, del mismo modo que tampoco podría ser oficial de caballería o político. Estoy de acuerdo en que los *varones* han de ser generales y magistrados de la ciudad y políticos y que las mujeres deberán atender a la casa y permanecer dentro y recibir a sus maridos y cuidar de ellos. Pero pienso que el valor, la justicia y la inteligencia son cualidades que varones y mujeres tienen en común. El valor y la inteligencia son más propiamente cualidades masculinas a causa del vigor de los cuerpos masculinos y la capacidad de sus mentes. La castidad, en cambio, es más propiamente femenina¹⁶.

Los griegos utilizaban el mismo término, *sophrosyne* (autodominio), para referirse a la virtud femenina de la castidad y a la masculina de la templanza. La *sophrosyne* masculina era una disciplina de la mente, mientras que la *sophrosyne* femenina era un estilo de vida.

La castidad era cuestión, ante todo, de fidelidad sexual. Muchos epitafios en que se ensalza la virtud de una esposa la alaban por su castidad¹⁷. El sentimiento subyacente al valor que se otorga a la fidelidad sexual se expresa agudamente en el epitafio de una dama llamada Pantea: «Señora Pantea, salud de parte de tu esposo. Mi dolor por tu triste muerte no tiene fin. Pues nunca Hera, Señora del Matrimonio, vio una esposa que te igualara en belleza y sobria discreción. Tú me diste unos hijos en todo iguales a mí»¹⁸. Se alude delicadamente a la fidelidad sexual de la Señora Pantea me-

¹⁶ Cf. el neopitagórico *Tratado sobre la castidad*, en M. R. Lefkowitz y M. B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome*, John Hopkins Univ. Press, Baltimore, 1982, pág. 104.

¹⁷ Únicamente en los epitafios dedicados a mujeres encontramos que se les dedican elogios por su eficaz administración doméstica y por sus habilidades económicas en la producción de tejidos de lana, pero aun en estos casos predomina la virtud de la castidad.

¹⁸ R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Univ. of Illinois Press, Urbana, 1962, pág. 276.

dian­te la ex­presión «me diste unos hijos en todo iguales a mí». La casti­dad de una es­po­sa era la ga­ran­tía de que sus hijos lo eran tam­bién de su ma­ri­do.

La casti­dad en­tra­ña­ba al mis­mo tie­mpo otras di­men­sio­nes. Im­plicaba la mo­des­tia en el ves­tir y el re­ti­ro a la es­fe­ra pri­va­da. De ac­uer­do con un tra­ta­do fi­lo­so­fí­co so­bre la cas­ti­dad, esta vir­tud re­gía los mo­vi­mien­tos de la mu­jer por la ciu­dad; si de­seaba sa­lir de ca­sa, sólo po­día ha­cerlo a me­dio­día y ello en com­pañía de una sir­vien­te. Le es­taba per­miti­do sa­lir de ca­sa du­ran­te el día para asis­tir a las ce­le­bra­cio­nes re­ligio­sas pú­bli­cas, pero la cas­ti­dad le pro­hi­bía par­ti­ci­par en las re­ligio­nes mis­té­ricas, cuyas ce­le­bra­cio­nes te­nían lu­gar en los do­mi­ci­lios pri­va­dos, por­que estas «for­mas de cul­to fo­men­ta­ban la em­bria­guez y el éxta­sis»¹⁹. La vir­tud de la cas­ti­dad re­fuerza el va­lor que se atri­buye al re­ti­ro de las mu­je­res a la es­fe­ra pri­va­da.

El si­len­cio era otra vir­tud muy elo­giada en las mu­je­res. Ari­stó­te­les, ba­sán­dose en la sa­bi­du­ría de los poe­tas, in­sis­tía en que el si­len­cio era la vir­tud ca­rac­terís­ti­ca­men­te fe­me­ni­na. «Se ha de en­ten­der que to­das las cla­ses tie­nen unos atri­bu­tos es­pe­cí­fi­cos; como el poe­ta di­ce de las mu­je­res, “el si­len­cio es la glo­ria de una mu­jer”, pero no pue­de de­cir­se que sea igua­l­men­te la glo­ria de los va­ro­nes»²⁰. El epi­ta­fio de una li­ber­ta, Al­lia Po­tes­tas, la elo­gia con estas pa­la­bras: «Ha­blaba po­co y nun­ca fue re­pre­n­di­da (por ha­blar en el mo­men­to ino­por­tuno)»²¹.

El dis­cur­so pú­bli­co era el úni­co que se con­si­de­ra­ba ver­da­de­ra­men­te im­por­tan­te; su es­pa­cio pro­pio era la *polis*, y de ahí que se con­vir­tie­ra en una pre­ro­ga­ti­va mas­cu­li­na y a la vez en un in­stru­men­to mas­cu­li­no de po­der. El va­lor he­roí­co en la ba­ta­lla ase­gu­ra­ba ca­te­go­ría so­cial y po­der al va­rón griego en el pe­rí­odo ar­caí­co, pero en la ciu­dad es­ta­do clá­si­ca era el dis­cur­so pú­bli­co la fuente de po­der po­lí­ti­co. Se­gún Jean Pier­re Ver­nant, «el sis­te­ma de la *polis* im­pli­caba ante to­do la im­por­tan­cia ex­tra­or­di­na­ria de la pa­la­bra so­bre to­dos los de­más in­stru­men­tos de po­der. El dis­cur­so se con­vir­tió en el in­stru­men­to po­lí­ti­co por ex­ce­len­cia, la cla­ve de toda

¹⁹ *Tratado sobre la castidad*, en M. R. Lefkowitz y M. B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome*, pág. 104.

²⁰ Ari­stó­te­les, *Política*, i.13.

²¹ R. Lat­ti­more, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, pág. 298.

autoridad en el estado, el medio para mandar y dominar a los demás»²². Un discurso que despertara interés se convertía en un acontecimiento público y en un modo de ejercer el poder político.

La virtud del silencio impuesto a las mujeres creaba una nueva barrera que les impedía el acceso a la esfera pública. El discurso de las mujeres era privado por definición y en consecuencia se consideraba trivial y se le negaba todo valor. La primera carta a Timoteo formula ese mismo juicio acerca del discurso de las mujeres: «Además, se acostumbran a ir de casa en casa sin hacer nada; y no sólo no hacen nada, sino que chismorrean y se meten en todo, hablando de lo que no conviene» (1 Tim 5,12-13). En su misógino tratado *Sobre la mente femenina*, Semónides retrataba con rasgos animalescos a ciertos tipos de esposas: «Otra la hizo de una perra, digna hija de tal madre, que todo quiere oírlo y saberlo. Anda fisgando y vagabundeando por todas partes, siempre parloteando, aunque no vea a ningún ser humano»²³. Si el silencio era una virtud en las mujeres, su discurso resultaba fácil de menospreciar y criticar. Pablo enseñaba a las mujeres a guardar silencio en la asamblea. Orígenes desaprobaba el discurso público de la mujer aun en el caso de que transmitiera una verdad espiritual.

Aunque llevaran el mismo nombre, las virtudes entre los greco-romanos significaban cosas distintas según el género del que se tratara. Había un conjunto de virtudes para los ciudadanos varones y otro para las mujeres, cuyo ámbito propio era la esfera privada. Aristóteles concluía: «Es notorio que todas las personas mencionadas tienen una virtud moral propia y que la templanza de una mujer y la de un varón no son la misma cosa, como tampoco lo son su valor y su justicia, según enseñaba Sócrates, sino que uno es el valor del mando y otro el de la obediencia, y lo mismo podría decirse de todas las demás virtudes»²⁴.

La virtud de la obediencia expresaba el valor que se atribuía a la subordinación en las relaciones sociales. Como virtud específicamente femenina expresaba primariamente la posición subordinada que ocupaban las mujeres con relación a sus esposos. Según Plutarco, cuando las mujeres se someten a sus esposos, «se acredi-

²² J.-P. Vernant, *The Origins of Greek Thought*, pág. 49.

²³ M. R. Lefkowitz y M. B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome*, pág. 14.

²⁴ Aristóteles, *Política*, i.13; i.9.8.

tan a sí mismas; pero si pretenden dominar, hacen un papel más lamentable que los sometidos a su control. Pero el varón ha de ejercer sobre la mujer su dominio no a modo del dueño sobre su propiedad, sino tal como el alma controla al cuerpo»²⁵.

Las cartas del Nuevo Testamento se hacen eco del tema de la obediencia que ha de practicar la esposa según se refleja en los códigos grecorromanos del comportamiento familiar²⁶. «Mujeres, sed dóciles a vuestros maridos, como conviene a cristianas» (Col 3,18). «Las mujeres sean dóciles a sus maridos como si fuera al Señor» (Ef 5,22). «Respecto a las mujeres: sean sumisas a sus propios maridos» (1 Pe 3,1).

LAS TENSIONES CREADAS POR EL ACCESO DE LAS MUJERES A LAS FUNCIONES PÚBLICAS

Esta convergencia de la ideología que oponía lo público a lo privado y las convicciones acerca de las virtudes varoniles y femeninas ofrecía abundantes posibilidades retóricas. La mujer que actuaba en público era una mujer libidinosa. Su presencia en público significaba que su sexualidad había escapado al control de su esposo. Los varones griegos y romanos, que proyectaban sobre sus mujeres su ansiedad por mantener a raya su propia libido, creían que la «animalidad» femenina perturbaba el proceso racional de la esfera pública. Los polemistas cristianos del siglo IV explotaban en sus combates contra la herejía esta idea de que la mujer que actuaba en público era una mujer lujuriosa. Las mujeres que encabezaban movimientos calificados de heréticos (gnósticos, montanistas, arrianos) eran mujeres que comparecían en público y esto las delataba como sexualmente promiscuas. Epifanio, en la cita que se recoge al principio de este capítulo, explicaba triunfalmente que algunas mujeres gnósticas habían tratado de convertirlo seduciéndolo.

Los retóricos podían recurrir a estos códigos sociales para desacreditar a las mujeres individualmente o a ciertos grupos de mu-

²⁵ Plutarco, *Consejos al novio y a la novia*, pág. 33.

²⁶ D. Balch, «Let Wives Be Submissive... The Origin and Form of the Apologetic Function of the Household Duty Code in I Peter», Tesis, Yale, 1974.

jes que desempeñaban funciones públicas, como veremos en el capítulo 5, pero la sociedad, en general, suavizaba la tensión creada por la discrepancia entre aquellos códigos y la autoridad ejercida de hecho por mujeres mediante una rotunda afirmación de las virtudes privadas que poseía la mujer que actuaba en público. Siempre que se exponían los cometidos públicos asumidos por una mujer se alababan al mismo tiempo sus virtudes privadas, de modo que, si bien ejercía funciones públicas, a la vez destacaba como modelo de virtudes privadas. El epitafio de Aurelia Leite, del 300 d.C., enumera los honores públicos que se le habían tributado y a la vez elogia sus virtudes privadas:

A la muy renombrada y excelente en todos los aspectos, Aurelia Leite, hija de Teodoto, esposa de Marco Aurelio Fausto, varón excelentísimo en toda la ciudad, sumo sacerdote hereditario y vitalicio del culto de Diocleciano y su corregente, sacerdote de Deméter y gimnasiarca. Fue gimnasiarca del gimnasio que ella misma reparó y renovó cuando llevaba ya muchos años derrumbándose. La gloriosa ciudad de los parios, su ciudad natal, en retorno de sus muchos beneficios, con lo que siente ser honrada más que honrar, de acuerdo con numerosos decretos, le ha erigido una estatua de mármol. Amó la prudencia, a su esposo, a sus hijos, a su ciudad natal. El famoso Fausto glorifica a esta mujer dotada de prudencia, a la mejor de las madres, a su esposa Leite ²⁷.

Aurelia Leite era una mujer con proyección pública; ejerció el cargo de gimnasiarca; su riqueza hizo de ella una poderosa fuerza en la política de su ciudad. Su presencia pública en la ciudad fue recordada para la posteridad cuando la ciudad le erigió una estatua en la principal plaza pública. Llevar un nombre ilustre que era transmitido a las generaciones futuras era una forma muy varonil del honor, algo que se intentaba conseguir por todos los medios. De este modo, la inscripción que honra a Aurelia como personaje público la elogia, además, con ironía inconsciente, como mujer de su casa, como esposa y madre.

También Lalla, que ejerció el cargo público de sacerdotisa, fue honrada de modo semejante por la ciudad de Arneas:

²⁷ M. R. Lefkowitz y M. B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome*, págs. 158-159.

El pueblo de Arneas y el vecindario, a Lalla, hija de Timarco, hijo de Diotimo su conciudadano, esposa de Diotimo hijo de Vasso, sacerdotisa del culto del emperador y gimnasiarca con sus propios recursos, cinco veces honrada, casta, cultivada, devota de su marido y modelo de todas las virtudes, excelente en todos los aspectos. Ha ensalzado las virtudes de sus antepasados con el ejemplo de su propio carácter. [Erigida] en reconocimiento de su virtud y benevolencia ²⁸.

Lalla, una mujer hecha a intervenir en la vida pública, sacerdotisa y gimnasiarca, que recibió cinco veces honores públicos, es alabada por su castidad y devoción a su esposo.

Judith Hallet trata de desentrañar la paradoja de las funciones públicas de las mujeres romanas y sus virtudes privadas analizando los cometidos que desempeñaban las de elevada clase social dentro de sus sistemas familiares ²⁹. La *materfamilias*, la madre de familia, se ganaba el respeto de los demás con su prudencia, su autoridad y su buen juicio. Era una figura clave a la hora de promover la carrera política de un hijo gracias a su propia red de relaciones, es decir, sus conexiones con los senadores y sus propias influencias políticas.

Hubo también varones que mostraron una alta estima a sus hermanas, las honraron públicamente y se guiaron por sus consejos. Servilia, hermana de Catón, estuvo muy relacionada con Julio César y Cicerón; estuvo al frente del consejo de familia cuando fue preciso tomar importantes decisiones políticas y hasta indicaba al enérgico Cicerón cuándo debía o no hablar y afirmaba que podía hacer que una resolución senatorial fuera revisada y cosas parecidas.

Silvia fue esposa de Claudio y más tarde de Marco Antonio. Defendió a éste en Roma después del asesinato de César e impidió que fuera declarado enemigo público. Era representante de Antonio en Italia, y cuando estalló la guerra entre éste y Octaviano, se puso al mando de las tropas de Antonio junto con su cuñado ³⁰.

Hallet advierte que el poder de las mujeres romanas en la vida

²⁸ M. R. Lefkowitz y M. B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome*, pág. 157.

²⁹ J. P. Hallet, *Fathers and Daughters in Roman Society*, Princeton Univ. Press, 1984, pág. 6.

³⁰ J. P. D. Balsdon, *Roman Women*, Harper & Row, Nueva York, 1962, págs. 49-50.

pública estaba relacionado con su condición de esposas, hermanas e hijas de las grandes familias romanas³¹. Concluye esta autora que las mujeres eran capaces de influir en los negocios públicos en la medida en que el poder y la influencia que les otorgaba el puesto capital que ocupaban en la familia les permitía maniobrar a través de los miembros varones que actuaban en la vida pública. El poder político era ejercido en Roma únicamente por las familias aristocráticas, y de ahí que las mujeres pertenecientes a estas pocas familias se mostraran muy activas en el terreno político. En la política de Roma, las esferas pública y privada se entreveraban inextricablemente. El hecho de que los límites entre los dominios público y privado estuvieran frecuentemente muy desdibujados mitigaba las tensiones entre las funciones dirigentes de las mujeres y la ideología que oponía a ambos géneros según aquel reparto de competencias.

En las ciudades griegas del Imperio romano estaba en vigor aquella misma separación teórica de los dominios público y privado. Sin embargo, las mujeres griegas también ocupaban cargos públicos y participaban en la vida política de sus ciudades. Las mujeres acaudaladas financiaban obras públicas y asumían responsabilidades cívicas que muchas veces se traducían en nombramientos para cargos públicos, y por ello mismo en el ejercicio del poder político. Las inscripciones funerarias enumeran los cargos de estas mujeres y las numerosas estatuas de mujeres erigidas en las plazas públicas dan testimonio de la gratitud pública hacia ellas por sus valiosas contribuciones en beneficio de la *polis*. Refiriéndose a las actividades políticas de las mujeres aristocráticas en las ciudades griegas, Riet van Bremen habla de una ambigüedad entre

la ideología y la mentalidad referentes a las mujeres y la destacada acción política que las mujeres ricas podían desarrollar en sus ciudades... En notoria contradicción con las actividades públicas y el comportamiento independiente de esas mujeres, los calificativos que con mayor frecuencia se les aplican aluden exactamente a las áreas femeninas de la modestia, la entrega amorosa al esposo y la familia, la piedad y el decoro³².

³¹ J. P. Hallet, *Fathers and Daughters in Roman Society*, pág. 31.

³² Cf. R. van Bremen, «Women and Wealth», en A. Cameron y A. Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*. Wayne State Univ. Press, Detroit, 1983, pág. 234.

Explica la autora citada que las tensiones entre las funciones públicas ejercidas por mujeres en Grecia y las preferencias sociales por las virtudes privadas se suavizaban gracias a la filantropía cívica de aquellas mujeres. Por otra parte, en el sistema de donaciones se borraban frecuentemente los límites entre lo público y lo privado, ya que las relaciones entre una benefactora y la *polis* se definían frecuentemente en términos de familia. De este modo, las mujeres que asumían un cargo público en virtud de sus actos de filantropía podían ser alabadas al mismo tiempo por sus virtudes privadas.

Los polemistas varones podían explotar la ideología que asignaba cometidos distintos a ambos géneros sobre la base de la oposición entre lo público y lo privado; las dirigentes femeninas, por su parte, podían eludir hábilmente aquella mentalidad, pero la sociedad en conjunto no terminaba de superar el dilema que le planteaba la realidad de unas mujeres que ejercían cargos públicos y una ideología basada en la oposición entre lo público y lo privado que hacía de la vida política un campo exclusivo de los varones.

También las comunidades cristianas tenían que habérselas con esta paradoja, aunque la conciencia de constituir instituciones pertenecientes a la esfera privada contribuía a atemperar la tensión entre la ideología que asignaba lo público y lo privado a ambos géneros por separado y el hecho notorio de que las mujeres desempeñaban funciones de autoridad. Con esto no se pretende afirmar que las primitivas iglesias domésticas cristianas se identificaran con las familias, puesto que entre los miembros de una iglesia doméstica se contaban también personas que no residían en aquella casa ni las relaciones que se establecían en el seno de la comunidad cristiana se configuraron al principio sobre el modelo de las relaciones jerárquicas de la familia patriarcal³³. Las iglesias domésticas cristianas se desarrollaron, igual que las diversas formas de las asociaciones voluntarias grecorromanas y los cultos místicos, en los «intersticios» en que se mezclaban elementos de las esferas

³³ E. Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, Nueva York, 1983, págs. 175-184, subraya fuertemente la distinción entre las estructuras comunitarias igualitarias de las primitivas iglesias domésticas y las estructuras jerárquicas de la familia patriarcal. Estoy básicamente de acuerdo con la autora en este punto, pero debo observar que la familia funcionaba en muchos aspectos como modelo para la iglesia doméstica.

pública y privada. Sin embargo, la esfera privada no sólo aportaba la ubicación material de las primitivas iglesias domésticas cristianas, sino que además contribuyó a modelar muchos aspectos de su organización y sus funciones sociales³⁴.

Los primitivos cristianos se consideraban explícitamente una familia alternativa. Los evangelios atribuyen un sentido familiar a los vínculos que unen a los discípulos de Jesús, hasta el punto de anteponerlos a los vínculos biológicos. Las comunidades cristianas de la época apostólica se designaban a sí mismas como «iglesias domésticas» (*he kat' oikon ekklesia*; literalmente, «la congregación en cada casa»; 1 Cor 16,19; Flm 2; Col 4,15). Los cristianos se saludaban llamándose hermano y hermana, pero es significativo que el término «padre» se reservara a Dios. Eran «siervos» unos para con otros, aunque, nuevamente, sólo Dios era «amo» o «ama». La seriedad con que se tomaba esta concepción familiar se advierte en los experimentos de propiedad comunitaria con que se significaba la solidaridad propia de una familia. Se desaconsejaba la conservación de la propiedad en un linaje de sangre y se afirmaba la creación de una nueva estructura familiar en la práctica de poseer bienes en común y en la responsabilidad colectivamente asumida en favor de los pobres, los enfermos y las viudas.

No sólo sus relaciones «familiares», sino también sus formas de culto identificaban a los cristianos con un ambiente doméstico. Después de la destrucción de Jerusalén por el ejército romano el año 70 d.C. y la expulsión de los judeocristianos de las sinagogas, el culto cristiano se desarrolló en parte sobre el modelo del culto

³⁴ Varios investigadores han señalado las estrechas conexiones existentes entre la primitiva Iglesia cristiana y la esfera familiar privada. Cf. en especial F. V. Filson, «The Significance of the Early House Churches», *Journal of Biblical Literature*, 58 (1939), págs. 105-112; R. E. Brown, «New Testament Background for the Concept of Local Church», *Catholic Society of America Proceedings*, 36 (1981), págs. 1-14; A. J. Malherbe, «House Churches and Their Problems», en *Social Aspects of Early Christianity*, Fortress Press, Filadelfia, 1983, págs. 60-91; H.-J. Klauck, «Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum», *Münchener Theologische Zeitschrift*, 32 (1981), págs. 1-15; id., *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (Katholische Bibelwerk), Stuttgart, 1981; R. Aguirre, «La casa como estructura base del cristianismo primitivo; las iglesias domésticas», *Estudios Eclesiásticos*, 59 (1984), págs. 27-51; E. Dassmann, «Hausgemeinde und Bischofsamt», en *Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag*, Aschendorffsche, Münster, 1984, págs. 82-97.

familiar judío. La estructura de la Eucaristía, en que se refleja la importancia de la cena sabática, indica que el culto cristiano se originó en la esfera privada de la casa familiar³⁵.

Hasta mediados del siglo III, el primitivo culto cristiano tenía lugar en los domicilios de unos amos de casa acomodados. Los datos arqueológicos sugieren que a partir de mediados del siglo III ya estaban las comunidades cristianas en condiciones de comprar casas que podían adaptarse a las exigencias del culto mediante unas mínimas reformas³⁶. La riqueza y el número de fieles de la congregación romana parecen sugerir que el tránsito de las casas familiares a unos edificios dedicados exclusivamente al culto se produjo más pronto en esta ciudad³⁷. Mientras que las primeras «congregaciones domésticas» se hallaban claramente instaladas en la esfera privada, estas «iglesias domésticas» remodeladas representaban una etapa de transición en el camino que llevaría al culto cristiano a instalarse en la esfera pública. Pero hasta la construcción de basílicas en el siglo IV no puede decirse que el espacio arquitectónico en que se desarrollaba el culto cristiano lo definiera claramente como un culto público³⁸.

Las asociaciones privadas, tan populares en el mundo grecorromano, sirvieron también de modelo para la creación de puestos de dirección en las primitivas iglesias cristianas. Las asociaciones privadas estaban organizadas democráticamente, con su presidente, escriba, tesorero y sargento de armas. Se recaudaban cuotas para financiar los banquetes comunitarios, que venían a ser el centro de

³⁵ Cf. J. P. Audet, «Literary Forms and Content of a Normal Eucharistia in the First Century», *Studia Evangelica, Texte und Untersuchungen*, 73 (1959), págs. 643-662. Esta teoría de los orígenes de las plegarias eucarísticas en las bendiciones judías de la mesa se recoge con modificaciones y matices en Th. J. Talley, «From Berakah to Eucharistia: A Reopening Question», *Worship*, 50 (1976), págs. 115-137; íd., «The Literary Structure of the Eucharistic Prayer», *Worship*, 58 (1984), págs. 404-420.

³⁶ Cf. C. H. Kraeling, *The Christian Building at Dura-Europas*, J. J. Augustin, Locust Valley, NY, 1967; G. Virgilio, *The House of St. Peter at Capernaum* (Publications of the Studium Franciscanum, Collectio Minor 5), Franciscan Printing House, Jerusalén, 1969.

³⁷ Cf. K. Gamber, *Domus ecclesiae*, Friedrich Pustet, Ratisbona, 1968.

³⁸ Cf. Th. G. Jackson, *Byzantine and Romanesque Architecture*, Hacker Art Books, Nueva York, 1975, págs. 17 y sigs.; H. Kahler, *Die Frühkirche, Kult und Kultraum*, Berlín, 1972, págs. 54 y sigs.

las actividades de la asociación. Las primitivas iglesias cristianas se asemejaban a las asociaciones privadas en este detalle de la importancia capital que tenía para ellas su banquete comunitario, así como en el carácter privado y apolítico de la organización³⁹. El título del presidente de aquellas asociaciones era el de *prostates*. En la primitiva Iglesia cristiana encontramos también mujeres que ostentaban este título de preeminencia; Febe de Céncreas es llamada *prostatis*⁴⁰.

El carácter decididamente no público del cristianismo primitivo no dejó de causar alguna inquietud. Los críticos paganos «vieron en el cristianismo una cierta manera de privatizar la religión... Presentían que el cristianismo venía a disolver los vínculos que unían la religión con el mundo social y político»⁴¹. Ni la plebe ni los gobernantes romanos reconocían en el cristianismo una religión que pudiera contar entre sus fines el bienestar del Imperio. En respuesta, los apologetas del siglo II argüían que los ritos cristianos estaban ciertamente encaminados a asegurar el bienestar público.

En última instancia, lo que mantuvo al cristianismo dentro de la esfera privada durante casi dos siglos no fue tan sólo el hecho de que aquella religión se considerase una familia alternativa, sino también el capricho del sentimiento popular y las incertidumbres del clima político. De haber adquirido el cristianismo, como el judaísmo, la condición de *religio licita*, habría accedido más pronto a la esfera pública. Pero su carencia de un estatuto legal expuso al cristianismo a la persecución. Gracias a que permaneció en la esfera privada y mantuvo un cierto secretismo en cuanto a sus miembros y sus lugares de reunión, el cristianismo pudo superar las persecuciones de los dos primeros siglos. Esta misma situación contribuyó a que resultaran aceptables las dirigentes femeninas en las iglesias.

³⁹ L. W. Countryman, «Patrons and Officers in Club and Church» (SBL Seminar Paper 11), Scholars Press, Missoula, 1977, págs. 135-141.

⁴⁰ Rom 16,1; cf. E. Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her*, pág. 181.

⁴¹ R. L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, Yale Univ. Press, New Haven, CT, y Londres, 1984, pág. 202.



Los autores latinos mostraron una gran admiración hacia Lucrecia porque defendió su reputación de modestia y pudor al precio de su propia vida.

Copia de Rafael en un grabado (212 x 130 mm) de Marcantonio Raimondi.

Colección Harvey D. Parker,
por cortesía del Museum of Fine Arts, Boston.

EL HONOR DE UNA MUJER ESTA EN SU PUDOR

Cuando una mujer provocaba con sus actos las iras de un varón romano, éste podía elevarse a las alturas de la retórica y declarar que aquel comportamiento era «deshonroso» e «impúdico». Cicerón, el conocido jurista que actuaba al servicio de la aristocracia romana, utilizó estas armas retóricas contra las mujeres con cruel éxito. En uno de sus discursos trató Cicerón de anular la influencia política de cierta matrona romana con vistas a socavar su posición en un pleito en que ésta había demandado a un cliente del orador y a la vez desquitarse del resentimiento que le inspiraba el hermano de la matrona.

Toda nuestra preocupación en este pleito, jueces, se centra en Clodia, una mujer no sólo noble, sino además muy conocida... Mujer, ¿qué negocios te traías con Celio [el demandado], un hombre que apenas había cumplido los veinte años, que no era tu esposo? ¿Qué te hizo mostrarte tan amistosa con él, que hasta le regalaste dinero?... ¿Olvidaste acaso que desde hacía muy poco tiempo eras la esposa de Quinto Metelo, un caballero del más alto rango, un afamado patriota que no tenía más que mostrar en público su rostro para eclipsar a casi todos los demás ciudadanos en virtud de su carácter, fama y dignidad? Nacida en una familia de alto rango, emparentada por matrimonio con otra familia de elevada condición, ¿cómo pudo ser que dieras a Celio tales confianzas? ¿Era acaso pariente o amigo de tu esposo? No, en absoluto. ¿Qué era todo aquello sino una ardiente y obstinada pasión? Si las efigies de los que somos tus antepasados varones nada significaban para ti, ¿tampoco mi nieta Quinta Claudia fue capaz de inspirarte el deseo de emular sus virtudes domésticas y su gloria femenina?... Los demandantes han sido pródigos con sus relatos de aventuras, amoríos, adulterios, Bayas [un balneario de la bahía de Nápoles], meriendas playeras, banquetes, partidas de bebedores, canciones festivas, conjuntos musicales y carreras de barcas¹.

¹ Cicerón, *Pro Caelio*, en M. Lefkowitz y M. Fant, *Women's Life in Greece and Rome*, John Hopkins Univ. Press, Baltimore, 1982, pág. 147.

El honor de una mujer consistía en su buena reputación, y esta buena reputación se refería siempre a la castidad.

HONOR Y PUDOR

Honor equivalía a reputación, «una afirmación de la propia valía y el reconocimiento social de esa valía»². Quinto Metelo, recordaba Cicerón a su auditorio, era un hombre de honor, pues destacaba entre los demás ciudadanos «en virtud de su carácter, fama y dignidad». El pudor era una manera de atender a la propia reputación, «sensibilidad hacia la propia reputación y sensibilidad hacia la opinión de los demás»³. Tal como describía Cicerón la vida de Clodia, su impudor era la consecuencia de su falta de preocupación por su propia reputación: «Si esta persona, siendo viuda vivía de manera disoluta, siendo desenvuelta vivía licenciosamente, siendo rica vivía de manera extravagante, siendo lasciva vivía como una prostituta, ¿habré de considerar adúltero al varón que no la trataba exactamente como se debe tratar a una dama?» En la retórica de Cicerón, Clodia había perdido su honor —su derecho a ser tratada como una matrona— por no atender a su reputación. Los lívidos trazos de Cicerón pintan el retrato de una mujer impúdica. La realidad, sin embargo, es que las actividades de Clodia eran las típicas de las mujeres de su clase.

Si bien es cierto que tanto los varones como las mujeres se esforzaban por consolidar su honor y preservar su buena fama, lo hacían por los medios prescritos específicamente para cada género. La masculinidad funcionaba de por sí como un símbolo del honor. El honor masculino se caracterizaba por la virilidad, el valor, la autoridad sobre la familia, la voluntad de defender la propia reputación y la negativa a someterse a las humillaciones⁴. Un varón ganaba en honor al desafiar con éxito el honor de otro varón o venciendo cualquier merma del honor propio. Una mujer, en cambio,

² B. Malina, *The New Testament World*, John Knox Press, Atlanta, 1981, pág. 28.

³ B. Malina, *The New Testament World*, pág. 44. Cf., también, D. Gilmore, *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* (Special Publication of the American Anthropological Association, 22), Washington, DC, 1987.

⁴ B. Malina, *The New Testament World*, pág. 42.

demostraba su honorabilidad mediante el pudor demostrado en su conducta, con lo que significaba que entendía perfectamente su vulnerabilidad sexual, y evitando cualquier apariencia de indiscreción. La feminidad funcionaba como un símbolo cultural del pudor, y el himen, la barrera penetrable de la sexualidad física femenina, tipificaba la exclusividad sexual propia de las mujeres. El valor cultural del pudor imponía unos rasgos propios a la personalidad femenina, que tenía que ser discreta, recatada, retraída y tímida, pues tales eran las cualidades que se juzgaban necesarias para «proteger» la sexualidad femenina⁵. En esta división por sexos del esfuerzo moral, el honor se consideraba un aspecto de la naturaleza masculina, expresado en un deseo natural de excelencia y en una sexualidad agresiva. El pudor, como cualidad definitoria de la feminidad, se caracterizaba por la pasividad, la subordinación y el retiro al espacio doméstico.

El valor atribuido al pudor femenino es un rasgo común a todas las sociedades patriarcales. Cuando los varones dan en matrimonio a las mujeres o cuando los varones jóvenes adquieren esposas mediante alguna forma de pago, se está tratando la sexualidad femenina como una especie de mercancía que, en su calidad de bien económico valioso, ha de ser controlada. La sociedad, en consecuencia, prescribe la virginidad a las mujeres antes del matrimonio y la fidelidad sexual a continuación de él, pero deja libre de cualquier regulación la sexualidad masculina en los dos casos⁶. El control social de la sexualidad de las mujeres da origen a una personalidad «femenina» condicionada por la dependencia⁷. Por otra parte, con vistas a asegurar el correcto funcionamiento de la herencia patrilineal, un varón tiene que saber que los hijos que ha parido su mujer son realmente prole suya, cosa que sólo la castidad de ella puede garantizar. De ahí que la ansiedad masculina acerca de la paternidad condujera a la identificación del pudor y la castidad como virtudes femeninas. En las sociedades patriarcales, el proceso de socialización «honra» las energías sexuales de la libi-

⁵ B. Malina, *The New Testament World*, pág. 28.

⁶ G. Lerner, *The Creation of Patriarchy*, Oxford Univ. Press, Nueva York, 1986, págs. 36-53, 212-230.

⁷ G. Rubin, *The Traffic in Women*, en R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review, Nueva York, 1975, págs. 157-187.

do en la formación de los muchachos, a los que se anima a fomentar una sexualidad activa, cuando no agresiva. Pero en el caso de las niñas, hay que reprimir esas energías y de ahí que se les exija la castidad. Su socialización las anima a desarrollar una personalidad pasiva, «femenina», y se procura rodear su sexualidad de un sentimiento de pudor⁸.

La leyenda de Lucrecia ilustra las complejas interrelaciones que se dan entre el honor masculino y el pudor femenino en las sociedades mediterráneas. Los autores latinos sintieron una gran admiración por Lucrecia, que defendió su reputación de modestia y castidad al precio de la vida. Livio inicia su historia en una reunión de bebedores a las afueras de Roma. Enardecidos por el vino, aquellos jóvenes empezaron a discutir asuntos de honor y cada cual afirmaba que su esposa era la más virtuosa. Se pusieron de acuerdo en zanjar la disputa mediante una visita repentina a sus casas para sorprender a sus esposas y comprobar a qué se dedicaban en las horas nocturnas. La inesperada visita descubrió a las esposas de los competidores entregadas a un fastuoso banquete, «pasando el tiempo con sus jóvenes amigos». Pero una de ellas, Lucrecia, esposa de Colatino, «a pesar de la avanzada hora de la noche, trabajaba afanosamente con su lana». Livio concluye: «El premio de esta competición sobre las virtudes femeninas correspondió a Lucrecia. El marido victorioso invitó cortésmente a los jóvenes príncipes a su mesa»⁹.

Nótese ante todo que la castidad de una mujer, acreditada por su empeño en evitar cualquier indicio de indiscreción sexual, le gana un premio en la disputa acerca del honor y acredita al mismo tiempo el honor de su esposo. Colatino es proclamado el marido victorioso.

El relato de Livio prosigue:

Sexto Tarquinio se sintió arrebatado por un malvado deseo de deshonrar a Lucrecia por la fuerza; le provocaba no sólo su belleza, sino también su acrisolada castidad. Pasados unos cuantos días, Sexto Tarquinio, sin que lo supiera Calatino, tomó consigo un solo acompañante y se acercó a Colatia [un lugar situado al norte de Roma]. Acogido afectuosa-

⁸ G. Rubin, *The Traffic in Women*, págs. 187-210.

⁹ Livio, i.57-58, trad. de B. O. Foster, Harvard Univ. Press, Cambridge, MA, 1988

mente, pues nadie sospechaba de sus intenciones, fue conducido después de la cena a una habitación reservada a los huéspedes. Abrasándose de pasión, esperó hasta que le pareció que todo estaba tranquilo a su alrededor y dormidos todos los demás; entonces, empuñando su espada, se acercó a Lucrecia, que dormía. Sujetando a la mujer con la mano izquierda sobre su pecho, dijo: «¡Estate quieta, Lucrecia! Soy Sexto Tarquinio. Tengo la espada en la mano. ¡Haz un ruido y eres muerta! Empezó entonces Tarquinio a declararle su amor, a rogarle, a mezclar las lágrimas con las súplicas, a poner en juego cualquier recurso capaz de ablandar el corazón de una mujer. Pero advirtiéndole que ella se mantenía firme y que ni siquiera el temor de la muerte la conmovía, avanzó aún más y la amenazó con la mayor desgracia, diciéndole que, cuando ya estuviera muerta, mataría también a su esclavo y lo dejaría desnudo a su lado, para que se dijera que se le había dado muerte al ser sorprendida en adulterio con un hombre de baja condición. Ante tan terrible perspectiva, su firme modestia sucumbió, como por la fuerza, ante la lujuria victoriosa del hombre. Partió Tarquinio exultante por haber conquistado el honor de una mujer¹⁰.

Sexto, derrotado en su desafío con Colatino, discurrió el modo de vengar su honor perdido privando a Lucrecia de su honra (su castidad) y a Colatino de su honor (la fidelidad sexual de Lucrecia). Por su parte, Lucrecia estaba dispuesta a sacrificar su vida por salvar su honra (su castidad), pero no quería en modo alguno sacrificar su reputación (su fama de castidad) para mantener indemne su castidad, y así sucumbió a la amenaza de arruinar su reputación con que la amenazaba Sexto, que de este modo pensaba salir vencedor en su desafío de honor al lograr la deshonra tanto de Lucrecia como de Sexto.

