

LOS CRISTIANOS ANTE LA FAMILIA: RENUNCIA O REAFIRMACIÓN

AMPARO PEDREGAL
Universidad de Oviedo

RESUMEN

El cristianismo mantuvo siempre en el plano teórico, el rechazo inicial a las ataduras de la institución familiar, primero como condición indispensable para ser cristiano, y después para integrar la minoría de los perfectos cristianos. En este contexto, el ascetismo era una opción importante, de modo especial para las mujeres. Pero, paradójicamente, la Iglesia aprovechó sus vínculos para extenderse y afianzarse en una sociedad que consentía en arriesgar a sus mujeres en la nueva religión, con la seguridad de que, con ello, no peligraban, sino que se reafirmaban, sus estructuras patriarcales.

ABSTRACT

Christianity always maintained, at a theoretical level, the initial rejection of the ties of the family institution, first as the essential condition to be a Christian, then to become part of the minority of the perfect. In this context asceticism was a very important option, especially for women. But, paradoxically, the Church used the family bonds to extend and consolidate its position in a society which accepted risking its women to the new religion, in the knowledge that by this means they were not endangering, but reinforcing, patriarchal structures.

El relato de los Evangelios sinópticos describe en el comportamiento de Jesús de Nazaret y sus seguidores una falta de interés, cuando no un abierto rechazo a los vínculos familiares. Sin embargo, esta actitud se atempera en los siguientes textos del N.T.; y en los escritos posteriores de los Padres de la Iglesia las posturas se polarizan, mientras la mayoría sigue la tendencia de los textos canónicos, podemos encontrar también firmes defensores del matrimonio y la familia.

Trataremos aquí de analizar las circunstancias que rodean esta actitud inicialmente negativa ante la institución familiar, así como las causas y los fines que la moderaron a lo largo de los siglos II-IV; y nos detendremos en la incidencia que estos cambios tuvieron sobre la consideración de la mujer, por cuanto, se ha convertido en un lugar común de la historiografía reciente afirmar que la religión, y en concreto el cristianismo, contribuyó a emancipar a las mujeres, ofreciéndoles espacios de protagonismo, allí donde la sociedad les reconocía

sólo un cauce de expresión a través de las relaciones, deberes y funciones matrimoniales y familiares¹.

I. LA CONSIDERACIÓN DE LA FAMILIA EN EL NUEVO TESTAMENTO

Estos textos redactados en el siglo I d.C. revelan que la postura intransigente ante la institución familiar era un elemento básico en la configuración de las primeras comunidades cristianas. Todos los que se unían a Jesús de Nazaret debían cumplir este requisito, si hemos de creer a Marcos (Mc 10, 29) algunos, como Santiago y Juan abandonaban sus quehaceres en plena faena de pesca (Mt 4, 21-22; Mc 1, 16-20; Lc 5, 1-11). Se trataba de renunciar a los padres, hermanos, hijos y tierras, y de hacerlo sin vacilar, rompiendo las ataduras del cariño (Mt 10, 37), sin atender los más mínimos deberes del parentesco como enterrar a sus deudos o despedirse de ellos (Lc 9, 59-62). Con ésto, no hacen sino seguir el ejemplo de su maestro: la familia de Jesús, sus padres y hermanos no sólo aparecen en un segundo plano desde la infancia hasta su muerte, sino que además, cuando se les menciona, es para evidenciar la frialdad con la que Jesús les trata. Los sinópticos, recogen en varios pasajes –en especial el texto de Lucas (3, 31-34; 9, 60; 11, 27-28)–, la intención de mostrar el distanciamiento con su familia y su sustitución por la “familia de la fe” (Mt 12, 46-50; 28, 10; Lc 8, 19-21).

En realidad, esta actitud de abandono de todo lo próximo (Jn 15, 18-19) no era novedosa en la Palestina en la que creció el cristianismo, más bien era una premisa imprescindible en la definición de los grupos sectarios. Los Terapeutas de los que habla Filón, o los Esenios,

¹ Este aspecto ya ha sido destacado por A. Rousselle en “Gestes et signes de la famille dans l'Empire romain” en A. Burgiere y otros eds., *Histoire de la famille*, Paris, 1986, pp. 267-269. Las nuevas posibilidades de salir del ámbito doméstico, o de obtener una cierta autonomía –Fau habla incluso de emancipación–, mediante las prácticas de sus creencias son algunos de los rasgos más significativos que la religión –en especial los cultos místicos–, ofrecía a las mujeres en opinión de G. Fau, *L'Emancipation féminine à Rome*, Paris, 1978, pp. 174 y ss., de V. A. Sirago, *Femminismo a Roma nel primo Impero*, Roma, 1983, pp. 83-101, y de J. A. MacNamara, “*Matres Patriae/ Matres Ecclesiae: Women of the Roman Empire*” en R. Bridenthal y otras, *Becoming Visible. Women in European History*, Boston, 1987 (1ª ed., 1976), pp. 107-13. Por su parte, E. Cantarella, *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la Antigüedad griega y romana*, Madrid, 1991, pp. 265-67 afirma que fueron las religiones orientales, de modo especial el culto de Isis, y el cristianismo las que más contribuyeron a cambiar las condiciones de vida de las mujeres y sobre todo, la imagen que tenían de sí mismas, aunque reconoce que el mensaje inicial de igualdad del cristianismo no impidió la continuidad de principios como la subordinación femenina, que se van a mantener en la práctica y en el derecho romano hasta el Bajo Imperio, tal como afirma J. Beauchamp en las conclusiones de su estudio *L'Estatut de la femme à Byzance (4-7 siècle). I. Le droit Imperial*, Paris, 1990. En la misma idea incide R. S. Kraemer, *Her Share of the Blessings. Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford, 1993, p. 11 al recordar que a menudo la actividad religiosa de las mujeres contribuye a reforzar y justificar las funciones de género que su sociedad les permite.

cuyos hábitos conocemos por F. Josefo², constituyen, junto con los cristianos, diferentes manifestaciones del movimiento religioso-mesiánico que canaliza el descontento contra la dominación romana y los sectores colaboracionistas de fariseos y saduceos, mediante la renuncia al mundo. Es en la clase campesina, entre los que Eusebio de Cesarea coloca a la familia de Jesús (*HE* III 20, 2 y ss.), de donde surgen los carismáticos itinerantes cristianos primitivos. Renunciar al hogar y los escasos bienes que poseían no debió ser difícil para los apóstoles—Pedro afirma que lo ha dejado todo por seguir al Maestro (*Mi* 10, 28)—, pero sí para su familia, pues no sólo se trataba de romper los vínculos afectivos, sino de distraer una fuerza de trabajo, y por tanto, una fuente de ingresos necesaria para el bienestar doméstico³. Los sinópticos dejan traslucir esta reacción negativa de los familiares afectados. Los parientes de Jesús, según Marcos (3, 20-21) creían que sus enseñanzas, tan lesivas para sus intereses, sólo podían explicarse por su pérdida de juicio. La misma idea vuelve a aparecer cuando Jesús y sus discípulos son rechazados en Nazaret, su ciudad natal, en medio de sus familiares abandonados (*Mi* 13, 53-58; *L.c.* 4, 16-30; *J.* 6, 3-4), para los que Jesús era un obstáculo “contra el que habrían de luchar” (*Mi* 10, 21-24).

Pero quizá lo más preocupante desde el punto de vista del orden establecido, era que esta norma de vida se acompañaba de un programa de desobediencia en el seno del propio núcleo formativo de la sociedad. Las palabras que Mateo (10, 34-37) pone en boca de Jesús: “He venido a causar discordia, a poner al hijo en contra del padre, a la hija en contra de la madre... de suerte que los enemigos de cada uno serán sus propios familiares...”, “...el que quiere a su madre más que a mí no es digno de mí...” debieron ser alarmantes para una comunidad donde, al menos en la letra de la ley, se dice que el hijo rebelde a la voluntad del padre ha de ser castigado con la muerte⁴.

² Philo, *Vita*, 68, asegura que hay mujeres que conservan su virginidad entre los Terapeutas; Eus. *HE* II 17, 16-17, haciéndose eco de los escritos de Filón, refiere que los Terapeutas hacen de la continencia una de sus reglas de vida, por lo que Eusebio confunde dicha descripción con la vida de los primeros cristianos. Por su parte, Flavio Josefo *BJ* II, 120-161, Filón, *Vita*, 34 y Plinio, *NH* V, 17 afirman que los Essenios, tanto en Palestina, como en la diáspora, practican en algunos casos el celibato para dedicarse por entero al estudio de la palabra divina, aunque tampoco condenan el matrimonio. Sobre esta cuestión *vid.* E. Schürer y otros, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, 175 a. C.-135 d. C.*, Madrid, 1985, p. 733 y ss.; R. S. Kraemer, “Monastic Jewish Women in Greco-Roman Egypt: Philo Judaeus on the Therapeutrides” *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 14, 1989, pp. 342-70.