Pero Lucrecia convocó entonces a su padre y a su marido y les pidió que trajeran consigo a un amigo de confianza. Cuando ellos la saludaron con la pregunta «¿Va todo bien?», ella les replicó: «¿Puede algo ir bien para una mujer que ha perdido su honra?» Y una vez que obtuvo de ellos la promesa de que castigarían al adúltero, cerró su parlamento con estas palabras: «Aunque me declaro inocente de la culpa, no me absuelvo del castigo; en el futuro, ninguna mujer impura vivirá jamás al amparo del ejemplo de Lucrecia.» Entonces sacó un cuchillo que ocultaba entre sus ropas y lo hundió en su pecho.

¹⁰ Livio, i 56-57.

Lucrecia había encontrado el medio de salvar su honor y reparar su reputación de mujer casta, pero al precio de su vida.

LA CASTIDAD COMO HONOR DE LA MUJER

En el sistema de valores articulado en torno al honor y el pudor, la valía social de una mujer se mide por la posibilidad de acreditar públicamente su castidad. La castidad de los miembros femeninos de la familia afecta también a la dignidad social de toda la parentela. Así, una familia entera puede sentirse desgraciada y deshonrada si uno de sus miembros femeninos resulta incapaz de conservar el valor de la castidad femenina¹¹. En la Sicilia moderna, por ejemplo, se narra la historia de una muchacha que se suicidó justamente antes de su boda para evitar que el señor local ejerciera con ella el «derecho de pernada». De este modo preservó el honor de su familia, pero a costa de su vida¹².

El valor capital de la castidad femenina determina todavía en nuestros días la construcción de la masculinidad y la feminidad en la cultura mediterránea. Según M. Giovannini, en la Sicilia contemporánea, «ya desde la infancia se anima con risas, aplausos y exclamaciones a los muchachos para que adopten un comportamiento agresivo y dominante: “chè maschio” (¡qué macho!). Por el contrario, un comportamiento similar por parte de las muchachas se ignora o se reprime con un “chè vergogna” (¡qué vergüenza!). Se elogia a las chicas por su comportamiento delicado y obediente, pero estas mismas cualidades serán ridiculizadas en un muchacho¹³.

La antropóloga Carol Delaney analiza las conexiones entre feminidad, pudor y sexualidad en la cultura mediterránea:

Las mujeres, por el contrario, están ya expuestas a la vergüenza por su misma naturaleza. El reconocimiento de su inferioridad constitucional es la base del pudor. El pudor es elemento ineludible del ser femenino;

¹¹ M. Giovannini, *Female Chastity Codes in the Circum Mediterranean: Comparative Perspectives*, en D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, pág. 61.

¹² M. Giovannini, *Female Chastity Codes*, pág. 66.

¹³ M. Giovannini, *Female Chastity Codes*, pág. 67.

una mujer será honrada mientras reconozca este hecho y sus implicaciones para su comportamiento, mientras que será una desvergonzada si lo olvida. El derecho natural de un varón es el honor, y lo perderá si no es capaz de proteger los límites de sus mujeres. En su nivel mínimo, el límite de una mujer es su himen, que ella ha de reservar para su marido, dueño único de esta pertenencia. Al romperlo, el marido entra en posesión de la mujer. Una vez roto, accede a ella o se retira a su gusto, del mismo modo que es él y nadie más quien puede entrar en sus campos sin obstáculo. Si los límites de lo que es suyo son penetrados o rotos por otro, quedará él en la situación de una mujer, avergonzado por consiguiente. El honor masculino, por tanto, se vuelve vulnerable a través de las mujeres¹⁴.

En la Sicilia contemporánea, un niño de seis años expresaba estos mismos sentimientos diciendo a su madre que quería tener un hermanito «porque si Carlo [su hermano menor] y yo tenemos una hermana, habremos de andar con cuidado para que nadie la llame *puttana* (puta), porque entonces todos se reirían de nuestra familia. Pero si el médico nos trae un hermano, entonces nosotros podremos llamar *puttana* a la hermana de cualquier otro chico cuando nos peleemos con ellos»¹⁵.

La prostituta es un símbolo importante que, como estereotipo negativo, funciona para subrayar los valores asociados a la castidad femenina. Representa a la mujer cuya sexualidad está fuera de control. Al no pertenecer a ningún hombre en concreto, está a disposición de todos; de ahí que su sexualidad descontrolada se considere peligrosa, corruptora tanto de hombres como de mujeres, de modo que constituye en sí una amenaza para el orden social. Volviendo a la antigüedad, nos encontramos con la dura denuncia que hace Filón de la prostituta, el antitipo de la mujer que sabe guardar su reputación sexual, que es

ajena a la decencia y la modestia y la templanza y las restantes virtudes. Corrompe las almas tanto de varones como de mujeres con su libertinaje. Llena de vergüenza la belleza inmortal del espíritu y estima más la efímera hermosura del cuerpo. Se deja seducir por el primero que llega y ven-

¹⁴ C. Delaney, *Seeds of Honor, Fields of Shame*, en D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, págs. 35-48.

¹⁵ M. Giovannini, *Female Chastity Codes*, pág. 67.

de su lozanía como si fuera una mercadería de las que se compran en el mercado ¹⁶.

La mujer que valoraba su reputación hacía que se notara en público que le preocupaba la modestia. No sólo defendía la santidad del lecho conyugal, sino que daba pruebas de su contención sexual con su circunspección en público. Se vestía de blanco, evitando la ostentación de los colores, evitaba el uso de cosméticos —subir el color de las mejillas, adelgazar el talle, destacar los ojos— y era parca en el uso de joyas. No salía tarde para asistir a los banquetes y siempre se mostraba acompañada de sirvientes cuando iba al mercado durante el día ¹⁷.

Para las mujeres, la ideología sobre cometidos públicos y privados de los géneros y las convicciones acerca del honor y el pudor se daban cita en la casa familiar. La mujer honesta se quedaba en casa. Una mujer que mirase por su reputación, que poseyera el sentimiento del pudor, reservaba su sexualidad sólo para su esposo. Era discreta, vivía retirada de la vida pública y permanecía tranquila. La mujer que traspasaba los límites de su casa familiar y penetraba en el espacio público ya no era una mujer buena por el hecho de haber abandonado el espacio femenino. Una mujer que no fuera recatada, discreta o callada (las señas distintivas de la castidad) era generalmente considerada una mujer licenciosa. La mujer buena que permanecía retirada en el hogar era casta; la mujer aficionada al espacio público era por definición disoluta.

LA AUTORIDAD DE LAS MUJERES Y LA CASTIDAD

Las mujeres que ejercían alguna autoridad en sus comunidades, como Lidia, Lucila y Livia, cruzaban los límites que acotaban el terreno de los varones. Cuando recorrían las calles y las plazas públicas para ocuparse de sus asuntos y asistían a las reuniones de la comunidad fuera de sus casas estaban moviéndose en un espacio masculino. Cuando aceptaban cargos públicos, recibían títulos ho-

¹⁶ Filón, *Las leyes especiales*, iii.51.

¹⁷ Tratado neopitagórico sobre la castidad, en M. Lefkowitz y M. Fant, *Women's Life in Greece and Rome*, pág. 104.

noríficos o hacían valer su condición por nacimiento o familia era como si compitieran por apropiarse unos símbolos masculinos.

En aquellas situaciones en que la presencia y la autoridad de una mujer imponía respeto era como si manifestara poseer las virtudes masculinas de coraje, justicia y autodominio. Era justamente en esos momentos cuando distaba más de evidenciar las virtudes femeninas de castidad, silencio y obediencia. Cuando una mujer hablaba en público con autoridad pública, cuando discutía en un debate, estaba ejerciendo unas prerrogativas masculinas. El ejercicio de la autoridad por las mujeres entraba así en conflicto directo con la ideología, sólidamente asentada, referente a los géneros, que asignaba terrenos separados y virtudes diferentes a varones y mujeres. Las mujeres cuya decisión de ejercer un considerable poder político, al estilo de Hillary Rodham Clinton en nuestros días, adoptaban conscientemente la estrategia de fusionar lo público y lo privado en su condición femenina. En Roma, Livia afirmaba su castidad como pivote de su poder político. Dión narra con admiración:

Quando alguien le preguntaba cómo y por qué medios había conseguido ejercer una influencia tan fuerte sobre Augusto, ella respondía que siendo escrupulosamente casta por lo que a ella se refería, haciendo con buen ánimo cuanto le agradara a él y evitando inmiscuirse en cualquiera de sus asuntos [privados!] y sobre todo evitando escuchar o tan siquiera enterarse de quiénes eran las favoritas que él hacía objeto de su pasión ¹⁸.

Livia apelaba así a su fama de castidad como sanción de su actividad pública, política. En otra ocasión afirmó el poder de su castidad de un modo dramático y político. Dión narra que en cierta ocasión irrumpieron por casualidad en sus estancias varios hombres desnudos (atletas probablemente) y como consecuencia fueron sentenciados a muerte, puesto que, en efecto, habían violado la castidad de Livia. Pero ella les salvó la vida alegando que para las mujeres castas, hombres como aquéllos no eran diferentes de las estatuas ¹⁹.

Una estrategia semejante, esta vez adoptada por un varón, sub-

¹⁸ Dión, lviii.2.

¹⁹ Dión, lviii.2.

yace al contencioso de Pablo con las mujeres profetas de Corinto. Sus actividades proféticas implicaban el papel de dirigentes, lo que significaba autoridad, precedencia, prestigio y honor. Estos atributos, asociados de por sí a la masculinidad, entraban en conflicto con la obligación que incumbía a toda mujer de simbolizar el pudor, la sumisión a la autoridad, el exclusivismo sexual, la deferencia y la pasividad. La solución que propone Pablo a esta tensión consistió en advertirles que llevaran la cabeza cubierta con el velo. Al principio de su diatriba, Pablo revela que la cuestión está en que las mujeres profetas tienen que preservar su pudor femenino y evitar cualquier viso de impudor. Acusaba a las mujeres que profetizaban sin velo de desvergüenza (1 Cor 11,6). Su indiscreción resultaba tan impúdica como si se dejaran rapar la cabeza. Pablo discurría que una mujer sin velo no tenía pudor, pues estaba indicando con la falta del velo que ya no aspiraba a ser sexualmente exclusiva. Pablo forzaba el argumento afirmando que las mujeres que profetizaban sin cubrirse la cabeza estaban incitando a los ángeles a la lascivia (1 Cor 11,10; cf. Gn 6,1)²⁰.

Insistía Pablo, además, en que las mujeres profetas, si se empeñaban en desechar el velo, era como si rechazaran su papel femenino de pasividad, deferencia y sumisión a la autoridad. Llevar velo significaba dejar bien sentado que reconocían la precedencia del varón sobre la mujer y la autoridad de lo masculino sobre lo femenino:

El hombre no debe cubrirse, siendo como es imagen y reflejo de Dios; la mujer, en cambio, es reflejo del hombre. Porque no procede el hombre de la mujer, sino la mujer del hombre; ni tampoco fue creado el hombre para la mujer, sino la mujer para el hombre. Por eso la mujer debe llevar en la cabeza una señal de sujeción, por los ángeles (1 Cor 11,7-10).

Pablo estaba dispuesto a admitir la autoridad de las mujeres en la congregación de Corinto con tal de que las profetas llevaran velo en señal de que no renegaban del símbolo que en aquella cultura denotaba el pudor de la mujer. Pablo entendía que si lograba convencer a las profetas corintias de que llevaran el velo sería co-

²⁰ Cf. también A. Wire, *The Corinthian Women Prophets*, Fortress Press, Minneapolis, 1990, pág. 21.

mo si ellas manifestaran públicamente los valores de la subordinación femenina a la autoridad, para reafirmar así el papel de simbolizar el pudor que correspondía a la feminidad, aun en el caso de una mujer que ejerciera funciones de autoridad y precedencia.

LAS VIRTUDES FEMENINAS COMO ARMA
CONTRA LAS MUJERES DIRIGENTES

Cuando los polemistas cristianos comenzaron a hacer campaña para que las mujeres fueran removidas de sus puestos de dirigentes, casi siempre recurrían a la estrategia retórica de retratar a aquellas mujeres como transgresoras y contrarias a las virtudes privadas de la castidad, el silencio y la obediencia. Las mujeres dirigentes, en suma, carecían de pudor.

La *Didascalía*, un manual de disciplina eclesiástica del siglo III, es un documento de capital importancia para el estudio de la controversia sobre la autoridad de las mujeres. El objetivo de su autor era consolidar la atribución de los ministerios de gobernar, evangelizar, catequizar y bautizar al obispo. El general respeto que rodeaba los ministerios de las mujeres pertenecientes al orden de las viudas era un obstáculo a este programa de centralización²¹.

²¹ Se sigue aquí la edición de Arthur Vööbus, *The Didascalía Apostolorum in Syriac*, vol. 408 (CSCO), 1905, págs. 143-155. Un análisis estructural del cap. xv de la *Didascalía* demuestra que su autor veía siete áreas problemáticas en las relaciones de la Iglesia con las mujeres influyentes que formaban el orden de las viudas. Cuatro de aquellas áreas tienen que ver con la autoridad de las mujeres: el ejercicio del ministerio pastoral de la disciplina y la penitencia, el ministerio evangélico de la instrucción de los paganos, el ministerio de la instrucción de los fieles y el ministerio del bautismo (que se asociaba generalmente a la conversión de los paganos). Las otras tres áreas se referían al modo en que las viudas administraban sus finanzas, sus críticas acerca del modo en que el obispo manejaba las suyas cuando se trataba de las distribuciones a las viudas y la necesidad de que las viudas estuvieran sometidas al obispo en el ejercicio del ministerio de la oración. El objetivo fundamental del autor con respecto a las cuatro primeras áreas era descalificar a las viudas y excluirlas de estos ámbitos de autoridad. Con respecto a las otras tres, su objetivo era poner bajo el firme control del obispo tales actividades.

La perspectiva del autor con respecto a estas áreas problemáticas estaba dirigida por una estrategia retórica que deja entrever perfectamente sus intenciones. Esta estrategia retórica se advierte en el esquema de seis elementos que se repi-

La implicación de las viudas en el ministerio de la disciplina eclesial fue el primer blanco de aquellos ataques retóricos. Rasgo distintivo de la comunidad cristiana era su disciplina moral y una de las tareas de la autoridad consistía en velar por asegurarla. En la época en que se escribió la *Didascalía* se había desarrollado ya un conjunto de procedimientos. El pecador tenía que ser corregido mediante una amonestación pública; si ésta provocaba su arrepentimiento, se imponía al penitente un período de ayuno y oración. Al final de este tiempo, el penitente era readmitido públicamente en la asamblea. Era costumbre que las viudas ayunasen y orasen en unión de estos penitentes para readmitirlos finalmente en la fraternidad de la Iglesia.

El ministerio pastoral de la corrección era el más poderoso y el más discutido de todos durante el siglo III, puesto que en el hecho de amonestar a un pecador, imponerle un período de ayuno y reintegrarlo a la fraternidad iba implícito el poder de decidir quién pertenecía y quién no pertenecía a la Iglesia.

El autor de la *Didascalía* pretendía poner aquel ministerio bajo la autoridad central del obispo, y de ahí que no quisiera que en adelante asumieran las viudas el servicio de la corrección. Si se llevaba ante la autoridad de una viuda un problema disciplinar, escribía, «que ella haga como si no lo viera ni lo oyera. Porque una viuda no ha de preocuparse de nada más que de orar por el benefactor y por toda la Iglesia» (xv).

ten al abordar cada una de las áreas problemáticas: 1) los vicios de las «malas» viudas; 2) las virtudes de las «buenas» viudas; 3) lo que estaban haciendo las viudas; 4) lo que no deberían hacer; 5) lo que deberían hacer en cambio (quedarse en casa y orar); 6) argumentos a favor de una prohibición específica. Los dos primeros asuntos (vicios y virtudes), que sirven muchas veces para definir un área problemática, funcionan en realidad para reforzar los puntos 4 y 5. Los vicios corresponden a lo que deberían dejar de hacer las viudas y vienen a ser caracterizaciones negativas de unas actividades que se detallan en tono neutral en 3. Por ejemplo, las «malas» viudas son charlatanas y pendencieras en las secciones en que se pide que las viudas dejen de enseñar. Las virtudes de las «buenas» viudas vienen a apoyar en el apartado 5 la norma de que el ministerio adecuado para las viudas consiste en quedarse en casa y orar. Generalmente, la sección más extensa es con mucho la comprendida en el apartado 6.

Este método del análisis retórico de los órdenes eclesiásticos fue iniciado por S. Laeuchli, *Sexuality and Authority: The Synod of Elvira*, Temple Univ. Press, Filadelfia, 1972.

Aquel ministerio implicaba una amonestación notoria, el ejercicio de la autoridad y un acto público como era la readmisión del individuo reconciliado en la congregación. Las mujeres, al ejercer aquel ministerio, no manifestaban las características propias de la feminidad, como la pasividad, el recato y la circunspección. El autor caricaturizaba a las viudas que ejercían un ministerio público como charlatanas, chismosas, gruñonas y aficionadas a discutir. Dada su condición femenina, su discurso público no merecía ningún crédito. El autor animaba a las viudas a emular los valores que propugnaba el sistema, es decir, a ser mansas, tranquilas y amables. Luego reordenaba el ministerio de las viudas, que no debería consistir en corregir a los díscolos, sino en orar por la Iglesia. Su estrategia se reducía a apartar a las viudas de los ministerios públicos y consagrarlas a los privados.

El autor de la *Didascalía* trataba además de inculcar a las viudas dedicadas al ministerio de la conversión de los paganos que permanecieran calladas:

Pero si alguien quiere ser instruido, que lo remitan a quien tiene autoridad. Y a los que preguntan, que les respondan [las viudas] únicamente en lo tocante a la destrucción de los ídolos y, en relación con esto, que hay un solo Dios. No es conveniente que las viudas o los laicos enseñen. En cuestiones relativas a premios y castigos, y en lo tocante al reinado del nombre de Cristo y su dispensación, no tienen por qué hablar ni una viuda ni un laico (xv).

Las viudas se dedicaban a enseñar aquellas doctrinas que refutaban la religión pagana (argumentos contra la idolatría y el politeísmo) y a explicar la fe cristiana (la doctrina sobre premios y castigos, la soberanía y el gobierno de Cristo y el poder de su nombre). Según el autor de la *Didascalía*, evangelizar y enseñar eran derechos exclusivos del obispo, y las viudas estaban infringiéndolos. Si una mujer —declaraba con un deje de menosprecio— explicaba el misterio de la encarnación a un pagano, éste terminaría por reírse y burlarse. Al no acatar la fe, se condenaría, y la viuda metida a predicadora cargaría con la culpa de su pérdida porque su baja condición de mujer habría socavado la fuerza del mensaje.

Es probable que estas viudas que se dedicaban a evangelizar y

a enseñar bautizasen también a sus conversos, ya que la polémica prosigue: «Acerca de esto, sin embargo, que una mujer bautice o que alguien sea bautizado por una mujer, no lo aconsejamos.» El autor pretendía que el bautismo era prerrogativa del obispo solo. El problema se planteaba no sólo en relación con las viudas que bautizaban. Al parecer, había quienes deseaban ser bautizados por las viudas. El autor les dice que «si ciertamente fuera legítimo ser bautizado por una mujer, nuestro Señor y Maestro hubiera sido él mismo bautizado por María, su madre. Pero fue bautizado por Juan, como otros muchos del pueblo. Por tanto, no queráis correr tal peligro, hermanos y hermanas, actuando fuera de la ley del Evangelio» (xv).

Se inculcaba a las viudas ante todo que se dedicaran a orar mejor que a los ministerios pastorales. Luego se les aseguraba que su misión era orar en lugar de convertir a los paganos. Vemos, sin embargo, cómo en la mente del autor orar y quedarse en casa eran cosas indisolublemente unidas: «Pero sepa la viuda que es el altar de Dios. Y que permanezca constantemente en casa en lugar de vagar o andar de un lado a otro de visita por las casas de los fieles. Ciertamente, el altar de Dios nunca va y viene de un lado a otro, sino que está fijo en un lugar» (xv). La metáfora de la viuda como un altar de Dios convierte a esta mujer en un sujeto pasivo de la caridad de la Iglesia en lugar de hacer de ella un elemento activo que administra las riquezas de la Iglesia en beneficio de otros. El altar inmóvil, encerrado en la iglesia, recibe los dones que la congregación ofrece a Dios. El ridículo espectáculo de un altar que va de un lado a otro por las calles evoca el temor de la desecración y la pérdida de control, que el autor ha tratado precisamente de asociar con la figura de las viudas que se dedican a actuar en los ministerios.

Las viudas «buenas» son las que se quedan en casa; las «malas» (las que actúan en el ministerio público) son unas desvergonzadas:

Una viuda, por consiguiente, no debe andar de un lado para otro ni corretear de casa en casa. Porque las que se dedican a merodear desvergonzadamente no se pueden estar quietas ni siquiera en sus casas. Porque no son de verdad viudas, sino que están ciegas, y no se ocupan de nada que no sea estar siempre atentas a entremeterse en todo. Y por ser charlatanas y chismosas y murmuradoras, provocan discordias, se muestran atrevidas y no tienen pudor (xv).

Hemos de advertir, ante todo, que el ministerio de las visitas que ejercen las viudas se describe aquí mediante términos incendiarios del orden de «andar de un lado para otro, corretear de casa en casa», que se aplicaban habitualmente a las mujeres cuya castidad resultaba dudosa. El autor asocia el atrevimiento y la desvergüenza con la práctica de las visitas. Las viudas que iban casa por casa para impartir instrucción teológica e interpretaciones escriturísticas no eran sino charlatanas que incitaban a la controversia. Desde la perspectiva del autor, no hacían otra cosa que violar las virtudes de la castidad y el silencio.

La estrategia del autor para incitar a las iglesias a eliminar a las viudas de sus ministerios consistía en invocar el sistema de valores basado en la correlación honor-pudor. Las normas sociales definían a la mujer virtuosa como casta, callada, obediente y a gusto dentro de la esfera doméstica, y de ahí que este autor pudiera tratar a las viudas que trabajaban en los ministerios públicos como violadoras del canon fundamental de las virtudes femeninas. Son viudas «malas» por el hecho de ejercer sus ministerios en la esfera pública ²².

²² G. Lerner, *The Creation of Patriarchy*, págs. 123-141, demuestra que el desarrollo del sistema patriarcal implicaba en parte la división de las mujeres en dos clases, según que su sexualidad estuviera a disposición de un solo hombre o a disposición de todos. Esta es aquí la base para distinguir a las mujeres buenas de las malas. La distinción entre viudas buenas y viudas malas se atiene a esta misma tipología.



El banquete celestial.

Los participantes en este *ágape* festivo
parecen asombrados al ver que lo dirige una mujer.
De la Catacumba de los Santos Pedro y Marcelino
(André Held)

CUANDO LA IGLESIA COMPARECE EN PUBLICO

LA IGLESIA COMO ESPACIO PUBLICO

A partir de un momento dado a comienzos del siglo III, se inicia un proceso de cambio en los modelos de autoridad y organización de las iglesias cristianas. En el siglo III comenzó el cristianismo a incorporar a los miembros de las minorías gobernantes de los municipios, que habían sido formados para participar en la vida pública y que poseían experiencia en la política ciudadana. Muchas comunidades acogieron con satisfacción a estos miembros de la aristocracia y los promovieron rápidamente a puestos de dirección. Aquellos hombres conocían bien las instituciones de la vida pública; la actividad política de la ciudad les había enseñado cuanto sabían acerca de la autoridad, el orden, la organización y la dirección de los asuntos públicos. Introdujeron en las iglesias nuevos modelos de autoridad cuya eficacia ya había sido experimentada en el gobierno de grandes y diversas comunidades.

En las provincias del Imperio romano, los clérigos que compartían colectivamente las tareas de dirección empezaron a copiar las maneras de actuar de los concejos ciudadanos. Como consecuencia, el concepto de autoridad empezó a cambiar de significado y pasó de entenderse como un servicio a ejercerse como un gobierno. Elemento importante de esta transición fue la creciente distancia que separaba al clero del laicado. El lenguaje en que se expresaba esta separación se hacía eco de la división establecida en la política ciudadana entre gobernantes y súbditos. En una plegaria litúrgica de comienzos del siglo III para la ordenación de presbíteros, éstos eran caracterizados como gobernantes¹: «Mira a

¹ Sobre la configuración monárquica del episcopado, cf. E. Herrmann, *Ecclesia in Re Publica*, Peter D. Lang, Francfort del Main, 1984, págs. 21-29, con una

éste tu siervo y otórgale el espíritu de gracia y consejo, para que participe del presbiterado y rija a tu pueblo con corazón puro»². Cuando el concepto de dirección pasó de la esfera del ministerio a la del gobierno, los defensores de la nueva noción de autoridad recurrieron al Antiguo Testamento, puesto que los dirigentes del pueblo de Israel eran realmente jefes. Y en la medida en que la Iglesia empezó a considerarse sucesora de Israel, se vio cada vez más clara la utilidad de los modelos de autoridad contenidos en el Antiguo Testamento.

Al igual que la comunidad judía, también la comunidad cristiana entendió que era importantísimo zanjar bajo su propia autoridad las disputas que pudieran surgir entre sus miembros. Los dos grupos aborrecían que se apelara a las autoridades políticas del Imperio. En el siglo III, esta práctica de zanjar las disputas dentro de la comunidad condujo a la creación de los tribunales episcopales. A semejanza del gobernador provincial romano, que detentaba la autoridad judicial (*cognitio*) dentro de su territorio administrativo, el derecho del obispo a entender en los litigios y dictar sentencia se apoyaba simplemente en la autoridad que le confería su ministerio. Cuando Constantino se convirtió en el año 306 en el primer emperador cristiano, equiparó estos tribunales episcopales a los tribunales municipales del Imperio.

En los siglos III y IV se intensificó el carácter monárquico del oficio episcopal. El trono del obispo se situaba ahora en el centro de la asamblea de culto y dándole frente; con el tiempo, se alzaría sobre un zócalo elevado. Un autor partidario de reconocer a los obispos poderes monárquicos urgía a las congregaciones a las que dirigía sus escritos a «hacer de los obispos vuestros jefes y que sean considerados entre vosotros como reyes; ofrecedles, pues, tributo en servicio como a los reyes, pues de vosotros han de obtener el sustento ellos y los que están a su lado»³. Conforme a este nuevo concepto del ministerio eclesial, el obispo gobernaba la

descripción de la diversidad de instituciones políticas romanas que sirvieron de modelo para la organización de la Iglesia. Cf., también, G. Schoellgen, «Monopiskopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 77, 1/2 (1986), págs. 147-151.

² *Tradición apostólica*, pág. 7.

³ *Didascalía*, pág. 9.

congregación en lugar de Dios. El obispo, varón o mujer, era «boca de Dios» y «mediador de la palabra», la persona en cuyas manos estaba el poder de la vida y la muerte.

Durante el siglo iv se hace evidente incluso en la arquitectura eclesial este cambio de modelos de autoridad. La primitiva basílica cristiana, con sus naves separadas por columnas y el ábside rehundido al fondo, seguía el modelo de las grandes basílicas públicas romanas, que servían de salas de aparato en que el emperador o el gobernador recibían a los dignatarios o se sentaban a juzgar. La arquitectura de la basílica romana manifestaba la dignidad y la autoridad de los gobernantes. En el siglo iv, la Iglesia se había convertido en el «salón del trono» de Dios.

Conforme el espacio en que los cristianos celebraban su culto adquiría un carácter más público y en la misma medida en que los modelos de autoridad se tomaban cada vez más de la vida pública, la autoridad de las mujeres empezó a ser objeto de controversias más enconadas. Por otra parte, la ideología referente a los cometidos públicos y privados de los géneros restringía la intervención de las mujeres en la vida pública, y de ahí que los nuevos dirigentes de la Iglesia no se sintieran ya tan cómodos como antes con el ejercicio de la autoridad por las mujeres en las iglesias.

En los primeros años del siglo iii surgió una voz estridente en la iglesia de Africa que la hizo despertar del sueño apacible en que se encontraba. Tertuliano, importante padre de la Iglesia y teólogo, trataba de hacer que la cristiandad africana retornara al rigor moral, a la pasión por el martirio y a la disciplina como en sus primeros tiempos, y todo ello con la sola fuerza de su retórica. De acuerdo con la visión reformista de Tertuliano, el comportamiento de las mujeres debería adecuarse de nuevo a los niveles de la perdida edad de oro; pero esta edad de oro, desgraciadamente, no era la del igualitarismo radical del movimiento de Jesús, sino la de los códigos restrictivos de Roma sobre las competencias de las mujeres.

En los escritos de Tertuliano, representante de esta nueva clase de dirigentes, observamos una clara correlación entre la insistencia en que la Iglesia era una institución pública y la resistencia a la autoridad de las mujeres.

La hostilidad de Tertuliano hacia las mujeres que ocupaban puestos de autoridad nos ha servido para saber que en las congregaciones que él conocía había mujeres que se encargaban de enseñar, bautizar, exorcizar y sanar. Una de aquellas mujeres que provocaban la indignación de Tertuliano a causa de sus enseñanzas sobre el bautismo era teólogo por derecho propio y dirigente de una congregación gnóstica que se designaba a sí misma como los cainitas. La argumentación de aquella mujer en el sentido de que el bautismo de nada servía, puesto que el agua, por ser un elemento material, no podía conferir una energía espiritual, provocó que Tertuliano tuviera que dedicarle sus conocimientos retóricos y exegéticos en largos párrafos de su tratado *Sobre el bautismo*⁴. No cabe duda de que así reaccionaba Tertuliano contra el hecho de que mujeres de otras congregaciones se dedicaran a enseñar y discutir (tomando parte en los debates teológicos públicos)⁵. Aquellas mujeres cuyas actividades docentes se centraban en la catequesis asumían también probablemente la responsabilidad de bautizar a sus catecúmenos⁶.

La enardecida retórica de Tertuliano manifiesta perfectamente cuál era su actitud con respecto a las mujeres que ejercían aquellos ministerios. De tales mujeres doctoras decía: «Las mismas mujeres de estos herejes, ¡qué libertinas son! Pues se muestran lo bastante audaces como para dedicarse a enseñar, disputar, oficiar exorcismos y practicar curaciones, y puede que hasta se atrevan a bautizar»⁷. Protestaba de que las mujeres tomaran parte en los debates públicos, porque «no se permite a una *mujer* hablar en la iglesia y tampoco se le permite enseñar o bautizar ni ofrecer ni reclamar para sí la participación en ninguna función masculina ni pronunciar palabra [en cualquier] oficio sacerdotal»⁸. Tampoco en cuanto

⁴ Tertuliano, *De baptismo*, i.17.

⁵ Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*, xli.5.

⁶ Varios investigadores han interpretado los pasajes que hablan de mujeres dirigentes que enseñan y bautizan como indicio de que las mujeres estaban implicadas en el proceso de la evangelización, la catequesis y el bautismo de sus conversos. Cf. E. Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, Nueva York, 1983, pág. 173.

⁷ *De praescriptione haereticorum*, xli.5.

⁸ *De virginibus velandis*, ix.1.

al tema de que las mujeres bautizaran amainaba el sentimiento de propiedad usurpada de Tertuliano:

Pero la desvergüenza de aquella mujer que asumía el derecho a enseñar, seguro que no se va a arrojar también el derecho a bautizar, a menos que aparezca una nueva serpiente, como aquella original, de modo que en cuanto esta mujer aboliera el bautismo, alguna otra se dedicaría a conferirlo por su propia autoridad⁹. Pero si ciertos *Hechos de Pablo*, que son en falso así designados, invocan el ejemplo de Tecla para permitir a las mujeres enseñar y bautizar, sepan los varones que en Asia el presbítero que compiló este documento, creyendo así acrecentar por su cuenta la reputación de Pablo, fue descubierto y, si bien reconoció que lo había hecho por amor a Pablo, fue depuesto de su cargo. ¿Cómo íbamos a pensar nosotros que Pablo iba a otorgar a una mujer este poder de enseñar y bautizar cuando ni siquiera permitió que una mujer aprendiera por su cuenta? «Que guarden silencio —dice— y pregunten a sus maridos en casa»¹⁰.

Paradójicamente, Tertuliano aceptaría luego que las mujeres profetizaran en la iglesia y se las arregló a través de su interpretación de la insistencia de Pablo en el silencio de las mujeres para reconciliar esta norma con su condena de que las mujeres enseñaran, discutieran o hicieran preguntas. Tertuliano entendía que aquel pasaje paulino no prohibía a las mujeres enseñar, sino tomar parte en los debates públicos para aprender. A partir de esta interpretación, dedujo que si estaba prohibido a las mujeres participar en discusiones públicas, tampoco les estaría permitido practicar la

⁹ Tertuliano se ocupa realmente de la doctrina de esta mujer acerca del bautismo. Es posible que bautizara o no ella misma. Tertuliano veía al parecer cierta conexión entre los dos delitos: que una mujer enseñara y que una mujer bautizara.

¹⁰ *De baptismo*, 17. Muchos investigadores dan por buenas las noticias de Tertuliano sobre el origen de los *Hechos de Pablo*, pero lo cierto es que han de ser analizadas críticamente. Los trabajos recientes sobre los *Hechos de Pablo y Tecla* sugieren que muchos de sus relatos circulaban ya en la tradición oral antes de ser puestos por escrito. Sobre todo, la historia de Tecla muestra el carácter heterogéneo de un relato que ha estado mucho tiempo en circulación. La supuesta deposición de un presbítero como responsable de una presunta falsificación tuvo evidentemente escaso efecto sobre la circulación del documento, que ha sobrevivido casi diecinueve siglos. Cf. D. MacDonald, *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*, Westminster Press, Filadelfia, 1983.

enseñanza pública. La interpretación que hace Tertuliano de la sentencia paulina de que las mujeres habrán de instruirse en sus casas estaba perfectamente de acuerdo con la convicción de que ésta era la esfera propia de las actividades de las mujeres. Así, de acuerdo con Tertuliano, las mujeres no podían enseñar o bautizar ni mucho menos tomar parte en el discurso público del tipo que fuese, lo mismo si se trataba de debatir una cuestión teológica que para formular preguntas con vistas a su propia instrucción¹¹.

Tertuliano representa la postura de la aristocracia romana conservadora que asignaba a las mujeres como esfera propia de actuación las actividades pertenecientes a la esfera privada. Tertuliano forjó una visión innovadora de la Iglesia como corporación política y no ya como una familia o una asociación privada, lo que explica que le resultara particularmente odiosa la presencia de las mujeres en puestos de autoridad.

Sus posturas paradójicas eran fruto de su esfuerzo por refundir la cristiandad latina en moldes jurídicos y políticos. Tertuliano propuso la primera articulación coherente del cristianismo que tomaría su lenguaje, metáforas y paradigmas de las instituciones de la vida política pública. Su rechazo de la autoridad ejercida por mujeres estaba consecuentemente determinado por las convicciones de la sociedad romana, que relegaba las actividades de las mujeres a la esfera doméstica privada, y su insistencia en que una mujer que actuara en público era sospechosa de promiscuidad.

La demoledora condena que opone Tertuliano a los ministerios ejercidos por mujeres en los grupos que él consideraba heréticos formaba parte de una denuncia más amplia del comportamiento eclesial de aquellos grupos que carecían «de seriedad, de autoridad y de disciplina»¹². Con esto daba a entender que no se establecían distinciones suficientemente claras entre catecúmenos y bautizados, entre clero y laicado, entre visitantes paganos y creyentes. Tertuliano reflejaba así los acalorados debates entre diferentes grupos eclesiales que empezaban por entonces a adoptar unas estructuras institucionales inspiradas en las del gobierno romano y los que se mantenían fieles a los antiguos modelos de organización calcados sobre la familia y las asociaciones privadas. Los tradicio-

¹¹ *Adversus Marcionem*, v.8.11; *De baptismo*, pág. 17.

¹² *Adversus Marcionem*, v.8.11; *De baptismo*, pág. 17.

nalistas negaban la necesidad de una jerarquía rígidamente establecida entre el clero y el laicado y entre catecúmenos y bautizados, afirmando que así quedaba más de manifiesto «la simplicidad de Cristo». Tertuliano llamaba a esta simplicidad «la destrucción de la disciplina». Aquellos mismos grupos llamaban «alcahuetería» a la preocupación por exaltar la jerarquía (o lo que Tertuliano designaba como disciplina), dando a entender que tal preocupación por tributar los debidos honores a las dignidades correspondientes no era otra cosa que una adulación nada cristiana y un intento de ganar influencias.

Los grupos a los que atacaba Tertuliano reconocían de hecho los mismos ministerios y los tenían organizados del mismo modo que las iglesias de Tertuliano. Practicaban los mismos ritos de ordenación que los demás para la promoción a estos ministerios. Lo que parece criticar Tertuliano, por consiguiente, es la supresión de las distancias sociales entre las diferentes categorías y la falta de formalidades para el mantenimiento de tales diferencias. Si la estructura organizativa de todos los grupos era la misma, ¿qué término de comparación manejaba Tertuliano? Sugiero que la norma que aplicaba Tertuliano era la dignidad, la seriedad y la formalidad con que se administraban los asuntos públicos, el tono y el talante que se daban en las asambleas municipales o *curiae* (concejos cívicos).