³ E. Fromm, *El dogma de Cristo*, Barcelona, 1987, p. 31-33, señala que la clase más oprimida de la sociedad judía, los *Am Ha-aretz*, la “gente de la tierra” eran los que con mayor intensidad sufrían el desarraigo económico, y la opresión romana, por tanto, no tenían nada que perder, y tal vez algo que ganar. G. Thiessen, *Gesù e il suo movimento. Analisi sociologica della comunità cristiana primitiva*, Turín, 1979, pp. 22-28; *Id. en Social Reality and the Early Christians. Theology, Ethics, and the World of the New Testament*, Edimburgo, 1992, pp. 51-53, insiste sobre el carácter rural y marginal tanto de los primeros carismáticos itinerantes, como de su inicial ámbito de predicación.

⁴ D. Rops, *La vida cotidiana en Palestina en tiempos de Jesús*, Buenos Aires, 1961, cap. II, en especial, p. 143.

La negación de la familia como núcleo ordenador de la vida en sociedad llevaba aparejado otro principio no menos peligroso: la reconsideración del papel de la mujer. Hay ya una amplia y sólida bibliografía sobre su visión en el N.T.⁵, por lo que simplemente recordaremos que la sustitución de la familia biológica por la "familia de la fe" contribuyó a que la mujer dejara de ser contemplada conforme a los criterios tradicionales que, en el mundo judío también, la ligaban al ámbito doméstico, la sometían a la voluntad del padre o del esposo, y que le prohibían acercarse al conocimiento, reservado para los hombres⁶.

Entre los primeros discípulos había mujeres que asistían con sus recursos y les procuraban atenciones a Jesús y seguidores masculinos (L.c. 8, 2-3), es decir, desarrollaban una labor similar a la recomendada como propia de su sexo; pero también son ellas las distinguidas con la primicia de algunos de los episodios más importantes de la predicación (L.c. 23, 49; 24). Y hay un pasaje especialmente significativo de la apuesta por la nueva mujer: María, la hermana de Lázaro, que, sentada a los pies de Jesús le escucha absorta, esperando de él una solución para los problemas de su sociedad, mientras su hermana Marta

⁵ Entre los muchos títulos al respecto *vid.* E. Corsini, "La donna nel Nuovo Testamento" *Sponsa, mater, virgo*, Génova, 1988, pp. 21-40; R. Fabris, "La donna nel Nuovo Testamento" en R. Uglione ed., *Atti del Convenio Nazionale di Studi su la donna nel Mondo Antico*, Turín, 1987, pp. 209-221; C. S. LaHurd, "Rediscovering the Lost Women in Luke 15" *Biblical Theology Bulletin* 24, 1994, pp. 66-76; S. L. Love, "The Place of Women in Public Settings in Matthew's Gospel: A Sociological Inquiry" *Biblical Theology Bulletin* 24, 1994, pp. 52-65.; A. Batten, "More Queries for Q: Women and Christian Origins" *Biblical Theology Bulletin* 24, 1994, pp. 44-51. Para una exposición de los contenidos teóricos y metodológicos de género sobre el papel y el estudio de las mujeres en el Nuevo Testamento, *vid.*, entre otros: B. Brooten, "Perspectivas feministas en la exégesis del Nuevo Testamento" *Concilium* 158, 1980, pp. 234-243; E. Schüssler Fiorenza, "Feminist Theology and New Testament Interpretation" *Journal for the Study of the Old Testament* 22, 1982, pp. 32-46. *Id.*, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Turín, 1990, en especial, pp. 125-182.

⁶ Philo *Flacc.* 11, 89. Sobre la condición de la mujer en la sociedad judía que asiste al nacimiento del cristianismo *vid.* J. B. Segal, "The Jewish Attitude towards Women" *Journal of Jewish Studies* 30, 1979, pp. 121-37; S. Sierra, "La donna nel mondo ebraico biblico" *Sponsa...*, pp. 9-20; A. J. Levine ed., *Women like This: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, Atlanta, 1991; J. Jeremias, *Jerusalem en tiempos de Jesús*, Madrid, 1977, pp. 371-87, y B. Witherington, *Women and the Genesis of Christianity*, Cambridge, 1990, pp. 3-9, entre otros remarcan los principales rasgos de la sumisión a la que está sometida la mujer judía -encerrada en los límites domésticos, alejada de toda formación, y vinculada al marido por férreos lazos-, para destacar la postura novedosa y abierta de Jesús hacia ellas. R. S. Kraemer, *Her Share...*, pp. 93-127 analiza la divergencia aparente que existe entre esa visión subordinada de las mujeres que ofrecen los textos rabínicos, que la autora intepreta como la versión oficial e ideal, y la imagen mucho más participativa e integrada que muestran las fuentes epigráficas, arqueológicas y literarias no rabínicas de las mujeres judías en la diáspora. Como ya señalara J. Plaskow, "Blaming Jews for Inventing Patriarchy" *Lilith* 7, 1980, pp. 11-13, sólo una descripción extremadamente negativa del ambiente judaico, permite reforzar los perfiles más radicales y transgresores del mensaje "feminista" de Jesús.

le reprocha su falta de atención a sus deberes domésticos, en los que ella aún se afana⁷.

Por otro lado, hace ya tiempo que G. Thiessen y G. Puente Ojea señalaron que estas concepciones rigoristas, que se traducían en conductas estrictas y entendidas como antisociales, son viables y comprensibles en la respuesta extrema que proponen los seguidores de Jesús, como alternativa a la crisis económica, social y política en la que viven⁸. Y más recientemente A. Piñero recuerda que estos preceptos de una ética radical sólo son concebibles con un carácter perecedero, puesto que su aplicación prolongada impediría la propia supervivencia del grupo⁹. Sin duda, para los primeros cristianos la renuncia a los seres queridos era más fácil, pensando que la Parusía estaba próxima, y que en el tiempo nuevo del que hablan los evangelios (Mi 13, 14-20; Mi 24, 29-31; L.c. 21, 25-28) ninguna atadura familiar tendría ya cabida (Mi 22, 30; Mi 12, 25; L.c. 20, 34).

Finalmente, todas estas normas e interdicciones son adecuadas para un grupo reducido de practicantes. Aquel que no sea capaz de soportarlo (Mi 19, 12, 16-30), que no pueda negarse a sí mismo, deberá mantenerse con los demás y acogerse a la ley que manda honrar al padre y a la madre (Mi 19, 18) y cuidar de que nada les falte (Mi 15, 4). Sólo en este extremo coincidimos con B. Whiterington a la hora de definir la actitud de Jesús ante la institución familiar¹⁰; las numerosas curaciones y milagros realizados por Jesús sobre los hijos para aliviar el dolor de los padres (Mi 10, 13-16; Mi 8, 5-13) demuestran que los

⁷ El episodio que aparece recogido solamente en Lucas 10, 38-42, es uno de los ejemplos de la particular atención que este evangelio presta a las mujeres, como audiencia y como potencial activo de predicación, C. F. Parvey, en su trabajo "The Theology and Leadership of Women in the New Testament", en R. Ruether ed., *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, New York, 1974, p. 141 afirma que la inclusión de este episodio marca el momento del cambio entre las estructuras anteriores, en las que una mujer nunca podría sentarse a los pies de un rabí, ni acceder a las escrituras, y la etapa que se inicia con la predicación de Jesús, en la que se le da a las mujeres la posibilidad de elegir: María opta por abandonar el papel genérico que le ha sido adjudicado, y Jesús la felicita por ello, invitando así a que otras la sigan.

⁸ G. Thiessen, *Gesú...*, p. 29; G. Puente Ojea, *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, 1984, pp. 196-97. Desde planteamientos muy distintos, S. C. Barton, en un estudio sobre el carácter de la incipiente comunidad eclesial: "The Communal Dimension of Earliest Christianity: A Critical Survey of the Field" *The Journal of Theological Studies* 43/2, 1992, p. 425 considera como excesivamente funcionalistas las conclusiones formuladas sobre la comunidad a partir del contenido de sus escritos, señalando que ni la hostilidad hacia la riqueza, ni el aparente desprecio de los lazos familiares deben hacernos suponer una comunidad de pobres o de carismáticos itinerantes.

⁹ A. Piñero, "Jesús de Nazaret: del reino judío a modelo universal" en E. Falque-F. Gascó eds., *Modelos ideales y prácticas de vida*, Sevilla, 1993, pp. 96-97.

¹⁰ B. Whiterington, *Women...*, p. 48 señala que las normas sobre el comportamiento de los hijos con los padres, la consideración dispensada a las viudas, la actitud positiva hacia los niños, etc., evidencia la importancia de la familia física para Jesús; y su efecto es reforzar la estructura de la familia tradicional.

vínculos familiares seguían siendo respetables y dignos de perpetuarse, pero no para aquellos que decidieran seguirle.

II. LA FAMILIA Y LAS DISTINTAS OPCIONES DE VIDA CRISTIANA, S. II-III

Paradójicamente, la labor de estos carismáticos itinerantes que permitió la difusión rápida del cristianismo en el entorno judío y helenístico, cifraba su eficacia no en la conversión de individuos aislados, sino de grupos que tenían entre sí ya lazos de parentesco. Se procuraba no romper la unidad familiar, y lograr que, la conversión del padre, o de otro miembro de la casa, arrastrara la de toda la familia¹¹. A menudo, este cometido fue desempeñado por las mujeres que aseguraron la conversión de los suyos, y prestaron sus hogares como embrionarias iglesias¹².

El relato canónico de estos hechos demuestra que el mensaje fue suavizado para acomodarlo a las condiciones de los nuevos prosélitos. Sus difusores nos explican el motivo: Pablo dice (ICor 9, 19): “Con los judíos me conduzco como un judío para ganar a los judíos... con los que se atienen a la ley de Moisés actúo como si fuera uno de ellos... igualmente ajusto mi conducta a la de aquellos que no se atienen a la ley de Moisés... a ver si así les gano, para conseguir, cueste lo que cueste, salvar a algunos”. Esta actitud camaleónica constante en el cristianismo significaba despojar el mensaje de antiguos rigorismos; en su predicación en Asia Menor, Bernabé y Pablo asegurarán a su auditorio que “Para entrar en el reino de Dios no es necesario pasar por muchos sufrimientos” (Hch 14, 22), por supuesto, ya no era necesario renunciar a la propia familia¹³.

¹¹ En numerosos pasajes de los Hechos se menciona el éxito de la predicación en medios judíos o helenísticos, a través de la conversión de entornos familiares: Cesarea (Hch 10, 2), Listra (Hch 16, 1), Filipos (Hch 16, 15), Corinto (Hch 18, 2), Antiochía (Hch 11, 19), Tiro (Hch 21, 5) etc... D. Kyratas, *The Social Structure of Early Christian Communities*, Londres, 1987, pp. 133-34, recuerda que los predicadores cristianos estaban interesados en preservar esa unidad familiar, puesto que a menudo estos hogares constituían el núcleo de la comunidad, y proporcionaban el primer lugar de oración e instrucción. Sin embargo, la unidad familiar pasa a un segundo plano cuando se produce la conversión de hijos o esposas sin el consentimiento de los padres o maridos.

¹² M. Y. MacDonald en su estudio sobre el papel activo concedido a las mujeres en las críticas paganas del cristianismo: *Early Christian Women and Pagan Opinion. The Power of the Hysterical Woman*, Cambridge, 1996, pp. 60-61, señala cómo entre los ataques paganos rebatidos en el *Octavio* de Minucio Felix, supuestamente formulados por M. Cornelius Fronto, se destaca la participación de las mujeres en la difusión del cristianismo y la consiguiente subversión de los límites entre espacio público y privado: el hogar, entendido como el entorno femenino por excelencia y donde mujeres y niños están protegidos de toda corrupción, se convierte en núcleo irradiador de la amenaza que supone la nueva religión.

¹³ E. Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, Nueva York, 1989, p. 25 afirma que la mayoría de estos cristianos recién convertidos estaban más predispuestos a acomodarse a las estructuras sociales y matrimoniales paganas, que a cambiarlas. Juan Crisóstomo algún tiempo después dirá en su tratado sobre la virginidad -Virg. XLVII,

Sin embargo, la contradicción existente entre las condiciones de soledad y renuncia en que vivían los apóstoles y las de quienes los recibían en sus hogares, así como el contraste entre las normas cristianas y las formas paganas, provocó las dudas de las que se hace eco Pablo en sus cartas. La respuesta es sencilla: "Que cada uno se mantenga en la situación que el señor le asignó, en el estado en que estaba cuando Dios le llamó a la fe... (ICor 7,17)... ¿Estás casado? no intentes separarte; ¿eres soltero?, no busques mujer. Pero no haces nada malo si te casas... sólo que yo quiero ahorrar a todos estos (solteros) las dificultades que les aguardan en la vida"(ICor 7, 27-28).

Así queda definida la actuación posterior de la Iglesia en esta materia. Ya no es necesario elegir entre tener familia o no tenerla para ser cristiano, ahora la elección se plantea entre ser cristiano o ser un cristiano perfecto. Crisóstomo, comentando estos pasajes, lo sentenciará claramente: "¡He aquí a donde te lleva esta bella virtud del matrimonio! a sustraerte a una acusación, no a hacerte admirar. La admiración se dirige a la virginidad, el hombre casado se contenta al saber que no ha pecado" (*Virg.* XLVIII, 2).

Sin embargo, la aceptación de la institución familiar fue tan plena, que se concibe a los sacerdotes cristianos casados, y se llega a considerar la figura rectora del marido al frente de su hogar como modelo de la gestión del obispo al frente de su congregación (ITim 3, 12)¹⁴.

Por otra parte, la Iglesia adopta el arquetipo de familia patriarcal imperante en la sociedad pagana, sin añadirle modificaciones sustanciales, pues, como P. Veyne ya ha demostrado, los cambios perceptibles en las relaciones familiares, a partir del s. II d.C., en el sentido de una mayor importancia de los sentimientos y una atemperación de la autoridad paterna, que no su discusión, se deben a motivos ajenos a la influencia de la religión y mucho menos de una extranjera¹⁵. Esto

3-5-, que Pablo hablaba alternativamente de matrimonio y virginidad para no asustar a su auditorio e ir haciéndoles comprender poco a poco.

¹⁴ El comentario de este pasaje de la carta ITim en *La Biblia de la Mujer*, coordinada por E. Cady Stanton a fines del siglo pasado, y recientemente publicada, Madrid, 1997, pp. 377-78, encuentra que las cualidades deseables y requeridas en un obispo coinciden -de modo paradójico, o quizá no- con características esencialmente femeninas. Por otra parte, E. Pagels, *Adam...*, p. 26 señala que la aceptación entre los textos canónicos de las cartas de Pablo significa la sanción del triunfo de la corriente moderada, alejada de las prácticas ascéticas estrictas. Conviene recordar, sin embargo, que la carta I a Timoteo es una de las epístolas sometidas a discusión en cuanto a su auténtica autoría paulina, pues, si bien la Biblia reconocida por la Iglesia la incluye como tal entre las cartas pastorales -*vid. v.gr.* la edición de E. Nacar- A. Colunga, *Sagrada Biblia*, Madrid, 1979, p.1415 y ss.-, los estudios filológicos, como el de A. Piñero-J. Peláez, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Madrid, 1995, pp. 476-77, consideran como indiscutidas obras de Pablo las siguientes cartas: Rom, I y IICor, Gál, Flp, ITes y Flm; las cartas pastorales, entre ellas la ITim, son de dudosa atribución al apóstol de Tarso.