LA IGLESIA COMO CORPORACION POLITICA

En Tertuliano tenemos algo más que un ejemplo de apropiación natural y sin segundas intenciones de unos paradigmas propios de la esfera política pública. Tertuliano era perfectamente consciente, estaba seguro de sí mismo y daba muestras de originalidad cuando se apropiaba el lenguaje y el ordenamiento de la vida política romana para interpretar los rasgos básicos del cristianismo¹³. Las doctrinas de Tertuliano sobre las relaciones internas

¹³ A. Beck, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian*, Max Niemeyer, Halle, 1930, págs. 39 y sigs., tiende a aceptar las noticias de Eusebio en el sentido de que Tertuliano fue un famoso jurista. T. Barnes, *Tertullian, A Historical and Literary Study*, Clarendon Press, Oxford, 1971, pág. 24, ha aducido argumentos con-

de la Trinidad, entre Dios y la humanidad, así como entre los cristianos dentro de la Iglesia, toman por modelo las que existían en la esfera política pública.

La solución de Tertuliano al problema de expresar tanto la unidad como la multiplicidad que se dan en las tres personas de la Trinidad consistió en recurrir al concepto de régimen político (monárquico). La naturaleza trinitaria de Dios fue descrita como una *monarkhia*, un régimen singular e individual que puede ser administrado por otros sin menoscabo de la unidad del régimen en sí mismo¹⁴. Así, el Padre ejerce un dominio singular y soberano que es administrado por el Hijo y el Espíritu Santo, que pasan a ser representantes o delegados del Padre¹⁵. La unidad de la Trinidad es de carácter político. La noción de Cristo como virrey (*vicarius*) delegado de Dios abrió el camino para considerar al obispo como virrey (*vicarius*) delegado de Cristo y dio origen a la noción del obispo monárquico¹⁶. En la doctrina de Tertuliano sobre el pecado es la noción imperial de Dios la que estructura las relaciones entre Dios y la humanidad. El pecado es un quebrantamiento de los votos bautismales formulados ante Dios. De ahí que el pecado se considere una ofensa a un monarca; su gravedad se mide por el honor y la dignidad del ofendido. Como delito público, equivalente a un crimen, el pecado trae consigo una pena y una obligación de restituir¹⁷. El lenguaje y los conceptos se toman de la esfera jurídica: la idea de restitución, del derecho civil, y la de castigo, del derecho criminal.

La descripción de la comunidad cristiana que ofrece Tertuliano delata la dramática transición que se había producido del modelo

vincentes en el sentido de que el Tertuliano cristiano de Africa del Norte no es el famoso jurista (*iurisconsulti*) cuyas obras se recogen en la colección teodosiana. El uso que hace Tertuliano de la terminología jurídica no va más allá de lo que cabría esperar de un retórico de sólida formación, un hombre preparado para actuar en la vida pública.

¹⁴ Tertuliano, *Adversus Praxean*, pág. 3.

¹⁵ Tertuliano, *Adversus Praxean*, pág. 24; *Adversus Marcionem*, iii.6.

¹⁶ A. Beck, *Römisches Recht*, pág. 70.

¹⁷ A. Beck, *Römisches Recht*, pág. 46. En el pensamiento griego, la metáfora primaria para referirse al pecado era una enfermedad o herida que requería los servicios de un médico. Cf. J. Trigg, *The Healing That Comes from God: The Alexandrian Response to the Third Century Penitential Crisis* (tesis doctoral), Universidad de Chicago, 1978. Cf. Ignacio, *Carta a Policarpo*, pág. 2.

de Iglesia inspirado en la familia o la asociación privada al de la corporación política. Con Tertuliano, la Iglesia se convierte en una corporación legal (*corpus* o *societas*, el término que utilizaban los romanos para designar una corporación política) unificada en virtud de un derecho común (*lex fidei*, la «norma de la fe») y una disciplina común (*disciplina*, la moral cristiana).

Según Tertuliano, la Iglesia, a semejanza de la sociedad romana, unificaba una diversidad de grupos étnicos para formar con ellos una corporación única bajo el gobierno de una misma ley. Las doctrinas cristianas, que constituían la norma de la fe, unificaban la sociedad cristiana del mismo modo que el derecho romano unificaba la sociedad romana. Tertuliano tomó el término *disciplina* del ámbito militar, en el que la unidad en medio de la gran diversidad étnica de los soldados se expresaba mediante la sumisión de éstos a los rigores comunes de la disciplina militar.

Tertuliano concebía la sociedad de la Iglesia como una entidad análoga a la sociedad romana, dividida en diferentes clases o estamentos que se diferenciaban entre sí en términos de honor y autoridad. El clero (*ordo ecclesiasticus*) formaba un orden similar al *ordo senatorius* (la clase senatorial gobernante); el laicado constituía el *ordo plebeius* (la clase sometida). El clero, como *ordo ecclesiasticus*, representaba y manifestaba el honor y la autoridad de la Iglesia, y de ahí la exigencia de que ejemplificara la disciplina moral de la Iglesia¹⁸.

En virtud de su rango, el clero, a semejanza de la clase senatorial, su equivalente, poseía determinados derechos: el derecho a bautizar (*ius baptismi*), el derecho a enseñar (*ius docendi*), el derecho a ofrecer la eucaristía (*ius offerendi*) y el derecho a reconciliar a los pecadores después de la penitencia (*ius delicta donandi*)¹⁹. Tertuliano era sensible al hecho de que los en otros tiempos considerados ministerios se habían convertido ahora en derechos y privilegios. Advirtió que el clero no debería ejercer sus privilegios al estilo de un *imperium* y que tampoco convenía que aspirase a licencia alguna sobre la base de su posición privilegia-

¹⁸ Sobre la Iglesia como *corpus* o *societas*, cf. E. Herrmann, *Ecclesia in Re Publica*, pág. 42; A. Beck, *Römisches Recht*, pág. 58; sobre *lex fidei*, cf. A. Beck, *Römisches Recht*, pág. 51; sobre *disciplina*, cf. A. Beck, *Römisches Recht*, pág. 54.

¹⁹ *De exhortatione castitatis*, pág. 7; *De monogamia*, pág. 12.

da ²⁰. Por *imperium* se entendía la autoridad aneja a los altos cargos electivos del gobierno romano.

Según Tertuliano, también el laicado poseía, si bien en estado latente, los mismos derechos que el clero, como el derecho a ofrecer la eucaristía y el derecho a bautizar, aunque los laicos no podían ejercerlos si se hallaba presente un clérigo ²¹. Cuando dos o tres estaban reunidos, el laico podía ejercer aquellos derechos, pero no en una asamblea normalmente constituida. Aquellos derechos correspondían primera y más plenamente al obispo, ya que bautizar era una de sus funciones específicas, aunque era también un derecho de los presbíteros, los diáconos e incluso los laicos. Por encima de todos, sin embargo, era al obispo a quien competía el derecho preferente a bautizar, y por respeto al «honor» (dignidad) de la Iglesia había que ceder en cualquier caso ante la autoridad del obispo. Cuando Tertuliano insistía en que las mujeres no podían bautizar, entendemos que, desde su perspectiva, las mujeres estaban excluidas tanto del clero como del laicado (!) ²².

El término que utilizaba Tertuliano para designar el derecho del clero o del laicado a ejercer un ministerio en la Iglesia era de origen jurídico, *ius*. Los laicos, en virtud del bautismo, poseían el derecho a bautizar, así como los derechos a enseñar y ofrecer la eucaristía ²³. Pero las mujeres no podían ejercer ninguno de estos ministerios. Entre las reservas iniciales de su ataque contra su adversario teológico femenino se contaba la afirmación de Tertuliano en el sentido de que las mujeres no poseen el derecho a enseñar tan siquiera la sana doctrina, cuanto menos a crear herejías. La expresión que utilizaba en este caso era la de *ius docendi* (el derecho legal a enseñar). Al final de su tratado vuelve otra vez sobre la dirigente de los cainitas y la llama mujer «libertina» que había «usurpado» el derecho a enseñar.

En la nueva visión de la Iglesia como corporación política que propone Tertuliano, los ministerios eclesiales se han convertido en derechos legales que sólo podrán ser ejercidos por sus miembros

²⁰ Sobre el *ius dandi baptismi*, cf. *De exhortatione castitatis*, pág. 17; sobre el *ius docendi*, cf. *De baptismo*, pág. 1; sobre el *ius offerendi*, cf. *De exhortatione castitatis*, pág. 7; sobre el *ius delicta donandi*, cf. *De pudicitia*, pág. 21.

²¹ *De monogamia*, pág. 12.

²² *De baptismo*, pág. 17.

²³ *De exhortatione castitatis*, pág. 7.

plenos. Pero de acuerdo con la ideología sobre los géneros que repartía entre ellos los ámbitos público y privado, las mujeres no podían ocupar cargos ni participar en debates ni ejercer funciones públicas, lo que, según razonaba Tertuliano, significaba que tampoco podrían hacer cualquier cosa de éstas en la corporación política que era la Iglesia. El derecho a ejercer los ministerios estaba restringido no al clero, sino a los ciudadanos, que eran miembros de la corporación política, y las mujeres no podían ser miembros de una corporación política. Tertuliano justificaba sus prohibiciones contra el ejercicio de funciones de autoridad por las mujeres caracterizando tales funciones como «varoniles»²⁴.

Cuando las mujeres realizaban actividades públicas (como ejercer el *ius docendi*, el *ius baptizandi*, etc.), ello significaba que habían abandonado la esfera doméstica, por lo que Tertuliano tachaba a tales mujeres de libertinas. Cuando ejercían cualquier ministerio público, estaban usurpando derechos que no les pertenecían por el mero hecho de ser mujeres. Los derechos legales eran patrimonio exclusivo de los varones.

HONOR PUBLICO Y PUDOR FEMENINO

Cuando Tertuliano atacaba a las mujeres que ejercían ministerios en las iglesias y las llamaba libertinas, en sus palabras resonaban unas connotaciones sexuales. El término latino *procaces* (atrevidas, desvergonzadas, impúdicas) se aplicaba a las mujeres que se situaban fuera de su esfera propia, es decir, la familia²⁵. Las mujeres que se dedicaban a enseñar, disputar, exorcizar y sanar eran libertinas en la idea de Tertuliano porque invadían el espacio masculino. La esfera de la Iglesia, que ahora era pública, exigía, por tanto, que las mujeres mostraran en su comportamiento y en su indumentaria y ornato el debido respeto a su carácter público y masculino.

Puede que la expresión más incisiva del trauma que significó el

²⁴ *De virginibus velandis*, pág. 14.

²⁵ La virtud de la castidad se mide por tres factores: presencia en la plaza pública, vestidos y maquillaje, y actividad sexual. Cf. Livio, xlv.2. Por esta razón, la enseñanza puede asociarse con la ligereza.

paso del ámbito familiar al espacio público esté en el apasionado tratado de Tertuliano *Sobre el velo de las vírgenes*. «Vosotras, las jóvenes —bramaba el autor—, lleváis vuestros velos cuando salís a la calle [*in vicis*], pues también deberíais llevarlos en la iglesia [*in ecclesia*]; los lleváis cuando estáis entre extraños [*extraneos*], pues llevadlos también entre vuestros hermanos [*fratres*].»²⁶ «Si no queréis llevar vuestros velos en la iglesia, os desafío a que comparezáis en público sin ellos»²⁷. Ahí precisamente está la clave: la iglesia había sido hasta entonces un ámbito privado, como una familia, donde las mujeres podían ir y venir libremente, sin restricción alguna. Pero Tertuliano insistía en que la iglesia había dejado de ser espacio privado; ahora ya no era distinta de la plaza pública. Las normas sobre el decoro de las mujeres vigentes en las calles habían sido transferidas al santuario interior —doméstico en otros tiempos— de la iglesia.

Al igual que Pablo, Tertuliano vio en el uso del velo una manera de que las mujeres demostraran su preocupación por el pudor cuando ejercían alguna forma de autoridad. Tertuliano estaba preocupado por la autoridad y el honor de las vírgenes en las congregaciones africanas. Las vírgenes formaban parte del orden eclesial, parte del clero, y tenían reservados asientos especiales junto a los presbíteros, las viudas y los obispos. Su número y su compromiso de vivir castamente eran uno de los más preciados ornatos de la Iglesia. Aquellas vírgenes prescindían del velo para dar a entender que no estaban casadas. Aquellas jóvenes sin velo y consagradas a Dios eran para la Iglesia como una ofrenda pública y visible, digna de elogio y que manifestaba la gloria de Dios²⁸. Tertuliano caracterizaba aquella práctica como una «libertad» otorgada por la Iglesia para honrar a las vírgenes y su opción. Tal como formulaba este hecho Tertuliano, se honraba a las vírgenes otorgándoles el

²⁶ *De virginibus velandis*, pág. 13. La separación entre espacios público y privado, así como el confinamiento de las mujeres en la esfera privada, se mantenía mediante la costumbre de que éstas llevaran el velo cuando tuvieran que comparecer por necesidad en lugares públicos. Cf. G. Lerner, *The Creation of Patriarchy*, Oxford Univ. Press, Nueva York, 1986, págs. 123-140; J. Jeremias, *Jerusalem in the Times of Jesus*, Fortress Press, Filadelfia, 1969, págs. 359 y sigs.; ed. castellana: *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 1977.

²⁷ *De virginibus velandis*, pág. 14.

²⁸ *De virginibus velandis*, pág. 9.

derecho (*ius*) a no llevar velo. Pero era justamente este honor y no tanto la falta de velo lo que más irritaba a Tertuliano. Argumentaba que otorgar a una virgen consagrada a Dios el derecho a no llevar velo y honrarla con este derecho era lo mismo que honrarla con el derecho a ocupar cargos o puestos masculinos. Afirmaba rotundamente: «Nada que tenga que ver con honores públicos está permitido a una virgen»²⁹.

Los honores públicos concedidos a las vírgenes ofendían los sentimientos de Tertuliano acerca de la feminidad, que él asociaba a la sumisión, la pasividad y el exclusivismo sexual. Para Tertuliano, el voto de castidad no bastaba por sí mismo para acreditar la preocupación de una mujer por el exclusivismo sexual. Tenía que haber, además, una demostración pública y visible de su preocupación por la modestia y la castidad, que en su sentir se acreditaba sobre todo mediante el uso del velo. De otro modo —advertía Tertuliano—, no cabía duda de que las mujeres que habían formulado el voto de castidad, «después de haber sido destacadas y ensalzadas mediante el anuncio público de su buena acción, cargadas por sus hermanos de toda abundancia y dones caritativos», se volverían sexualmente activas por el hecho de su exhibición pública. Si no utilizaban el velo para denotar su preocupación por el pudor (exclusivismo sexual), al final acabarían embarazadas y añadirían a éste nuevos pecados por intentar el aborto y por maquinarse el modo de ocultar su maternidad. Según Tertuliano, una virgen velada podía conservar su puesto de prestigio, autoridad, preeminencia y honor por el hecho de demostrar públicamente su preocupación por el pudor, por el exclusivismo sexual³⁰.

Las convicciones de Tertuliano en el sentido de que no había lugar para las mujeres en ninguno de los aspectos públicos de la asamblea cristiana estaban influidas también por los presupuestos de su cultura acerca del honor y el pudor. Cuando escribía sobre las mujeres ajenas al contexto del culto cristiano, denostaba las relajadas normas de comportamiento de la sociedad pagana y exigía a las mujeres cristianas que las repudiaran y que se atuvieran a las normas de la antigua cultura, más conservadora, que Tertuliano recordaba con nostalgia.

²⁹ *De virginibus velandis*, pág. 14.

³⁰ Cf. cap. 5 de Tertuliano, *De virginibus velandis*.

Las normas sobre maquillaje que establecía para las mujeres eran observadas en su tiempo únicamente por las vírgenes vestales de Roma³¹. Su actitud ante el influjo de las mujeres sobre la situación de decadencia moral del Imperio se hacía eco de sus predecesores conservadores. Livio, en su *Historia de Roma*, atribuyó a Catón un apasionado discurso con ocasión de una votación para abrogar la Ley Oppiana, que durante una emergencia en tiempos de guerra ocurrida veinte años antes había impuesto ciertas restricciones a las mujeres. Se les había prohibido llevar más de media onza de oro o tejidos de varios colores y tampoco podían viajar en carruajes dentro de la ciudad, excepto para asistir a las festividades religiosas. Livio describía así el día de la votación: «No hubo manera de mantener en sus casas a las matronas ni por consejo, ni por modestia, ni por orden de sus maridos, sino que obstruyeron todas las calles y accesos al Foro.» Urgían a los hombres, los únicos que tenían derecho a votar, a «devolverles sus antiguas distinciones», pues los adornos y vestidos eran para las mujeres lo mismo que los cargos y honores públicos para los hombres: signos de su rango y dignidad³².

En el discurso de Catón se dedican pocas líneas a la llamativa inmodestia de las mujeres «que corrían hacia el centro de la ciudad» y que «hablaban a los maridos de otras mujeres». Pero la mayor desvergüenza consistió en la audacia demostrada por las mujeres al ocuparse de un asunto de derecho público, algo que quedaba totalmente fuera de su esfera. «Y así, ni tan siquiera en el hogar, si la modestia hubiera tenido fuerza suficiente para mantener a las matronas dentro de los límites de sus justos derechos, hubiera sido conveniente que os preocuparais de la cuestión de qué leyes deberían adoptarse en este lugar». Pero lo que es peor, insistía Catón, es que «nosotros, el Cielo nos ampare, les permitimos ahora incluso interferir en los asuntos públicos, sí, y visitar el Foro y nuestras sesiones formales e informales». La incapacidad para restringir la conducta pública de las mujeres en lo pertinente a lle-

³¹ *Digesto de Justiniano*, 34.2.25.10.

³² xxxiv.5-6. En una sentida defensa del derecho de las mujeres a que fuera abrogada aquella ley, los oponentes de Catón se quejan de que «ni cargos, ni sacerdocios, ni triunfos, ni distinciones, ni regalos, ni despojos de guerra les pueden corresponder; la elegancia de su apariencia, el adorno y la pompa, éstos son los únicos emblemas de honor de las mujeres» (Livio, xxxiv.7.10).

var joyas y telas finas y el fallo, peor aún, de no haber sabido mantenerlas al margen de los asuntos públicos podía desembocar en la más terrorífica decadencia moral y política: «Dad rienda suelta a su naturaleza incontrolada y a esta indómita criatura y el resultado será una revuelta de mujeres»³³.

Para un conservador como Tertuliano, en el contexto de la religiosidad cristiana, este confinamiento en la esfera doméstica sólo podría lograrse excluyendo a las mujeres de las funciones consideradas públicas. Fuera de este contexto, el sentido del pudor de las mujeres cristianas tendría que acreditarse a través de sus vestidos, sus peinados y su maquillaje.

En su tratado sobre el ornato personal femenino, Tertuliano resumió las normas a que debían atenerse las mujeres cristianas en dos virtudes: la humildad y la castidad³⁴. Condenó la ostentación de joyas —oro (eran muy populares las pulseras y los brazaletes), plata, piedras preciosas (las ajorcas gozaban de gran popularidad entre las mujeres más castizas) y perlas (muy estimadas como colgantes en los pendientes)— por incompatibles con la virtud cristiana de la humildad. Aduce justificaciones cristianas, pero en realidad expresaba así los valores propugnados por muchos escritores latinos en cuanto a la ostentación de riqueza en la joyería femenina³⁵.

Tertuliano condenaba el uso de cremas para corregir la complexión física y la aplicación de colorete y mascarillas. Seguía la argumentación general de los moralistas latinos, que consideraban a la mujer que usara maquillaje como si mostrara un rostro falso: «Cuán indigno es del nombre cristiano mostrar un rostro ficticio, cuando se os inculca la sencillez por todos los medios, mentir en vuestro aspecto»³⁶. Pero la mayor fuerza de su argumentación era que la mujer que usara maquillaje no podría conservar la virtud de la castidad, pues el maquillaje, las joyas y los vestidos conferían a la mujer su «identidad» pública. Tertuliano discurría así:

³³ Livio, xxxiv.2.

³⁴ *De cultu feminarum*, i.4. Cf. M. Spanneut, *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Editions J. Cuculot, S. S. Gembloux, P. Lethiellieux, París, 1969, págs. 32-40.

³⁵ Cf. J. C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique* (Études Augustiniennes, 8), París, 1972, págs. 49-57, con una comparación entre Tertuliano y los moralistas latinos acerca de las virtudes femeninas.

³⁶ *De cultu feminarum*, ii.5.

Más aún, ¿qué motivos tenéis para comparecer en público con un aparato excesivo, si tan alejadas estáis de las ocasiones que piden tales exhibiciones? Pues no hacéis el recorrido de los templos, ni pedís [estar presentes] en los espectáculos públicos, ni tenéis nada que ver con los días sagrados de los gentiles. Pero resulta que todas esas pompas [del vestido] se exhiben ante las miradas de los demás con ocasión de todas esas reuniones públicas en que se usa mucho el ver y el ser vistos, unas veces con el propósito de negociar los tratos de la voluptuosidad o incluso para henchirse de una supuesta gloria. Vosotras, en cambio, no tenéis motivos para aparecer en público si no es que se trata de algo serio³⁷.

Y continuaba: «¡Cuánto más no provocará a blasfemia el que vosotras, que habéis sido llamadas sacerdotisas de la modestia, os mostréis en público adornadas y pintadas a la manera de las inmodestas!»³⁸. Prescindir del maquillaje y quedarse en casa eran componentes de la virtud de la castidad. Tertuliano quería que las mujeres cristianas fueran conservadoras conforme a los viejos modelos³⁹. Y proseguía con amargas reminiscencias:

Si no os mostráis modestamente arregladas, ¿qué es lo que os separa de vuestras pobres inferiores [las mujeres paganas], víctimas infelices de la lascivia pública, a las que, si bien las leyes solían antes refrenar del uso de ornatos matrimoniales y propios de las matronas, ahora la depravación creciente de esta época ha alzado en toda ocasión hasta casi igualarlas con las más honorables mujeres, de modo que ya resulta difícil distinguir a unas de otras⁴⁰.

Las ideas de Tertuliano acerca del comportamiento de las mujeres quedan perfectamente claras en sus tratados *De cultu feminarum*, *De exhortatione castitatis* y *De virginibus velandis*. Pero a la vez reflejan indirectamente las ideas de las mujeres cristianas sobre su comportamiento y la posibilidad de que se dejaran persuadir por la teología o la retórica de Tertuliano.

Parece que las mujeres tenían una idea de la castidad distinta de la que propugnaban los moralistas varones. Tertuliano decía: «La mayor parte de las mujeres, por pura ignorancia o por doblez,

³⁷ *De cultu feminarum*, ii.11.

³⁸ *De cultu feminarum*, ii.12.

³⁹ *Digesto*, 34.2.25.10, y *Postumia*, L.4.44.1s.

⁴⁰ En referencia a la *lex oppiana* del 195 a.C.; *De cultu feminarum*, ii.12.

tiene la audacia de comportarse como si la modestia consistiera únicamente en la mera integridad de la carne, [les decí, en mantenerla tapada] y en abstenerse de la fornicación de hecho.⁴¹ Las mujeres cristianas compartían esta idea de la castidad con sus hermanas paganas, de modo que Tertuliano tenía serias dificultades para convencerlas de otra cosa en sus tratados.

La primera línea argumental de Tertuliano se encaminaba a persuadir a las mujeres cristianas de que las paganas no poseían realmente la virtud de la castidad. Para ello, acuñó una nueva definición de la castidad cristiana que hacía a las mujeres cristianas responsables de la sexualidad masculina. En efecto, una mujer cristiana no sería casta mientras no dejara de causar impresión sobre la sexualidad masculina. Tertuliano llevó tan extraña idea hasta el extremo de decir que una mujer hermosa tenía que oscurecer su belleza. Una vez sentadas estas normas, las mujeres paganas ya no quedaban a la altura de la definición de la castidad formulada por Tertuliano.

Pero las mujeres cristianas no se sentían de hecho responsables de la sexualidad masculina ni especialmente interesadas en mostrar una abrumadora apariencia de castidad mediante el abandono del ornato personal. Tertuliano ponía la siguiente protesta en labios de una mujer: «Yo no necesito que los hombres me den su aprobación, pues no busco el testimonio de los hombres. Dios es el que ve los corazones.» Tertuliano respondía a esta oponente imaginaria diciendo: «Para la modestia cristiana no es suficiente ser así, sino que además ha de parecerlo»⁴².

Las mujeres cristianas compartían con las paganas idénticas actitudes con respecto al ornato femenino, concretamente que una mujer debía realzar su belleza para agradar a su esposo. Aquí Tertuliano argumentaba audazmente que un esposo cristiano no se dejaba atraer por la mera belleza de su esposa y que su preocupación principal era que ella no agradara a los demás⁴³. Varones y mujeres compartían la convicción de que la belleza era buena en sí misma. En la especulación filosófica guardaba una relación directa con el Bien, y Tertuliano tenía buen cuidado de no dar la impre-

⁴¹ *De cultu feminarum*, ii.1.

⁴² *De cultu feminarum*, ii.4.

⁴³ *De cultu feminarum*, ii.3.

sión de que iba en contra del saber predominante. Sin embargo, argumentaba que para las mujeres cristianas era superflua la belleza, puesto que nada tenía que ver con la salvación. «Podéis —decía a las mujeres cristianas— despreciarla tranquilamente si no la poseéis y no hacerle mayor caso si la tenéis»⁴⁴. Las normas que Tertuliano trataba de sentar para el comportamiento de las mujeres eran las de una supuesta «edad de oro» de integridad moral, cuando las mujeres atendían tranquilas y castas a sus deberes domésticos.

La preocupación de Tertuliano era en todo momento, como les había ocurrido a sus predecesores, insistir en que el lugar propio de las mujeres era el hogar y que el mayor cuidado de ellas debería ser la castidad. Participar en la vida pública, entendiendo por tal el bullicio de las calles de la ciudad, el mercado y el teatro o la vida de las instituciones públicas tales como la iglesia, mediante la recepción de honores, el ejercicio de las funciones públicas o la participación en los debates públicos, era algo que estaba estrictamente prohibido por tratarse de un terreno masculino. Tertuliano, al igual que los moralistas que le habían precedido, consideraba la transgresión de los límites que señalaban la esfera propia de las mujeres como causa y ejemplo primordiales de la decadencia moral que padecía el siglo III.

El genio y la erudición de Tertuliano causaron un enorme impacto en la formación de la cristiandad occidental. Cierta historia-dor dice que fue «claramente la luminaria de su época», el que «inauguró la forma viva y nueva de la literatura latina cristiana». La originalidad de Tertuliano consistió en verter el pensamiento cristiano en el molde de un latín elegante; con este éxito corrió paralelo el no menor de refundir las estructuras y las funciones de la vida eclesial en el molde de la vida pública. De este modo, contribuyó a crear un orden conceptual para la rica diversidad de la vida eclesiástica. Como consecuencia de la condición varonil, de la clase social y de la formación profesional de su autor, resultaría que aquel «orden público» excluiría a las mujeres.

⁴⁴ *De cultu feminarum*, ii.3.

⁴⁵ T. Barnes, *Tertullian: A Historical and Literary Study*, pág. 192.



Varias cortesanas entretienen a unos varones reclinados durante la celebración de un simposio.

Copa ática de figuras rojas atribuida al Pintor de Tarquinia. inv. Kā 415.

Antikenmuseum, Basilea

(Claire Niggli)

PENETRAR Y SER PENETRADO

Los romanos habían heredado de los antiguos griegos sus puntos de vista acerca de los cometidos propios de varones y mujeres en público y en privado. El cristianismo, a su vez, asumió esos puntos de vista del Imperio romano, su solar cultural. Conforme se difundió el cristianismo, transmitió este sistema grecorromano del reparto de cometidos por géneros a todo el Occidente y de este modo terminó por configurar unas actitudes culturales con respecto a las mujeres y la sexualidad que siguen hoy vigentes.

Miradas las cosas superficialmente, sin embargo, podría parecer que la sociedad occidental se ha quedado muy lejos de su crisol grecorromano. Han sido abolidas instituciones como la esclavitud, la prostitución, el concubinato y los matrimonios concertados por las familias. Las mujeres respetables van y vienen por los lugares públicos y muchas trabajan fuera de sus casas. Docenas de revistas femeninas aseguran a sus lectoras que el maquillaje, la joyería y los trajes vistosos son otras tantas expresiones apropiadas de la sexualidad femenina aptas para mujeres «honestas». Sin embargo, la vieja teoría griega sobre la personalidad sexual conserva un notable vigor. Reaparece hoy constantemente allá donde se afirma que las mujeres son el sexo débil o cuando se dice que las mujeres se inclinan a la emotividad y el sentimentalismo y que esa inclinación es menos deseable que la altanería y la insensibilidad masculina. Se considera impropia la conducta de la mujer que vive abiertamente su sexualidad y si se muestra sexualmente agresiva es tachada de desagradablemente masculina. Cuando se dice en tono despectivo que las mujeres son poco racionales y que los varones son por naturaleza más lógicos, podemos estar seguros de que tales afirmaciones se deben a que persiste el susurro de los filósofos griegos en los oídos de nuestra sociedad.

Si nos detenemos a analizar de cerca las viejas teorías griegas acerca de las personalidades masculina y femenina, empezaremos a entender dónde están las raíces de esas afirmaciones milenarias sobre la superioridad innata de los varones y la subordinación de las mujeres.

FALO Y PODER

Según esta antigua teoría, la personalidad tiene dos caras: una superior, masculina, que se considera racional, dominadora y noble, y otra inferior, femenina, que sería irracional, sexual, animal y potencialmente peligrosa. Inherentes a esta teoría de la personalidad son los valores del honor masculino y el pudor femenino. La condición masculina, equiparada al dominio sexual y político, se considera «racional». Al identificar los aspectos sexuales, apetitivos y «peligrosos» de la personalidad, considerados irracionales, los filósofos acotaron las partes «incontrolables» de la naturaleza humana y las proyectaron sobre la «personalidad femenina inferior». Al escindir la personalidad conforme a los géneros, la feminidad se convirtió en símbolo primario de lo irracional y lo incontrolable. A partir de ahí ya fue posible tachar a las mujeres de irracionales, sensuales y peligrosas a causa del supuesto predominio en ellas de su naturaleza femenina, «inferior», y la debilidad de su componente masculino, «superior».

Las nociones de honor masculino y pudor femenino habían conferido ya un conjunto de significados culturales a la sexualidad. De la sexualidad masculina se espera que se muestre activa y agresiva, ya que constituye una demostración del honor masculino. La sexualidad femenina, en cambio, ha de ser controlada, ya que representa un peligro y una amenaza al orden público masculino. Una sexualidad femenina desmandada se consideraba deshonrosa y desvergonzada. Cuando los pensadores griegos formularon sus teorías acerca de la sexualidad, se sirvieron de la sexualidad masculina agresiva como paradigma de toda sexualidad.

LA SEXUALIDAD MASCULINA AGRESIVA

Testigo experto de los significados culturales de la sexualidad

en el mundo antiguo fue en el siglo II d.C. el griego itinerante Artemidoro Daldiano, intérprete de sueños. Opinaba que los símbolos oníricos transmiten significados del mundo del soñador en estado de vigilia. Entre esos sueños, los de carácter erótico son especialmente portentosos porque predicen cambios en cuanto a las riquezas y la condición social¹.

El pene se parece a los padres de un hombre en cuanto que contiene el código genético (*spermatikos logos*), pero también a sus hijos porque es su causa. Es como la esposa o la amiga por su utilidad para la actividad sexual. Es como los hermanos y todos los consanguíneos porque todos los significados de la familia entera dependen del pene. Significa el vigor y la virilidad del cuerpo, puesto que es realmente su causa. Por este motivo algunos lo llaman «virilidad» (*andreia*). Se parece a la razón y a la educación porque, a semejanza de la razón (*logos*), posee más capacidad generativa que cualquier otra cosa².

Cuando Artemidoro interpretaba el simbolismo onírico del trato carnal, prestaba especial atención a quién penetraba (*perainein*, verbo activo) y a quién era penetrado (*perainesthai*, verbo pasivo). «Penetrar al propio hermano, sea mayor o menor, es buena señal para el soñador, porque se pondrá por encima de su hermano y lo mirará desde arriba»³. La penetración significaba dominio o superioridad. Si el que penetra está más alto en la escala social que el penetrado, el sueño presagia buenos resultados: «Tener relaciones sexuales con una esclava o un esclavo propios es buena señal, puesto que los esclavos son posesión del soñador, y obtener placer de ellos significa que el soñador se sentirá complacido de sus posesiones, muy probablemente a causa de su aumento en número o en valor»⁴. Pero si el soñador es penetrado por alguien que ocupa un puesto inferior en la escala social, el sueño presagia algún mal: «No es buena señal ser penetrado por el propio esclavo

¹ J. Winkler, *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, Routledge, Nueva York, 1990, pág. 30.

² Artemidoro, *Oneirokritika*, i.45, citado en J. Winkler, *The Constraints of Desire*, pág. 42.

³ Artemidoro, *Oneirokritika*, i.78, citado en J. Winkler, *The Constraints of Desire*, pág. 212.

⁴ Artemidoro, *Oneirokritika*, i.78, citado en J. Winkler, *The Constraints of Desire*, pág. 211.

doméstico. Esto significa que el esclavo despreciará o causará daño al soñador; lo mismo se diga si se es penetrado por el propio hermano, mayor o más pequeño, o *a fortiori* por un enemigo»⁵. El mismo principio interpretativo es aplicable a los sueños de actividad sexual con animales: «Si la persona sueña que monta a un animal, recibirá beneficios de los animales de esa especie concreta, sea la que fuere... Si él es montado, tendrá alguna experiencia violenta y terrible»⁶.

Las categorías sexuales que establece Artemidoro, en que se tienen en cuenta el que penetra y el que es penetrado, se basan exclusivamente en la sexualidad *masculina*. Una encuesta sociológica sobre quienes solicitaban a Artemidoro que les interpretara sus sueños demostraría que eran varones y cabezas de familia, individuos dedicados a los negocios o que ocupaban cargos públicos en su ciudad⁷. El ciudadano libre varón ocupa el centro del discurso griego sobre la sexualidad. El simbolismo del falo y los múltiples significados de la sexualidad derivan en su totalidad de la experiencia sexual de los varones libres.

Lo que más llama la atención en los discursos griegos sobre la sexualidad, incluido el de Artemidoro, es que la experiencia sexual se conceptualiza como si fuera análoga a la experiencia social. Nada de largos soliloquios introspectivos acerca de la experiencia erótica ni asombradas descripciones fenomenológicas del ambiente que se crea entre los dos partícipes, sino que la experiencia de las relaciones sexuales es fundamentalmente la experiencia de unas relaciones sociales. El clasicista John Winkler, resumiendo el análisis de los sueños que ofrece Artemidoro, propone una concisa descripción de cómo la penetración fálica simbolizaba el lugar y la función del varón en la sociedad: «La penetración no lo es todo en la actividad sexual, sino más bien aquel de sus aspectos que mejor expresaba las relaciones sociales de honor y pudor, de engrandecimiento y pérdida, de mando y obediencia, y de ahí que fuera el aspecto que más destacaba en los antiguos esquemas de la clasificación sexual y del juicio moral»⁸.

⁵ J. Winkler, *The Constraints of Desire*, pág. 211.

⁶ J. Winkler, *The Constraints of Desire*, pág. 216.

⁷ M. Foucault, *The Care of the Self*, Random House, Nueva York, 1988, pág. 7.

⁸ J. Winkler, *The Constraints of Desire*, pág. 40.

El falo funcionaba como símbolo del honor masculino. El ansia de alcanzar ese honor, el temor a la deshonra y la decisión de dominar —es decir, el sistema siempre presente en toda la antigüedad— era la cuadrícula a través de la que se interpretaba la experiencia sexual.

En la Atenas democrática, en la que la recién creada condición de ciudadano era accesible únicamente a los varones libres, la masculinidad era el modelo consumado de las relaciones sexuales tanto como de las relaciones políticas. Ser masculino en las relaciones sociales era tanto como ser socialmente dominante, poseer la capacidad de emprender, actuar como elemento activo en la pareja, ser el que penetra. Ser masculino en las relaciones políticas significaba ejercer la autonomía, imponerse, mantener la acción⁹.

Esta ecuación de la potencia sexual masculina y el poder político alcanzó proporciones literalmente monumentales durante el período formativo de la ciudad estado democrática (siglos VI y V a.C.), en que proliferó un nuevo tipo de monumento: la *berma*, un bloque prismático macizo con dos elementos esculpidos, la cabeza barbada de un adulto masculino idealizado en lo alto y, más abajo, un falo erecto. La cabeza representaba al ciudadano masculino y venía a subrayar «la identidad de todos los ciudadanos varones», según John Winkler, sin diferencias de clase o riqueza¹⁰. El falo de la *berma* servía para vincular la ciudadanía masculina con la potencia sexual masculina. Cuando se decidió honrar a los generales atenienses victoriosos el año 476 a.C., insistieron en que no se distinguiera a ninguno de ellos por su nombre, por lo que se decidió erigir en el ágora tres *bermas* en su honor. A la entrada de la casa de todo ciudadano ateniense figuraba una *berma* que simbolizaba la incorporación de la familia a la *polis* a través de la figura del ciudadano varón¹¹.

Honor y poder dependían de que el individuo fuera capaz de mantener la apariencia de la masculinidad. Cualquier indicio de

⁹ D. Halperin, «The Democratic Body: Prostitution and Citizenship in Classical Athens», *Differences: A Journal of Feminist Studies*, 2, 1 (1990), pág. 12.

¹⁰ J. Winkler, «Phallos Politikos: Representing the Body Politic in Athens», *Differences: A Journal of Feminist Studies*, 2, 1 (1990), pág. 35. La herma se llama así por el dios griego Hermes.