¹⁵ P. Veyne, "La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain" *Annales* 33, 1978, pp. 35-63 dejaba claro que la transformación de las relaciones maritales y familiares no estaba vinculada a la influencia del cristianismo, sino a la restricción que en su esfera

afectó también a la situación de la mujer, cuyo sometimiento al marido queda definitivamente sancionado (ICor 7, 35; Col 3, 18-19) afirmándose que, una vez probada su debilidad al optar por la vía del matrimonio, su única posibilidad de salvación está en dedicarse a sus labores domésticas (ITim 2, 15; Tito, 2); el prototipo de María, la hermana de Lázaro se vuelve retórica, la realidad es la sentencia de ITim 2, 11-12: "Cuando en la Iglesia se imparte la enseñanza, las mujeres deben mantenerse silenciosas... No me gustan las mujeres sabihondas, ni las que pretenden dominar a sus maridos", "... mujeres que andan siempre curioseando, pero son absolutamente incapaces de dar con la verdad" (IITim 3, 6-7); palabras que recuerdan sendos pasajes de la Sátira VI de Juvenal, llenos de invectivas sobre las presuntas intelectuales, ricas y soberbias mujeres de la sociedad pagana, tanto más insoportables, cuanto más ricas, poderosas e incapaces de comprender una línea de lo que leen¹⁶. Es posible que ambos, el autor de las epístolas pastorales y Juvenal se sorprendieran y hasta puede que gratamente de su coincidente misoginia que revela, al menos para ciertos aspectos, la participación de cristianos y paganos de un fondo cultural y social común, aunque cabría hacer una pequeña matización: mientras el poeta se contenta con ridiculizar a las mujeres, el cristiano establece la prohibición absoluta de tales conductas en las comunidades cristianas.

Si al comienzo la actitud tolerante hacia los lazos familiares había facilitado la expansión e implantación del cristianismo, los apologetas del siglo II-III continuarán con el mismo argumento en sus escritos. El autor de la *Epístola a Diogneto* (V, 6) aducirá que los cristianos también se casan y tienen hijos, para demostrarle a su interlocutor pagano que están plenamente integrados en su mundo; Tertuliano ilustra con claridad cuál es el fin que se persigue con esta defensa de la familia: mientras en los textos de consumo interno, como *De Virginibus Velandis*, *De exhortatione castitatis*, o *De monogamia* fomenta la virginidad, en su Apología (*Apol.*, 42) insistirá en que los cristianos comparten con los paganos muchas cosas: el mercado, la calle, el alimento, el vestido y "tipo de vida, y están sometidos a las mismas necesidades vivenciales". Y el *Octavio* de M. Felix (IX, 9), por su parte, demuestra que los paganos conciben a los cristianos casados y con vida familiar bajo un prisma muy distinto¹⁷.

de actividad pública habían tenido que sufrir los miembros varones del patriciado romano a partir de las reformas de Augusto. K. Cooper, *The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Londres, 1996, p.3-4 añade, por su parte que la representación de la concordia matrimonial —común para paganos y cristianos desde la época augustea—, cumplía una importante función retórica en la lucha masculina por el poder: el control y la armonía de su propia casa y familia es una garantía de sus capacidades públicas. Para K. Cooper la única innovación en el lenguaje moral sería la retórica cristiana de la virginidad como nueva arma en los juegos de poder.

¹⁶ Juv. VI, 434 y ss.

¹⁷ R. L. Wilken, *The Christians as the Romans saw them*, Londres, 1984, o E. Sánchez Salor, *Polémica entre cristianos y paganos*, Madrid, 1986, ofrecen sendas reco-

Finalmente, Clemente de Alejandría nos descubre otro motivo para no oponerse al matrimonio: “aquellos que se unen para procrear no pecan, pues siguen el mandato de Dios de multiplicarse”, “... sólo de la esposa es lícito recibir los placeres carnales en orden a tener una descendencia legítima” (*Paid.* II 83, 2; 91, 2). Se colabora en la obra de Dios, porque, como algún tiempo después dirá Agustín de Hipona (*Coni.* IX, 9), era conveniente que en los comienzos se usara del matrimonio como un mal necesario para asegurar la pervivencia y expansión del pueblo de Dios, sin que esto dependa de nuevas conversiones.

Se tolera pues, el matrimonio y los vínculos familiares como una condición para introducirse un poco más en el engranaje de la vida pagana¹⁸. Y siempre que ello no signifique la renuncia a la fe, como hacen constar Clemente de Alejandría o las *Constituciones Apostólicas*¹⁹. En cualquier caso, ésta es una solución para los más débiles, por el contrario, en las dos vías que se pueden seguir para llevar una vida de perfecto cristiano –el martirio y la virginidad o castidad–, no se contemplan las ataduras familiares, y su exclusión es un requisito indispensable.

El martirio proporcionaba un medio rápido para alcanzar la excelencia cristiana a disposición de todo aquel que estuviera decidido a sufrirlo. Y puesto que no era posible predecirlo, pues dependía de que

pilaciones de los principales argumentos de los acusadores paganos contra una forma de religión que no siempre comprenden, así en el *Octavio* de M. Felix, en el que se dice: “Indiscriminadamente se llaman unos a otros hermano y hermana, cambiando así la fornicación en incesto...” (IX, 2) “...En un día especial se reúnen todos juntos para comer con todos sus hijos, hermanas, madres, de todos los sexos y edades...” (IX, 6), queda patente la perversión de los lazos y hábitos familiares que a los ojos paganos representan los extraños rituales de los cristianos, como bien ha analizado M. Y. MacDonald, *Early Christian Women...*, p. 59-60.

¹⁸ B. Witherington, *Women...*, p. 241, afirma que “era imperativo para los cristianos aparecer como buenos ciudadanos en aquellos aspectos en los que se podían incorporar los valores de la sociedad, como por ejemplo, los de la familia tradicional. P. Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona, 1993, pp. 202-3, subraya la importancia de los laicos en las comunidades cristianas de los siglos II-III como soporte físico y económico de éstas; y la aceptación de las estructuras sociales y de la *pax romana* que ello implicaba. En la p. 535 señala, asimismo, cómo Agustín de Hipona comprendió que los lazos de unión de la sociedad pagana no debían ser rotos, sino puestos al servicio de la iglesia católica. W. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, Londres, 1983, p. 25, afirma que en la misma medida que un culto se vuelve más visible y más firmemente establecido, obteniendo sus adherentes de las clases más altas de la sociedad, debe reforzar su coincidencia con sus valores tradicionales; en consecuencia cualquiera que fuera la importancia del “movimiento de las mujeres” dentro de ese culto, debía ser suprimido en su etapa inicial.

¹⁹ D. Kyrntatas, *Social Structure...*, p. 135, recoge sendos pasajes en los que queda claro que la familia no es un fin en sí misma, si se convierte en un obstáculo para la fe, pierde su valor. R. Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the second Century AD to the Conversion of Constantine*, Gran Bretaña, 1986, p. 316, se refiere a ese papel activo, que desde Pablo, se espera que cumpla la esposa cristiana de un marido pagano, como agente difusor del cristianismo hacia otros miembros de la familia, especialmente los hijos.

se decretara la persecución, no exigía límites de edad, sexo o condición, ni ninguna conducta previa: el martirio era un final brillante incluso para quien había elegido el matrimonio, o para quien se había convertido ya casado. Aunque Jerónimo (*Jouin.* I, 26) muestra sus reticencias sobre si la sangre del martirio bastará para limpiar la “suciedad del matrimonio” de una cristiana.

Las Actas de los mártires y la literatura hagiográfica nos proporcionan ejemplos significativos al respecto. En el martirio de Policarpo se incluye a la familia, junto con los honores y las riquezas, entre las cosas de acá “despreciadas por el mártir con tal de conseguir la corona y los bienes celestes” (*Pass. Pol.* III). A lo largo de los s. II-III, en los escritos de Tertuliano y Cipriano se mantiene la recomendación y la alabanza de quienes son capaces de renunciar a la vida en familia por seguir a Dios. Tertuliano en la *Exhortación a los mártires* (II, 1-2) afirma que los impedimentos del alma y los padres se quedan en las puertas de las cárceles, a partir de las cuales los mártires se separan del mundo. Por su parte, Cipriano (*Ep.* LVIII II, 1) nos proporciona un valioso testimonio al comparar la renuncia de los mártires a su familia con la que en su día hicieron los apóstoles por seguir a Jesús. Orígenes tranquiliza a su padre, en trance de sufrir su suplicio, sobre la suerte que vaya a correr su familia, aunque esto significa la ruina (*Eus. H E VI*, 1-6).