¹¹ J. Winkler, «Phallos Politikos» (art. cit.), pág. 36.

vulnerabilidad o pasividad, de feminidad en suma, significaba que el individuo en cuestión había malbaratado su virilidad y, en consecuencia, también sus derechos ciudadanos. Un varón rico y poderoso «podía penetrar a cualquier otra persona sin menoscabo de su condición social», según John Boswell, un historiador de la sexualidad masculina. «Pero ser penetrado por cualquier otro acarrearía al mismo varón, si llegaba a saberse, la deshonra y hasta la pérdida de sus privilegios sociales»¹².

De ahí que la acusación de prostitución (*kinaidos*) contra un varón se considerase infamante y se le acusara de promiscuidad, de recibir un pago y de pasividad ante la penetración de otro varón¹³. Era una acusación muy frecuente porque podía socavar cualquier pretensión de acceder al poder político, que debía reforzarse mediante demostraciones de predominio sexual. La pérdida del público reconocimiento de la propia virilidad era una profunda forma de deshonra (*atimia*), que equivalía efectivamente a una degradación en el orden social, con el consiguiente descenso a la condición equivalente a la de los esclavos o las mujeres. Estos sentimientos se evidencian en la oratoria de un retórico del siglo I, Rutilio Lupo:

La naturaleza ha diferenciado lo masculino y lo femenino, de modo que cada parte realice su deber y oficio propios. ¿Qué pasaría si yo demostrara que este varón ha utilizado mal su cuerpo al modo femenino? Ciertamente que la naturaleza se sentiría desazonada y asombrada de que un varón no advierta que el don máspreciado que le haya podido caer en suerte es el haber nacido varón y que malbarate la bondad que para con él ha tenido la naturaleza, precipitándose a transformarse en una mujer¹³.

Para un varón, la mayor deshonra era ser utilizado sexualmente como una mujer.

La relación sexual entre varón y mujer aportaba la metáfora primordial para expresar las relaciones políticas y sociales. Los griegos conceptualizaban el encuentro sexual en términos de un partícipe activo que penetra y un partícipe pasivo que es penetrado. Ser activo significaba mandar, dominar y controlar; ser pasivo

¹² J. Boswell, «Concepts, Experience and Sexuality», *Differences: A Journal of Feminist Studies*, 2, 1 (1990), pág. 72.

¹³ J. Winkler, *The Constraints of Desire*, pág. 46.

equivalía a ser dominado, ser gobernado y obedecer. Se suponía que la relación sexual reflejaba la condición social de varón y mujer. Sin la influencia del predominio masculino en las relaciones sociales, el acto sexual hubiera sido descrito con metáforas distintas, como que lo femenino engulle a lo masculino o que el varón es arrebatado o que se pierde en lo femenino. De hecho, los tratados filosóficos griegos hablan de una dimensión erótica de la relación sexual entre varón y mujer, pero destacan sobre todo el aspecto del predominio de lo masculino sobre lo femenino en la sexualidad.

La perturbadora organización de la sexualidad como una relación de dominio y sumisión resulta más inteligible si analizamos el modelo de relaciones sexuales vigente para los varones libres ¹⁵. Vemos aquí una correlación entre una diversidad de relaciones sexuales ordenadas en el marco de una jerarquía social y una ideología de la sexualidad referidas a la preeminencia social. Para el ciudadano griego varón, desde cuya perspectiva se organizaba el discurso acerca de la sexualidad, el principal escenario social en que se desarrollaba la sexualidad erótica era el simposio, una reunión de hombres en que se bebía abundantemente y que seguía a un banquete privado. El anfitrión generoso proporcionaba bailarines, músicos, esclavas y cortesanas como medios de distracción, aparte de vino en abundancia. Los invitados entraban en casa del anfitrión a través de un vestíbulo que conducía directamente a un espacioso comedor. Este sector de la vivienda, llamado estancias de los varones, formaba el límite entre las esferas pública y privada en la Grecia clásica. El invitado que entraba en la casa desde la

¹⁴ Rutilio Lupo, ii.6, citado en J. Winkler, *The Constraints of Desire*, pág. 61.

¹⁵ La exaltación de una sexualidad dominadora y sus estrechos vínculos con la prerrogativa de la ciudadanía nos aporta una perspectiva para entender la glorificación de la violencia sexual en la mitología griega. La pintura vascular griega celebra las hazañas sexuales de los dioses con escenas en que aparecen persiguiendo a unas aterrorizadas mortales. Siguiendo los contornos del vaso, aparece una mujer que huye perseguida por el dios, que esgrime un rayo o un tridente. Según la interpretación de Eva Keuls, estas armas representan el falo erecto y frecuentemente apuntan a la ingle de las presuntas víctimas. Lo que así se celebra es el poder político y sexual de los varones, no la violencia contra las mujeres *per se*. Sin embargo, el medio para esta celebración es, de hecho, la violencia sexual contra las mujeres. Cf. E. Keuls, *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*, Harper & Row, Nueva York, 1985, págs. 33-64.

calle no tenía acceso a la presencia de la esposa y las hijas de la casa, que merecían todos los respetos, ni estas mismas mujeres desempeñaban papel alguno en las distracciones del simposio ¹⁶.

En contraste con los huéspedes masculinos, representantes de la clase social más elevada, las invitadas femeninas, esclavas, prostitutas y cortesanas (acompañantes sexuales profesionales), pertenecían a la clase social inferior, de hecho por debajo de las esposas e hijas de los huéspedes masculinos. Recluidas en las estancias de las mujeres, estas matronas, a diferencia de las prostitutas «desvergonzadas», protegían su honor manteniéndose alejadas de la esfera masculina del simposio.

Mientras que los encuentros sexuales con ocasión del simposio tenían lugar en el espacio público del convite que se celebraba en el comedor, la práctica sexual entre esposos quedaba confinada al dormitorio. En la iconografía de la pintura vascular, las relaciones matrimoniales se insinuaban mediante una puerta entreabierta, que significaba la entrada a las estancias de las mujeres, un espacio interior que podía ser cerrado con llave para separarlo del mundo masculino público. La esposa del ciudadano vivía recluida no sólo por el hecho de permanecer encerrada en las estancias de las mujeres, sino, además, en virtud de las restricciones a que estaba sometida su actividad sexual. Su reclusión en un espacio privado significaba, ante todo, que era propiedad sexual exclusiva de un solo hombre. Mediante sus costumbres y sus leyes, la sociedad griega guardaba celosamente la virginidad de las hijas nacidas dentro de la clase de los ciudadanos y el exclusivismo sexual de sus esposas. En el reparto de los cometidos sexuales entre esposas y cortesanas quedaban desvinculadas las dimensiones erótica y procreativa de la sexualidad. A la esposa se reservaba la sexualidad procreativa, pero los hombres buscaban los aspectos eróticos del sexo en compañía de una diversidad de parejas distintas: esclavas, prostitutas y cortesanas.

Dentro del ámbito familiar había otro tipo de relaciones sexuales del que los autores antiguos apenas hablan. Se trata de las que se daban entre el amo y sus esclavas y esclavos, una realidad muy importante en el marco de la construcción de la sexualidad en la

¹⁶ K. Corley, *Jesus, Woman and Meals in the Synoptic Gospels* (tesis doctoral, Claremont, 1992), estudia la presencia de mujeres en los banquetes.

cultura griega. La posesión del cuerpo de un esclavo incluía también su dimensión sexual. De hecho, el uso del término *soma* (cuerpo) para designar al esclavo estaba tan difundido, que aparece incluso en los papiros hallados en Egipto. Los esclavos estaban obligados a prestar servicios sexuales no sólo a sus amos, sino también a otros por exigencia de aquéllos, como los huéspedes a los que se quería entretener. En las casas más importantes, entre los esclavos, se contaban también los músicos, que aseguraban la diversión de los amos con su cuerpo tanto como con su música¹⁷. Los derechos del amo sobre el cuerpo y el sexo del esclavo eran tan absolutos, que a ningún escritor griego se le hubiera ocurrido incluir en sus reflexiones el punto de vista de los esclavos sobre la sexualidad. En las descripciones griegas de la sexualidad y de las relaciones sexuales nunca se escuchan las voces de los esclavos ni de las mujeres, para el caso.

Entre los emparejamientos sexuales que se practicaban en los simposios figura también el del hombre barbado con el adolescente. Esta relación implicaba a dos varones pertenecientes a la misma clase social, pero era considerada también en términos de elementos activo y pasivo. La belleza juvenil del adolescente —las mejillas tersas, los hombros suaves, la gracilidad del cuerpo— convertía a éste en objeto de deseo. El estímulo erótico radicaba en el drama del acoso, el desafío y el placer que suponía despertar la imaginación y el entendimiento del joven junto con la expectativa de una correspondencia a estos dones¹⁸. En griego, el participio activo del verbo *eraô* (amar), *erastês*, designa al amante mayor como elemento activo, el que desea, inicia y corteja. El participio pasivo *eromenos* designa al muchacho como objeto de deseo erótico, elemento pasivo, el que corresponde. Se animaba al adolescente a probar su nobleza por la dignidad y la contención con que debía acoger aquellas atenciones. Michel Foucault analiza minuciosamente un típico discurso dirigido a un joven para entender cómo era posible preservar el «honor» de un joven ciudadano a la vez que éste se comportaba como objeto pasivo del deseo sexual de

¹⁷ S. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt*, Schocken Books, Nueva York, 1984, págs. 142-143.

¹⁸ M. Foucault, *The Use of Pleasure*, Random House, Nueva York, 1985, págs. 185-226.

otro varón. Y concluye: «Al no ceder, al no someterse, siendo el más fuerte, triunfando sobre pretendientes y amantes mediante la propia resistencia, la propia firmeza y la propia moderación (*sôphrosynê*), el joven acredita su excelencia en la esfera de las relaciones amorosas»¹⁹.

La reiterada polaridad entre elemento activo y elemento pasivo en las relaciones sexuales de los varones libres refleja también el concepto de que el que penetra ocupa la posición más elevada dentro de la jerarquía sexual. La dignidad sexual del adolescente quedaba en cierto modo a salvo, puesto que, según se ve a través de la pintura vascular de la época, aquellas nobles relaciones homosexuales se consumaban de frente, entre los muslos. La práctica sexual dorsal o anal sugería la inferioridad social del partícipe pasivo y generalmente se practicaba sólo con esclavos. Un investigador moderno sugiere que el simposio era el marco en que los adolescentes eran iniciados en las prácticas heterosexuales mediante la penetración anal de una prostituta esclava. De este modo, mientras que se comportaba pasivamente como si fuera penetrado en sus relaciones amorosas con el varón adulto, el adolescente se iniciaba al mismo tiempo en el papel de penetrador activo con una mujer de clase inferior²⁰.

LA SEXUALIDAD FEMENINA COMO UN PELIGRO

La sistematización de los cometidos propios de cada género en la sociedad griega confería a esta construcción cultural de la sexualidad su carácter peculiar mediante la polarización del varón en el ámbito público y de la mujer en el ámbito privado, del honor masculino y del pudor femenino. En esta polarización tenía importancia decisiva la escisión de la personalidad en un lado masculino y en un lado femenino en que la dimensión sexual masculina se asociaba al honor y se expresaba mediante el dominio, mientras que la dimensión sexual femenina era asociada al pudor y se manifestaba mediante la pasividad.

La oposición entre honor masculino y pudor femenino era tam-

¹⁹ M. Foucault, *The Use of Pleasure*, pág. 210.

²⁰ E. Keuls, *The Reign of the Phallus*, pág. 174.

bién el fundamento de la teoría filosófica griega sobre la personalidad. Si bien es cierto que el simposio ofrecía un marco adecuado para la experiencia sexual, los filósofos reclinados sobre sus colchonetas buscaban seguramente un placer intelectual a través de la sabia conversación que mantenían entre sí tanto como por el trato con las cortesanas. El más famoso tratado de Platón, *El simposio*, está compuesto a modo de una serie de conversaciones entre varones que disfrutaban del ambiente festivo de un simposio. No es extraño que en un marco semejante girasen las conversaciones hacia el tema de la naturaleza del deseo sexual, no tanto en el sentido de las técnicas para la práctica sexual, sino más bien acerca de las estructuras universales de la personalidad que pudiera manifestar aquel deseo:

Los dioses crearon en nosotros el deseo del trato sexual, depositando en el varón una sustancia animada y otra en la mujer..., y por tener la semilla vida y estar dotada de respiración, produce en aquella parte en que respira un vivo deseo de emisión, y de este modo crea en nosotros el ansia de la procreación. Y por eso también en los varones, al rebelarse y hacerse dominador el órgano de la generación, como un animal desobediente a la razón, y enloquecido por el aguijón de la lujuria, trata de alzarse con el dominio absoluto, y lo mismo ocurre con el llamado seno o matriz de las mujeres. El animal que se oculta en ellas está deseoso de procrear hijos ²¹.

Es característico el hecho de que los filósofos vieran en la dimensión sexual de la personalidad —la que se manifestaba en los simposios y se unía a las prostitutas— una especie de elemento animal del yo. Esa dimensión animal de la personalidad se retrataba en la figura del sátiro, que tenía cuerpo humano, pero orejas, patas y cola de animal y el pene siempre erecto. Cuando aparece en la pintura vascular, habitualmente está al acecho de una presa sexual, una ménade de cabellera suelta, flotante, y con los pechos desnudos.

En estas especulaciones sobre la naturaleza del deseo sexual se gestaba el embrión de un concepto filosófico de la personalidad. Lo que hoy llamaríamos simplemente pasión sexual se describía

²¹ Platón, *Timeo*, 91a-b, trad. B. Jowett, en E. Hamilton y H. Cairns (eds.), *The Collected Dialogues of Plato*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1961.

entonces como un animal salvaje que residía en los órganos sexuales. Dócil y obediente de ordinario, cuando este animal era estimulado amenazaba con avasallar a su amo, la razón. La elección de la metáfora del animal para referirse a la sexualidad implica que la pasión sexual planteaba algún conflicto a lo que aquellos filósofos concebían como lo genuinamente humano. En la imagen de la personalidad que trazaban los filósofos había un elemento racional que dominaba sobre otro elemento irracional, una personalidad sexual potencialmente peligrosa si se le consentía desbocarse fuera de todo control. Lo que estaba en juego era la capacidad para gobernarse (*arkhein*) y para dominarse (*enkratein*). El uso de los términos políticos *gobernar* y *dominar* revela los presupuestos de los griegos en relación con la naturaleza rebelde y desordenada del yo sexual.

Hay en la literatura griega llamativos paralelos entre las descripciones del elemento irracional de la personalidad y la caracterización de la naturaleza femenina que se explicitaban cuando se designaba como femenino el componente sexual irracional de la personalidad. Dejarse dominar por las pasiones sexuales era como convertirse en esclavo. Diógenes en su *Vidas de los filósofos*, Aristóteles en su *Política* y Jenofonte en su *Económico* están concordes en subrayar el peligro de convertirse en esclavo de las propias pasiones²². El autodomínio era condición previa para dominar a los demás. Platón estimaba que el componente sexual de la personalidad constituía un peligro especial para la estabilidad del orden político. En la sociedad utópica que pintó en *Las Leyes*, el trato sexual estaría limitado a su mera función procreativa:

Esta ley restrictiva del trato procreativo a su función natural [operaría] por vía de abstención de coyunda con nuestro propio sexo, que es asesinato deliberado de la raza y despilfarro de la semilla de la vida en un suelo pedregoso y rocoso, en el que nunca podría echar raíces y llevar su fruto natural, así como mediante la abstención de todo campo femenino en que pudieras sentir deseo de sembrar. Una vez que esta ley se haga perpetua y efectiva, el resultado será un bien indecible²³.

²² Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, vi.2.66; Aristóteles, *Política*, i.5 y 13; Jenofonte, *Económico*, i.1 y 22.

²³ Platón, *Las Leyes*, 839a.

Era una propuesta audaz y que se adelantaba a su tiempo, como bien sabía el propio Platón. Pero en el siglo IV de la Era cristiana, esta propuesta sería retomada por algunos intelectuales cristianos como Agustín y se convertiría en una especie de ley reguladora de la comunidad cristiana.

Platón entendía que en la personalidad actuaban dos fuerzas:

Ahora bien, todos saben que el amor es una especie de deseo..., pero hemos de avanzar y observar que dentro de cada uno de nosotros coexisten dos clases de principios orientadores o rectores a los que nos atenemos. Uno es un deseo innato de placer, el otro un juicio adquirido que aspira a lo que es mejor. A veces, estos guías internos están de acuerdo; a veces, discrepan; unas veces domina el uno y otras veces el otro. Y cuando el juicio nos guía racionalmente hacia lo mejor y mantiene su dominio, este dominio recibe el nombre de templanza [*sôphrosynê*]; pero cuando el deseo nos arrastra irracionalmente hacia el placer y se apodera del mando en nuestro interior, el nombre que se da a ese predominio es el de lascivia ²⁴.

La reflexión de Platón sobre la naturaleza del deseo sexual presupone una escisión de la personalidad. Cuando las dos fuerzas del deseo y el juicio entran en conflicto, la lucha puede ser tan intensa, tan irreconciliable, que la victoria de una significa por necesidad la derrota de la otra. La relación entre estas dos fuerzas no admite componendas: una tiene que dominar a la otra. El predominio del juicio sobre el deseo produce la virtud de la *sôphrosyne* (templanza), mientras que el predominio del deseo sobre el juicio da por resultado el vicio de la lascivia (*akolasia*).

La ferocidad de esta contienda entre la templanza y el deseo se expresa muy adecuadamente con las metáforas del combate militar y la competición atlética. Platón defendía la viabilidad de su ley restrictiva del trato sexual afirmando que podía ser cumplida si el hombre estaba «en buenas condiciones físicas», y menciona a propósito de esto al famoso atleta Icco de Tarento: «Era tal su pasión por la victoria, su orgullo de tener aquella profesión, que combinaba la fortaleza y el autodomínio de su personalidad, que, según cuenta la historia, nunca se acercó a una mujer o a un muchacho para el caso durante todo el tiempo de entrenamiento» ²⁵. Del mis-

²⁴ Platón, *Fedro*, 237d-238a.

²⁵ Platón, *Las Leyes*, 840a.

mo modo que el guerrero aprendía el coraje «luchando contra la cobardía que se ocultaba en su interior y venciénola», un hombre no podría ganar el pleno dominio de sí mismo «a menos que librara una batalla victoriosa contra los numerosos placeres y pasiones que le atraen hacia la desvergüenza y el mal, con la ayuda de preceptos, práctica y habilidad, por igual en sus horas serias o de distracción»²⁶. El dominio, el control y el señorío de un hombre sobre sus apetitos podía celebrarse a modo de una victoria tan impresionante como cualquier otra obtenida en el campo de batalla o en la arena, pues todo hombre estaba empeñado en una guerra privada consigo mismo²⁷.

La construcción platónica de la doctrina de la personalidad compleja se apoya, en definitiva, sobre el cimiento de la estructura social griega. Las relaciones jerárquicas y de dominio que regían en la ciudad estado sirvieron de modelo para estructurar el concepto de personalidad. El estado utópico de Platón constaba de tres partes: los gobernantes, que funcionaban como el yo racional; los artesanos, que eran el yo pasional, y los labradores, que eran el yo apetitivo. Pero la analogía que más interesaba a Platón era la que se daba entre el yo racional en el alma y la función de los gobernantes en el estado. El predominio de la razón sobre la pasión y los apetitos corporales era análogo al gobierno del estado sobre la sociedad. Todo individuo era una réplica en miniatura de la sociedad. En el hombre perfecto gobernaría la razón, con sus energías como auxiliares sobre los apetitos. Si bien Platón piensa en un modelo tripartito para explicar la persona humana, no por ello dejaría de organizar sus componentes a modo de gobernante y gobernado.

Lo cierto es que, en tiempos de Platón, los varones eran filósofos y gobernantes, mientras que las mujeres se ocupaban de atender a los cuerpos y satisfacer sus apetitos. En el sentido más elemental, el alma racional soberana se identificaba con la función masculina del ciudadano en la *polis*, mientras que la personalidad corporal (es decir, las pasiones) se identificaba con elementos de la función femenina. Del mismo modo que la relación entre el yo

²⁶ Platón, *Las Leyes*, i.647d.

²⁷ Platón, *Las Leyes*, i.626de; 8.840c. Cf. también M. Foucault, *The Use of Pleasure*, págs. 63-77.

superior y el yo inferior era un duplicado de las relaciones jerárquicas existentes dentro de la *polis*, también lo era la relación entre lo masculino y lo femenino en la sociedad griega.

Unicamente en la clase de los ciudadanos podían esperar aquellos filósofos encontrar un varón que hubiera logrado el dominio sobre sus pasiones. Platón utilizaba la expresión despectiva «artesano de baja condición» para describir al trabajador de la clase social inferior cuya personalidad, en su aspecto más elevado, era «naturalmente débil hasta el extremo de no poder controlar y dominar la manada de bestias que llevaba en su interior, incapaz de otra cosa que no fuera estar a su servicio o de aprender nada que no fuera halagarlas»²⁸. Los artesanos pertenecían a la clase inferior, y de ahí que Platón estimara que su yo racional era débil por naturaleza. Puesto que sólo un yo superior perfectamente desarrollado (el yo racional) era capaz de regir y gobernar el yo inferior, los miembros de la clase inferior tendrían que permanecer bajo la autoridad de aquellos cuyo yo racional fuera capaz de gobernar.

Decimos que ha de ser esclavo de aquel varón óptimo que posee dentro de sí el divino principio de gobierno, no porque supongamos... que el esclavo haya de ser gobernado para su mal, sino sobre la base de que es lo mejor para todos ser gobernados por lo divino y lo racional que reside en su interior, preferiblemente; pero a falta de esto, que se imponga desde fuera²⁹.

Del mismo modo que se educa a los niños en el camino de la virtud poniéndolos bajo la guía de un tutor, también las virtudes del artesano o del esclavo dependían de la autoridad orientadora del gobernante o del cabeza de familia.

Según Platón, el yo racional era a la totalidad de la persona lo que los gobernantes al estado. La parte racional del alma era el miembro inteligente, deliberante, virtuoso y gobernante de la personalidad corporativa. En el interior del yo sólo podían asegurarse la salud y la armonía a condición de que se lograra el dominio de la razón sobre las partes pasional y animal de la personalidad. En la visión utópica de Platón, los gobernantes formaban la clase so-

²⁸ Platón, *República*, 19.590c.

²⁹ Platón, *República*, 10.590d.

cial que había sido cuidadosamente formada para el pensamiento abstracto, la deliberación, la virtud y la autoridad. La sociedad utópica de Platón alcanzaba la cumbre de su perfección cuando la formación del gobernante en la virtud era completa y absoluto su control sobre el cuerpo político.

Rasgo notable de la fecunda aventura intelectual de Platón es que consideraba a las mujeres tan capaces de ser gobernantes como los varones. En efecto, sus planes incluían el desmantelamiento de la esfera privada (el ámbito tradicional del poder femenino) y la educación de los niños en común (también las esposas serían comunes). Las mujeres dotadas de habilidades especiales estarían sometidas al mismo proceso educativo que seguían los varones para formarse como dirigentes³⁰. Sin embargo, en la realidad social de la Grecia contemporánea, el hombre público se había distanciado ya mucho de la mujer y su dedicación a lo privado, de modo que entre ellos mediaba un abismo. La vida política, el discurso público y el poder de gobernar se hallaban en el lado masculino. La teoría platónica de la personalidad asumía la división de competencias por géneros, ya que hacía coincidir el elemento racional dominante del yo con los cometidos sociales reales de los ciudadanos varones de la sociedad ateniense.

Pero el modelo jerárquico de la personalidad estaba construido no sólo sobre la base del predominio masculino en la *polis*, sino que tenía igualmente en cuenta la función del cabeza de familia. En un diálogo de Jenofonte (siglo v a.C.) sobre la administración de la casa, uno de sus personajes, Sócrates, advierte que los vicios de la pereza, la cobardía moral, la negligencia, la glotonería y el juego son capaces de vaciar de recursos una casa. «Tan férreo es el dominio de estas pasiones sobre todo hombre que llegue a caer en sus garras —dice Sócrates—, que lo fuerzan a dedicarles todos los frutos de su trabajo y gastarlo conforme a sus demandas»³¹. El control de las pasiones, por consiguiente, es condición necesaria para la eficaz administración de una casa. En el estado ideal, el joven tiene que iniciar muy pronto el esfuerzo por disciplinar sus pasiones;

³⁰ Platón, *República*, v. Cf. también B. Elshtain, *Public Man, Private Woman, Women in Social and Political Thought*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1981, págs. 19-54.

³¹ Jenofonte, *Económico*, i.19-20 y 22.

cuando se disponga a casarse y formar una familia, deberá poseer ya una cierta medida de autodominio. En el diálogo de Jenofonte, Critóbulo asegura a Sócrates que ya está en condiciones de asumir la administración de su hacienda: «Ya me has dicho bastante acerca de unas pasiones como éstas, y cuando me examino hallo, creo yo, que las tengo suficientemente bajo control y, por consiguiente..., aconséjame qué he de hacer para aumentar mi hacienda»³².

Son instructivas las metáforas que utiliza Jenofonte. Los apetitos, que han de ser esclavos obedientes al servicio de la razón y el juicio, se han convertido en amos ilegítimos; Jenofonte los llama tiranos y déspotas. Cuando los filósofos asemejan los apetitos y la parte inferior de la personalidad a los esclavos, indican dos cosas: primero, que los apetitos, a semejanza de los esclavos, están al servicio de los intereses de otro; segundo, que los apetitos, al igual que los esclavos, han de ser controlados por una autoridad superior a fin de que sirvan a unos intereses más elevados y no a sus tendencias.

El Sócrates de Jenofonte pregunta: «¿Piensas, pues, que es libre el hombre que se deja dominar por los placeres materiales?» La respuesta es un sonoro «en modo alguno»³³. Ser libre era no estar bajo la autoridad de nadie, mientras que estar bajo la autoridad de otro era no ser libre. La libertad requería el autodominio, no estar bajo la autoridad de otros y, en virtud del autocontrol, hallarse en condiciones de ejercer la autoridad sobre otros. Como explica Foucault, «no se esperaba que la persona sometida, en virtud de su condición, a la autoridad de otros hallara en sí misma el principio de su moderación [autodominio]; ya sería bastante para esta persona obedecer las órdenes e instrucciones que recibiera. El autodominio, la libertad y la autoridad sobre los inferiores sociales constituían un conjunto singular y unitario»³⁴.

El dominio del varón sobre su familia tenía su paralelo en el del alma sobre el cuerpo y del entendimiento sobre el apetito. Del mismo modo que el cuerpo físico y las pasiones estaban bajo el control del entendimiento varonil, también la familia venía a ser un cuerpo obediente y sensible dirigido por el ciudadano varón.

³² Jenofonte, *Económico*, ii.1.

³³ Jenofonte, *Memorabilia*, iv.5, 2-3.

³⁴ M. Foucault, *The Use of Pleasure*, pág. 80.

En efecto, las relaciones de dominio que se daban en la familia eran proyectadas sobre la personalidad y, al mismo tiempo, se recurría a la relación jerárquica que se daba en la personalidad para legitimar los vínculos de dominio social en la familia.

Aristóteles, perteneciente a la generación siguiente a la de Platón, también formuló una definición de la personalidad bajo el signo de la división por géneros. Su modelo para la parte superior, racional del yo era el cabeza de familia masculino. Su teoría de la persona, al igual que la de Platón, se basaba en la división de cometidos por géneros de la sociedad griega (y los corroboraba ideológicamente):

Está claro que el dominio del alma sobre el cuerpo y de la mente y del elemento racional sobre el pasional es natural y conveniente, mientras que la igualdad de los dos o el dominio del inferior es siempre dañino. Además, lo masculino es superior por naturaleza, y lo femenino, inferior, y lo uno gobierna y lo otro es gobernado. Este principio de necesidad se extiende a toda la humanidad³⁵.

Maryanne Cline Horowitz, historiadora de la ciencia, se pregunta: «¿No pudo ocurrir que, por asociar Aristóteles lo femenino con la actividad material (asegurar el alimento y el vestido) y los varones con la actividad espiritual (estudio y gobierno), estas distinciones terminaran por incorporarse a su embriología?»³⁶.

La autoridad masculina en la ciudad estado y en la familia se asociaba a la virtud masculina del autodomínio (*sôphrosynê*), que según Aristóteles estaba menos desarrollada en las mujeres que en los varones. En consecuencia, el temperamento de las mujeres se dejaba influir más por el impulso de las pasiones. Aportaba un catálogo de comportamientos animales para demostrar que entre éstos predominaban las mismas diferencias por géneros que entre los humanos. Esta era su conclusión:

El hecho es que la naturaleza del varón es la más acabada y completa, y consecuentemente, en el varón alcanzan su perfección las cualida-

³⁵ Aristóteles, *Política*, 1254b, trad. R. McKeon, *The Basic Works of Aristotle*, Random House, Nueva York, 1970.

³⁶ M. Cline Horowitz, «Aristotle and Woman», *Journal of the History of Biology*, 9, 2 (1976), pág. 207.

des o capacidades a que antes nos hemos referido. Por eso, la mujer es más compasiva que el varón, se deja mover más fácilmente al llanto; pero al mismo tiempo es más celosa, más quejumbrosa, más inclinada a regañar y a golpear. Es, además, más propensa al desánimo, menos esperanzada que el varón, más vacía de vergüenza y respeto hacia sí misma, más falsa en el hablar, más engañosa y de mayor memoria retentiva³⁷.

Según Aristóteles, las emociones, el cariño, el temor, la ira y el hablar de la mujer son indisciplinados. En el varón estaban más estrictamente reguladas las emociones en virtud de la *sophrosyne*.

Esta teoría filosófica del yo se convertiría en su momento en un valioso instrumento para excluir a las mujeres, los niños y los esclavos de la actividad política porque sus capacidades de razonamiento y autodominio se consideraban más débiles. Nótese en el siguiente pasaje de Aristóteles cómo los argumentos basados en que la mujer está subordinada al varón (un hecho cierto en la sociedad ateniense) se mezclan con los que afirman que la mujer *debe* someterse al varón conforme a la teoría filosófica de la personalidad:

El hombre libre gobierna al esclavo de manera distinta a como el varón gobierna a la mujer, o el adulto al niño, si bien las partes del alma [razón y pasión] están presentes en todos ellos, aunque en distintas proporciones. El esclavo, en efecto, no tiene en absoluto capacidad de deliberar; la mujer la tiene, pero carece de autoridad [*akuron*] y el niño [varón] la tiene, pero es inmaduro³⁸.

Akuron denota la falta de poder legítimo o autoridad. Que el varón gobierna a la mujer es una constatación del ordenamiento social. La idea de que el varón *debe* mandar sobre la mujer se apoya en el argumento filosófico de que si bien la mujer posee la facultad racional, no la tiene respaldada por la autoridad.

La jerarquía social de la familia terminó por afirmarse sobre unos sólidos cimientos filosóficos: las facultades racionales disminuidas de mujeres, niños y esclavos exigen que todos ellos ocupen una posición subordinada bajo la autoridad del varón plenamente racional. La misma incapacidad intelectual que subordina a muje-

³⁷ Aristóteles, *Historia de los animales*, 608b.

³⁸ Aristóteles, *Política* 260b, 28-31.

res, niños y esclavos dentro de la familia los excluye también de participar en los asuntos de la *polis*. La condición racional del ciudadano varón, por consiguiente, sirve en esta concepción filosófica para fundamentar sus dos funciones: como cabeza de familia y como ciudadano. En el mundo antiguo, las concepciones filosóficas de la personalidad racional tenían consecuencias políticas y sociales.

No resulta difícil comprender las implicaciones que todo esto tenía para el discurso filosófico y teológico. Los modernos herederos «científicos» de la filosofía griega y de la teología cristiana —la biología y la psicología— han asumido sin crítica previa los viejos presupuestos acerca de lo masculino y lo femenino, como ilustrarían sobradamente unas cuantas citas de afirmaciones recientes. Un psicólogo francés dice: «El juicio medio de la mujer nunca es tan bueno como el juicio medio de un varón, y cuando superan la edad de los cuarenta años, su capacidad de razonar parece deteriorarse muy rápidamente»³⁹, mientras que un biólogo norteamericano dice que «la incuestionable superioridad del sexo masculino para alcanzar cotas más altas de inteligencia y creatividad guarda relación con su mayor agresividad. Incluso cuando se da a las mujeres la oportunidad de cultivar las artes y las ciencias, son notablemente escasas las que llegan a producir obras originales de calidad sobresaliente»⁴⁰. Tampoco los dirigentes religiosos contemporáneos han sido capaces de emanciparse de estas viejas perspectivas. Como protestaba un clérigo anglicano, «una mujer ofreciendo la comunión muestra la estampa, el sonido y el olor de la perversión»⁴¹.

³⁹ T. Starr, *The Natural Inferiority of Women. Outrageous Pronouncements by Misguided Males*, Poseidon Press, Nueva York, 1991, pág. 217.

⁴⁰ T. Starr, *The Natural Inferiority of Women*, pág. 211.

⁴¹ Esta afirmación se pronunció en el curso de la controversia de los años setenta sobre la ordenación de mujeres en la Iglesia episcopaliana.



El incubo: la concepción de Merlín.

A lo largo de la historia ha habido miles de mujeres que han sido condenadas como pecadoras y herejes bajo la acusación de hechicería.

Se suponía que tales mujeres se entregaban sexualmente al diablo y que de este modo se convertían en instrumentos para encender un deseo sexual incontrolable.

Manuscrito francés del siglo XIV.

Cortesía de la Biblioteca Nacional, París.

EL PECADO COMO ENFERMEDAD DE TRANSMISION SEXUAL

El cristianismo heredó del mundo cultural en que se había formado una turbadora relación con la sexualidad. Los valores del honor masculino y del pudor femenino, así como la oposición entre el espacio público masculino y el espacio privado femenino, ejercieron una profunda influencia sobre el modo en que los teólogos cristianos terminaron por entender la personalidad sexual. Los valores del sistema grecorromano de los géneros fueron incorporados a ciertas instituciones cristianas como la ascética, el monacato y el celibato clerical, y también a las enseñanzas cristianas acerca de la sexualidad, el pecado y la naturaleza humana, de modo que así llegaron a configurar las actitudes occidentales con respecto a las mujeres y la sexualidad durante cerca de dos milenios.

Cuando el cristianismo apareció por vez primera entre los mercaderes, artesanos, mujeres y esclavos, los aristócratas del Imperio no se sintieron muy impresionados. Sabían que de semejante turba no cabía esperar otra cosa que aquella superstición y no dudaron apenas de que el cristianismo incluía determinadas prácticas inmorales. Al igual que otras sectas que pululaban en los márgenes de las religiones romanas, también los cristianos sufrían el acoso de los rumores que les acusaban de practicar el incesto y el canibalismo en sus ritos. Durante los dos primeros siglos, estos rumores enardecían al populacho y provocaban el estallido de las persecuciones.

La persecución neroniana del año 67 d.C. quedó bien grabada en la memoria de los cristianos de Roma. Cuando Nerón fue acusado de un incendio que azotó a Roma, pues había estallado en el mismo barrio que el emperador pretendía terraplenar para construir allí su nueva Casa de Oro, acusó del desastre a los cristianos y de que lo habían perpetrado por odio a la humanidad, puesto

que se negaban a participar en los cultos públicos que aseguraban la benevolencia de los dioses. No carecían de cierta credibilidad sus acusaciones, pues los rumores aseguraban que los cristianos se reunían en secreto por las noches para participar en orgías en las que se practicaban el canibalismo y el incesto. Nerón convirtió en un espectáculo el castigo de los cristianos al quemarlos como antorchas vivientes en una fiesta que ofreció en sus jardines.

LA FUERZA DE LA RAZON CRISTIANA

Durante los dos siglos siguientes, los intelectuales cristianos, temerosos de que los rumores sobre canibalismo e incesto pudieran provocar en cualquier momento otra nueva oleada de persecuciones, publicaron cartas abiertas a los emperadores defendiendo la moral cristiana y sus ritos religiosos. Lejos de ser inmorales o de vivir al margen de la ley, protestaban, los cristianos eran de hecho los genuinos filósofos. Juzgad por vosotros mismos, les decían. Observad las prácticas sexuales de los cristianos: «Muchos hombres y mujeres, que ahora tienen sesenta y setenta años, que han sido discípulos de Cristo desde la infancia, han conservado su pureza [abstinencia sexual], y me siento orgulloso de poder señalar personas como estas en todas las naciones [grupos étnicos]»¹. Justino Mártir, apologeta cristiano del siglo II, recordaba al emperador Marco Aurelio:

Muy recientemente, uno de los nuestros presentó una petición al prefecto Félix de Alejandría para que un médico lo convirtiera en eunuco. Los médicos le habían dicho que no podían hacer tal cosa sin autorización del prefecto. Al no acceder Félix a conceder [la petición] del joven, éste se quedó soltero, satisfecho con la aprobación de su propia conciencia y la de sus hermanos en la fe².

El apologeta insistía en que el estado romano debería entender que los cristianos eran realmente ciudadanos ideales, virtuosos al

¹ Justino, *Primera Apología*, pág. 15; C. Richardson (ed.), *Early Christian Fathers*, Macmillan, Toronto, 1950, pág. 250.

² Justino, *Primera Apología*, pág. 29.

modo como el estado romano entendía la virtud: en la vida de los cristianos, la razón mandaba sobre las pasiones.