Esta frialdad es mucho más impactante en el caso de las mujeres, por cuanto se entiende que su desarrollo como persona y su importancia social están vinculados a su papel de hijas, esposas y madres. Hay varios ejemplos que podemos recordar. Inés, según cuenta Ambrosio (*Virg.* I 2, 9), renunció a “brillantes matrimonios” con los que esperaban disuadirla de su decisión de morir. Quizá el caso más conocido sea el de Perpetua y su esclava Felicidad, víctimas de la persecución de Septimio Severo. Perpetua entró en el proceso del martirio pese a las repetidas exhortaciones de su padre, pagano y hombre importante, que no entiende cómo su hija puede renunciar al maravilloso porvenir que le aguarda como esposa y madre en una familia noble y rica (*Pass. Perp.*, V)²⁰. Si la actitud de su padre le duele por el cariño que le procesa, y porque no ha conseguido creer como ella, abandonar a su hijo pequeño era aún más duro. Perpetua lo cuidó hasta el último instante, amamantándolo en la prisión, pero a pesar de todo, no dudó en abandonarlo (*Pass. Perp.*, III y VI). Renuncia así al papel de madre que la sociedad pagana, a la que pertenecía –fue bautizada en la cárcel–, le había asignado. Algo similar ocurre con su esclava Felicidad que, deseosa de ir al suplicio, se lamentaba porque su embarazo de 8 meses lo aplazaría (*Pass. Perp.*, XV). Adelantado el parto, sufrió el martirio sin ningún remordimiento por su hija recién nacida. Otra mujer, Agatonice, compartió el martirio en Pérgamo con

²⁰ Las referencias que siguen a continuación proceden de *las Actas de los mártires*, editadas por D. Ruiz Bueno, Madrid, 1974. pp. 394-451.

Carpo y Papilo dejando a su hijo pequeño encomendado a dios²¹. Dionisia y otras mujeres murieron en Alejandría durante la persecución de Decio, y también ella era “madre de muchos hijos a los que, sin embargo, no amó por encima del Señor”²².

En este comportamiento resuelto se puede atisbar, como hace A. Valerio, una liberación de estas mujeres, en el sentido de que la maternidad y las obligaciones familiares ya no son las únicas posibilidades de realización para una mujer. Todas ellas han encontrado en el martirio un ideal elegido libremente²³. Sin embargo, hay algún aspecto que merece un poco de atención. En primer lugar, el papel que desempeña la familia en este contexto. La decisión del mártir cobra todo su valor si para tomarla tiene que renunciar a algo realmente importante para él y para los que asisten al acontecimiento: la única preocupación de Perpetua es su hijo; y su familia, los magistrados o el público en general, esgrimen la invocación del hijo ante Perpetua (*Pass. Perp.*, VI) o Agatonice (*Pass. Agath.*, 43) como último argumento para hacerlas desistir. Colocar a la familia como piedra de toque de la sinceridad de su fe es una manera indirecta de demostrar que ésta sigue siendo lo más importante y el medio más adecuado para una mujer.

En segundo lugar, detengámonos en la naturaleza del ideal que les hace olvidarse de sus hijos: la muerte que les abre las puertas de la resurrección. Desde esta perspectiva esa supuesta liberación podría calificarse de póstuma: el testimonio sublime de su fe es el único motivo para que le sea tolerado eludir los estereotipos femeninos²⁴. Respecto a la libertad en la decisión, no está tan claro en algunos casos como el de Agatonice que decidió ir al martirio “arrebataada de júbilo” ante el espectáculo del suplicio de sus compañeros²⁵. Y para valorarla

²¹ “Martirio de los Santos Carpo, Papilo y Agatonice”, 42-45 en D. Ruiz Bueno, *Actas...*, pp. 381-82.

²² “Los mártires de Alejandría” en D. Ruiz Bueno, *Actas...*, p. 605.

²³ A. Valerio, “Le figure femminili negli atti dei martiri del II secolo” *Rassegna di Teologia* 22, 1981, p. 42. A pesar de ello, como señala S. G. Hall, “Women among the Early Martyrs” en D. Wood ed., *Martyrs and Martyrologies*, Oxford, 1993, p. 5, el lugar de las protagonistas femeninas en los relatos de martirios sigue marcado por la óptica de la subordinación; ellas aparecen mencionadas siempre en un segundo plano tras sus compañeros masculinos, aunque todos hayan hecho la misma elección y hayan sufrido los mismos tormentos.

²⁴ En este sentido, F. E. Consolino, “La donna negli *Acta martyrum*” en V. Mattioli, *La donna nel pensiero cristiano antico*, Génova, 1992, pp. 96 y 101 recuerda que las *Acta* hablan de situaciones excepcionales, y que en consecuencia, la particular consideración que disfrutaban las mártires no implica que en la vida cotidiana a las mujeres cristianas se les reconociera un papel y dignidad equiparable a la de los hombres. Y añade, refiriéndose a los casos de Blandina y Perpetua, que su proceso personal de autoafirmación no se proyecta sobre un marco de normalidad, sino que se explica por la expectativa del martirio y de la muerte inminente.

²⁵ H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1979, pp. 27-29 traduce así el texto sobre Agatonice: “Había allí una mujer llamada Agatonice, que vio la gloria de Dios, como Carpo decía haberlo visto; *dándose cuenta* de que aquello era una llamada del cielo, levantó su voz diciendo: este banquete ha sido preparado para mí. Debo

en toda su medida, debemos plantearnos qué hubiera ocurrido si estas mujeres hubieran decidido abandonar, o al menos, compatibilizar sus obligaciones familiares con otros fines no tan elevados.

La disminución y cese de las persecuciones hizo que desde el s. III-IV la virginidad, o en su defecto la castidad, se consolidara como la única posibilidad, especialmente para las mujeres, de vivir una vida de perfección, y con ello de merecer la más alta consideración de la jerarquía y de los fieles cristianos. Pero, a diferencia del martirio, por el que siempre se podía optar, la virginidad exigía una decisión temprana que orientara un proyecto de vida, en el que no había lugar para los vínculos familiares; de este modo se estaba en mejor disposición para dedicarse por entero a Dios, a la vez que se evitaban las cargas y los dolores inherentes al matrimonio y la familia, y la mujer se libraba del sometimiento al marido que obligaba a las casadas²⁶. Pero estas no eran sino las consecuencias materiales de la razón profunda, vinculada al propio misterio cristiano de la salvación. El matrimonio es un eslabón de la cadena génesis-corrupción-muerte, que comenzó con el primer pecado²⁷. Por tanto, al renunciar a él como medio para la procreación se anticipa, en esta vida, la naturaleza del alma celeste, similar a la angélica (*iságelos*), en la que no cabe distinguir femenino y masculino, ni lazos familiares (L. c. 20, 35-36; Mi 22, 30; Mi 12, 25)²⁸. De acuerdo con esta creencia, cabría esperar que entre quienes optan por esta forma de vida la idea del sometimiento de la mujer, dejara paso a su emancipación como precedente también de lo que ocurrirá

tomar parte y comer de este banquete glorioso. La muchedumbre gritaba: Ten lástima de tu hijo. Y la bienaventurada Agatonice contestó: tiene a Dios que puede tener lástima de él, pues Él es quien provee a todo. *Dejázme hacer lo que tengo que hacer*. Para Musurillo esta es la versión correcta, y no la que diría "Dejázme hacer lo que he venido a hacer", que implicaría una decisión previamente madurada y no una respuesta a los estímulos de la visión de otros martirios, (la cursiva es mía).

²⁶ La idea de que la virginidad proporciona la mejor situación para dedicarse por entero a Dios, la encontramos en Athenag. *Suppl.*, 33, 3; Tert. *Ad ux.* I 4, 4; Clem. *Paid.* II 10, 109, 4, Met. *Symp.* III, 13, 89. Sobre las cargas y dolores de la vida familiar de las que se libra la mujer con la virginidad *vid.* Ambr. *Vid.* LXVIII, PL XVI, col. 254; Chrisost. *Virg.* XLV, 2; XLVII, 5.

²⁷ Clem. Alex. *Strom.* III, 6 45.1; Orig. *Comm in ICor.*, XVI; Gr. Nyss. *Virg.* LIV, 777C. Para salir de esa cadena es necesario lograr la *enkrateia*, el autocontrol físico y moral, es decir mantenerse inasequible a las pasiones humanas, mediante la continencia y el ayuno. Como señala S. Elm, *Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford, 1994, p. 340, el matrimonio y la consumición de vino y comida que eran apropiados para los tiempos del Antiguo Testamento, han quedado obsoletos tras la encarnación de Cristo: el cristiano debe ser ascético. La formación del pensamiento encratita en el cristianismo está ampliamente tratada en los trabajos de G. Sfameni Gasparro, "Le motivazioni protologiche dell'enkrateia nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo" y "Le motivazioni protologiche dell'enkrateia nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo: Osservazioni sulla loro specificità storico-religiosa" en H. Bianchi ed., *La tradizione de la enkrateia, motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Co. Internz. Milano, 20-23 aprile, 1982*, Roma, 1985, pp. 149-252.