De acuerdo con los cánones de la filosofía griega, sólo los filósofos estaban en condiciones de lograr el verdadero dominio sobre el elemento irracional de la personalidad, pues sólo ellos disponían de tiempo libre para cultivar la racionalidad mediante el estudio de la geometría, la música, la astronomía, la retórica y la lógica. Estas disciplinas preparaban el espíritu, lo apartaban de la existencia material y fortalecían su dominio de las pasiones. Sin embargo, los apologetas cristianos del siglo II, como Justino, explicaban a un público escéptico que el cristianismo había tenido éxito en aquello mismo en que los filósofos habían fracasado. Lo que Platón había previsto como posible únicamente para unos reyes filósofos, es decir, una disciplina moral e intelectual que permitiera a la razón dominar a las pasiones, estaba ahora al alcance de las mujeres, los artesanos y los esclavos. Gracias a su conversión al cristianismo, aquellas masas irracionales, incapaces en otro tiempo de controlar sus pasiones, ahora se habían convertido por obra de la razón en ciudadanos modélicos. En el siglo III, Orígenes protestaba en defensa del cristianismo: «¿Qué de malo hay en que Jesús, deseando mostrar a la humanidad hasta dónde llegaba su capacidad para sanar las almas, eligiera a unos hombres infames y malvados y los condujera nada menos que a convertirse en ejemplo del más puro carácter moral?»³.

En este proceso de defender a los cristianos frente a los rumores que los perjudicaban y en la defensa de la moral cristiana, los apologetas cristianos crearon una nueva cristología. Explicaban que Cristo era en realidad la encarnación de la Razón universal, el principio racional que regía el cosmos. Más aún, como razón universal, Cristo estaba presente en el alma racional de toda persona. Los cristianos, en consecuencia, podían acortar el largo proceso de cultivar la virtud, que dependía de la educación y de la clase social, conformándose a Cristo como Razón universal presente ya en sus conciencias. Justino Mártir escribía:

A nosotros se nos ha enseñado que Cristo es el primogénito de Dios,

³ Orígenes, *Contra Celsum*, i.63, trad. H. Chadwick, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1953.

y atestiguado ya antes que él es la Razón de que participan todas las razas humanas. Los que vivieron de acuerdo con la razón son cristianos, aunque fueran llamados impíos, como lo fueron entre los griegos Sócrates y Heráclito y otros como ellos. Y, del mismo modo, los que vivieron al margen de la Razón fueron desgraciados y enemigos de Cristo, asesinos de cuantos vivían conforme a la Razón. Pero los que vivieron de acuerdo con la Razón y los que ahora viven así, son cristianos, intrépidos e imperturbables⁴.

En un magnífico rpto de su nueva cristología, Justino transformó a los cristianos en filósofos a la vez que hacía cristianos a todos los hombres virtuosos (como Sócrates) que habían vivido de acuerdo con la Razón.

Cuando el frío razonamiento de los apologetas no conseguía romper las sospechas latentes contra la moralidad de los cristianos, los mártires aportaban un argumento aún más poderoso a favor de que, entre los cristianos, la Razón divina había doblegado las pasiones irracionales. En los relatos, una y otra vez recitados, del martirio de los cristianos, gobernadores y turbas aparecen sobrecogidos de temor ante el asombroso dominio que manifestaban los cristianos sobre el miedo, el dolor, la humillación y hasta la muerte. El relato del martirio de Policarpo (Esmirna, 155 d.C.), que circulaba entre las iglesias de Asia Menor, comienza con estas líneas:

Bienaventurados y nobles, ciertamente, son todos los martirios que conforme a la voluntad de Dios se han producido... Porque ¿quién dejaría de admirar su nobleza y paciente sufrimiento y el amor hacia su Señor? Algunos de ellos, desgarrados por los azotes hasta el extremo de que era visible la anatomía de su carne tan dentro como las venas y las arterias, sufrieron con tanta paciencia que incluso los presentes se sentían embargados de piedad y lloraban; otros se comportaron tan heroicamente que ninguno llegó a proferir un grito o un quejido⁵.

Cuando Policarpo fue conducido a la arena para ser quemado sobre una gran pira, dijo al soldado que se disponía a clavarlo a un poste: «Déjame como estoy. Porque el que me otorga sufrir el fue-

⁴ Justino, *Primera Apología*, pág. 46.

⁵ *Martirio de San Policarpo*, pág. 2; C. Richardson (ed.), *Early Christian Fathers*, pág. 149.

go me dará fuerzas también para estarme quieto sobre la pira, sin la seguridad que tú buscas con los clavos»⁶. Tanto era el poder del espíritu cristiano para dominar las pasiones del cuerpo, que Policarpo permaneció observando con tranquila atención cómo el muro de llamas se cerraba sobre su cuerpo. Dos décadas más tarde, en Lyon, un grupo de mártires era alabado por «la libertad soberana de su palabra contra los gentiles y la nobleza de espíritu que demostraron con su paciente coraje e intrepidez»⁷. La misma posibilidad de tal grado de dominio sobre las pasiones era prueba de la presencia divina.

EL IDEAL ASCETICO

Con la conversión del emperador Constantino al cristianismo en el siglo iv finalizaron las persecuciones y, con ellas, la experiencia del martirio. En las décadas siguientes, los nuevos héroes de la fe fueron los ascetas egipcios y sirios, que renunciaban a la propiedad y a los vínculos y responsabilidades familiares para buscar la perfección cristiana en la soledad del desierto. En su retirada del mundo tenía importancia capital la renuncia al ejercicio de la sexualidad. Los cristianos del Imperio occidental se sentían profundamente conmovidos por las historias de aquellos ascetas orientales y eran muchos los que adoptaban, aunque seguían viviendo en sus casas, aquel estilo de vida ascética, incluida la renuncia a la sexualidad, junto con la práctica del ayuno y las vigili-
as. Los filósofos griegos habían ensalzado la norma de la razón por encima de la pasión como la seña característica de la aristocracia, de la clase gobernante cuyas virtudes legitimaban su poder político. En el siglo iv, los cristianos ensalzaban la victoria suprema de la razón sobre las pasiones en la vida de los ascetas, que se convirtieron, para la iglesia occidental, en modelos de la expresión suprema del cristianismo⁸.

El movimiento ascético ganó popularidad gracias a la publica-

⁶ *Martirio de San Policarpo*, pág. 13.

⁷ *Los mártires de Lyon*; Eusebio, *Historia eclesiástica*, i-iii.

⁸ P. Brown, *The Body and Society: Men, Women and Spiritual Renunciation*, Columbia Univ. Press, Nueva York, 1988.

ción de una novela popular, *La vida de Antonio*, escrita por Atanasio, obispo de Alejandría. Atanasio contaba en ella la vida de un joven inquieto al que la muerte de sus padres dejó huérfano a la edad de veinte años y que por ello se encontró de pronto amo y señor de una próspera casa. Se convirtió a una vida de renuncia al escuchar en la iglesia de su aldea la lectura del evangelio que dice: «Si quieres ser perfecto, anda y vende todo lo que tienes y dalo a los pobres.» Vendió, efectivamente, la hacienda familiar, dispuso de sus bienes muebles y distribuyó su patrimonio entre los pobres. Adoptó luego la vida ascética y se fue a vivir a las afueras de la aldea. Como parte de su formación, «reprimía su cuerpo y lo mantenía sumiso» comiendo sólo pan, agua y sal, y eso una sola vez cada cuatro días. Dormía en el suelo desnudo y pasaba muchas noches en vela orando. Y todo ello porque, como explica Atanasio, «la fibra del espíritu está sana en la medida en que disminuyen los placeres del cuerpo». Dominar el cuerpo era el camino para controlar la mente. Para continuar su preparación, Antonio se adentró en el desierto hostil y se encerró en un fuerte abandonado, donde prosiguió su formación ascética durante veinte años. Cuando aparecía en público, Antonio declaraba que «su alma estaba libre de cualquier tacha, pues por nada se dejaba acobardar, como sería el dolor, ni relajar por el placer ni poseer por la risa o el abatimiento... En todo momento se dejaba... guiar por la razón»¹⁰.

En el movimiento cristiano siempre había estado presente el impulso ascético. Pablo escribía a los cristianos de Corinto: «A los solteros y a las viudas les digo que estaría bien que se quedaran como están, como hago yo. Sin embargo, si no pueden contenerse, que se casen» (1 Cor 7,8-9). Las mujeres sobre todo se sentían atraídas por el ideal ascético. La castidad era la virtud suprema de la mujer, y de ahí que la continencia sexual se juzgara compatible con la esencia de la feminidad. Por otra parte, cuando las hijas y las esposas reclamaban el derecho a tomar sus propias decisiones en relación con su sexualidad (renunciar a las relaciones sexuales), parecía que se planteaba una amenaza contra una prerrogativa fundamental de los varones.

⁹ Atanasio, *Vida de Antonio*, ii.7; H. Ellershaw (ed.), NPNF 4, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1957.

¹⁰ Atanasio, *Vida de Antonio*, ii.7.

Eran muchas las mujeres para las que el ideal ascético estaba encarnado en la heroica figura de Tecla, ensalzada en los populares *Hechos de Pablo y Tecla*, una colección de relatos del siglo II relacionados con Pablo. En el caso de una mujer de familia aristocrática como Tecla, la renuncia al mundo se resumía en el hecho singular de no aceptar un matrimonio previamente concertado. De este modo, afirmaba su propia autonomía, su derecho a disponer de su propio cuerpo y de su sexualidad. En el nuevo contexto del movimiento ascético, las mujeres ya no eran valoradas por su sexualidad reproductiva, sino que se llegó a formar un nuevo ideal de la feminidad, representado por la virgen consagrada. Ciertamente que el ideal de la virginidad incluía los valores asociados de antiguo a la feminidad, pero daba al mismo tiempo a las mujeres una cierta autonomía. Mediante la renuncia «al mundo» adquirirían el control sobre su propia sexualidad.

En virtud de su renuncia, la mujer que abrazaba el ideal ascético trascendía el mundo del cuerpo y la sexualidad. Los tratadistas de ascética del siglo IV consideraban la vida virginal como un retorno al estado original de la existencia humana antes de la caída, el pecado y el trato sexual, como podemos advertir en esta reconstrucción que hace Juan Crisóstomo del ideal edénico:

Adán y Eva se mantenían al margen del matrimonio, llevando en el Paraíso la clase de vida que hubieran tenido en el Cielo, exultantes en su relación con Dios. De sus almas estaba ausente el deseo de las relaciones sexuales, la concepción, los dolores del parto, la crianza de los hijos y cualquier otra forma de corruptibilidad. Como una clara corriente fluye de una fuente pura, así estaban ellos en aquel lugar adornados de la virginidad¹¹.

La inferioridad de las mujeres y su subordinación a los varones estaban directamente relacionadas con su sexualidad reproductiva y su función social de cuidar de la vida del cuerpo¹². Renunciando al cuerpo y a la sexualidad y siguiendo los ideales ascéticos, las mujeres trascendían efectivamente su feminidad. El dominio de las pasiones y del cuerpo había sido desde tiempo atrás una empresa

¹¹ Juan Crisóstomo, *Sobre la virginidad*, xiv.3, citado en E. Clark, *Women in the Early Church*, Michael Glazier, Wilmington, DE, 1983, págs. 122-123.

¹² R. Radford Ruether, «Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church», en R. Radford Ruether (ed.), *Religion and Sexism*, Simon & Schuster, Nueva York, 1974, págs. 150-183.

masculina. Ahora, las mujeres ascetas capaces de aguantar los rigores físicos del ayuno podían ser elogiadas por demostrar un comportamiento viril. Las mujeres ascetas que repudiaban tanto su sexualidad reproductiva como sus cometidos sociales se convertían, por así decirlo, en varones «honorarios».

Si lo masculino constituía la forma ideal de la humanidad y si las virtudes masculinas del valor y el autodomínio representaban la cumbre de la perfección moral, el único lenguaje que podían emplear aquellos escritores para expresar la excelencia de las mujeres ascetas era el de la perfección masculina. Juan Crisóstomo elogiaba así a la asceta Olimpias: «No digáis “mujer”, sino “¡qué varón!” Pues ésta es un varón, a pesar de su apariencia física»¹³. La excelencia femenina sólo podía ser elogiada utilizando atributos masculinos. El hecho de que la masculinidad se hubiera convertido en símbolo de excelencia subvertía la fuerza de los logros femeninos. Los teólogos cristianos no fueron capaces de expresar la excelencia alcanzada por las mujeres en la ascética con símbolos femeninos. Incluso hoy la expresión «esa clase de mujer» evoca imágenes de la sexualidad femenina más que los éxitos logrados por mujeres. En lugar de exaltar la feminidad como base de una vía singular de acceso a Dios o de ver en la feminidad una expresión profunda de lo divino, el cristianismo no alteró en nada los significados culturales tradicionales de la feminidad y de la sexualidad femenina. La racionalidad y el autodomínio mantuvieron sus conexiones con la virilidad, mientras que la pasión, la sexualidad y lo corpóreo se siguieron asociando a la feminidad.

Después de dos siglos de práctica de la renuncia sexual como vía para el conocimiento de Dios, Agustín formuló una teología que identificaba el pecado con la sexualidad. Las mujeres que no renunciaban a la sexualidad se vieron atrapadas en la red de las nuevas conexiones establecidas entre pecado y sexualidad. Puesto que la feminidad estaba tan inextricablemente relacionada con la sexualidad, era precisamente la sexualidad femenina, erótica y seductora, lo que apartaba de Dios a mujeres y varones. El cuerpo de la mujer, que encarna la más rotunda proclamación de la sexualidad, no ha-

¹³ *Vida de Olimpias*, 3; cf., también, E. Castelli, «Virginity and the Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity», *Journal of Feminist Studies in Religion*, 1986, pág. 75.

bía sido hecho a imagen de Dios, sino que representaba más bien el amasijo de fuerzas que apartaban de Dios a la humanidad.

LA RENUNCIA SEXUAL Y LA DOCTRINA AGUSTINIANA DEL PECADO

Una doctrina teológica se parece mucho a un organismo vivo. Tiene un primer momento germinal, alcanza la madurez en un ambiente propicio y muere por causas naturales. El momento germinal de una doctrina teológica se sitúa muchas veces en la profunda experiencia espiritual de un individuo. La doctrina teológica de un pecado original inherente a la naturaleza humana y transmitido a través de las generaciones fue formulada por un intelectual africano, Agustín (354-430), cuya enorme influencia le valió el título de Padre de la Iglesia occidental. La conversión de Agustín tuvo lugar bajo el influjo de la popularidad que había adquirido en el cristianismo del siglo iv el movimiento ascético y el de las instituciones sociales de su época —el concubinato y los matrimonios concertados por las familias— y se desarrolló a modo de una intensa búsqueda intelectual y espiritual. Agustín poseía una elevada formación como intelectual y como retórico que le sirvió para reflexionar sobre sus experiencias y analizarlas con vistas a discernir en ellas unas pautas universales. A este proceso aportó las categorías de su formación intelectual, concretamente, los conceptos filosóficos griegos acerca de la personalidad y de la divinidad.

Las *Confesiones* de Agustín narran su largo y tortuoso itinerario hasta entregarse al servicio de Dios. Gran parte de esta autobiografía espiritual se dedica implícitamente a cuestiones de sexualidad y de relaciones sexuales. En la perspectiva de Agustín, su conversión al cristianismo fue de hecho inseparable de su renuncia al sexo. El mismo situó los comienzos de la historia de su renuncia a la sexualidad en el momento justo de su despertar sexual. Al cumplir los dieciséis años, su padre lo vio en los baños y comprendió que se estaba convirtiendo en un hombre y, según cuenta el mismo Agustín, «lo comunicó lleno de alegría a mi madre, como si ya se viera rodeado de nietos». Pero su madre, una ferviente cristiana, le advirtió en privado «que no cometiera fornicación y que por encima de todo nunca manchara a la mujer de otro hombre». La advertencia de la madre fue recibida por el ado-

lescente Agustín como «esos consejos femeniles que me avergonzaría de obedecer»¹⁴. Como el joven varón que era, Agustín hizo suya la creencia de la sociedad pagana de que la verdadera hombría sólo podía afirmarse mediante las hazañas sexuales.

Pero no pudo llevar a cabo la exploración plena de su sexualidad hasta que se trasladó a Cartago para seguir sus estudios. Allí, como recuerda él mismo, «me acosaba por todas partes un hervidero de viciosos amoríos. Aún no amaba, pero quería amar... Amar y ser amado me resultaba aún más dulce si podía gozar del cuerpo de mi amante»¹⁵. Un año de descubrimientos sexuales culminó cuando Agustín, a la edad de dieciocho años, tomó una concubina, con la que vivió durante quince años. Era costumbre que los jóvenes no se casaran hasta haber culminado su carrera, un momento que, para Agustín, estaba aún a quince años de distancia. Al igual que otros jóvenes de su clase social, Agustín tomó una concubina, una mujer de clase inferior, con la que no podría casarse por razones sociales. Una relación de este tipo aportaba a los varones jóvenes de clase superior compañía, satisfacción sexual y comodidades domésticas. Agustín se sintió profundamente unido a esta mujer anónima y juntos criaron un hijo, Adeodato.

Inesperadamente, en el año 384 fue designado Agustín para regentar la prestigiosa cátedra de retórica de Milán, donde residían miembros de la corte imperial. Esta nueva posición venía a coronar la carrera de Agustín, que ya podía pensar en casarse. Su madre se apresuró a concertar su matrimonio con una muchacha perteneciente a una familia socialmente apropiada, a la que aún faltaban dos años para la edad legal del matrimonio conforme al derecho romano, tiempo que habría de esperar Agustín antes de tomarla por esposa. Parte del acuerdo contractual con la familia exigía que Agustín despidiera a su concubina, que era considerada una rival en potencia para la futura esposa. Agustín recordaría más tarde:

Mi amante fue arrancada de mi lado por considerarla un impedimento para mi matrimonio, y mi corazón, que tan unido estaba a ella, se sintió desgarrado y herido hasta manar sangre. Ella regresó a Africa, jurán-

¹⁴ Agustín, *Confesiones*, ii.3, trad. E. B. Pusey, Washington Square Press, Nueva York, 1964.

¹⁵ Agustín, *Confesiones*, iii.1.

dome que nunca conocería a otro hombre y dejando a mi lado al hijo natural que con ella había tenido. Pero yo, tan infeliz como me sentía y más débil que una mujer, no pude soportar la espera de los dos años que deberían pasar antes de tomar la esposa que deseaba. Y por ello, no siendo yo amante del matrimonio tanto como esclavo de la lascivia, me busqué otra amante ¹⁶.

El matrimonio nunca llegó a celebrarse, pues antes de cumplirse el plazo de los dos años Agustín se había convertido al cristianismo y renunciado a las relaciones sexuales.

Durante su adolescencia, Agustín había rechazado la fe cristiana de su madre. Para él, las Escrituras cristianas sonaban como un libro escrito por gente ruda e iletrada y las doctrinas cristianas le parecían confusas o incomprensibles, aparte de que no daban respuesta a las cuestiones realmente importantes acerca de la existencia humana. El retorno de Agustín a la fe de su madre había pasado por sendas versiones del maniqueísmo y del platonismo. Mientras ejercía como profesor de retórica en Milán, sus interrogantes intelectuales quedaron satisfactoriamente resueltos, mientras que en la persona del obispo Ambrosio de Milán halló un intelectual cristiano que gozaba del respeto de la elite aristocrática romana. Por fin estaba ya maduro para convertirse y ser bautizado.

Fue en esta época de su vida cuando conoció por casualidad la *Vida de Antonio*. En sus *Confesiones*, Agustín recuerda que recibió la visita de un paisano de Africa llamado Ponticiano, que le contó la siguiente historia. Ponticiano y otros tres compañeros al servicio del emperador recorrían ociosamente las calles de Tréveris (en la actual Alemania). Dos de ellos entraron en una pequeña casa donde tuvieron ocasión de leer la *Vida de Antonio*. Uno de los jóvenes sintió que su espíritu se enardecía conforme leía los párrafos que hablaban de la apasionada renuncia a que induce el amor al reino de Dios. «Dime —exclamó dirigiéndose a uno de sus amigos—, ¿qué andamos buscando nosotros con todos estos afanes nuestros? ¿Qué nos impulsa a esforzarnos en el servicio público? ¿Es que nuestras expectativas en la corte pueden ser superiores a convertirnos en amigos del emperador?» Y prosiguió cada vez más enardecido: «Si yo decido hacerme amigo de Dios, lo puedo conseguir

¹⁶ Agustín, *Confesiones*, vi.15.

ahora mismo». Y tomó inmediatamente la resolución de entregarse al servicio de Dios. Su amigo, para no romper los lazos de la amistad, decidió unirse a él en su renuncia. La historia terminaba así: «Los dos estaban comprometidos a casarse. Cuando sus novias oyeron la noticia, también ellas decidieron consagrar [a Dios] su virginidad»¹⁷. La renuncia sexual era la puerta de entrada al servicio de Dios. Mientras Ponticiano daba fin a su relato, Agustín sintió interiormente una «horrible confusión y vergüenza». Se volvió a su amigo Alipio, que también había escuchado la historia, y le dijo: «¿Qué tiene que ver todo esto con nosotros? ¿Cuál es el significado de esta historia? Estos hombres no tienen la misma educación que nosotros, pero se alzan y asaltan las puertas del cielo, mientras que nosotros, con toda nuestra erudición, estamos aquí arrastrándonos por este mundo de carne y sangre»¹⁸.

De este modo empezó la vehemente contienda que estalló en su alma, «una lucha feroz en que me encontré enzarzado conmigo mismo». Se retiró al huerto de la casa en que vivía. El combate era contra sí mismo; se mesó los cabellos y se golpeó con los puños la frente según avanzaba en su lucha hacia la renuncia que anhelaba llevar a cabo. «Me sentía, por tanto, enfermo y atormentado y me hacía a mí mismo reproches más amargos que nunca, revolviéndome en mis cadenas hasta que se rompieran del todo»¹⁹. Agustín tuvo que dedicar diez páginas a recrear toda la fuerza de aquella lucha interna. El conflicto en que Agustín se sentía trabado era el que le planteaba su propia sexualidad, la lucha de la pasión contra la razón. Para Agustín, convertirse al cristianismo significaba renunciar al deseo sexual, pero su voluntad no era lo bastante fuerte para cumplir su resolución y se echaba atrás una y otra vez. Pero, finalmente, en medio de «una fuerte tempestad de lágrimas», se sobrepuso a su desesperanza.

Y fue así como, repentinamente y como por milagro, se encontró con toda la fuerza de voluntad que necesitaba. Desde el otro lado de las tapias del huerto se oyó una voz: «Toma y lee, toma y lee.» Cuando tomó en sus manos un libro de las cartas de Pablo que halló sobre un banco y lo abrió, sus ojos tropezaron con el pa-

¹⁷ Agustín, *Confesiones*, viii.6.

¹⁸ Agustín, *Confesiones*, viii.8.

¹⁹ Agustín, *Confesiones*, viii.11.

saje que dice: «No deis pábulo a los bajos deseos» (Rom 13,14). «No quise leer más —escribe Agustín— ni era necesario, pues apenas acabada aquella sentencia, en mi corazón se infundió algo así como una luz de plena certeza y todas las nieblas de la duda se disiparon»²⁰. Gracias a la intervención divina se sintió con fuerzas para llevar a cabo su renuncia.

La experiencia del huerto adquirió valor paradigmático cuando Agustín desarrolló su doctrina del pecado. Su método consistió en reflexionar sobre los acontecimientos que habían tenido lugar en otro huerto, el jardín del Edén, pero vistos a través del prisma de la filosofía platónica. Partiendo de las ideas de los griegos, Agustín entendió que el conflicto interior tenía por escenario el yo escindido: la parte superior, racional, que rige y gobierna la parte irracional con sus pasiones y apetitos. El yo superior era capaz de conocer el mundo abstracto, inmutable, invisible de la divinidad. La parte inferior del yo valía tan sólo para la existencia en el mundo inestable y mudable de los sentidos, con su complejidad y su diversidad.

En el estado de la perfección original, según Agustín, los seres humanos vivían en armonía consigo mismos y con Dios. Ello era posible porque la parte racional, dominante, del yo estaba completamente absorta en la contemplación de Dios y consecuentemente era capaz de ordenar y dirigir perfectamente los aspectos irracionales del yo. Cuando Adán y Eva optaron por la autonomía y el autogobierno, lejos de la contemplación de Dios y de la obediencia a sus mandamientos, fueron castigados con la degradación de la parte racional del alma, de modo que ya no les fue posible dominar sus pasiones irracionales. Cuando el relato del Génesis dice: «Comieron y los ojos de los dos se abrieron», Agustín se pregunta: «¿A qué se abrieron? Al deseo carnal del uno por el otro como castigo por el pecado»²¹.

El primer pecado de Adán y Eva fue de soberbia, consistente en rebelarse contra Dios y optar por un autogobierno o autonomía. El castigo por este pecado de orgullo fue la impotencia de la mente racional. Agustín lo llamaba concupiscencia, un deseo que

²⁰ Agustín, *Confesiones*, viii.12.

²¹ Agustín, *Sobre el sentido literal del Génesis*, trad. J. Hummond Taylor (Ancient Christian Writers 42), Neuman Press, 1982.

se insubordina fuera de todo control. La rebelión contra Dios dio como fruto una revuelta de las pasiones, un castigo adecuado a la falta. La negativa de Adán a dejarse dirigir y gobernar por la voluntad de Dios trajo consigo la negativa de su naturaleza inferior —las pasiones— a obedecer a su naturaleza racional, superior. No es casual que Adán y Eva se ocultaran después de comer el fruto prohibido, pues entonces «sintieron un movimiento en sus miembros del que se avergonzaban», los impulsos sexuales que la mente racional no podía contener y que la confundían al delatar su falta de dominio ²². La colocación estratégica de la hoja de higuera señalaba el lugar del castigo por el pecado, el punto mismo del que brota la concupiscencia.

El paradigma de esta falta de dominio por la mente racional era la sexualidad. La experiencia personal que tenía Agustín de la incapacidad para dominar sus tendencias sexuales era para él una expresión de la quiebra sufrida por la naturaleza humana después de la caída. Cuando Agustín especulaba sobre la naturaleza de la sexualidad en el paraíso antes de la caída, la describía como una experiencia sexual desapasionada y racional:

Movemos nuestras manos y nuestros pies para realizar sus funciones propias cuando lo deseamos. Esto no implica resistencia por su parte y los movimientos se realizan con toda la facilidad que observamos en nuestro propio caso y en el de los demás... ¿Por qué no hemos de creer que los órganos sexuales habrían sido servidores obedientes de la humanidad a las órdenes de la voluntad del mismo modo que los demás de no ser por la concupiscencia que se introdujo como retribución por el pecado de desobediencia? ¿Por qué no habríamos de creer que, de no haber sido por el pecado y su castigo, la corruptibilidad, los miembros del cuerpo del hombre habrían sido servidores de la voluntad del hombre, sin concupiscencia alguna que le impulsara a procrear hijos?... Por no haber obedecido a Dios, [el hombre] ya no puede obedecerse a sí mismo ²³.

Agustín creía que esta quiebra de las potencias rectoras de la mente racional se transmitía sexualmente de generación en gene-

²² Agustín, *Sobre el sentido literal del Génesis*, xi.34.

²³ Agustín, *La Ciudad de Dios*, xiv.24; cf., también, U. Ranke-Heinemann, *Eunuchs for the Kingdom of Heaven: Women, Sexuality and the Catholic Church*, Doubleday, Nueva York, 1990, pág. 89.

ración, de modo que así pasaba a toda la raza. La raza, en efecto, se propagaba en virtud de una pasión pecaminosa, irracional, y de este modo se contagiaban todas las generaciones de aquella debilidad de la porción racional rectora de la personalidad. El pecado era, por tanto, una enfermedad transmisible a través del sexo. Según la teoría de Agustín, la impecabilidad de Jesús brotaba directamente del hecho de que había nacido de una virgen. Si María fue fecundada por el Espíritu Santo, ello significa que en la concepción de Jesús no estuvo implicada la pasión sexual irracional, por lo que el pecado original no le fue transmitido. Agustín se atenía a la teoría aristotélica de la reproducción, según la cual es el macho de la especie el que, mediante el vehículo del semen, confiere la «forma» al embrión. La hembra aporta únicamente la materia, pues no es capaz de producir la semilla portadora de la vida²⁴. Así, desde la perspectiva de Agustín, el esperma transmite el pecado original, y las mujeres, al ser incapaces de producir el esperma, no transmiten el pecado original.

El aspecto pasional e irracional de la sexualidad, que es lo que la hace pecaminosa, puede redimirse en el matrimonio mediante el bien de la procreación y limitando la pecaminosidad del sexo a uno de los partícipes. Si la pecaminosidad del sexo estaba en su dimensión apetitiva y pasional, cualquier forma de sexualidad que no estuviera encaminada a la procreación se declaraba pecaminosa. Por este motivo afirmaba Agustín que «la verdadera castidad matrimonial evita el copular con mujer menstruosa o embarazada, y se abstiene también de la unión marital cuando no hay perspectivas de generación, como es el caso de personas de avanzada edad»²⁵. En tales circunstancias, según pensaba Agustín, el único sentido que podía tener la sexualidad era el predominio del deseo sobre la razón, que suponía invertir el dominio de la razón sobre las pasiones, lo que situaba su ejercicio en la categoría de lo pecaminoso. Esta visión agustiniana de la sexualidad domina aún toda la teología católica. La condena del control de la natalidad por la

²⁴ Agustín, *Sobre el sentido literal del Génesis*, x.20; cf., también, K. Børresen, *Subordination and Equivalence*, Univ. Press of America, Washington, DC, 1981, págs. 66-68.

²⁵ Agustín, *Contra Juliano*, iii.21, trad. M. Schumacher, *Fathers of the Church* 35, Nueva York, 1987.

Iglesia se basa en la premisa de que toda relación sexual que no esté encaminada a la procreación es lujuria pecaminosa. Si bien es verdad que el Vaticano II revisó en profundidad esta tradición de quince siglos y declaró que entre los fines de la sexualidad está la creación de vínculos de afecto, no se atrevió a llegar hasta el control de la natalidad.

EL SEXO PECAMINOSO Y LA PERSONALIDAD FEMENINA

Un sistema de ideas basado en la premisa del carácter problemático de la sexualidad no era, ciertamente, cosa nueva. Siglos antes de Agustín ya habían caracterizado los griegos la sexualidad femenina como una fuerza que era preciso vigilar y dominar. Esta caracterización de la sexualidad femenina corresponde a los cometidos asignados a las mujeres como esclavas, amantes y esposas. El yo «inferior» —material, pasional, a punto siempre de escapar a todo control— era un motivo de afrenta. El honor podía defenderse únicamente a través de demostraciones públicas de dominio sobre este yo apetitivo. El cuerpo y sus apetitos, igual que la mujer, funcionaba como símbolo de afrenta.

En el sistema agustiniano, sin embargo, la dimensión sexual de la personalidad pasó de ser un símbolo de deshonor a convertirse en símbolo de culpabilidad moral. Los apetitos carnales eran expresión de una naturaleza pecaminosa y merecían un castigo eterno. Desde la perspectiva de Agustín, el juicio universal de Dios sobre la humanidad se justificaba por la culpa universal encarnada en la naturaleza humana sexual y pecaminosa. Únicamente las aguas sacramentales del bautismo podían lavar la culpa inherente a la naturaleza pecaminosa de todo recién nacido. La antigua confianza de los filósofos en la personalidad racional bien disciplinada quedó hecha añicos bajo el embate de la idea agustiniana del pecado original. Sólo con la ayuda de la divina gracia podía llegar el yo racional caído a dominar los deseos desordenados del yo inferior.

Se diría que, en principio, Agustín introdujo la idea de la igualdad de los géneros en cuanto al pecado, pues no son únicamente las mujeres, sino también los varones, los que poseen una naturaleza pecadora, sexual. Pero el papel de las mujeres en la sociedad

romana no había cambiado en tiempos de Agustín. Al igual que los filósofos griegos, también él se relacionaba con las mujeres conforme a las funciones de concubinas, esposas y esclavas que tenían asignadas. Cuando Agustín, en su comentario al Génesis, reflexionaba sobre el fin para el que había sido creada la mujer, no fue capaz de ir más allá de su función procreativa:

Si la mujer no hubiera sido hecha como ayuda del varón para la procreación de lo hijos, ¿en qué otra cosa podría ayudarle? No para acompañarle en el trabajo de la tierra, pues no había aperos que hicieran necesaria tal ayuda. Y de haber existido esa necesidad, otro varón hubiera sido de mayor ayuda, y lo mismo puede decirse del solaz que proporciona la presencia de otro, si es que a Adán le pesaba la soledad. Cuánto más agradable no habría de resultar el trato y la compañía de dos amigos varones en lugar de un varón y una mujer en una vida compartida. Y si lo que se precisaba era un arreglo en su vida común para que uno mandara y el otro obedeciera, a fin de asegurar que las voluntades opuestas no quebrantaran la paz familiar, ya se contaba con una precedencia para asegurarlo, puesto que uno habría sido creado primero y el otro después²⁶.

Relegada la mujer exclusivamente a las funciones sexuales, la culpa inherente a la sexualidad pecaminosa pesaba más sobre ella que sobre el varón. Pues si bien es cierto que también los varones poseían una naturaleza sexual pecaminosa, al menos la virilidad se equiparaba a la racionalidad. Desde esta perspectiva, las mujeres no eran otra cosa que objetos sexuales, limitadas a una sola dimensión, justamente la que repudiaba la teología cristiana.

En esto se comportaba una vez más Agustín como ingenuo heredero de la tradición filosófica griega. La dimensión sexual de la personalidad quedaba objetivada en el pensamiento griego como un conjunto de energías e impulsos cuyo origen estaba en el cuerpo. El yo racional, llamado a veces alma, era el aspecto no material de la personalidad que, según los filósofos, tenía un cierto parentesco con el ámbito de lo divino y con las realidades inmutables. Como explicaba Sócrates, el modelo de filósofo para Platón, «estamos convencidos de que si alguna vez hemos de alcanzar un conocimiento puro de lo que sea, habremos de librarnos por com-

²⁶ Agustín, *Sobre el sentido literal del Génesis*, ix.56.

pleto del cuerpo para contemplar las cosas en sí mismas con el alma por sí misma»²⁷. Platón creía que el anhelo de liberar el alma se daba ante todo, cuando no únicamente, en los filósofos. De hecho, la ocupación de los filósofos consiste precisamente en liberar y separar el alma del cuerpo²⁸. Y si el alma pertenecía al reino de la inmortalidad, eso significaba que el alma poseía en sí misma el conocimiento de cuanto hay de verdadero, eterno e inmutable. El alma «discierne la justicia, su mismísimo yo, e igualmente la templanza y el conocimiento»²⁹. La virtud residía en el alma, no en el cuerpo. La separación entre el alma y el cuerpo se obtenía mediante una larga práctica, manteniendo siempre a raya los apetitos que tienen su raíz en el cuerpo. Cuando el alma lograba finalmente dominar y ordenar el cuerpo y sus pasiones, podían darse por conquistadas simultáneamente la vida virtuosa y la armonía.

La equiparación de la mujer a la sexualidad y el cuerpo (que representaba el mundo material, irracional y en constante mutación, así como la exclusión de la sexualidad y la pasión del ámbito de lo divino) provocó que se abriera un abismo entre la mujer y Dios. Únicamente repudiando su identidad sexual y renunciando a su feminidad podía salvar la mujer aquel abismo. Al ser equiparada la mujer a la sexualidad, el resultado fue subordinarla al varón y alienarla de Dios.

La ingeniosa resolución que propuso Agustín al dilema que planteaban dos pasajes contradictorios de la Escritura consistió en bautizar en cristiano esta teoría griega de la personalidad. El pasaje «Dios creó la humanidad a su propia imagen, a imagen de Dios los creó varón y hembra» (Gn 1,27) declara que los dos, el varón y la mujer, son imagen de Dios. Pablo, sin embargo, insiste en que «un varón no debe cubrir su cabeza porque es la imagen y gloria de Dios, pero la mujer es la gloria del varón» (1 Cor 11,7), lo que demuestra que el varón ha sido hecho a imagen de Dios, pero no así la mujer. Agustín reconcilió la aparente contradicción argumentando agudamente que varón y mujer fueron hechos ciertamente a imagen de Dios, en cuanto que ambos poseen un alma racional capaz de contemplar a Dios y dominar las pasiones. Pero esta al-

²⁷ Platón, *Fedro*, 66c-d.

²⁸ Platón, *Fedro*, 66c.

²⁹ Platón, *Fedro*, 247d.

ma racional se compone de dos elementos: uno masculino, capaz de contemplar a Dios, y el otro femenino, que anima el cuerpo y se orienta a la vida material³⁰.

La diferencia entre masculino y femenino no se daba en el plano del alma, sino en el del cuerpo. El cuerpo varonil reflejaba la superioridad del elemento masculino del alma; el cuerpo femenino, por el contrario, expresaba el elemento femenino del alma. En la tortuosa argumentación de Agustín, el cuerpo femenino, al haber sido creado para el servicio sexual, expresaba el aspecto sexual del ser humano, mientras que el cuerpo masculino denotaba su aspecto racional. El cuerpo masculino, por consiguiente, reflejaba la imagen de Dios de un modo del que era incapaz el cuerpo femenino, ya que éste denotaba únicamente la función sexual. Este razonamiento sirve de base a la declaración del Vaticano II sobre la ordenación de las mujeres, en el sentido de que únicamente el cuerpo masculino puede representar a Cristo, puesto que el mismo Cristo representa a Dios a través de la virilidad de su cuerpo. Las mujeres no pueden ser ordenadas sacerdotes porque sus cuerpos no pueden representar otra cosa que su sexualidad, no a Dios³¹. «El sacerdote es un signo —insiste el Vaticano II— y no se daría esa “semejanza natural” que debe haber entre Cristo y su ministro si el papel de Cristo no fuera asumido por un varón... La encarnación del Verbo tuvo lugar conforme al sexo masculino»³².

Al equiparar sexo y pecado, Agustín se limitó a sacar las conclusiones teológicas de una práctica social cristiana establecida de antiguo. Generaciones de ascetas célibes habían elevado la renuncia a la sexualidad a la condición de disciplina espiritual básica en la búsqueda del conocimiento de Dios. Ello implicaba que la sexualidad no podía conducir al conocimiento de Dios, sino que contribuía de hecho a entorpecer el proceso de la transformación espiritual. La doctrina de Agustín sobre la concupiscencia como pecado original arraigó en la Iglesia occidental porque fueron muchos los que vieron en sus ideas una ayuda para articular sus ex-

³⁰ K. Børresen, *Subordination and Equivalence*, págs. 21-31.

³¹ Agustín, *Sobre el sentido literal del Génesis*, iii.22; vii.7; x.2.

³² Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, «Declaración sobre la admisión de mujeres al sacerdocio ministerial», en L. Swidler y A. Swidler (eds.), *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, Paulist Press, Nueva York, 1977.

periencias personales: los clérigos que practicaban el celibato, los monjes que luchaban por dominar sus impulsos sexuales y hasta los obispos que debían gobernar unas congregaciones rebosantes de conflictos. Los deseos irracionales y rebeldes, hondamente asentados en el corazón humano, explicaban las luchas de quienes trataban de ejercer la autoridad sobre sí mismos y sobre los demás.

EL CELIBATO CLERICAL Y LA DEMONIZACION DE LA SEXUALIDAD FEMENINA

Desde el Sínodo de Elvira, en España (siglo iv), hasta los decretos papales del siglo xii, sínodos y concilios se esforzaron por imponer el celibato al clero. Cuando el cristianismo se convirtió en religión oficial del estado y adoptó las actitudes de la sociedad grecorromana con respecto a los cometidos de los géneros, empezó a disminuir el número de mujeres que desempeñaban cargos de autoridad en la Iglesia. Quienes insistían en el celibato de los clérigos y los monjes percibían la sexualidad femenina como una amenaza y una fuerza incontrolada. Durante la época medieval, la lucha de los papas por imponer su autoridad sobre el clero contribuyó a instaurar una visión particularmente perversa y destructiva de la sexualidad femenina. Mediante el mecanismo de la Inquisición se formuló una teoría de la sexualidad que la demonizaba al atribuir a los demonios los poderes del sexo. Los creadores de esta nueva ideología se apoyaban en las doctrinas agustinianas sobre los impulsos sexuales como símbolo del mal moral. La demonización de la sexualidad durante las persecuciones contra las brujas afectó más duramente a las mujeres que a los varones. Una vez caracterizada la sexualidad como diabólica, se acuñó un nuevo tipo de mujer: la bruja medieval.

El movimiento ascético produjo durante la Edad Media una fuerte institución pletórica de vida: el monacato cristiano. Los monasterios eran unidades económicas y sociales completas en sí mismas y resultaron ser un medio eficaz para organizar las comunidades de cristianos en los desiertos del norte de Europa a continuación del colapso de la civilización urbana que se produjo en Occidente con la caída del Imperio romano. Aquellos monasterios sirvieron de refugio a la cultura literaria del cristianismo romano

de la época imperial y preservaron la riqueza literaria del período romano copiando manuscritos, redactando manuales y compilando antologías. La autoridad espiritual de las comunidades monásticas se basaba en el ciclo ininterrumpido de las plegarias litúrgicas ofrecidas como un servicio a Dios y en la negación de sí mismo inherente a la vida monástica. La principal exigencia para entrar en la comunidad monástica era el voto de celibato de por vida, de modo que una vez más se establecía la ruptura entre la práctica de la sexualidad y la búsqueda de Dios.

En la cristiandad occidental, los nobles, que eran dueños de las iglesias edificadas en sus tierras y que recogían los diezmos destinados a sostenerlas, se encargaban también de designar a los sacerdotes que debían regentarlas. Con los diezmos pagaban sus salarios a los clérigos, a los que ellos mismos encargaban del servicio a las iglesias de las aldeas. En los nombramientos de aquellos clérigos se tenían en cuenta muchas veces motivos que no eran precisamente el bien espiritual de los campesinos. Los cargos más lucrativos eran confiados a amigos o parientes. Un clérigo encargado de atender a una aldea tranquila podía elegir instalarse en una ciudad más bulliciosa sin dejar de percibir sus haberes, dejando su puesto vacante. Si era hombre de conciencia, podía contratar a un vicario para que le sustituyera. A veces, los cargos eclesiásticos se vendían sin más.

Durante siglos se intentó conseguir que la autoridad del clero dependiera de la práctica del celibato. El celibato de los clérigos había existido como un ideal desde el siglo iv, pero nunca había llegado a ser una práctica universal. Los papas, que dependían de la nobleza italiana, nunca habían mostrado gran interés en imponer el celibato. Sin embargo, a partir del siglo xiii, intentaron librarse de aquella sumisión a las familias más poderosas. A partir de entonces se inició una etapa de reformas internas del papado que conduciría a revestir la institución de un enorme poder político en competencia con las monarquías de Europa. Un rasgo capital de esta reforma interna fue la imposición de las leyes del celibato a los clérigos. Se trataba de un medio para restaurar la autoridad espiritual del papado y a la vez para librar al clero de la sujeción a la nobleza. Se amenazó a los clérigos casados con la excomunión; de este modo, el papado se convirtió para ellos en un poder aún más temible que la nobleza, cuya fuerza radicaba únicamente en la bolsa.

En el siglo xi, el papa Gregorio VII convocó en toda la Europa cristiana una serie de sínodos en que procuró que destacaran los obispos que profesaban ideas reformistas. Condenó el matrimonio de los clérigos y promovió el celibato como la situación normal para todos los escalones del clero. Luego declaró que los sacerdotes casados eran reos de fornicación y ordenó a los feligreses que no asistieran a sus misas, amenazándoles con la excomunión si se atrevían a recibir la eucaristía de manos de un sacerdote casado. En 1139, el papa Inocencio III sentó las bases legales para perseguir a las esposas de los sacerdotes en un decreto que declaraba inválidos todos los matrimonios contraídos después de la ordenación. De la noche a la mañana, unas mujeres que habían vivido como esposas legales fueron tachadas de concubinas, rameras o adúlteras.

Pero los esfuerzos por imponer las leyes del celibato produjeron una enorme conmoción social. Por todas las aldeas podían verse emisarios del papa que predicaban terroríficos sermones sobre los males y peligros de la sexualidad femenina, llamando al clero a la práctica del celibato y poniendo a los sacerdotes ante la alternativa de renunciar a sus cargos, que eran su medio de vida, o a sus concubinas y esposas. La retórica requerida para provocar esta revolución social preparó el terreno para la demonización de la sexualidad femenina. Un abad, que se negaba a aceptar responsabilidades jurisdiccionales sobre un monasterio de monjas, escribía:

Nos, y toda nuestra comunidad de canónigos, reconociendo que la malicia de las mujeres es mayor que todas las otras malicias del mundo y que no hay ira como la de las mujeres, y que el veneno de áspides y dragones se cura más fácilmente y es menos peligroso para los hombres que la familiaridad de las mujeres, hemos decretado por unanimidad, para la seguridad de nuestras almas no menos que para la de nuestros cuerpos y nuestros bienes, que no debemos bajo ningún pretexto recibir más hermanas para acrecentar nuestra perdición, sino que hemos de evitarlas como animales ponzoñosos³³.

³³ A. Erens, «Les Soeurs dans l'Ordre Prémontré», *Analecta Praemonstratensia*, 5 (1929), págs. 6-26, citado en R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Penguin, Nueva York, 1970, pág. 314.

El buen abad Conrado de Marchtal pensaba que la mayor amenaza para el celibato de los varones estaba en la sexualidad femenina. Pero ¡las mujeres a las que hacía referencia eran monjas célibes!

Los esfuerzos por imponer el celibato al clero se prolongaron durante más de seis siglos. Mientras los legados pontificios bramaban contra la pasión sexual, los clérigos casados se aferraban tenazmente a las satisfacciones de la vida hogareña. En Pontoise, en el año 1074, anunció el abad a los sacerdotes que pensaba hacer obligatorio el celibato clerical en sus territorios, pero los sacerdotes respondieron escupiéndole, abofeteándole y expulsándole. El mismo año, en la ciudad de Ruán, un anuncio semejante obtuvo por respuesta una lluvia de piedras³⁴. Nuevamente en Ruán, el año 1119, otro intento de imponer el celibato clerical fue acogido con una pelea a puñetazos en la iglesia.

Una táctica habitual para vencer la resistencia de los clérigos casados consistió en atacar a sus esposas. El papa Urbano II permitió en el año 1089 que fuera reducida a la esclavitud la mujer de un subdiácono que se negó a separarse de él. El arzobispo Manasés V de Rheims permitió que fueran encarceladas las mujeres de los clérigos. Un sínodo celebrado en Valladolid el año 1322 negó la sepultura eclesiástica a las esposas de los sacerdotes. Y todavía en 1651 había clérigos que vivían con sus esposas (no consideradas concubinas), mientras que un sínodo de Osnabrück declaraba: «Vigilaremos las casas de los sospechosos noche y día y haremos que las personas desvergonzadas sean públicamente marcadas a fuego por el verdugo. Y castigaremos a las autoridades que se muestren laxas o negligentes»³⁵. En el mismo siglo, el obispo de Bamberg apeló a la autoridad de los príncipes para que «entren en las rectorías, hagan salir de ellas a las concubinas, las azoten públicamente y las metan en prisión»³⁶.

De la idea de que la sexualidad femenina era peligrosa y constituía un instrumento del diablo a la sospecha de que la sexualidad femenina constituía en sí misma un poder diabólico sólo había un

³⁴ U. Ranke-Heinemann, *Eunuchs for the Kingdom of Heaven*, pág. 109. Existe traducción castellana.

³⁵ U. Ranke-Heinemann, *Eunuchs for the Kingdom of Heaven*, págs. 115-116.

³⁶ U. Ranke-Heinemann, *Eunuchs for the Kingdom of Heaven*, pág. 116.

paso. Las creencias populares acerca de los poderes mágicos de las brujas y hechiceras se mantuvieron vivas entre los campesinos durante siglos. Sínodos y concilios venían insistiendo desde mucho tiempo atrás en que tales creencias eran supersticiosas a la vez que rechazaban la idea de que ciertos individuos poseían poderes mágicos. Pero era tanta la fuerza con que el deseo sexual se oponía a la nueva disciplina de la Iglesia, que daba pie a pensar que allí actuaba el poder del demonio. Un teólogo del siglo XIII, Buenaventura, decía en tono desesperanzado: «Como el acto sexual ha sido corrompido (por el pecado original) y se ha vuelto, por así decirlo, pestífero, y teniendo en cuenta que los seres humanos son en su mayor parte lascivos, el demonio tiene sobre ellos tanto poder y autoridad»³⁷. Tomás de Aquino introdujo estas mismas ideas en su teología: «La fe católica nos enseña que los demonios tienen alguna importancia, que pueden dañar a los seres humanos e incluso impedir las relaciones sexuales»³⁸. A lo largo de los siglos XII y XIII, en multitud de sínodos, de Salisbury a Maguncia, de Valencia a Ferrara, la Iglesia condenó a las brujas que lanzaban conjuros contra los casados para impedir que practicaran las relaciones conyugales³⁹.

Pero en el caso de los varones célibes, el peligro no estaba en los ataques de impotencia, sino más bien, según las autoridades eclesiásticas, en el atractivo de la sexualidad femenina. En 1484, el celo feroz del papa por quebrantar el deseo sexual desencadenó una terrorífica conflagración. Aquel año, una bula papal de Inocencio VIII, la llamada «Bula de las Brujas», estableció la Inquisición como órgano judicial para perseguir a las brujas que supuestamente se habían entregado sexualmente al demonio y se habían convertido de este modo en su instrumento para encender, dominar y estorbar el deseo sexual. El fuego que de este modo se prendió habría de consumir a cientos de miles de mujeres que fueron condenadas como brujas. Es probable que fueran más de un millón las mujeres enviadas a la hoguera como culpables de brujería según se fue extendiendo la Inquisición por toda Europa.

³⁷ Buenaventura, *Comentario a las Sentencias*, d.34.a.2q.q. Cf. U. Ranke-Heinemann, *Eunuchs for the Kingdom of Heaven*, págs. 226-272.

³⁸ Tomás de Aquino, *Quaestiones de Quodlibet*, x.g 9a.10.

³⁹ U. Ranke-Heinemann, *Eunuchs for the Kingdom of Heaven*, pág. 229.

Los procedimientos de la Inquisición eran complicados. Las denuncias partían generalmente del populacho; los inquisidores, nombrados por el papa, presidían el proceso judicial; un secretario consignaba cuidadosamente por escrito las preguntas del fiscal y las respuestas de la acusada. Una vez terminado el proceso judicial, las autoridades civiles se encargaban de las ejecuciones en que las brujas eran enviadas a la hoguera. Mientras el aparato de la Inquisición estuvo en manos de los papas, las denuncias dependían de la disposición del populacho y las ejecuciones de la voluntad de la nobleza.

Los inquisidores alemanes Jakob Sprenger y Heinrich Institoris, nombrados por Inocencio VIII, crearon la teología sistemática, que establecía el nexo entre la amenaza que suponía la sexualidad femenina y la creencia popular en los poderes mágicos de las brujas para controlar la potencia sexual. Su erudita discusión sobre las brujas contenida en el *Malleus Maleficarum* (*Martillo de las Brujas*), compuesto para uso de la Inquisición, desarrollaba los puntos más agudos de esta teoría sobre la brujería:

En cuanto a las brujas que copulan con demonios, es muy difícil establecer los métodos por los que semejantes abominaciones son consumadas. Por parte del demonio: primero, de qué elemento está hecho el cuerpo que asume; segundo, si el acto se acompaña siempre de inyección de semen recibido de otro; tercero, en cuanto al tiempo y lugar, si comete este acto en unas ocasiones con mayor frecuencia que en otras; cuarto, si el acto es visible para cualquiera que se halle presente. Y por parte de las mujeres, se ha de inquirir si las que fueron concebidas de esta sucia manera son visitadas frecuentemente por los demonios; o segundo, si son las que las comadronas ofrecen a los demonios al nacer; y tercero, si el deleite venéreo de las tales es realmente más débil⁴⁰.

Las creencias medievales aportaban algunas respuestas a estos interrogantes. El demonio podía adoptar forma de mujer, tener trato carnal con un varón y de este modo apoderarse de su semen. Podía luego tomar la forma de varón, tener trato carnal con una mujer y depositar en ella el semen que se había procurado en la primera operación. El demonio que se comportaba como una mu-

⁴⁰ *Malleus Maleficarum*, parte I, cuest. 6, trad. R. Montague Summers, Benjamin Blom, Nueva York, reimpr. 1970.

jer era llamado «súcubo» (del latín *succubare*, «yacer debajo»), porque se colocaba debajo del varón; el que tomaba forma de varón era llamado «íncubo» (de *incubare*, «yacer encima»), pues se colocaba sobre la mujer ⁴¹. Estas especulaciones sobre el emparejamiento de seres humanos y demonios quizá nos provoquen la risa, pero lo cierto es que el pasaje citado expresa unas creencias amenazadoras. Una es que la sexualidad femenina implica un grave riesgo, es decir, que está expuesta a ser manipulada por los demonios. Otra es que la potencia sexual femenina sacaba su fuerza de los poderes diabólicos.

La «Bula de las Brujas» identificaba los siete métodos de que se valían las brujas para ejercer su funesto influjo sobre la fecundación y la concepción, y el *Malleus Maleficarum* asumió la tarea de desarrollarlos. Tanto las obsesiones sexuales como la impotencia femenina podían atribuirse a la brujería. Por otra parte, las brujas podían impedir el flujo seminal mediante operación interna sobre la «fuerza motora» que causaba el «flujo de las esencias vitales», o externamente, sirviéndose de hierbas o de los testículos de un gallo. Se atribuía también a las brujas la capacidad de apoderarse del órgano viril. Cierta bruja guardaba veinte o treinta órganos viriles vivos y los alimentaba con avena y trigo. Cuando un varón quería recuperar el suyo, ella le daba generosamente a elegir. Cuando el hombre elegía uno de gran tamaño, la bruja se lo negaba, alegando que era el del párroco ⁴².

También se atribuía a las brujas el poder de convertir a los hombres en bestias. Atacaban a las mujeres en su capacidad reproductiva, provocando abortos y ofreciendo los niños al diablo. El *Malleus Maleficarum* aducía las siguientes pruebas. Una mujer noble fue advertida por su comadrona de que debía evitar cualquier contacto con una «bruja notoria» durante el embarazo. La mujer olvidó la advertencia, salió de su castillo y se encontró casualmente con la bruja, que la saludó y puso su mano sobre el vientre de la señora. «De repente sintió ella que la criatura se removía de dolor. Cuando muy angustiada regresó al castillo y relató a la comadrona lo que había ocurrido, ésta afirmó que había perdido el niño. Y lo cierto es que la criatura fue abortada en trozos.» Los in-

⁴¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 51.83.

⁴² *Malleus Maleficarum*, parte II, cuest. 1.6-7.

quisidores ponían este final a la historia: «Esta gran desgracia fue permitida por Dios para castigar a su esposo, cuya obligación era llevar a las brujas ante la justicia y vengar sus ofensas al creador»⁴³.

La campaña de los inquisidores contra las brujas era en realidad una guerra declarada contra «la malicia de las mujeres». Los autores del *Malleus Maleficarum* especulan que si el mundo se viera privado de las mujeres y de su malicia, quedaría también libre de «innumerables peligros». Estas conclusiones se derivaban de las premisas sentadas por los inquisidores en el sentido de que «toda brujería procede del apetito carnal, que en las mujeres es insaciable». En apoyo de este argumento citaban Proverbios 30: «Hay tres cosas que nunca están satisfechas y una cuarta que nunca dice: “es suficiente”, es decir, la boca del seno. De ahí que, para satisfacer su lascivia, llegan incluso a copular con los demonios.» Perseguir a una mujer en concreto como bruja se basaba en la actitud cultural que denigraba a las mujeres en general con los conocidos argumentos acerca de la sexualidad desenfrenada de las mujeres, su inferior capacidad intelectual y su doblez habitual.

Hay una «razón natural» de que la mujer sea «más carnal que el varón», y es «un defecto que se dio en la creación de la primera mujer, ya que fue formada de una costilla curva, es decir, una costilla del pecho que se curva como si adoptara la dirección contraria a la del varón, y como debido a este defecto es un animal imperfecto, la mujer siempre engaña»⁴⁴. Por supuesto, la fuerza de este argumento no radica en su extraña visión de la fisiología femenina, sino en el recurso a la misoginia de la época, adornada aquí con las fantasías de una supuesta ciencia.

Eva, madre de las mujeres, demostró tener «poca fe» en la palabra de Dios cuando desobedeció el mandato divino de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, «y así lo indica la etimología de la palabra, pues *femina* (el término latino por “mujer”) viene de *fe* (“fe”) y *minus* (“menos”), ya que la mujer es siempre más débil para afirmar y preservar la fe. Y en lo que atañe a la fe, esto es algo que está en su misma naturaleza»⁴⁵. Tan ridícula denigración deriva claramente de la creencia en la inferioridad intelectual

⁴³ *Malleus Maleficarum*, parte II, cuest. 1.6.

⁴⁴ *Malleus Maleficarum*, parte I, cuest. 1.6.

⁴⁵ *Malleus Maleficarum*, parte I, cuest. 1.6.

de las mujeres, mantenida desde hacía siglos. Los inquisidores insistían: «Puesto que las mujeres son más débiles tanto de espíritu como de cuerpo, no es de extrañar que sucumban al hechizo de la brujería. Porque en lo que respecta al entendimiento o conocimiento de las cosas espirituales, parecen ser de naturaleza distinta que los varones»⁴⁶. Los inquisidores concluían esta sección de su exposición con una piadosa acción de gracias por el género al que pertenecían: «Es más adecuado hablar de herejía de las brujas que de los brujos, pues el término se toma del cuerpo más poderoso. Y bendito sea el Altísimo, que ha preservado al sexo masculino de crimen tan grande, pues habiendo él decidido nacer y sufrir por nosotros, concedió a los varones este privilegio»⁴⁷.

No debemos extrañarnos ante la visión que tenían los inquisidores de la peligrosa sexualidad femenina debida a la convicción de los varones, que se creían llamados a dominar a las mujeres, algo que en última instancia eran incapaces de conseguir. Lo nuevo era aquí la mezcla de aquellas ideas con la teología agustiniana de la sexualidad. La pasión sexual era de por sí una rebelión contra la autoridad superior del alma racional, y una rebelión contra el alma racional era tanto como una rebelión contra Dios. Monjes y clérigos renunciaban a la sexualidad para estar más cerca de Dios; para los varones que supuestamente negaban las pasiones sexuales, la sexualidad femenina era algo terrorífico y amenazador. La Inquisición combinaba este temor a la sexualidad femenina con las creencias populares acerca de las actividades de las brujas en relación con la concepción y el nacimiento, hasta crear el complicado edificio de una teología de las brujas que tenían trato carnal con los demonios. Esta teología sirvió de base para que las autoridades civiles y eclesiásticas colaborasen en una persecución contra las mujeres que se prolongó durante más de cuatro siglos.

LA SACRALIZACION DE LA FAMILIA Y LA RESTAURACION DE LA SEXUALIDAD

En el siglo xi ya había un amplio consenso en que la vida mo-

⁴⁶ *Malleus Maleficarum*, parte I, cuest. 6.

⁴⁷ *Malleus Maleficarum*, parte I, cuest. 6.

nástica, que había sido uno de los elementos estructurales básicos de la sociedad medieval, se había corrompido. La riqueza de los grandes monasterios y la vida refinada de sus abades provocaban acerbas críticas. El poder terrenal de los obispos-príncipes y la vida disoluta de los monjes mendicantes dibujaban un cuadro en que ya no era visible la espiritualidad genuina que había dado origen al sistema. Los primeros tratados que reclamaban la reforma de la Iglesia lanzaban acerbas críticas contra el clero y contra los monjes. Dondequiera que los reformadores se hacían con el poder temporal, las comunidades monásticas eran oficialmente disueltas. En Ginebra, la reforma calvinista empezó por disolver los monasterios por orden del consejo ciudadano. Bajo el cardenal Wolsey, Thomas Cromwell emprendió la reforma en Inglaterra con la disolución de veintinueve monasterios en 1525.

Fruto de aquella desilusión general con respecto a la vida monástica fue el desarrollo de una nueva teología de la sexualidad. Su más llamativo teórico fue Martín Lutero, que inició la Reforma en Alemania a comienzos del siglo xvi con una serie de tratados dirigidos al pueblo llano. Lutero se decidió a formular esta nueva teología de la sexualidad al hilo de sus lecciones sobre el Libro del Génesis en la facultad teológica de Wittenberg. Al reflexionar sobre Gn 1,27, donde se dice que macho y hembra fueron creados a imagen de Dios, entendió que la expresión «macho y hembra» se refería a los *cuerpos* masculino y femenino, puesto que macho y hembra se diferencian únicamente en el cuerpo. Si macho y hembra están hechos a imagen de Dios, ello significa que sus cuerpos, el masculino y el femenino, reflejan la imagen de Dios, de donde se sigue que el cuerpo es bueno, puesto que es también portador de la imagen de Dios. Y si el cuerpo es bueno, también la sexualidad es buena ⁴⁸.

Cuando reflexionaba sobre Gn 1,28, donde aparece el mandato de Dios a la pareja de macho y hembra recién creados, «sed fecundos y multiplicaos», Lutero entendió que no sólo era buena la sexualidad, sino que, más todavía, era un mandato divino. De acuerdo con la teología nominalista de Lutero, un mandato divino valía tanto como una expresión fundamental de la voluntad de Dios y

⁴⁸ M. Lutero, *Lecciones sobre el Génesis*, i.26-28; G. V. Schick (ed.), «The State of Marriage», en *Luther's Works*, 1 y 45, Concordia Publishing, St. Louis, MO, 1958.

constituía la base divina de la misma naturaleza humana. Dios quería que la naturaleza humana, creada buena incluso en cuanto a su existencia corpórea, permaneciera fiel al mandato divino y al impulso de la procreación, que Dios mismo había puesto en ella.

En consecuencia, concluía Lutero, el voto de castidad, no la sexualidad, era lo realmente pecaminoso, puesto que el celibato era contrario a la naturaleza humana tal como Dios la había creado y se oponía a la voluntad de Dios. A los sacerdotes casados, víctimas de tanto acoso, proclamaba Lutero que las leyes humanas no podían anular los mandamientos de Dios. Y puesto que el matrimonio era una institución que había sido ordenada por Dios, nadie tenía derecho a anular el matrimonio de un sacerdote y su esposa. (Era costumbre de los sacerdotes casados presentar a sus esposas como amas de llaves a los investigadores papales)⁴⁹.

La teología de Lutero aportaba efectivamente una legitimación teológica a los impulsos sexuales de varones y mujeres y afirmaba los derechos sexuales de unos y otras dentro del matrimonio. En los consejos pastorales que dio Lutero a Felipe de Hesse aparecen estas ideas con más viveza que en ningún otro lugar. El enérgico joven Felipe de Hesse se había acreditado ya como un valioso aliado del reformador alemán. Había organizado una liga defensiva de los príncipes protestantes para el caso de que el emperador católico tratara de imponer por la fuerza las prácticas católicas en Alemania. El matrimonio de Felipe de Hesse, contraído por razones políticas con la hija del duque de un territorio vecino, no le había aportado ninguna satisfacción sexual. Felipe había encontrado aquella satisfacción anteriormente sin dificultad alguna fuera de los vínculos del matrimonio, pero el recién convertido Felipe sentía remordimientos de conciencia por estas otras relaciones y pensaba que no podía participar de la Mesa del Señor.

Lutero desaconsejaba el divorcio, excepto por motivo de adulterio, y de ahí que desde la perspectiva de la ética sexual protestante no fuera posible disolver aquel matrimonio. Pero Lutero reconocía como legítimas las necesidades sexuales de Felipe y propuso (apoyándose en el Antiguo Testamento) que Felipe contrajera un segundo matrimonio en que sus legítimas necesidades sexuales pudieran ser satisfechas dentro de los vínculos matrimo-

⁴⁹ U. Ranke-Heinemann, *Eunuchs for the Kingdom of Heaven*, pág. 115.

niales. Esta solución entrañaba graves problemas, puesto que el derecho imperial prohibía la bigamia. Lutero aconsejó también que se mantuviera en secreto este segundo matrimonio, cosa que en definitiva resultó imposible. Cuando se divulgó el asunto, la vida de Felipe quedó en peligro a causa del delito capital de bigamia. No tenía más remedio que obtener el perdón del emperador católico disociándose de la alianza militar ⁵⁰. El consejo pastoral de Lutero resultó desacertado, pero al menos ilustra con cuánta seriedad se tomaba la necesidad humana básica de la relación sexual.

Al mismo tiempo que reelaboraba la teología medieval de la sexualidad, Lutero iba creando una nueva teología del matrimonio. Su argumentación se apoyaba sobre la base de su exégesis del Génesis, en el sentido de que el varón y la mujer habían sido creados para el matrimonio. Una esposa, afirmaba en su sermón «Sobre el estado matrimonial», es un don de Dios, y de ahí que todos deban rezar para que se les conceda una mujer buena. El amor conyugal y el amor familiar son las formas más altas del amor. El amor conyugal, afirmaba, busca el bien del otro, en contraste con la vida monástica, que sólo busca el bien de uno mismo.

Lutero transformó el matrimonio e hizo que dejara de ser el hospital de los que estaban poseídos por una lascivia incurable para convertirse en la institución más adecuada para la salvación. Según Lutero, el matrimonio era la nueva forma de la vida monástica. El monacato medieval se había organizado en torno a la idea de que era preciso realizar actos individuales de penitencia para expiar las culpas personales. Las rutinas de la vida monástica se basaban en las disciplinas penitenciales del ayuno, la renuncia al mundo y la recitación diaria de los salmos penitenciales. Muchos monjes llevaban a cabo actos de penitencia aún mayores, como las dificultades y los peligros de las peregrinaciones a determinados lugares santos.

En la nueva teología de Lutero, el matrimonio y la crianza de los hijos ofrecían el camino más directo hacia los premios del cielo. Todo cuanto hicieran el varón y la mujer dentro del matrimonio contaba como actos de penitencia. El matrimonio era un acto sacrificial aún mejor que una peregrinación. Y dado que un hijo es

⁵⁰ R. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, Abingdon Cokesbury, Nueva York, 1950, págs. 373-375.

una creación de Dios, el mismo Dios se complacía en ello, y hasta la obligación de lavar los pañales era una obra agradable a Dios y ciertamente superior a la recitación de los salmos penitenciales. Dar el ser a un hijo era una acción noble y un servicio a Dios en modo alguno inferior a las obras que practicaba el clero. Los padres eran ciertamente clérigos por derecho propio; eran apóstoles y obispos para sus hijos, pues realizaban con ellos la obra de salvar almas⁵¹.

Estas nuevas ideas acerca de la sexualidad y el matrimonio se difundieron rápidamente por Europa a través de escritos, sermones y simples conversaciones. El choque de las dos teologías —una que proclamaba el celibato y otra que abogaba en favor del matrimonio— provocó intensos y a veces traumáticos conflictos sociales. El reformador ginebrino Guillaume Farrell y su compañero Pierre Viret, con el apoyo de los magistrados municipales, acudieron a un convento de monjas franciscanas a predicarles las buenas nuevas del matrimonio. La priora se resistió y fue expulsada por la fuerza de la sala para dejar sitio a los notables de la ciudad que querían hablar a las monjas. Cuando los predicadores abordaron el tema de la «corrupción carnal» (el nombre que daban las monjas al matrimonio), aquellas mujeres célibes prorrumpieron en gritos y chillidos para ahogar el insultante sermón. Sólo una de las monjas se convirtió a la nueva doctrina sobre el matrimonio y abandonó el convento.

Aquella hermana retornó poco después al convento para reclamar una dote, y lo hizo en compañía de otra mujer que había sido abadesa en tiempos, pero se había convertido a la nueva teología del matrimonio. Esta vez fue aquella mujer la que predicó a las monjas las buenas noticias del matrimonio. Una antigua monja de aquel convento recordaría más tarde el suceso:

En su compañía había una falsa abadesa, llena de doblez y de diabólico lenguaje, que tenía marido e hijo, llamada Marie Déntiere de Picardía, que se entremetía en predicar y en pervertir al pueblo y apartarlo de su devoción. Se puso en medio de las hermanas... Pero por causa del deseo que tenía de corromper a alguien, no tomó nota de los reproches [de ellas] y dijo: «¡Ay, pobres criaturas! Si tan siquiera supierais qué bueno es

⁵¹ M. Lutero, «The State of Marriage», en *Luther's Works*, pág. 45.

estar cerca de un hermoso marido y hasta qué punto se complace Dios en ello. Durante mucho tiempo viví yo misma en esas sombras de hipocresía en que ahora estáis vosotras, pero sólo Dios me ha hecho reconocer la malicia de mi vida lastimosa y así llegué a la luz de la verdad. Considerando con lástima cómo viví, pues en estas órdenes no hay otra cosa que santurronería, corrupción mental y ociosidad... tomé unos quinientos ducados [probablemente a modo de dote] del tesoro de la abadía y abandoné esta infelicidad. Gracias a Dios tengo cinco hermosos hijos y vivo tan ricamente.» Las hermanas rechazaron aquellas palabras llenas de error y engaño y le escupieron llenas de odio ⁵².

Los reformadores profesaban sobre la sexualidad unas doctrinas radicales que resultaban liberadoras para las mujeres. Su sexualidad había sido considerada peligrosa desde el punto de vista del celibato clerical y el monacato masculino, pero ahora dejó de ser un mal para convertirse en un bien querido por Dios. Este bien de la sexualidad femenina, sin embargo, quedaba perfectamente anclado en las aguas abrigadas de la doctrina reformista sobre el matrimonio.

Si bien los reformadores afirmaban el valor espiritual del matrimonio y la bondad de la mujer como pareja sexual, no por ello modificaron la estructura jerárquica de la institución del matrimonio patriarcal. El matrimonio era analizado desde el punto de vista masculino, como una institución en que el varón ganaba mucho con la ayuda y la asistencia de una mujer. Los servicios que una mujer aseguraba a su marido iban desde la relación sexual hasta la compañía sentimental en que el varón podía encontrar satisfacción y solaz. Calvino explicaba en su comentario al Génesis:

Ciertamente, no puede negarse que también la mujer, aunque en segundo grado, fue creada a imagen de Dios; de donde se sigue que cuanto se dijo a propósito de la creación del varón vale también en el caso del sexo femenino. Ahora bien, puesto que Dios asignó a la mujer el papel de ayuda para el varón, no sólo prescribe a las esposas la norma de su vocación para instruir las en su obligación, sino que a la vez decreta que el matrimonio será de hecho para los varones el mejor apoyo en su vida. De ahí podemos, por consiguiente, sacar la conclusión de que el orden

⁵² J. de Jussie, *Le levain du Calvinisme, ou commencement de l'hérésie de Genève*, citado en T. Head, «The Religion of the Femmelettes: Ideals and Experience Among Women in Sixteenth-Century France» (inédito).

de la naturaleza implica que la mujer sea ayuda del varón. El proverbio vulgar dice ciertamente que la mujer es un mal necesario, pero más bien ha de prestarse oído a la voz de Dios cuando declara que la mujer es dada como compañera y asociada al varón para que le asista en un mejor modo de vida⁵³.

En la teología reformista del matrimonio tiene importancia capital el pasaje de Gn 2,18, donde dice Dios: «No está bien que el hombre esté solo; voy a hacerle el auxiliar que le corresponde.» El papel de auxiliar del varón que se asigna a la mujer en el matrimonio la subordina claramente. Esta subordinación de la mujer al varón recibió una legitimación teológica en la concepción reformista de lo que ha de entenderse como imagen de Dios en la humanidad. Los teólogos de la Iglesia cristiana, desde los hombres formados en la tradición filosófica griega pasando por los teólogos de la Edad Media, entendían que la imagen de Dios en la humanidad se concretaba en la posesión de la razón o racionalidad. Los reformadores se situaron en el extremo contrario de una revolución en la historia de la filosofía y la teología. Como herederos de la tradición nominalista, situaban la imagen de Dios en la voluntad mejor que en la razón y más concretamente en la capacidad para gobernar y dominar. El pasaje clave que conecta la imagen de Dios con el dominio es Gn 1,28, en que dice Dios después de crear a la humanidad conforme a su imagen: «Dominad los peces del mar, las aves del cielo y todos los vivientes que reptan sobre la tierra.»

Es interesante notar que, mientras que el relato de Gn 1 asigna la función de dominar tanto al varón como a la mujer, los reformadores se mantenían firmes en que el varón era imagen de Dios en sentido primario y la mujer sólo en sentido secundario. En efecto, al varón había sido encomendada la tarea de regir y gobernar. La mujer participaba en la imagen de Dios y en la obra de dominar sólo en un plano vicario y a través del varón. Calvino, al igual que Agustín, también se debatía con la contradicción entre Gn 1,27 (varón y mujer han sido creados a imagen de Dios) y 1 Cor 11,7 (sólo el varón es creado a imagen de Dios). En su comentario al Génesis se preguntaba:

⁵³ Calvino, *Comentarios al Primer Libro de Moisés llamado Génesis*, i.2.18, vol. I, trad. J. King, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1963.

¿Por qué Pablo habría de negar a la mujer ser imagen de Dios cuando Moisés honra a los dos, indiscriminadamente, con este título? La solución es, dicho brevemente, que Pablo alude aquí a la relación doméstica. En consecuencia, restringe la imagen de Dios al *gobierno*, en que el marido es superior a su esposa, y ciertamente no quiere decir otra cosa sino que el varón es superior en cuanto al grado de honor. Pero aquí [en referencia a Gn 1,27] se trata de la gloria de Dios, que tiene su reflejo peculiar a través de la naturaleza humana, donde la mente, la voluntad y todos los sentidos representan el orden divino⁵⁴.

En el período de la Reforma, por consiguiente, la naturaleza femenina fue redimida mediante la revalorización de la sexualidad y del matrimonio. Pero esta redención fue sólo parcial, puesto que se consideraba todavía a la mujer inferior por naturaleza al varón. En su comentario a Gn 1,27, Lutero afirmaba:

Moisés incluye a los dos sexos, puesto que la mujer aparece como un ser de algún modo diferente del varón, pues tiene miembros distintos y una naturaleza mucho más débil. Aunque Eva era una criatura extraordinaria, semejante a Adán en cuanto concierne a la imagen de Dios, es decir, en la justicia, la sabiduría y la felicidad, no por ello dejaba de ser mujer. Pues del mismo modo que el sol es más excelente que la luna (si bien la luna es de todos modos un cuerpo muy excelente), también la mujer, aunque era una hermosísima obra de Dios, no por ello dejaba de ser desigual con respecto al varón en gloria y prestigio⁵⁵.

Cuando los reformadores protestantes abolieron los monasterios y con ellos las viejas perspectivas agustinianas acerca de la sexualidad, en su lugar entronizaron la santidad de la sexualidad matrimonial. El deseo sexual era un don de Dios y los impulsos sexuales encaminados a «multiplicarse y llenar la tierra» habían sido queridos por Dios. El nuevo ideal de la feminidad era ahora la feminidad doméstica. Se socavaron la autoridad y la autonomía de la monja que seguía su vocación religiosa. La única función verdaderamente religiosa accesible ahora a la mujer dentro de la Reforma era la de hacerse auxiliar del varón.