²⁸ G. Sfameni Gasparro, "Le motivazioni...", p. 161. Sobre la virginidad como vida angélica en la tierra *vid.*, entre otros: Hier. *Ep.* CVIII, 23; Ambr. *Virg.* I 9, 51-52; Chrisost. *Ep. ad Olimp.* VIII, 7a; *Virg.* XI, 1-2; LXXVIII 6, 91-92.

en la vida eterna. Esto se verificó, pero bajo determinadas condiciones, y sólo en el plano teórico. Si en la sociedad pagana el papel social de la mujer, se definía en virtud de su vínculo sexual con el hombre, distinguiéndose así la esposa, la madre, la concubina, la prostituta, los cristianos seguían barajando el mismo criterio cuando cifraban la excelencia de la virgen en la ruptura de esa relación, que implicaba la renuncia a su sexualidad²⁹, siendo este el primer paso para lograr la perfección definida como el pleno desarrollo de los valores viriles.

No vamos a insistir sobre la identificación de lo masculino y lo femenino respetivamente como lo bueno y lo deseable, frente a lo malo, lo desechable, como categorías del Mundo Antiguo, heredadas por el cristianismo, porque ya lo ha hecho de forma precisa K. Vogt³⁰. Sí señalaremos que la consecución del triunfo que significa abandonar la condición femenina para adquirir la masculina es un objetivo que los Padres de la Iglesia marcan a las vírgenes, y una característica loable, encerrada en los calificativos de viril y varonil, que la hagiografía atribuye a las que lo alcanzan. Dice Ambrosio que “debe ser llamada mujer la que no cree y sigue aferrada a sus funciones naturales, pero la que crea en Dios y se dedique a su servicio se convertirá en un hombre perfecto (*virum perfectum*)”. En lo mismo abunda Jerónimo: “En tanto que la mujer está hecha para el nacimiento y los hijos, es diferente al hombre en cuerpo y alma. Pero si desea servir a Cristo en lugar de al mundo, entonces dejará de ser una mujer y será llamada hombre”³¹. Muchas mártires como Perpetua (*Pass. Perp.*, X) o la de Antioquía a la que se refiere Ambrosio (*Virg.*, II 4, 22); y muchas vírgenes o viudas: Tecla, Melania, Sinclética, etc, exhibieron su virilidad digna de admiración³². A menudo esta progresión hacia lo masculino no es solamente moral, sino que se acompaña de hechos reales, de la tortura del cuerpo femenino, M. Warner señala que los ayunos prolongados a los que se someten las vírgenes (*Cypr. Virg.*, 9) provocan la

²⁹ Esta afirmación es formulada por B. S. Anderson-J. P. Zinsser, *Historia de las mujeres: una historia propia*, Barcelona, 1991, v. I, pp. 170; I. Magli, por su parte, en *De la dignidad de la mujer. La violencia contra las mujeres, el pensamiento de Wojtyla*, Barcelona, 1993, p. 79 añade que la categorías de vírgenes, casadas o viudas son relativas al sexo, mientras que este criterio nunca es el que determina el lugar que ocupan los hombres en la sociedad.

³⁰ K. Vogt, “Divenire maschio. Aspetti di un’antropologia cristiana primitiva” *Concilium* 21, 1985, pp. 868-83. *Vid.* también las reflexiones sobre las implicaciones y consecuencias de la necesidad de la mujer de trascender su límites femeninos y adquirir las virtudes masculinas de K. Aspegren, *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*, Uppsala, 1990, pp. 115-143. M. Ibarra-Benlloch, *Mulier Fortis. La mujer en las fuentes cristianas (280-313)*, Zaragoza, 1990, p. 321, aún sin profundizar en las causas del problema, y al margen de planteamientos de género, califica de ironía de la historia que la progresión de la mujer a lo largo de los tres primeros siglos tuviera como contrapartida su adopción de rasgos masculinizantes.

³¹ Ambr. *Luc.* PL XV, col. 1844; Hier. *Ephes.* PL XXVI, col. 533.

³² Met. *Symp.* VIII 7, 190; 13, 205; V. *Melaniae* SC 90, p. 200: “Melania había superado los límites de su sexo y adquirido una mentalidad viril”; V. *Sincléticae* PG XXVIII, 264 A: “Todas las mujeres que agradan a Dios adquieren el rango de hombres”.

amenorrea, y en consecuencia, su exclusión del ciclo de la generación³³. Los estudios psicológicos, por su parte, demuestran que las patologías ligadas a las funciones reproductoras son las que mejor evidencian el complejo de masculinidad de la mujer, que aflora sobre todo cuando ésta se propone objetivos para los que siente su feminidad como un obstáculo³⁴. Bajo estos condicionantes, al valorar en la virgen no su feminidad sino su capacidad para reproducir los valores masculinos, el cristianismo no está contribuyendo al reconocimiento y menos a la emancipación de la mujer, sino reafirmando los presupuestos ideológicos de la sociedad patriarcal³⁵. Y por consiguiente, se reafirma también el papel arquetípico de la mujer vinculado a su esposo e hijos; sólo el hombre, o la mujer que consiguen virilizarse son concebidos al margen de las ataduras familiares.

En todo caso, las especulaciones sobre la supuesta promoción chocan contra una realidad mucho más conservadora. Desde el siglo II en adelante se desarrolló entre los cristianos la modalidad del matrimonio espiritual, que dio lugar al fenómeno de las *virgines subintroductae*, criticado y luego prohibido por los Padres de la Iglesia³⁶. Esta variante de vida comunitaria protagonizada por vírgenes de ambos sexos, adopta la forma externa, y el reparto tradicional de funciones de la unidad familiar, como señala A. Rousselle³⁷. Cuando Tertuliano critica esta convivencia lo hace rebatiendo lo que sin duda era una de las excusas para justificarla: las pesadas tareas de la casa. El argumento sigue vivo en el s. III, en un texto dirigido a los clérigos, *De Singularitate Clericorum*, se dice que el hombre necesita de una mujer que cuide de la casa y la proteja cuando él está ausente, que se encargue de los quehaceres domésticos, y la mujer necesita de un hombre en quien encontrar protección para su debilidad. Poco después J. Crisóstomo añadirá que la razón para estas uniones deplorables es: "para que ella vigile por sí misma mi cofre, mi abrigo, lo que tengo a pesar de estar en la pobreza, para poner la mesa, hacer la cama,

³³ M. Warner, *Tú sola entre las mujeres*, Madrid, 1991, p. 115. Los ayunos severos y prolongados transforman los ciclos biológicos de las mujeres, y también su aspecto exterior, produciendo una delgadez que contribuye a masculinizar la figura. Vid. sobre esta práctica de implicaciones contemporáneas la obra de R. Bell, *Holy Anorexia*, Chicago, 1985.

³⁴ H. Deutch, *La psicología de la mujer*, Buenos Aires, 1952, p.I, p. 268.

³⁵ Como afirma M. Warner, *Tú sola...*, pp. 112 y 118-19: "La paradoja central de las actitudes cristianas hacia la mujer consiste en intentar rehabilitarla suprimiendo las condiciones que la marcan como inferior y la mantienen en servidumbre: matrimonio y maternidad". Renunciar al papel tradicional de las mujeres les da a las vírgenes una autonomía y libertad que, en cualquier caso, se levanta sobre la aceptación de la inferioridad del estado en el que viven las demás mujeres.

³⁶ Iren. *Haer.* I 7, 3 PG VII, 507; Cipr. *Ep.* IV 2, 1; XIII 5, 1; Diferentes concilios recogieron en sus canones la prohibición de tales prácticas, lo que constituye la prueba inequívoca de su continuidad en el tiempo; así el c. 27 del concilio de Elvira, el C.19 en Ancira, o el C. 3 de Nicea. Sobre las matizaciones que permiten los textos de dichos canones vid. S. Elm, *Virgins of God...*, pp. 47-51.

³⁷ A. Rousselle, *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, Barcelona, 1989, p. 156.

encender el fuego, lavarme los pies, procurarme toda suerte de alivio"³⁸. Estos testimonios demuestran que la mujer que ha cumplido las condiciones de la virginidad, no es requerida aquí para discutir el contenido de los libros sagrados, ni para compartir la experiencia ascética en su plenitud, sino para encargarse de las tareas que también le son propias a las que eligieron el débil camino del matrimonio. Poco importa si los trabajos domésticos son utilizados como excusa, porque, de ser así, es para esconder otra función de las mujeres igualmente tradicional.