Los reformadores reafirmaron el valor de la sexualidad, pero

⁵⁴ Calvino, *Comentarios al Primer Libro de Moisés llamado Génesis*, i.2.18.

⁵⁵ M. Lutero, *Lecciones sobre el Génesis*, i.27.

con ello no devolvieron a la mujer una posición de igualdad con el varón. Y si bien se entendía ahora que los impulsos sexuales eran creación buena de un Dios bueno, no por ello dejaba de existir un abismo entre Dios y la sexualidad. La sexualidad era una lejana creación de Dios, no una expresión de la naturaleza, de la vida o de la creatividad de Dios. También la mujer quedaba aún lejos de Dios, imagen de Dios ciertamente, pero no absolutamente. Dios tenía en común con el varón más rasgos que con la mujer.



Venus de Laussel.

Diosa de la Europa Antigua, representación de la fuerza vital mediante la metáfora de la potencia generativa sexual femenina, que sería paulatinamente subordinada a las divinidades masculinas en el curso de la evolución de la religiosidad griega.

Arte paleolítico.

Musée des Antiquités Nationales, St. Germain en Laye.

(Giraudon/Art Resource, Nueva York)

¿Y SI DIOS TUVIERA PECHOS?

Los valores del honor y el pudor asignados por separado a ambos géneros, así como las nociones de la subordinación de la mujer y del carácter pasivo de la sexualidad femenina ejercieron una influencia omnímoda no sólo en la sociedad griega, sino también en las teorías griegas de la reproducción, la cosmología y la divinidad. Analizadas detenidamente, las teorías griegas acerca del universo y de la biología humana revelan algo más que una mera especulación científica, pues resulta que, además, transmiten mensajes codificados sobre la supuesta superioridad de lo masculino sobre lo femenino.

BIOLOGÍA

Las descripciones antiguas de los procesos biológicos naturales representaban unas convicciones culturales referentes al honor masculino y el pudor femenino, la racionalidad masculina y la pasividad femenina.

Aristóteles, por ejemplo, intentó conferir una base científica a las convicciones culturales acerca de la potencia de la sexualidad masculina y de la pasividad de las funciones sexuales femeninas en sus tratados sobre la *Generación de los animales* y sobre las *Partes de los animales*. «Lo masculino y lo femenino se diferencian por una cierta capacidad e incapacidad. Masculino es lo que posee capacidad de condensar, hacer que tome forma y descargar el semen, que posee el “principio” de la “forma”... Femenino es lo que recibe el semen, pero es incapaz de hacer que tome forma o de descargarlo»¹. Según la teoría médica comúnmente admitida, los

¹ *Sobre la generación de los animales*, 765b.

machos eran capaces de producir el esperma «cociendo» la sangre ordinaria hasta el punto de coagulación, porque sus cuerpos eran más calientes. Dado que los cuerpos más fríos de las mujeres eran incapaces de elevar hasta el grado necesario la temperatura de la sangre menstrual, los intelectuales griegos argumentaban que sólo el semen masculino contenía en sí mismo capacidad vital. La afirmación aristotélica de que el semen posee el «principio» de la «forma» hace referencia a su capacidad no sólo para crear la vida, sino también para organizar y formar un nuevo organismo (una función análoga a la de los ciudadanos varones en la *polis* griega). El semen contiene en sí mismo el principio de la actividad y de la organización efectiva para el desarrollo del embrión:

En aquellos animales en que estas dos funciones están separadas, el cuerpo, es decir, la naturaleza física del elemento activo y del elemento pasivo, han de ser diferentes. Así, si el macho es activo, el que origina el movimiento, y la hembra en cuanto tal es pasiva, con seguridad lo que aporta la hembra al semen del macho no será semen, sino material ².

Puesto que el semen masculino era portador de la capacidad de engendrar, el huevo femenino no podía tener ese mismo poder ³. La ideología griega acerca de la sexualidad en términos de principios activo y pasivo terminó por imponerse en la ciencia biológica ⁴. Si bien Aristóteles desarrolló sus teorías acerca de los principios masculino y femenino mediante el estudio de la reproducción animal, tomó sus conceptos básicos de la agricultura. El semen masculino era como la semilla que se planta en la tierra; el seno femenino era como el suelo fértil que aporta los nutrientes.

² *Sobre la generación de los animales*, 729a.

³ M. C. Horowitz, «Aristotle and Woman», *Journal of the History of Biology*, 9, 2 (1976), pág. 195. Aristóteles parte de la observación de que el huevo no fecundado de un ave hembra es incapaz de producir un polluelo para concluir que el principio femenino es pasivo.

⁴ La teoría de los filósofos presocráticos Empédocles, Anaxágoras y Demócrito afirmaba la existencia de las semillas masculina y femenina, pero sus ideas fueron rechazadas por Aristóteles. A partir de la práctica de la disección, Galeno volvió a formular la teoría de las dos semillas en relación con las funciones reproductivas. A pesar de todo, la teoría de Aristóteles se impuso en Occidente y estuvo en vigor hasta el siglo XVIII. Cf. Th. Laqueur, *Making Sex: The Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1990.

Los varones producían la semilla; las mujeres eran el campo arado en que eran sembradas las semillas.

Ni los filósofos ni los científicos desarrollan su pensamiento especulativo en un vacío. La jerarquía de los géneros en la sociedad griega era el cristal a través del cual analizaban los filósofos la reproducción humana. Sus teorías sobre la reproducción, a su vez, funcionaban con vistas a legitimar la equiparación de los varones con el honor y de las mujeres con el pudor. Al atribuir unos poderes tremendos al semen masculino y reduciendo al mismo tiempo la función de las mujeres en la reproducción a la mera aportación de materiales, se reforzaba el honor debido a la masculinidad y se daba una explicación científica de la supuesta inferioridad de lo femenino.

COSMOLOGIA

Las nociones de masculinidad y feminidad, de energía y creatividad sexuales, así como el misterioso proceso de la reproducción aportaron la materia prima para la construcción de las cosmologías. Aunque tanto la cosmología poética de Hesíodo, la *Teogonía*, como la cosmología filosófica de Platón fueron compuestas en el marco de la cultura griega, en los siglos VIII y IV a.C., respectivamente, las dos tienen en común el uso de metáforas tomadas de las relaciones sociales entre ambos géneros y de la construcción social de la sexualidad. En el mito hesiódico de la creación, la voluptuosa Tierra es una creadora activa y efectiva que da el ser a su propio consorte y luego, con su concurso, produce el mundo habitado y el panteón de los dioses y las diosas.

Primero de todo fue el Caos, luego la Tierra, de ancho seno, sólida y eterna morada de todos los seres, y Eros [Deseo], el más hermoso de los dioses inmortales, que en todo hombre y en todo dios afloja los tendones y avasalla los prudentes propósitos de la razón. Del Caos proceden las Tinieblas y la negra Noche, y de la Noche proceden la Luz y el Día, hijos suyos concebidos después de su unión amorosa con las Tinieblas. La Tierra produjo primero el Cielo estrellado, tan ancho como ella, para que la cubriera por todos lados. Luego produjo las altas montañas, moradas placenteras de los dioses, y dio también el ser a las aguas estériles, el mar con sus hinchadas olas, todo esto sin pasión amorosa. Luego yació con el Cielo y dio el ser a Océano con sus ondas profundas⁵.

⁵ Hesíodo, *Teogonía*, i.116-138, citado en R. Ruether, *Women Guides*, Beacon Press, Boston, 1985.

Platón abandonó en su visión utópica de la *República* la jerarquía tradicional de los géneros vigente en la sociedad de su tiempo, pero la reintrodujo en su cosmología filosófica. En el mito platónico de la creación, la pasividad femenina alcanza proporciones cósmicas. Concibió la creación del cosmos a modo de una interacción entre dos principios, masculino y femenino: «La madre y receptáculo de todas las cosas creadas y visibles y de algún modo sensibles no ha de ser llamada tierra o aire o fuego o agua o cualquiera de sus compuestos, sino que es un ser invisible e informe que recibe todas las cosas y de algún modo misterioso participa de lo inteligible y es absolutamente incomprensible»⁶. La Madre-Receptáculo es totalmente pasiva, «es la receptora natural de todas las impresiones, y es movida e informada por ellas». Es el Padre cósmico, causa de todas las cosas, especialmente de las Formas, «que entran y salen de ella y son la semejanza de las realidades eternas»⁷. El principio masculino produce los modelos eternos, inmutables, a que se ajustan todas las cosas del cosmos; estas Formas tienen en sí mismas el poder de ordenar y configurar la materia informe. Las Formas de Platón son capaces de operar en la Madre-Receptáculo lo mismo que es capaz de hacer el esperma en el seno pasivo. Platón utilizó la reproducción como metáfora primordial para exponer el proceso cosmológico, y de ahí que los valores del honor masculino, expresado en la masculinidad como principio activo, y del pudor femenino como correlato de la pasividad femenina se convirtieran en parte de la estructura misma del cosmos.

El lenguaje de las abstracciones filosóficas y de los mitos religiosos es un préstamo. El mundo del que quieren hablar los filósofos no es empíricamente observable y de ahí que sólo pueda ser descrito metafóricamente. La eficacia de metáforas y símbolos para describir esos ámbitos invisibles depende de que estén enraizados en detalles concretos y particulares de la vida social. Las metáforas más poderosas son precisamente las que se inspiran en los determinantes más fuertes de la experiencia social, como el nacimiento, la relación sexual, la masculinidad y la feminidad. Cuando los grie-

⁶ Platón, *Timeo*, 51a-b; E. Hamilton y H. Cairns (eds.), *The Collected Dialogues of Plato*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1961.

⁷ Platón, *Timeo*, 50c.

gos trataban de describir las cosas divinas, echaban mano de metáforas, igual que habían hecho cuando teorizaban sobre la reproducción humana y el cosmos. El marco era, por tanto, la ideología griega de la sexualidad. Como consecuencia, la noción griega de lo divino parte de una oposición entre el honor, la racionalidad, la operatividad y el dominio masculinos, y la irracionalidad, la pasividad, la obediencia y el pudor femeninos. De ahí que lo divino presentara un carácter decididamente masculino.

Esto nos plantea un dilema a la hora de formular una valoración crítica del concepto de lo divino tanto en la filosofía como en la teología occidentales. Las sociedades occidentales contemporáneas han construido la visión que tienen de sí mismas a partir de unas tradiciones políticas y filosóficas que se remontan hasta la Grecia clásica. La autoridad de muchas instituciones políticas, de los valores cívicos, los conceptos filosóficos y las doctrinas teológicas depende de su grado de conexión histórica con la antigua cultura griega.

La antropóloga y arqueóloga cultural Marija Gimbutas plantea una cuestión acuciante para muchas mujeres de nuestros días: ¿son adecuadas esas tradiciones? Los historiadores han tomado la organización política jerárquica, la estratificación social y la clase guerrera como elementos característicos de la civilización, y de ahí que comiencen la historia de la civilización europea a partir de la Grecia clásica. Esta noción de «civilización» ha de ser revisada, afirma Gimbutas. Sugiere también que la sociedad moderna debería mirar hoy, más allá de la cultura griega, hacia la civilización europea del Neolítico, anterior a los griegos, que ella llama Europa antigua (6500-3500), en busca de unas tradiciones políticas, sociales y religiosas más fructíferas.

Las excavaciones arqueológicas desarrolladas por Marija Gimbutas y James Mellaart en la zona que abarca una parte de la actual Turquía y un conjunto de países europeos han exhumado unas sociedades agrícolas avanzadas en las que se constata una sorprendente ausencia de clases militares y jerárquicas. Los arqueólogos han encontrado en las áreas de enterramiento claros indicios de cómo eran las pautas de organización social. Por ejemplo, la importancia del jefe guerrero celta se señalaba mediante monumentos sepulcrales a modo de túmulos cuidadosamente erigidos, con largos corredores de acceso, en que reposaba el cadáver adornado

de joyas de oro que expresaban simbólicamente la prestancia del guerrero. El escudo, el arco y el puñal profusamente decorado, junto con otras armas mortíferas, indican que el jefe era todo un maestro en las artes de la muerte. Los enterramientos de la Europa antigua, por el contrario, han revelado una llamativa ausencia de armas de guerra. Tampoco han aportado indicios de una jerarquía de clases. Los arqueólogos no encuentran apenas variaciones en cuanto al tamaño de las tumbas o los elementos de ajuar enterrados con cada individuo. En el plano de la ciudad de Çatal Hüyük, en Turquía, apenas se advierte algún grado de estratificación social. Casi todas las viviendas medían en planta unos veinticinco metros cuadrados.

Las excavaciones llevadas a cabo por James Mellaart en Çatal Hüyük demuestran que aquellas sociedades estaban organizadas de acuerdo con una religiosidad que no se centraba en un templo, sino que estaba representada por numerosos santuarios distribuidos por todo el área residencial. Parece que el número de estos santuarios alcanzaba aproximadamente un tercio del total de las viviendas. Santuarios y viviendas respondían al mismo modelo de construcción, pero los santuarios ostentaban una decoración más rica. En los ángulos de la estancia central se alzaban unos lechos en forma de plataformas que servían a la vez de sepulturas. La plataforma mayor, que ocupaba el lugar más importante y se hallaba situada en el costado oriental de las casas y santuarios, pertenecía a la madre de familia⁸. Las otras plataformas, de tamaño algo menor, eran los lechos del marido y de los hijos. Mujeres y varones vivían juntos a modo de una familia en los santuarios y ejercían las funciones de sacerdotisas y sacerdotes. Los enterramientos practicados en el interior de los santuarios han aportado los emblemas de aquel sacerdocio: las mujeres eran enterradas con espejos de obsidiana; los varones, con broches de cinturón hechos de hueso pulimentado.

El centro de los ritos religiosos era la diosa, que representaba la energía vital mediante la metáfora de la capacidad generadora femenina. Las representaciones de la diosa la muestran a modo de una figura estilizada con grandes pechos, a veces embarazada o incluso dando a luz. La capacidad generativa de la diosa resumía to-

⁸ J. Mellaart, *Çatal Hüyük*, McGraw-Hill, Nueva York, 1967, págs. 77-203.

das las fuerzas vitales que nutrían y fomentaban la sociedad humana⁹. La diosa aparece en ocasiones acompañada de animales, como el leopardo, y sus santuarios estaban profusamente decorados con cuernos de toro, pero no se le sacrificaba ningún tipo de animal. Se le hacían ofrendas de grano tostado. Tanto en las viviendas como en los santuarios había hornos con embocaduras redondas. Han aparecido modelos de estos hornos en barro que ostentan los rasgos distintivos de la diosa; en estos hornillos, la boca abierta representa la de la diosa, lo que demuestra que la tarea de preparar el pan y el mismo pan estaban consagrados a la diosa¹⁰.

La energía vivificante de la diosa fue reflejada en millares de figurillas esculpidas por sus devotos en la sociedad de la Europa antigua. Estas representaciones de la diosa muestran pechos, nalgas o vulva muy estilizados. Las potencias vivificantes de la naturaleza se representaban también en forma humana. En otras figuras se reproducen los mismos rasgos de la anatomía femenina unidos al cuerpo o al cuello de un ave para formar una figura de la diosa que significa también las energías vivificantes. La diosa serpiente se asociaba a las aguas primordiales y sus poderes vivificantes se simbolizaban mediante los anillos de la serpiente o unas espirales estilizadas. Los poderes de la muerte, que forman parte del ciclo vital, eran también simbolizados como potencias propias de la diosa. Las fuerzas de la regeneración, algo tan notorio en la naturaleza, se simbolizaban conjugando la forma femenina con la de la rana, el erizo o un pez¹¹.

Las energías productoras de vida inherentes a la sexualidad femenina aportaron los más poderosos símbolos de la divinidad en las sociedades de la Europa antigua. En una sociedad agrícola carente de una jerarquía de géneros y de una clase guerrera, la sexualidad simbolizaba no unas relaciones de dominación, sino las potencias de la vida y de la creatividad.

La transición de las culturas de la diosa de la Europa antigua a la cultura de la antigua Grecia no está clara. Parece, sin embargo,

⁹ M. Gimbutas, *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*, HarperSanFrancisco, San Francisco, 1991, págs. 221-306.

¹⁰ M. Gimbutas, *The Language of the Goddess*, Harper & Row, San Francisco, 1989, págs. 147-148.

¹¹ M. Gimbutas, *The Language of the Goddess*, págs. 187-213.

que los griegos eran descendientes de un grupo de guerreros nómadas, la llamada cultura de los kurganes, que se extendió en oleadas sucesivas desde las estepas asiáticas y arrolló las pacíficas civilizaciones de la Europa antigua, destruyéndolas en parte y en parte asimilándolas. Las gentes de los kurganes, ganaderos que habían domesticado el caballo, descubrieron y adoptaron la metalurgia de la sociedad de la Europa antigua y rápidamente la orientaron a la producción de armas: puñales, alabardas, cabezas de maza y hachas de combate, adornadas a veces con piedras semi-preciosas. En los kurganes, o sepulturas de aquellas gentes, los arqueólogos han descubierto claros indicios de una diferenciación de clases. El enterramiento del jefe guerrero era mucho más grande y albergaba una rica colección de ofrendas funerarias. La más estremecedora prueba de la existencia de jerarquías sociales era la presencia de los cuerpos de las mujeres y los niños sacrificados a la muerte del guerrero y enterrados con él. Eran probablemente individuos que pertenecían al guerrero. Hay indicios de que las gentes de los kurganes daban muerte a los varones de las ciudades de la Europa antigua y se quedaban con sus mujeres y niños como concubinas y esclavos.

El pueblo de los kurganes introdujo consigo los dioses guerreros del cielo, poderosos y fieros, que presidían la muerte. Estos dioses eran representados frecuentemente en forma de un arma o una figura en que se combinaban rasgos masculinos y un arma, por ejemplo, un dios con brazos que eran en realidad cabezas de maza. Marija Gimbutas compara los símbolos de estas dos culturas:

La ideología de los kurganes, tal como la conocemos a través de la mitología indoeuropea comparada, exaltaba a los dioses guerreros y heroicos del cielo brillante y tormentoso. En la imaginería de la Europa antigua están ausentes las armas, mientras que el puñal y el hacha de combate son los símbolos dominantes en los kurganes, que a semejanza de todos los indoeuropeos históricamente conocidos glorificaban el poder letal del cuchillo ¹².

El principal dios de las gentes de los kurganes era el dios de la

¹² M. Gimbutas, «The First Wave of Eurasian Steppe Pastoralists into Copper-Age Europe», *Journal of Indo-European Studies*, 5 (1977), pág. 281.

tormenta, cuyos emblemas eran el hacha, la maza y el arco. También empuñaba daga y espada un dios solar, el dios del cielo brillante, que solía representarse acompañado de sus animales emblemáticos, el caballo y el ciervo, y en ocasiones también con un carro. Se creía que las armas podían comunicar una energía propia. El golpe del hacha comunicaba a la tierra la fuerza fecundante del dios de la tormenta. El concepto de la divinidad que se habían formado las gentes de los kurganes era una proyección de la aristocracia guerrera: un dios viril cuyo poder, como el de los guerreros, residía en sus armas¹³.

En el tercer milenio a.C., la cultura de los kurganes estaba ya firmemente establecida en la Grecia continental. Los tradicionales túmulos funerarios en que eran enterrados los jefes guerreros con sus mujeres, sus armas y restos de animales han aparecido por toda Grecia¹⁴. No tenemos documentos relativos al tránsito de la religión de la diosa de la Europa antigua a la religión griega. Sin embargo, algunos investigadores han visto en la famosa trilogía de Esquilo, la *Orestíada* (458 a.C.), un tenue recuerdo de una época en que la sexualidad femenina era objeto de veneración. Orestes es sometido a juicio bajo la grave acusación de matricidio. Lo defendían Apolo y los demás dioses celestes griegos. Contra él se pronunciaban las erinias o furias, antiguas diosas relacionadas con la tierra. Orestes había dado muerte a su madre para vengar la muerte de su padre, Agamenón. La madre de Orestes había matado a su esposo, padre de Orestes, en venganza a su vez por haber dispuesto Agamenón el sacrificio de su hija con objeto de asegurarse la victoria en la batalla. Las furias discuten a coro con Apolo: «¡Tú reclamas su absolución! ¿No te has preguntado cómo es posible que quien ha derramado en tierra la sangre de su madre siga viviendo en Argos, en la casa de su padre? ¿Podrá ese tal participar en los sacrificios ante los altares públicos? ¿Podrá el agua sagrada lavar sus manos en las fiestas tribales?»¹⁵.

Cambian las perspectivas del juicio al aducir Apolo nuevas consideraciones basadas en que la madre no es verdadera progenitora

¹³ M. Gimbutas, *The Civilization of the Goddess*, págs. 351-403.

¹⁴ M. Gimbutas, *The Civilization of the Goddess*, págs. 387-389.

¹⁵ Esquilo, *Orestíada: Las Euménides*, trad. Philip Vellcote, Penguin Books, Baltimore, 1964.

del hijo, porque, argumenta el dios, es la semilla del padre la portadora de la energía generadora de la vida, la que produce esa nueva vida al ser plantada en el seno de la mujer. Apolo se dirige al jurado:

Esto también os respondo, y advertid la verdad de cuanto digo. La madre no es la verdadera progenitora del hijo, que ella llama suyo. Es sólo una nodriza que cuida el desarrollo de la tierna semilla plantada por su genitor verdadero, el varón. De este modo, si el Hado perdona al niño, lo guarda ella, como si alguien guardara para un amigo una planta que crece. Y como prueba de esta verdad, a saber, que el padre puede engendrar sin concurso de una madre, recordemos a la hija del olímpico Zeus, la nunca nutrida en el oscuro crisol del vientre, a cuya semejanza ningún dios volverá a engendrar ser alguno ¹⁶.

La fuerza generativa está en la sexualidad masculina, no en la femenina, según Apolo. El matricidio, por consiguiente, es un crimen menos grave que el parricidio. Orestes es absuelto. La capacidad de engendrar un ser, expresada en otros tiempos a través de la sexualidad reproductiva que las sociedades de la Europa antigua veneraban en la hembra, fue transferida al macho en la sociedad griega.

En el desarrollo de la religión griega, la diosa fue sometida paulatinamente al dios masculino. Fue representada como consorte, hija o esposa ¹⁷. Gimbutas advierte que en la religiosidad de la cultura de los kurganes, la diosa aparecía como esposa del dios más que como una creadora independiente, tal como lo había sido en la Europa antigua ¹⁸.

Gerda Lerner relaciona la subordinación de las mujeres y la degradación de la diosa con los cambios políticos ocurridos en el tercer milenio, cuando una sociedad basada en los vínculos de parentesco dio paso al estado arcaico. Como resultado de esta trans-

¹⁶ Esquilo, *Orestíada: Las Euménides*.

¹⁷ G. Lerner, *The Creation of Patriarchy*, Oxford Univ. Press, Nueva York, 1986, pág. 149.

¹⁸ M. Gimbutas, *The Civilization of the Goddess*, pág. 389. En otras civilizaciones hay también referencias a divinidades femeninas que crean por vía de partenogénesis. La diosa egipcia Nun, asociada al océano primordial, creó el cielo y el resto del universo sin necesidad de un consorte masculino. También la diosa sumeria Nammu, asimismo sin consorte masculino, creó el cielo y la tierra divinos.

formación sociopolítica, la figura de la diosa fue suplantada por un panteón de dioses y diosas¹⁹. Cuando aparece el monoteísmo, los dioses masculinos se habían alzado ya con el predominio²⁰. Cuando las religiones monoteístas surgieron de las politeístas, retuvieron el principio de la capacidad generativa masculina, pero las metáforas sexuales expresivas de la capacidad generativa, tomadas de los procesos naturales, fueron sustituidas por otras metáforas alusivas al mando y al orden tomadas de los procesos de la organización social. Lerner observa un cambio de simbolismo en los relatos de creación al producirse el paso del tercer al segundo milenio a.C. La simbología para aludir a las potencias de la generación pasó de la «vulva de la diosa a la semilla del varón». Por otra parte, el árbol de la vida, símbolo de la capacidad creativa de la naturaleza, fue suplantado por el árbol del conocimiento. Por añadidura, la primacía de los ritos del matrimonio sagrado, que aseguraban la fecundidad de los campos y de las sociedades, fueron sustituidos por el símbolo de la alianza, es decir, por un contrato verbal²¹. La capacidad generativa sexual asociada con las potencias vivificadoras en la Europa antigua y en las religiones griegas se convirtió en una creatividad masculina verbal y racional en las religiones monoteístas. En el relato hebreo de la creación (de los comienzos del monoteísmo), un Dios masculino crea la vida en virtud de su palabra y su mandato únicamente. «Y dijo Dios: "Produzca la tierra vivientes según sus especies"..., y dijo Dios: "Bullan las aguas con un bullir de vivientes".» Dios creó y ordenó este mundo henchido de vida. «Separó Dios la luz de la tiniebla..., las aguas de la tierra seca..., y creó Dios las dos lumbreras grandes: la lumbrera mayor para regir el día, la lumbrera menor para regir la noche.» Y la creación y el ordenamiento del mundo se hicieron por la *palabra* de Dios. El poder de Dios, su poder de crear la vida y sustentarla, se expresa mediante su palabra y su mandato. La potencia de la palabra creadora es análoga a la potencia de un mandato regio. Esta nueva metáfo-

¹⁹ Tikva Frymer Kensky, *In the Wake of the Goddess*, Macmillan, Nueva York, 1992, págs. 70-82, sitúa esta transición un milenio más tarde, cuando las ciudades estado más importantes se convirtieron en estados nacionales (segundo milenio). La decadencia de las diosas siguió al eclipse de las funciones que ejercían las mujeres en la vida pública.

²⁰ G. Lerner, *The Creation of Patriarchy*, págs. 199-211.

²¹ G. Lerner, *The Creation of Patriarchy*, pág. 146.

ra para expresar la creatividad, la palabra, está basada en la autoridad política más que en las fuerzas vivificantes, como sería la metáfora de la reproducción sexual.

Sin embargo, muchos símbolos femeninos han sobrevivido, si bien sumergidos por oleadas sucesivas de símbolos masculinos creados a medida que las sociedades patriarcales se iban imponiendo. El rito cristiano del bautismo, por ejemplo, adquiere su significado a partir de la obra femenina de dar a luz. En algunos de los ritos bautismales más antiguos, los conversos entraban en el agua desnudos, como el niño que está en el seno. Después de la inmersión, salían del agua como quien ha nacido de nuevo. El primer alimento que estos «recién nacidos» recibían estaba hecho realmente de leche y miel, a imitación de la leche materna, con lo que se significaba su entrada en la comunidad cristiana en condición de recién nacidos. Los símbolos basados en los procesos creativos naturales, especialmente los maternos, poseen una fuerza que ha desafiado los continuos intentos de suprimirlos, como demuestra un análisis atento de las Escrituras hebreas.

EL ROSTRO FEMENINO DE DIOS

En las Escrituras hebreas hay un rostro femenino de Dios, es decir, imágenes y metáforas de Dios y de sus obras tomadas del mundo de las experiencias femeninas ²². El término hebreo con que se designa uno de los más importantes atributos de Dios es *rahum*, traducido generalmente por «compasión». Sin embargo, su significado literal es «amor del seno», que implica la idea de un anhelo de nueva vida presente en el seno. Este mismo término hebreo es la base de otro, *rahamim*, traducido habitualmente por «misericordias». Yahvé dice a su pueblo: «¿Puede una madre olvidarse de su criatura, dejar de querer al hijo de sus entrañas? Pues, aunque ella se olvide, yo no te olvidaré» (Is 49,15).

En Dt 32,11 dice Yahvé a su pueblo: «Como el águila incita a su nidada revolando sobre los polluelos, así extendió sus alas, los to-

²² Análisis de la presencia de figuras divinas femeninas en las Escrituras hebreas en T. F. Kensky, *In the Wake of the Goddess*; R. Patai, *The Hebrew Goddess*, Wayne State Univ. Press, Detroit, 1967; V. R. Mollencott, *The Divine Feminine*, Crossroads, Nueva York, 1984.

mó y los llevó sobre sus plumas.» Esta hermosa imagen retrata a Dios en la figura de un águila madre que no sólo nutre y protege a sus crías en el nido, sino que, además, las carga sobre sus enormes alas, las lleva hacia lo alto y luego las voltea fuera para que aprendan a volar. En el salmo 22 se lamenta el salmista de sus tribulaciones y trata de compaginar su dolor con la convicción de que Dios le ama. Este Dios le parece que es como una partera. «Fuiste tú quien me sacó del vientre, me tenías confiado en los pechos de mi madre, desde el seno pasé a tus manos, desde el vientre materno tú eres mi Dios» (Sal 22,9-10).

Otra poderosa imagen compara la ira de Yahvé con la de una osa a la que han robado sus cachorros. «Los asaltaré como una osa a quien roban las crías y les desgarraré el pecho» (Os 13,8). Si la ira de Dios puede tomar un aspecto femenino, eso podría significar que quizá no convenga suprimir la ira de las mujeres.

Hay numerosas imágenes que comparan a Dios con la clueca. «Así dice el Señor todopoderoso: ¿No os he cuidado como un padre cuida a sus hijos, o como una madre cuida a su hijas, y una nodriza a sus niños, para que seáis mi pueblo y sea yo vuestro Dios, para que seáis mis hijos y sea yo vuestro padre? Os reúno como una clueca reúne a sus pollitos bajo sus alas.» El salmista habla con frecuencia de Dios que nos esconde bajo la sombra de sus alas (Sal 17,8; 36,7; 91,4). Jesús se aplicó a sí mismo esta imagen una vez que oraba en la cumbre de la montaña que daba vistas sobre Jerusalén: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que se te envían! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como la clueca a sus pollitos bajo las alas, pero no habéis querido!» (Lc 13,34-35).

SOFIA, SABIDURIA DIVINA

Tenemos una de las más fascinantes expresiones del rostro femenino de Dios en la figura de Sofía, la Sabiduría, cuyas múltiples apariciones podemos seguir desde la teología judía hasta la teología cristiana²³. Sofía aparece como maestra de sabiduría. Llama a

²³ Cf. S. Cady, M. Ronan y H. Taussig, *Wisdom's Feast: Sophia in Study and Celebration*, HarperSanFrancisco, San Francisco, 1990.

los que deambulan por la plaza del mercado y les promete instruirlos: «Yo poseo el buen consejo y el acierto, son mías la prudencia y el valor; por mí reinan los reyes y los príncipes dan leyes justas...; yo amo a los que me aman» (Prov 8,14-17). Organiza su escuela a modo de un banquete de abundantes viandas y promete la vida a quienes se atienen a su doctrina. «Quien me alcanza, alcanza la vida» (Prov 8,35).

Sofía aparece también como una figura creadora y redentora en la sabiduría de Salomón. Es la madre cuya presencia protectora guía el desarrollo de toda la historia de la salvación. Estuvo en el Edén protegiendo a Adán. Sofía liberó a Noé en su arca, rescató a Lot y sacó de Egipto a los hijos de Israel, actuando por intermedio de su siervo Moisés. «Les hizo atravesar el Mar Rojo y los guió a través de aguas caudalosas; sumergió a sus enemigos y luego los sacó a flote de lo profundo del abismo» (Sab 10,18-19).

Sofía aparece junto a Dios antes del nacimiento del cosmos. Cuando no existían aún las aguas abismales y antes de que fueran asentadas las montañas, Sofía trabajaba al lado de Dios, «como un experto aprendiz». Dios se complacía en ella, y ella misma era su encanto cotidiano y se entretenía jugando en su presencia, disfrutaba con el nuevo cosmos y con la recién creada raza de los humanos (Prov 8,22,31). En los debates del siglo iv sobre la plena divinidad de Cristo, los teólogos recurrían a este pasaje como prueba de que Cristo era el primogénito de la creación. Cristo ha estado desde siempre asociado a Sofía.

Sofía ocupaba un lugar destacado siempre que los discípulos de Jesús trataban de explicar quién era él y cuál era su importancia. Jesús, al igual que Juan, fue presentado primero como un mensajero y luego como la encarnación de Sofía (el rostro femenino de Dios). Sofía convoca a su lado a los proscritos y luego les habla. A veces nos es presentado Jesús como la misma Sofía que nos habla y como realizador de la obra de Sofía cuando predica a los pobres y sana a los dolientes ²⁴.

Juan nos ofrece la cristología más densamente inspirada en el tema de Sofía; para él, Jesús es Sofía encarnada. En el capítulo primero de su evangelio, Juan tomó un himno a Sofía y transfirió sus

²⁴ E. Johnson, «Jesus, the Wisdom of God», *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 61, 4 (1985), págs. 276-289.

títulos a Jesús. «Al principio ya existía la Palabra, la Palabra se dirigía a Dios y la Palabra era Dios» (Jn 1,1). Para expresar la idea de que aquel hombre Jesús era a la vez divino y preexistente, Juan lo presenta con los rasgos y en el papel de la divina Sofía.

También Pablo, al explicar que Jesús era mucho más que un ser humano, le aplicó lo que estaba dicho de Sofía. Al igual que Sofía, Jesús es aquel de quien proceden todas las cosas, por quien todas fueron creadas en el cielo y en la tierra y por quien todas las cosas conservan su existencia. El himno cristológico que entona Pablo en Col 1,15 lo expresa concisamente: «El es la imagen del Dios invisible, primogénito de toda la creación.»

CUANDO DIOS SE HACE FEMENINO

Existe una larga tradición de figuras divinas que se expresan con voz femenina. Pero hoy estamos menos preparados para escuchar a la divinidad cuando habla con una voz que no es masculina, cuando se manifiesta con unos rasgos que no son masculinos. ¿Qué ocurre hoy cuando decimos «ella» para referirnos a Dios? A fin de empezar a comprender las posibilidades que tal cosa entraña, supongamos que la parábola del hijo pródigo hubiera sido escrita en femenino. Aquí tenemos la historia de la hija pródiga y de la madre que la perdona.

Había una mujer que tenía dos hijas, y la más joven de ellas dijo a su madre: «Madre, dame la parte de la fortuna que me toca.» La madre les repartió los bienes. No mucho después, la hija menor, juntando todo lo suyo, emigró a un país lejano, y allí derrochó su fortuna viviendo como una perdida. Cuando se lo había gastado todo, vino un hambre terrible en aquella tierra y empezó ella a pasar necesidad. Fue entonces y se puso al servicio de uno de los propietarios de aquel país, que la mandó a sus campos a guardar cerdos. Le entraban ganas de llenarse el estómago de las algarrobas que comían los cerdos, pues nadie le daba de comer. Recapacitando entonces, se dijo: cuántos jornaleros de mi madre tienen pan en abundancia, mientras yo estoy aquí muriéndome de hambre. Voy a volver a casa de mi madre y le voy a decir: «Madre, he ofendido a Dios y te he ofendido a ti; ya no merezco llamarme hija tuya: trátame como a uno de tus jornaleros».

Entonces se puso en camino para casa de su madre; su madre la vio

de lejos y se enterneció; salió corriendo, se le echó al cuello y la cubrió de besos. La hija empezó: «Madre, he ofendido a Dios y te he ofendido a ti; ya no merezco llamarme hija tuya.» Pero la madre les mandó a los criados: «Sacad en seguida el mejor traje y vestidla; ponadle un anillo en el dedo y sandalias en los pies; traed el ternero cebado y matadlo; celebremos un banquete, porque esta hija mía se había muerto y ha vuelto a vivir; se había perdido y se la ha encontrado.» Y empezaron el banquete.

La hija mayor estaba en el campo. A la vuelta, cerca ya de la casa, oyó la música y el baile; llamó a uno de los mozos y le preguntó qué pasaba. Este le contestó: «Ha vuelto tu hermana, y tu madre ha mandado matar el ternero cebado, porque ha recobrado a su hija sana y salva.» Ella se indignó y se negó a entrar; pero la madre salió e intentó persuadirla. La hija replicó: «Mira: a mí, en tantos años como te sirvo sin desobedecer nunca una orden tuya, jamás me has dado un cabrito para comérmelo con mis amigos; y cuando ha venido esa hija tuya que se ha comido tus bienes en juergas, matas para ella el ternero cebado.» La madre le respondió: «Hija mía, ¡si tú estás siempre conmigo y todo lo mío es tuyo! Además, había que hacer fiesta y alegrarse, porque esta hermana tuya se había muerto y ha vuelto a vivir, se había perdido y se la ha encontrado.»

Este relato nos extrañará por las diferencias que muestra con respecto al que ya conocemos y seguro que esta «versión revisada» provocará una variedad de respuestas. Pero reflexionemos sobre esas diferencias. Consideremos ante todo la figura de la hija pródiga. En este relato se nos presenta una mujer joven como modelo de toda la humanidad. Es a la vez la pecadora y la que es perdonada. En esta versión representa lo verdaderamente humano. Nuestra visión de la feminidad cambia al verla representar ante nosotros esa función paradigmática. La vemos en el centro del escenario, como actor principal. Es ella la que actúa, la que crea, la que provoca los cambios, la que demuestra su fuerza. Al aceptar que una mujer represente este papel, se transforma la imagen que teníamos de ella como pasiva, como víctima, como la que responde.