III. EL TRIUNFO DE LA IGLESIA Y LAS CONCESIONES A LA FAMILIA

Si desde Orígenes la virginidad cristiana se distinguía de la pagana en que era una decisión libremente tomada, detrás de la cual no sólo había un control de los sentidos, sino también una afirmación de identidad que permitía al cristiano librarse de las coacciones sociales, de tal manera que renunciar a la familia era un modo de revelarse contra el orden social del mundo antiguo³⁹, la praxis del cristianismo triunfante va a tratar de sustituir la incompatibilidad de la vida de perfección cristiana con la vida en familia, por una solución de compromiso que permita la coexistencia y complementariedad de ambas opciones.

En los tratados sobre la virginidad que se escriben en el s. IV se destaca como una característica fundamental que se trata de una elección difícil⁴⁰; los Padres de la Iglesia son conscientes de que el matrimonio, en tanto que respuesta natural a los instintos humanos, es a lo que sus fieles tienden con más facilidad, por eso es la virginidad la que debe ser fomentada⁴¹. Pero no está al alcance de todo el mundo; la dominación de los instintos naturales identifica así una forma superior y minoritaria de comportamiento. Por otro lado, lo contrario no convendría a los intereses de continuidad del cristianismo. Al conseguir que las mujeres de la nobleza romana opten por la virginidad la

³⁸ Sobre el texto de *Singularitate clericorum vid.* P. de Labriolle, "Le mariage spirituel dans l'antiquité chrétienne" *Revue Historique* 37, 1921, pp. 216-220. Chrisost. *Cohb.susp.*, 9. Vid. sobre este tratado el estudio de E. Clark, "John Chrysostom and the Subintroductae" en Id., *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*, Nueva York, 1986, pp. 265-90.

³⁹ Orig. *Fragm. in ICor*, 42. P. Brown, *El cuerpo y la sociedad...*, pp. 36-37 y 239. A. Pastorino, "Le condizione femminile nei padri della chiesa" *Sponsa...*, pp. 135-36, comentando el *de Virginibus* y el *de Viduis* de Ambrosio, señala cómo el obispo de Milán teoriza sobre la liberación de la mujer a través de su elección de la virginidad frente a las obligaciones y dolores del matrimonio y la maternidad, abriéndose así un camino antes inexistente para las jóvenes paganas. Esto explica, en opinión del autor, que sobre todo las hijas de las familias nobles apostasen por esta forma de vida que les prometía acceso a la educación y a una responsabilidad e independencia hasta entonces imposible.

⁴⁰ Ambr. *Virg.* III, pág. 36; Chrisost. *Ep. ad Olinpiam* VIII 7, 1.

⁴¹ Gr. Nyss. *Virg.*, 8; Chrisost. *Sing. Coni.* I, 54-59; Ambr. *Virg.* I 7, 35.

Iglesia está aprovechando las estructuras familiares para afianzarse en la sociedad; identificando a las mejores cristianas con las mejores paganas utiliza su prestigio y preeminencia social para transformarlas en inmejorables y hasta cierto punto en inalcanzables modelos de conducta (Hier. *Ep.* XXIV, 1; CXXX, 6), pues, si consideramos el conjunto de interdicciones y ocupaciones que deben presidir la vida de las vírgenes, tales como vivir recluidas en sus casas, sin contacto con otras personas, teniendo como única actividad la oración y el estudio de los textos sagrados, o practicar la caridad, comprenderemos que pocas mujeres, excepto las de las clases altas paganas, pueden cumplir estos requisitos. La representación de las clases humildes, sobre todo en las etapas iniciales del movimiento ascético, habría que ponerla en relación con la propia necesidad de las nobles de rodearse en su retiro de sirvientas con su misma inclinación de grado o por fuerza⁴².

Ante todo ha de salvarse el escollo de la oposición de la familia, que ve en la propagación de la virginidad un ataque a sus intereses. Los textos cristianos se hacen eco de ello reiteradamente⁴³. A veces, el desacuerdo cristalizaba en situaciones límite como la que relata Ambrosio (*Virg.* I 12, 65-66) de una joven que buscó refugio en la iglesia, y amenazada por sus parientes, expresa su convicción de que la muerte de su padre fue para evitarle su estorbo. Las críticas arreciaban cuando las prácticas ascéticas no sólo enajenaban a las hijas, sino que las llevaban a la muerte, como le ocurrió a Blesila⁴⁴. Sin embargo, en respuesta, Jerónimo hace ver que su prédica es moderada: "Y yo pregunto: ¿Acaso hemos hecho algo como lo que hicieron los Apóstoles y por lo cual debamos ser con razón objeto de escándalo?. Ellos abandonaron a su padre ya anciano dejándole con las barcas y las redes; ...otro que quiso volver a su casa y despedirse de los suyos, no lo hizo porque el maestro se lo impidió; ni siquiera le dejaron para dar sepultura a su padre, y es que es un tipo de piedad ser impío a causa del Señor" (*Ep.* XXXVIII, 5). Su propósito ya no era separar padres e hijos (*Ep.* LIV, 2), sino convencer a las familias de los beneficios de dotar a una hija para Dios. Una y otra vez se puede leer en los textos de Jerónimo, Ambrosio o Crisóstomo cómo, lejos de ser un obstáculo en los intereses económicos o un baldón para su sangre, estas mujeres no hacen sino contribuir a mantener y engrandecer la nobleza y el pres-

⁴² Hier. *Ep.* CVII, 4 y 9; CXXX, 4; 6; 18. Sobre la naturaleza y condición de los grupos de mujeres que poco a poco se congregaban en torno a una primera virgen, vid. Chrisost. *V Olimp.*, VI; Pall. *h. Laus.* I, 4; V, 3; XXIX, 1.

⁴³ Ambr. *Virg.* I, 12; Hier. *Ep.* LXIV, 4; Chrisost. *Virg.* LXXVIII, 1; 5, entre otros, exhortan a las vírgenes a mantenerse firmes en su decisión aun en contra de sus familiares, a los que califican de enemigos; y a éstos les conminan a no interponerse, por prejuicios sociales, a la libre elección de sus hijas.

⁴⁴ Hier. *Ep.* XXXIX, 6: "...Cuando de en medio del sepelio te volvían exánime a casa, el pueblo iba cuchicheando entre sí: ¿no es lo que hemos estado diciendo siempre? La pobre se duele de que le hayan matado a puros ayunos a su hija y no haya logrado nietos siquiera de un segundo matrimonio. ¡Casta detestable de los monjes! ¿A qué se espera para echarlos de la urbe, cubrirlos de piedras o precipitarlos a las olas?"

tigio social de su familia⁴⁵, reconvirtiéndola en valores cristianos; en una sociedad cada vez más cristianizada, bajo un poder imperial cristiano, la alcurnia del linaje de Paula, por ejemplo, ya no se mide por descender de los Graco, los Escipiones o de E. Paulo, sino por su condición de santa, de mujer perfecta conforme a criterios cristianos. La nobleza de su sangre es revalidada ahora por la nobleza de sus creencias religiosas (Hier. *Ep.* CVIII, 1). Además, la presencia de una virgen, asegura la salvación de toda la familia⁴⁶.

Por otra parte, la estricta legislación cristiana sobre los matrimonios mixtos, que planteaba al padre de familia la duda entre casar a su hija con un igual pagano para mantener su patrimonio, o con un cristiano de rango social inferior; para agradar a la Iglesia, favoreció la elección de la virginidad⁴⁷, aunque, a menudo, como se queja Jerónimo, algunos padres “consagran a la virginidad a sus hijas más feas y estropeadas de algún miembro por no hallar yernos a su gusto” o bien les dan una “menguada dote y todo el resto lo reparten generosamente entre los hijos seculares de ambos sexos” (*Ep.* CXXX, 6). Todo esto evidencia que la inclusión de la virginidad en las estrategias familiares, dejaba un escaso margen a la libertad de elección de las mujeres, sobre todo cuando se trata de grandes herederas; como afirma P. Brown, “eran demasiado valiosas para no ser entregadas en matrimonio desde muy jóvenes”⁴⁸, para no ser utilizadas en los planes de perpetuidad de la familia y la *domus*⁴⁹. Muchas de ellas “cumplieron con esos pequeños servicios que se deben al mundo y a la naturaleza” como dice Gregorio Nacianceno; su hermana Gorgonia, Emelia, la madre de Basilio, Melania la Vieja, Melania la Joven, Olimpia, Paula

⁴⁵ Ambr. *Virg.* II 2, 16; Hier. *Ep.* XXXIX, 5; CVII, 13; CXXX, 3, entre otros.