Pero fijémonos ahora en la figura de Dios como una madre que perdona. El mensaje del perdón es el mismo, pero cambian, siquiera sutilmente, el tono, los matices, el colorido. Cuando nos imaginamos a Dios como la madre que perdona, condensamos en esa imagen los sentimientos y experiencias y anhelos que asociamos con la idea de la madre. El relato nos habla de las relaciones entre una madre y una hija, con todas sus complejidades, tensio-

nes, esfuerzos y ambigüedades. Algunos sienten que esto hace aún más conmovedor y acuciante el mensaje del perdón. Otros creen que también reafirma la bondad del ser femenino. Si la idea de Dios puede expresarse mediante la metáfora de la madre, eso quiere decir que las mujeres están hechas a imagen de Dios. El modo de ser femenino en el mundo refleja el modo de ser divino en el mundo. Las experiencias femeninas de la maternidad, la crianza y el cuidado del hijo, del luto, el dolor y el amor pueden utilizarse también para describir el corazón de Dios.

Si la parábola hubiera sido narrada de este modo en la Escritura, ello significaría que la experiencia femenina hubiera podido constituir una buena base para elaborar una teología. La experiencia femenina vendría a ser un paradigma adecuado para reflexionar sobre la naturaleza de Dios y sobre las relaciones de Dios con nosotros. Si ésta fuera la versión del evangelio, la experiencia femenina constituiría también un buen paradigma para la predicación. Un sermón centrado en tal historia evocaría las profundidades emocionales de las relaciones de las mujeres.

La idea de Dios como madre posee una larga y rica tradición en la espiritualidad cristiana. En el siglo xiv, una mujer teólogo, Juliana de Norwich, recogió en un libro, *Revelaciones del Amor Divino*, las visiones que Dios le había otorgado.

En la misma visión, la Trinidad llenó de repente hasta rebosar mi corazón con un gozo sobreabundante. Porque la Trinidad es Dios, y Dios es la Trinidad. La Trinidad es nuestro Hacedor. La Trinidad es nuestro Guardián. La Trinidad es nuestro Amante eterno. Y entonces vi que Dios se goza en ser nuestro Padre, y Dios se goza en ser nuestra Madre, y Dios se goza en ser nuestro Esposo y en que nuestra alma sea su amada esposa. Y Cristo se goza en ser nuestro Hermano, y Jesús se goza en ser nuestro Salvador. Estos son los cinco gozos supremos ²⁵.

La idea que tiene Juliana de Dios como madre le sirve para develar una nueva dimensión del amor de Dios, a saber: que Dios se regocija en nosotros, se complace en nosotros, se goza en nosotros: nosotros podemos causar el gozo de Dios siendo nosotros mismos. No habla de nuestro gozo en Dios, de nuestra respuesta a

²⁵ Juliana de Norwich, *Showings*, trad. E. College, O.S.A., y J. Walsh, S.J., Paulist Press, Nueva York, 1978, pág. 279. Cf. ed. Newman Press, 1952.

Dios, de nuestro placer en Dios, sino más bien del placer y el gozo de Dios en nosotros. El concepto de Dios que evoca Juliana es el de Dios como madre que se goza en su hija, que siente placer por la risa o la sonrisa o el tacto de su hija, un gozo profundo que brota simplemente de que su hija es quien es.

Puesto que las mujeres fueron definidas como seres no totalmente humanos, su naturaleza y sus experiencias no se han utilizado para extraer de ahí las metáforas y los símbolos primarios para hablar de Dios. Hay siempre una conexión subyacente entre nuestras metáforas y la experiencia social que las anima. En consecuencia, las imágenes femeninas de lo divino pueden resultar muy confortadoras cuando evocan un Dios maternal o turbadoras cuando yuxtaponen Dios y el cuerpo femenino. El carácter metafórico del modo en que pensamos y hablamos de Dios se vuelve mucho más claro cuando nos servimos de más de una metáfora ²⁶.

La turbación emocional que rodea el uso de una metáfora maternal se refuerza cuando se utilizan para simbolizar la divinidad las partes del cuerpo femenino que arrastran una carga erótica. A pesar de todo, según la teología de los dos últimos milenios, las mujeres no pueden simbolizar a Dios porque no han sido creadas a imagen de Dios, y no han sido hechas a imagen de Dios, concretamente, a causa de su relación con la sexualidad más que con la racionalidad. Del mismo modo, la sexualidad femenina no puede tomarse como imagen de Dios porque fue excluida de las nociones filosóficas griegas y de las teológicas cristianas de Dios. La sexualidad femenina como símbolo o metáfora representa el nacimiento, la fragilidad y la vulnerabilidad de la vida, la mortalidad y la contingencia, es decir, todo lo contrario de la racionalidad y el dominio masculinos. Llevar la feminidad al ámbito de lo divino sería tanto como reintroducirla en un terreno del que fue expulsada con el advenimiento del monoteísmo.

Un bello himno de la iglesia siria compuesto en el siglo IV representa a Dios como si tuviera pechos²⁷:

²⁶ S. McFague, *Metaphorical Theology*, Fortress Press, Filadelfia, 1982.

²⁷ R. R. Ruether, *Woman Guides*, Beacon Press, Boston, 1985, págs. 29-31. Cf. *Odas de Salomón*, ed. J. Charlesworth, Clarendon Press, Oxford, 1973, págs. 82-83, 216-217.

Se me ofreció una copa de leche, y yo la bebí
en la suavidad de la ternura del Señor

El Hijo es la copa,
y del Padre se tomó la leche,
y el Espíritu Santo fue la que la extrajo,
porque sus pechos estaban henchidos,
y no convenía que su leche
manara inútilmente.

El Espíritu Santo abrió su seno
y mezcló la leche de los dos pechos del Padre.

Luego dio ella la mixtura a la generación
sin que ellos lo supieran
y los que la han recibido
están en la perfección de la mano diestra.

El seno de la Virgen la acogió
y ella recibió la concepción y dio a luz.
Así se hizo madre la Virgen con grandes misericordias.

En este himno, el misterio de la vida compartida de la Trinidad se expresa mediante metáforas tomadas del ámbito de la sexualidad femenina. El poder vivificante del Dios trinitario se simboliza en la leche de una madre que cría a su hijo. Esta vida tiene como cauce al Espíritu Santo, una figura femenina. Luego el Espíritu Santo plantó esta sustancia portadora de vida en el seno de María, que dio a luz al Redentor y Salvador.

Juliana de Norwich llamó a Jesús padre y superpuso a la imagen del crucificado la de una mujer que sufre a punto de dar a luz:

Sabemos que todas nuestras madres nos dan a luz para el dolor y la muerte. ¡Oh!, ¿por qué esto? Pero nuestra verdadera madre Jesús, sólo él nos da a luz para la alegría y para la vida inacabable, él sea bendito. Así nos lleva él dentro en amor y en dolor, hasta la plenitud del tiempo en que él quiso sufrir las más punzantes espinas y dolores tan crueles como nunca hubo ni habrá... La madre puede dar a mamar su leche a su hijo, pero nuestra preciosa madre Jesús se nos puede dar a sí misma en alimento ²⁸.

²⁸ Juliana de Norwich, *Showings*, págs. 297-298.

Los místicos y los poetas, a la búsqueda de dar expresión a la profundidad de sus visiones, transportaron en clave femenina unas imágenes que hablan no sólo de nutrición, sino también de dolor.

A pesar de estos ocasionales estallidos espontáneos de inspiración libres del estorbo de las metáforas masculinas, el cristianismo ha tratado de reflejarse en el limitado sistema simbólico que heredó de las sociedades patriarcales. Pero el patriarcalismo jerárquico no es consustancial al cristianismo, a su mensaje, a su visión escatológica del orden social o a sus orígenes contraculturales. Tampoco son componentes esenciales de la auténtica religiosidad occidental la jerarquía de los géneros o la denigración de la sexualidad. El conocimiento de nuestras raíces en la religiosidad centrada en la tierra de la Europa antigua, con su madre divina y su cultura trabada por el parentesco, podría potenciar nuestros esfuerzos cuando reclamamos el igualitarismo y la no violencia del orden nuevo proclamado por Jesús.

Es esencial reconocer con todas sus consecuencias que las mujeres fueron y pueden ser dirigentes cristianas, que la sexualidad o la condición femeninas no implican ninguna baja. La controversia actual sobre la ordenación de las mujeres presenta llamativas semejanzas con el conflicto surgido a propósito de la esclavitud. En el siglo XIX, el cristianismo se vio envuelto en una profunda lucha moral en que la tradición cristiana se encontró de pronto enfrentada al mensaje esencial del evangelio cristiano. La esclavitud era una institución social legítima y reconocida en las mismas sociedades en cuyo seno se formaron el Antiguo y el Nuevo Testamento. Al final de aquella lucha prevaleció la «buena noticia» del mensaje auténtico de Jesús que proclamaba la salvación para todos por igual, lo que significa que todos son iguales; la institución social de la esclavitud no sólo no era esencial para el buen gobierno de la sociedad cristiana, sino que iba en contra de los valores cristianos. Los teólogos cristianos tienen hoy ante sí la misma tarea de desvincular las doctrinas esenciales del evangelio cristiano del sistema patriarcalista de los géneros en que aquéllas están encarnadas. Las iglesias cristianas deben retornar a su herencia genuina, rechazar las normas patriarcalistas del sistema grecorromano de los géneros y devolver a las mujeres una equitativa participación en el ejercicio de la autoridad en la Iglesia y en la vida cristiana.

INDICE

- Agustín, 199-206, 218, 224.
Alejandro Magno, 41.
Alejandro, obispo de Alejandría, 113.
Allia Potestas, 121.
Alma frente a cuerpo, 207-209.
Antisia, 74-75.
Apia de Colosas, 47.
Apio Claudio, 74.
Apolonia de Egipto, 63.
Aquila de Roma, 44.
Apóstoles, 36, 37, 47-48; mujeres, 24-25, 30, 46.
Aristóteles: y autodomínio sexual, 180, 187-188; y biología sexual, 205, 229-230 (nts. 3 y 4); y economía doméstica, 67-68; y virtudes, 120, 122.
Arquelao, rey de Capadocia, 101 (nt. 18).
Arquipas (patrono), 106.
Artemidoro Daldiano, 171-172.
Ascética, 195-199, 209-210.
Asociaciones grecorromanas, 129-130.
Atanasio, obispo de Alejandría, 196.
Augusto (emperador), 69, 92, 97, 99-100, 106.
Aune, David, 36.
Aurelia Leite, 124.
Autodomínio, ascético, 195-199, 209-210; de los mártires, 194; sexual, 170-190, 206-210; virtud familiar, 30. *Cf.* también Castidad.
Autoridad, 26-27, 248; asociaciones como modelos de, 129-130; cultura griega y, 232-23; de las mujeres entre los judíos, 15-16, 27-30, 28 (nt. 6), 33-34, 53, de las viudas, 43, nt. 34, 143-147; del clero, 211; Dios y la, 239; doméstica, 20, 25, 28-29, 61-91, 119-120; en Corinto, 34-36, 39-43, 54, 142-143; en la iglesia doméstica, 24-25, 83-91, 130; en la sinagoga, 15, 30-32, 51-53; en Roma, 44-45; femenina como motivo de ambivalencia y conflicto, 48-51, 53-55, 150-151; femenina, defensa y oposición, 19, 51-56, 57-59, 113-116, 143-146, 152-166; masculina, 68, 186-188; modelo político, 149-166; modelos domésticos, 25-26, 28-29, 63-67, 83-90, 130, 154-155; papal, 211-212; y condición social, 25-26, 96-97; y Eucaristía, 55-56, 59, 60, 84-85; y virtudes, 140-147. *Cf.* también

- Clero; Esfera pública; Patriarcalismo; Patronos; Profetas.
- Basílicas, 51, 151.
- Bautismo, historia del, 240; mujeres implicadas en el, 152-153, 158, 159.
- Berenice, sacerdotisa de Siros, 105.
- Biología griega, 204-205, 229, 230-231.
- Boswell, John, 174.
- Brooten, Bernadette, 15, 28, 32.
- Brujería, 190, 210, 213-218.
- Buenaventura, 214.
- «Bula de las brujas», 214, 216.
- Calvino, Juan, 223-225.
- Cartagineses, 93-96, 102-103.
- Castidad, 51; como honra, 20, 135-147; como virtud femenina, 119-121, 135-147, 159, 160-165, 196; indumentaria, ornato y, 160-165; matrimonial, 205; y ascética, 196.
- Católicos, y el Vaticano II, 206; y la Reforma, 219-220; y la sexualidad, 205-206, 209-210-218; y las mujeres sacerdotes, 15, 16, 17.
- Ceciliano, arcediano de Cartago, 94-95.
- Celibato clerical, 210-214; Lutero y el, 219-220.
- Celso, 89.
- Cicerón, 42, 125, 133-134.
- Cipriano de Cartago, 103, 116.
- Clases sociales, en Grecia, 171-188; en la Iglesia, 157; en la cultura de los Kurganes, 236-237; en Roma, 96-97, 157; y sexualidad, 171-188, 200; y virtud, 116-117-118. *Cf.* también Patronos, Esclavos.
- Claudio (emperador), 44, 125.
- Claudio Tiberio Policarmo, 32.
- Clemente, 30, 45.
- Clero, célibe, 210-214; derechos del, 157, 158; esposas del, 212-214; casado, 212, 213; modelo público del, 149-150, 157; patronazgo femenino sobre el, 93-94, 95-96; rabinos, 15, 51-53; reformas del, 210-211, 218-119; términos antiguos para designarlo, 18; y papado, 211-212, 213-214. *Cf.* también Obispos, Sacerdotes.
- Clodia, 133-134.
- Columela, 70, 82.
- Comunidades judías, 128-129; autoridades femeninas, 15-16, 27-30, 33-34, 53; autoridad sinagoga, 15, 30-32, 51-53; cultos griegos y, 28; e ideas grecorromanas sobre cometidos sociales por géneros, 51-53; en Filipos, 27-34; en Roma, 44; rabinos, 15, 51-53; y profecía, 39-40; y patronato de Livia, 98, 108-109; y Sofía, 241-242.
- Condición social, y autoridad, 25-26, 96-97; y sexualidad, 171-188, 200. *Cf.* también Jerarquía, Poder; Clases sociales; Subordinación femenina.
- Concupiscencia según Agustín, 203, 209.
- Confesiones* de Agustín, 199-200.
- Conrado de Marchtal, 213.
- Consejos al novio y la novia* (Plutarco), 73.
- Constantino (emperador), 150, 195.

- Constituciones apostólicas*, 43, 55, 58.
- Corinto, 27, 34-43, autoridad de las mujeres en, 34-36, 39-43, 53-55, 141-143; doctores en, 36-39; profetas en, 34, 36-43, 53-55, 141-143.
- Cornelia (matrona romana), 82.
- Cornelio (centurión italiano), 61, 90.
- Cosmología griega, 229, 231-240; Sofía y, 242.
- Cristología, Sofía y, 242-243; y Razón, 193. *Cf.* también Jesús.
- Cuerpo, alma frente al, 207-208; ascesis y, 195-197 las mujeres equiparadas al, 224, 208-209; Lutero y el, 219; masculino frente a femenino, 16-17, 208-209; y Dios como femenino, 246. *Cf.* también Sexualidad.
- Cultura y concepciones sobre los cometidos de los géneros, 19-20, 24-25, 48-59, 65-90, 169, 191-192. *Cf.* también Griegos; Honra; Esfera privada; Esfera pública; Romanos; Pudor.
- Delaney, Carol, 139.
- Demetria, 74.
- Derecho canónico, 156-157; civil/criminal, 156; judío, 34; romano y las mujeres, 56, 68.
- Derechos familiares, 68-69; según Tertuliano, 156-157. *Cf.* también Derecho.
- Didakhê*, 38, 39, 84, 85.
- Didascalia*, 43, 143-145.
- Diógenes (obispo), 33.
- Diógenes Laercio, 180.
- Dión Casio, 101, 107, 141.
- Dios, como madre, 241, 245-246, 248; con pechos, 246-247; en la Cultura de los Kurganes, 235-237; género femenino de, 16-17, 229-248; hebreo, 239-241; rostro femenino de, 240-248; según los griegos, 238.
- Diosas, 238-248; de la Europa Antigua, 228, 234-240; griegas, 41-42, 228, 235-236; romanas, 41-42.
- Disciplina eclesiástica, 145-147, 155, 156-157.
- Doctores, 18, 37, 52-53; mujeres, 53, 116, 152-155.
- Donatistas, 95, 97.
- Económico* (Jenofonte), 180, 184-185.
- Elio Aristides, 35.
- Epiktas (sacerdote), 23.
- Epifanio, 56-59, 113, 123.
- Esclavitud, conflicto acerca de la, 247-248.
- Esclavos, ante la Iglesia, 87; trato sexual con, 171, 176-177; autoridad familiar sobre los, 77-81.
- Esfera privada, 66, 116-130; cristianismo en la, 50, 127-130, 160-161; minusvaloración de los varones en la, 69-70, 80-82, 89. *Cf.* también Familia; Mujeres en la esfera privada.
- Esfera pública, 66-73, 116-130, 149-166; cristianismo en la, 50, 129, 149-166; debates en la, 152-154; honra en la, 107, 159-166; para los varones, 19-20, 24-25, 53-54, 58-59, 66-73, 89, 107-110, 116-119, 121-122, 166; virtudes de la, 116-119, 140-142; y modelos políticos de autoridad, 149-166. *Cf.* tam-

- bién Autoridad; Mujeres en la esfera pública.
- Esquilo, 237-238.
- Eucaristía, 130; presidentes de la, 54-56, 58-59, 60, 84-85; y cultos de los mártires, 93-94.
- Europa Antigua, 228, 233-240, 248.
- Eusebio (historiador de la Iglesia), 104.
- Euxenia de Megalópolis, 106.
- Evangelio de Juan sobre María Magdalena, 46-48, 49, sobre Sofía, 242-243.
- Evangelio de Lucas y mujeres en Filipos, 27-29; y profetas, 37-38, 39-42.
- Evangelio de Marcos y mujeres profetas, 39-41.
- Evangelio de María*, 24, 48-49.
- Evangelio de Mateo, sobre los cabezas de familia, 63-64; sobre Sofía, 242.
- Evodia de Filipos, 30.
- Familia, administración, 18-20, 61-90, 128; aspectos público y privado, 76-77, 80-83; autoridad, 19, 20, 25-27, 28-30, 61-90, 119-120; como modelo de autoridad, 25-27, 28-30, 64-66, 83-90, 130, 155; derechos legales de la, 68-70; género y cometidos sociales en la, 62-63, 69-73, 76-82, 88-89; ideas de griegos y romanos sobre la, 74; los primeros cristianos como una, 127-130; actividades públicas de las mujeres y, 124-125; perspectiva económica, 73-75, 87-88; perspectiva política, 66-73, 88-89; propiedades y, 83-85, 87-88; sacralización de la, 218-226; virtudes y, 29, 120; y sexualidad, 176-178. *Cf.* también Esfera privada; Matrimonio.
- Farrell, Guillaume, 222.
- Febe de Céncreas, 45, 130.
- Felipe de Hesse, 220.
- Filipos, 27-32, 61-62.
- Filón, 70, 99, 109, 114, 139-140.
- Fiorenza, E. S., 127.
- Foucault, Michel, 177, 178, 185.
- Gayo (emperador), 69, 109.
- Galba (emperador), 101.
- Generación de los animales* (Aristóteles), 229.
- Género y cometidos sociales, en la ascética, 197; en la familia, 62-63, 69-73, 76-82, 88-90; Pablo y, 19, 53-55, 57-59, 121-122, 142-143, 153; patronazgo y, 107-110; según Agustín, 206-210; según Tertuliano, 152-155, 158-159; y autoridad, 17, 107-110; y corresponsabilidad, 73-83; y honra, 134, 138; y sexualidad, 135, 138-140; y virtudes, 116-123, 140-147. *Cf.* también Cultura; Matrimonio; Patriarcalismo.
- Género y cometidos sociales según los griegos, 17, 48, 50-53, 115-130, 191, 229, 248; biología y, 204-205, 229-231; cosmología y, 229, 231-240; en público y en privado, 19, 51, 53, 58-59, 68-73, 116-130, 183-184; y administración familiar, 18-19, 68-73; y Agustín, 206-210; y personalidad, 170-188, 199, 203-206; y sexualidad, 169-188, 206-210, 229-231; y virtudes, 116-123.

- Género y cometidos sociales según los romanos, 17, 48-59, 116-130, 169, 191, 248; en público y en privado, 51, 53, 56, 68-73, 107-110, 116-130, 153-164; y administración familiar, 18-19, 68-90; y Agustín, 206; y derecho pertinente a las mujeres, 43, 68; y patronazgo, 107-110; y Tertuliano, 152, 154-163; y virtudes, 116-123.
- Gimbutas, Marija, 235, 236, 237, 238.
- Griegos, 229, 232-233; diosas de los, 41, 228, 235-240; el culto judío y los, 28; la Cultura de los Kurganes y los, 235-238; mujeres profetas, 34-35, 41; y pecado, 156.
- Hallet, Judith, 125-126.
- Hechos de Pablo y Tecla*, 153, 197.
- Heráclides de Temnos, 74.
- Hermas, simbolismo de las, 173.
- Herodes, 46, 99.
- Hesiodo, 231.
- Hija pródiga, 243-244.
- Hipólito, 42.
- Homero, 72-73.
- Honra, como reputación, 134-140; pudor femenino y, 20, 133-147, 159-166, 170, 206, 231; masculina, 20, 134-135, 140-142, 170-175, 231, 232-233; patronazgo y, 105-107; y sexualidad, 119-121, 134-147, 169-175, 206; y virtud, 118-119, 134-147.
- Horowitz, Maryanne Cline, 186.
- Humildad como virtud femenina, 163-164.
- Ícco de Tarento, 181.
- Iglesia africana, 93-96, 102-104, 151, 160.
- Iglesia de Sta. Pudenciana, 45.
- Iglesias domésticas, 25-26, 83-90, 103-104, 127-128.
- Ignacio de Antioquía, 86-87.
- Incubo, 190, 215-216.
- Indumentaria y ornato femeninos, 53-55, 57-58, 141-143, 159-166.
- Inocencio III (papa), 212.
- Inocencio VIII (papa), 214-215.
- Inquisición, 210, 213-218.
- Institoris, Heinrich, 215.
- Jenofonte, 70, 72, 76-78, 80-81, 180, 184-185.
- Jerarquía sexual, 170-188, 231, 232, 248; Tertuliano y la, 154-155, 156-157. *Cf.* también Poder; Condición social; subordinación de las mujeres.
- Jesús, movimiento de, 24-25, 45, 242-243; testigos de la resurrección de, 47-48; y la imagen de la clueta, 240; y las mujeres, 17-19, 20, 40, 45, 47-48; y Sofía, 240-243.
- Juan Crisóstomo, 46, 71, 104, 115, 197, 198.
- Juan el Vidente, 113.
- Juliana de Norwich, 245, 247.
- Junia de Roma, 46.
- Justino Mártir, 193, 194.
- Keuls, Eva, 175.
- Kraemer, Ross, 15.
- Kurganes (cultura), 235-239.
- Kyria de Egipto, 116.
- Laicado según Tertuliano, 156-158.
- Lalla de Arneas, 124.
- Lealtad, del cliente, 96-97, 98, 99-100; del esclavo, 80.

- Lerner, Gerda, 147, 238-239.
Leyes (Platón), 179-182.
Libro Secreto de Juan, 64.
 Lidia de Filipos, 27-29, 61-63, 90.
 Lidia de Tiátira, 47.
 Livia, 92, 97-102, 105-106, 107-110, 140-141.
 Livio, 136-137, 162-163.
 Lucila de Cartago, 93-95, 97-98.
 Lucio Cinna, 100.
 Lucrecia, 132, 136-138.
 Lutero, Martín, 219-221, 225.
- Malleus Maleficarum*, 215-218.
 Manasés V (arzobispo de Rheims), 213.
 Marco Antonio, 125.
 Marco Aurelio (emperador), 192.
 María (madre de Jesús), 18, 19, 39.
 María (madre de Juan Marcos), 39-40.
 María Magdalena, 18, 24, 46, 47-49.
 Mario de Siria, 41.
 Marta de Siria, 41.
 Martirio, 93-94, 194-195.
 Matrimonio, conyugalidad, 74-75;
 del clero, 212-213; en la Reforma, 220-226; entre los griegos, 176; sagrado, 239-240; según Agustín, 199, 200-201; subordinación en el, 68-69, 123, 223; y aprobación del obispo, 86-87; y ascesis, 196-197; y decoro sexual, 52-53, 134-135; y dote, 98. *Cf.* también Familia.
 Mayorino, 95.
 Melania la Mayor, 104.
 Melania la Joven, 104.
 Mellaart, James, 233-234.
 Menadora de Sillión, 107.
 Mensurio (obispo de Cartago), 94.
Ministry of Women in the Early Church (Gryson), 24.
 Monasterios, 210-211, 218-220, 221-222.
 Monjas, y matrimonio, 222-223; y sexualidad, 212.
 Montanistas, 42-43, 56-57, 114.
 Montano, 42.
 Mujeres, apóstoles, 24, 30, 46; ascesis, 196-199; clérigos, 15-20, 23-24; doctores, 52, 116, 152-154; en el derecho romano, 56, 68-69; en la Reforma, 223-226; indumentaria y ornato, 53-55, 58-59, 141-143, 159-165; inferioridad intelectual, 217; patronos, 19-20, 26-27, 45-48, 93-96, 97-110; Jesús y las, 18-19, 40-42, 45-46, 48-49; personalidad, 170, 178-188, 206-210; presbíteros, 23-24, 117; presidentes de la Eucaristía, 54-55, 56, 60; profetas, 34-35, 39-43, 56-57, 116, 141-142, 152-153; sacerdotes, 15-16, 17, 23-24; virtudes, 118-126, 136-147; y bautismo, 152, 153, 158-159, y Dios como femenino, 243-248. *Cf.* también Sexualidad femenina; Género y cometidos sociales; Pudor femenino; Subordinación femenina; Viudas.
 Mujeres con autoridad, ambivalencia y conflictos, 48-51, 53-55, 150; en Corinto, 34-36, 39-44, 53-54, 141-142; en Filipos, 27-30, 33-34; entre los judíos, 15, 16, 27-30, 33-34, 53; posturas a favor, 56-59; posturas en contra, 19, 51-56, 58-59, 113-116, 143-146, 152-166.

- Mujeres en la esfera privada, 19-20, 24-25, 51, 66-73, 118-119; complicada con la esfera pública, 83, 107-108, 123-129, 140-143; en Grecia, 19-20, 51, 53, 58-59, 68-73, 116-130; en la comunidad judía, 51-52, 53; en Roma, 51, 53, 59, 68-73, 107-110, 116-130, 153, 159-163; según Tertuliano, 153, 159-164; y administración doméstica, 66-73, 83, 88-89; y uso del velo, 53-55, 57-59, 141-143, 159-161; y virtud, 116, 118-119, 123-126, 139-140, 143-144.
- Mujeres en la esfera pública, 18-19, 51, 53-55, 113-118, 123-130; en Grecia, 19, 51, 116-130, 183; complicaciones con la esfera privada, 83, 107-108, 123-130, 140-143; en Roma, 51, 107-110, 116-130; pudor de las, 20, 139-147, 159-166; según Tertuliano, 152, 159-164; sexualidad, 111-113, 123-124, 140; y declive de las diosas, 239; y poder político, 97-105, 107-110, 125-127, 183-184, 186-187; y uso del velo, 53-55, 57-59, 141-143, 159-161. *Cf.* también Autoridad.
- Mujeres sacerdotes, en el catolicismo, 15, 16, 17, 23-24; en las confesiones anglicanas/episcopalianas, 15.
- Nectario (obispo), 104.
- Nerón (emperador), 191, 192.
- Ninfa de Laodicea, 47.
- Nominalismo, 219.
- Obediencia, virtud femenina, 123.
- Obispos, cualidades de los, 86; derechos de los, 158; responsabilidades de los, 86-87; tribunales de los, 149-150; y patronazgo femenino, 93, 94-95, 101-104.
- Odisea* (Homero), 72.
- Olimpias (patronato), 104, 198.
- Orante (figura), 22.
- Orestíada* (Esquilo), 237.
- Orígenes de Alejandría, 104, 115, 122.
- Pantea, epitafio de, 120.
- Pablo, 18, 27, 36, 53; en Filipos, 27-30; esposa de, 30; patronos de, 45-46; prisión y libertad, 62; y apostolado/apóstoles, 24-25, 30, 36, 37-38, 48; y ascetismo, 196-197; y cometidos de las mujeres, 18, 53-55, 57-59, 121-122, 141-142, 152-153; y profetas, 23, 36, 53-55, 141; y Sofía, 243.
- Pablo de Samosata, 102.
- Papado, 211, 213-215.
- Partes de los animales* (Aristóteles), 229.
- Patriarcalismo, 238, 239, 247-248; y matrimonio, 223; y sexualidad femenina, 134, 147. *Cf.* también Género y cometidos sociales según los griegos; Género y cometidos sociales según los romanos.
- Patronos, 93-110; cabezas de familia, 26-27, 83, 104; judíos, 30-31; mujeres, 19, 26-27, 45-48, 92, 93-96, 97-110; responsabilidades del cliente, 96-97, 98, 100-101; romanos, 30-31,

- 45-46, 96-110; tipos de, 96-101; varones, 26; y honra, 105-107.
- Pecado, doctrina del, 20, 156, 199, 202-206, 209; según los griegos, 156 sexualidad y, 198-226.
- Pedro, 47-48, 49, 61.
- Persecuciones de los cristianos, 93-94, 191, 194, 195.
- Personalidad, Agustín y la, 202-209; femenina, 170, 178-188, 206-209; irracional, 170, 179-180, 192, 206-209; masculina, 170-188, 207; racional, 170, 179-188, 202-209; sexual, 170-188, 199, 202-209; según los griegos, 170-188, 206-209.
- Plancia Magna de Bitinia, 106.
- Plancina de Roma, 100.
- Platón, 179, 180, 181, 182, 183, 186, 207, 208, 231, 232.
- Plinio de Bitinia, 116.
- Plutarco, 41, 42, 73, 75, 82, 123.
- Poder, de Dios, 239; de la familia eclesial, 86; de las mujeres patronos, 93-110; frente a honra, 105; político de las mujeres, 97-105, 107-110, 125-126, 183-184, 186-187; y autoridad de las viudas, 143-145; y disciplina, 143-145; y género, 16-17, 107-110; y sexualidad, 170-178, 181-188. *Cf.* también Autoridad; Condición social; Subordinación.
- Policarpo de Esmirna, 86, 87, 194, 195.
- Política* (Aristóteles), 68, 70, 121, 180, 186, 187.
- Política, y administración familiar, 66-73, 88-89; y modelos de autoridad, 149-166; y poder de las mujeres, 97-105, 107-110, 125-127, 183-184, 186-187. *Cf.* también Poder; Esfera pública.
- Ponticiano de Africa, 201, 202.
- Potestad papal, 211.
- Presbíteros, 18, 24-25; modelo político, 149-150; mujeres, 23, 24, 116.
- Priscila de Roma, 34, 44.
- Priscila, profeta montanista, 42.
- Profetas, 34-44; itinerantes, 36-39; verdaderos y falsos, 39; mujeres, 34, 39-44, 53-54, 56-57, 141-143, 152-154; tres tipos de, 36.
- Prostitución, femenina, 138; masculina, 173-174.
- Ptolema de Egipto, 83.
- Pudente de Roma, 45, 75.
- Pudor femenino, 20, 51, 132-147; según los griegos, 170, 206-207, 231, 232-233; según Tertuliano, 159-166; y honra, 20, 133-147, 159-166, 206, 230-231; y sexualidad, 20, 51, 134-147.
- Quinto Metelo, 134.
- Quintila (profeta montanista), 42.
- Rabinos, 15, 51-53.
- Racionalidad, cristiana, 192-195, 196; de la persona, 170, 179-188, 193-194, 203-209.
- Reforma protestante, 218-226.
- República*, 183, 184, 232.
- Revelaciones del Amor Divino* (Juliana de Norwich), 245.
- Roma, autoridad de las mujeres en, 44-45. *Cf.* también Livia.
- Romanos, diosa Bonadea, 41-42; carta de Pablo, 45-46; clases sociales, 95-96, 156-158; modelo político público, 156-158; mujeres profetas, 41-42; perse-

- guidores de los cristianos, 93-94, 192, 194, 195; y ascesis, 195; y judíos contra cristianos, 31, 45; y patronato, 30-31, 45, 96-110.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist, 66.
- Rufio, 101.
- Rutilio Lupo, 175.
- Sacerdotes, celibato, 211-212, 213-214; designaciones antiguas, 18. *Cf.* también Obispos.
- Salomé, 99.
- Semónides, 122.
- Séneca, 100.
- «Servicio de las mesas», 84-85.
- Servilia, 125.
- Sexto Tarquinio, 136, 137.
- Sexualidad, 247; abstinencia, 193, 196-206; ascesis y, 195-205; celibato, 210-214, 219-220; concubinato, 199, 200-201; concupiscencia, 203-204, 209; demonización de la, 190, 210-218; deseo, 178-182, 184-185, 190, 215-216, 225-226; dorsal/anal, 178; de la Europa Antigua, 235; en la Reforma, 218-224; entre varones, 177-178; honra y, 118-121, 135-147, 170-175, 207; masculina, 135-136, 165, 170-188, 230-231, 237-239; pecado y, 198-227; prácticas cristianas, 193; prostitución, 139-140, 173-175; renuncia, 199-206, 209; sátiros, 179-180; simposio, 175-178; violencia, 137-138, 139; virtud y, 113-114, 119-121, 124, 135-147; y condición social, 171-188, 200. *Cf.* también Sexualidad femenina; Autodominio.
- Sexualidad femenina, 51; Agustín y, 207-209; ascesis y, 196-198; comunidad judía y, 51-53; demonización de la, 190, 210-218; en la Europa Antigua, 235; ideas griegas sobre la, 176, 178-188, 206-207, 229-231, 237-239; patriarcalismo y, 134-135, 147; prostitución y, 138-139; protección masculina sobre la, 57-59; Reforma y, 223; violencia contra la, 136-138, 139; virginidad y, 136, 161, 197; y brujería, 190, 210, 213-218; y compromiso en la esfera pública, 113-114, 123, 139-140; y deshonor, 20, 51, 135-147; y Dios como femenino, 246-247; y mujeres buenas y malas, 147; y ordenación sacerdotal de las mujeres, 16-17; y uso del velo, 57-59, 141-143, 160-161; y virtud, 118-120, 136-147. *Cf.* también Castidad.
- Silas, 62.
- Silencio de las mujeres, como virtud, 121-122, 147; según Pablo, 53-54, 121-122; según Timoteo, 58.
- Silvia, 125.
- Símbolos oníricos, 170-172.
- Simposio griego, 176-178.
- Simposio* (Platón), 179.
- Sinagoga, autoridad en la, 15, 30-33, 51-53.
- Síntique de Filipo, 30.
- Sobre el bautismo* (Tertuliano); 152, 153, 154, 158.
- Sobre la agricultura* (Varrón), 82.
- Sobre la mente femenina* (Semónides), 122.

- Sobre el velo de las vírgenes* (Tertuliano), 115, 152, 159, 160, 161, 164.
- Sócrates, 185, 194, 207.
- Sofía como sabiduría divina, 241-243.
- Sofistas, 117-118.
- Sprenger, Jakob, 215.
- Subordinación femenina, en el derecho romano, 43, 68; en el matrimonio, 68-69, 123, 223-224; en la familia, 88; historia de la, 238-240; y cuerpo, 197-198; y discurso público, 53; y protección masculina, 58-59; y teorías de la personalidad, 187-188; y uso del velo, 54, 57-58. *Cf.* también Esfera privada; Esclavos.
- Súcubo, 216.
- Suetonio, 98, 101, 108.
- Tecla, 153, 197.
- Teodora (emperatriz), 112.
- Teodora Episcopa, 23.
- Teogonía* (Hesiodo), 231.
- Teopempte de Mindos, 32.
- Tertuliano, 42, 43, 81, 115-116, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166.
- Tiberio (emperador), 97, 101, 108.
- Timoteo, carta a, 85-86, 122.
- Tituli* (iglesias), 44-45.
- Tomás de Aquino, 17, 214.
- Tradición apostólica, 85.
- Trinidad, y Dios como femenino, 247; según Tertuliano, 156.
- Tutores, autoridad de los, 68-69.
- Varones, ascética, 197-198; cuerpo, 209; en la esfera privada, 69, 80-81, 84-85; en la esfera pública, 19-20, 25, 53, 58-59, 66-73, 88-89, 107-110, 116-119, 121-122, 166; en la Reforma, 224-226; honra, 20, 134-135, 140-141, 170-175, 231, 232-233; patronos, 26; personalidad, 170-188; sexualidad, 135-136, 165, 170-188, 229-231, 238; virtudes, 30, 116-123, 140-141, 197-198; y las mujeres en el derecho romano, 56, 53-54. *Cf.* también Patriarcalismo.
- Varrón; 82.
- Velo de las mujeres, 53-54, 57-58, 142, 159-161.
- Venus de Laussel, 228.
- Vernant, Jean Pierre, 122.
- Violación de Lucrecia, 136-138.
- Vida de Antonio* (Atanasio), 196, 201.
- Violencia sexual, 137-138, 139.
- Vírgenes, consagradas, 197-198; y pudor, 136; y uso del velo, 160-161.
- Virtudes, ascesis, 197-198; en el alma, 207-209; familiares, 30, 125; femeninas, 119-126, 135-147; varoniles, 30, 116-123, 140-141, 197-198. *Cf.* también Castidad.
- Viret, Pierre, 222.
- Viudas, buenas y malas, 146-147; en la Iglesia, 86-87; no deben volver a casarse, 82; su autoridad, 43, 44, 144-147; y cuidado de la familia, 81-82.
- Winkler, John, 171, 172-175.
- Zenobia (reina de Siria), 102, 103.