⁴⁶ “En todas las casas de cristianos es necesario que haya una virgen, pues la salvación de toda la casa depende de esa virgen. Y cuando sobrevenga la ira sobre toda la ciudad, no caerá sobre la casa donde hay una virgen. De ahí que todos los habitantes de las casas importantes deseen que este hermoso nombre siga vinculado a ellos por su casa”, P. Brown, *El cuerpo y la sociedad...*, p. 358-59 recoge este texto del Egipto cristiano, y añade que la protección que atraen las vírgenes beneficia tanto a su familia, en la que a menudo sigue recluida, como a su entorno social más próximo.

⁴⁷ Tanto R. Lane Fox, *Pagans and Christians...*, p. 310; como D. Kyrtatas, *Social Structure...*, p. 132, siguiendo los planteamientos de A. Harnarck, coinciden en señalar que a partir del s. III el número de mujeres nobles cristianas era muy superior al de hombres. Para una discusión de este aspecto *vid.* J. Bremmer, “Why did Early Christianity attract Upper-class Women” en A. Bastiaensen-A. Hilhorst-G. Kneepkens eds., *Mélanges G. Bartelink. Instrumenta Patristica 19*, Dordrecht, 1989, pp. 37-47; y para una revisión completa desde el cuestionamiento de la importancia numérica y cualitativa de las mujeres patricias romanas convertidas al cristianismo, *vid.* los trabajos de M. R. Salzman, “Aristocratic Women: Conductors of Christianity in the Fourth Century” *Helios* 16. 2, 1989, pp. 207-20; Id., “How the West was won: the Christianization of the Roman Aristocracy in the West in the Years after Constantine”, en C. Deroux ed., *Studies in Latin Literature and Roman History VI*, Bruselas, 1992, pp. 451-79.

⁴⁸ P. Brown, *El cuerpo y la sociedad...*, p. 378.

⁴⁹ B. Shaw, “The Family in Late Antiquity. The Experience of Augustine” *Past and Present* 115, 1987, pp. 3-51 refiere cómo las relaciones familiares estaban determinadas por la simple necesidad del mantenimiento y la transmisión de la propiedad, de tal modo que la familia y la *domus* están íntimamente conectadas.

entre otras cumplieron con su obligación (Hier. *Ep.* LIV, 4) casándose y proporcionando uno o varios herederos a familias cristianas o paganas, como Melania⁵⁰. Es decir, que pudieron dedicarse a Dios no como vírgenes, sino como castas viudas, observantes de la recomendación de no contraer un segundo matrimonio⁵¹. Las viudas estaban en una situación inmejorable para rehacer sus vidas pues a cambio de su castidad podían recuperar la potestad sobre su cuerpo, su libertad (Hier. *Ep.* CXXIII, 10; XXXIX, 5) y sus bienes; Crisóstomo (*Sing. Coni.*, 4) refutará como inconsistente el argumento de que la viuda debe volver a casarse para mantener y administrar su patrimonio: “Puesto que los asuntos privados componen la condición humana, tanto como los públicos, Dios los ha repartido: todo lo que está fuera lo ha confiado a los hombres, todo lo que está en la casa, a las mujeres... cada uno es mucho más útil que el cónyuge en su propio dominio”. Los intereses de sus herederos están a salvo: Marcela dejó parte de su fortuna a los hijos de su hermano, al no tenerlos ella (Hier. *Ep.* CXXVII, 4), Paula y Melania también dejaron su herencia a los hijos (Hier. *Ep.* XXXIX, 5; XLV, 4) antes de dedicarse a Dios, y después de conservar lo suficiente “para remediar la flaqueza con que nos echó desnudos al mundo la naturaleza” (Hier. *Ep.* CXX, 1)⁵². En tanto en cuanto estas mujeres poderosas se mantuvieron en una situación económica y social privilegiada conforme a los nuevos criterios cristianos, la castidad no significó renunciar a la sociedad que previamente habían contribuido a perpetuar, sino situarse en ella desde la dominante posición del varón, cuyos valores intentan reproducir.

⁵⁰ Soz. *HE* VII, 28 menciona a un hombre que sólo yació con su bella mujer tres veces para tener tres hijos, dos monjes, y el tercero para continuar el apellido. Sobre la familia de Gregorio Nacianceno y de Basilio, y sobre Melania la Vieja *vid.* P. Brown, *El cuerpo y la sociedad...*, pp. 388-389, y 378-79 respectivamente. Sobre Melania la Joven *vid.* E. Clark, *The Life of Melanie the Younger*, Nueva York, 1984, y A. Giardina, “Carità eversiva: le donazioni di Melania la Giovane e gli equilibri della società tardoromana” en *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a S. Calderone. II*, Mesina, 1986, pp. 77-102. Sobre Olimpia *vid.* Chrisost. *V Olimp.* II. Sobre Paula *vid.* Hier. *Ep.* CVII, y E. Clark, *Jerome, Chrysostom and Friends: Essays and Translations*, Nueva York, 1979. S. Elm, *Virgins of God*, Oxford, 1994 también repasa, a lo largo de su exhaustivo estudio, la vida de estas mujeres ejemplares del cristianismo oriental y occidental, poniendo de relieve su condición de abnegadas esposas y madres, antes de que pudieran dedicarse al ascetismo y la castidad.

⁵¹ Repetidas veces los autores cristianos exhortan a la castidad y a no contraer un segundo matrimonio: Chrisost. *Vid. Jun.* I, 1, 2, 5; *Ep.* LXXIX, 10-11; CXXIII, 3; CXXVII, 3; *Met. Symp.* II 7, 50; III 12, 82-83; IX 4, 248.

⁵² Respecto a la riqueza que pudieron mantener estas mujeres que optaron por el ascetismo, R. Lizzi, “Una società esortata all’ascetismo: misure legislative e motivazioni economiche nel IV-V secolo d. C.” *Studi Storici* XXX, 1989, pp. 149-53 se cuestiona si la renuncia al sexo implicaba también una renuncia a todos los bienes. A pesar de la ambigüedad de las fuentes sobre este aspecto, la autora cree que, si bien debieron dejar los bienes del marido a sus hijos, es muy probable que siguieran disfrutando de un patrimonio personal, de origen paterno, mantenido tras un matrimonio *sine manu*. Sólo así se explicaría la capacidad económica de estas mujeres que les permitía viajar, crear monasterios en Tierra Santa, y ejercer en ellos una autoridad, que transmitían hereditariamente, no carismática ni legal, sino derivada de su estatus aristocrático y de la riqueza que poseían.

En otros casos la libre opción por la religión no sólo se subordinaba a ciertas condiciones, sino que ni siquiera tenía cabida. Sobre todo en las familias de tradición cristiana fue haciéndose habitual consagrar una hija a la virginidad incluso antes de su nacimiento⁵³, o en su niñez, buscando con ello alguna ventaja material para sus parientes, más que favorecer la inclinación de la joven, como denuncia Basilio (*Ep.* CXIX, 18), por lo que no es extraño que, en función de los mismos intereses, se de marcha atrás, retirando a las jóvenes cuando la familia les encontraba un mejor uso⁵⁴. De hecho, Agustín (*Ep.* 254, 1069-70) refiere que no debe comprometerse a las hijas como vírgenes si su matrimonio con un pretendiente adecuado sirve para fortalecer la Iglesia de su ciudad.

El cristianismo mantuvo siempre en el plano teórico, el rechazo inicial a las ataduras de la institución familiar, primero como condición indispensable para ser cristiano, y después para integrar la minoría de los perfectos cristianos. Pero paradójicamente aprovechó sus vínculos para extenderse y afianzarse en una sociedad que consentía en arriesgar a sus mujeres en la religión en la seguridad de que, con ello, no peligraban, sino que se reafirmaban, sus estructuras patriarcales.

⁵³ Hier. *Ep.* CVII es una carta destinada a programar la educación de la nieta de Paula, consagrada por sus padres a dios antes de nacer.

⁵⁴ P. Brown, *El cuerpo y la sociedad...*, p. 355 menciona una carta de Agustín de Hipona recientemente descubierta que se refiere a una viuda que había dedicado la virginidad de su hija a dios, cuando ésta yacía muy enferma. Muerto su otro hijo, y ante la perspectiva de no tener nietos, había decidido casar a la hija y ofrecer su voto de castidad a cambio.