

MODELOS FEMENINOS EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA*

FEMALE ROLE MODELS IN LATE ANTIQUITY

Stefania Santelia

Universidad de Bari

s.santelia@dsc.uniba.it

Fecha de recepción: 04/06/2015

Fecha de aprobación: 08/06/2015

Resumen

El interés por las temáticas de género, en relación tanto con la Antigüedad grecorromana como con la Antigüedad tardía y el cristianismo, ha sido fecundo en los últimos años. Las fuentes analizadas y la bibliografía producida crecieron considerablemente. No obstante ello, mientras las condiciones de las mujeres en la Antigüedad clásica (status, modo de percibir las y representarlas) han sido delineadas según modelos y reconstrucciones en general acordes con lo aceptado por los estudiosos, cuando se considera el mundo de las mujeres de la Antigüedad tardía o la visión que de ellas surge de los textos de dicha etapa, se está frente a interpretaciones divergentes, a veces contrastantes, que ahora parecen orientadas a resaltar las actitudes misóginas o por el contrario, a dar a conocer aperturas en lo que respecta al universo femenino. De los testimonios examinados surge una actitud con respecto a las mujeres extremadamente compleja y variada, una visión del universo femenino que no puede ser definida rápidamente como misógina y que debe ser comprendida en toda su variedad, dado que la Antigüedad tardía se nos presenta como un momento de profunda transformación en la mentalidad, fundamentalmente en la definición de los modelos femeninos, de los que remitirán los siglos siguientes.

Palabras clave

Antigüedad tardía – cristianismo – mujeres – autores clásicos – autores cristianos – estudio de género

Abstract

The interest in gender issues, in relation to both the Greco-Roman antiquity as with the Late Antiquity and Christianity, has been fruitful in the past few years. The sources analyzed and the bibliography produced grew considerably. Nevertheless, while the conditions of women in classical antiquity (status, way of perceiving them and represent them) have been outlined as models and reconstructions in general consistent with the definition accepted by the scholars, when one considers the world of the women of the Late Antiquity or the vision of them emerges from the texts of this stage, it is opposite to divergent interpretations, sometimes contrasting, which now seem to be aimed

to highlight the misogynist attitudes or on the contrary, to publicize openings as regards the feminine universe. From the evidence examined arises a attitude with regard to women extremely complex and varied, a vision of the feminine universe that cannot be defined quickly as misogynist and it must be understood in all its variety, given that the Late Antiquity is presented to us as a time of profound transformation in the culture, primarily in the definition of female role models, of which shall be forwarded by the centuries following.

Keywords

Late antiquity - Christianity - women - classic authors - Christian authors - gender study

I. Introducción

En los últimos decenios, el interés por las temáticas de género, ya sea en relación con la Antigüedad grecorromana como con la Antigüedad tardía y con el cristianismo, se ha vuelto particularmente fecundo, como resulta evidente dada la amplia bibliografía referida a estos temas, en la especificidad de cada aspecto y en la variedad y originalidad de los aportes.¹ Pero, mientras las condiciones de las mujeres en la Antigüedad clásica (*status*, modo de percibir las y representarlas) han sido delineadas según modelos y reconstrucciones en general acordes con lo aceptado por los estudiosos, cuando se considera el mundo de las mujeres de la Antigüedad tardía o la visión que de ellas surge de los textos de dicha etapa, generalmente se está frente a interpretaciones divergentes, a veces contrastantes, que ahora parecen orientadas a resaltar las actitudes misóginas o, por el contrario, a dar a conocer “aperturas” en lo que respecta al universo femenino. También es verdad que se trata de un vasto ámbito de investigación y, en gran medida, merecedor de reflexión que debe someter a interpretación de las numerosas fuentes sobre el tema (textos poco conocidos y, en su mayoría, sin traducción ni estudios críticos) y analizarlas evitando generalizaciones y forzamientos anacrónicos.² Sin embargo, el filólogo clásico que quiera acercarse a los testimonios patrísticos sobre los temas de la pareja, de la virginidad, de la sexualidad, encuentra ciertas dificultades y descubre todos los límites de una tradición de estudios en la cual clasicistas y cristianos trabajan desde perspectivas diferentes. Una diversidad que limita fuertemente y vuelve compleja la comprensión de cualquier autor de la Antigüedad Tardía, formado en la escuela de los *auctores* clásicos, heredero de la tradición pagana y al mismo

* La presente contribución ha sido publicada en versión italiana en *Vetera Christianorum* 48.2, 2011, pp. 335-357. La traducción al español ha estado a cargo de Lorena MANZO.

¹ Es por tal razón que la bibliografía citada en el transcurso de la contribución para definir un perfil de la figura femenina en Gracia y en Roma no tiene ninguna pretensión de ser exhaustiva: E. CANTARELLA, *L'ambiguo malanno*, Milano 1985; C. PETROCELLI, *La stola e il silenzio*, Palermo 1989. Véase también los más recientes estudios de D. UGENTI, *Momenti e immagini della donna romana*, Roma 2007 y de F. CENERINI, *La donna romana. Modelli e realtà*. Bologna 2009; y la bibliografía sobre la cuestión femenina en la Edad Tardo Antigua y Cristiana en S. SANTELLIA, *Próspero de Aquitania, Ad coniugem suam. En apéndice: Liber epigrammatum*, Nápoles 2009, 35 ss. Téngase presente también las fecundas investigaciones sobre la presencia de las mujeres en los Textos Sagrados (véase E. LOEWENTHAL, *Eva e le altre. Letture bibliche al femminile*, Milán, 2005; I. FISCHER, *Donne all'Antico Testamento*, en *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi*, coord. por A. VALERIO, Bologna, 2006, 161-196; A. WENIN - C. FOCANT, *La donna. La vita. Ritratti femminili della Bibbia*, Bologna 2008; E. BOSETTI, *Donne della Bibbia. Bellezza intrighi defe passione*, Asís 2010; L. MAGGI, *L'evangelo delle donne. Figure femminili del Nuovo Testamento*, Turín 2010); y sobre la tradición interpretativa de la Sagrada Escritura por parte de las mujeres véase Las contribuciones recogidas por C. LEONARDI - F. SANTI - A. VALERIO, *La Bibbia nella interpretazione delle donne*, Florencia 2002; y M. NAVARRO PUERTO, *Tendenze attuali nell'esegesi feminista*, en *Donne e Bibbia* cit., 329 ss.).

² A tal propósito, se leen interesantes reflexiones en relación, también, a los méritos y a los límites de las investigaciones de los *Gender and Women's Studies* en: V. MILAZZO, *Educare una vergine. Precetti e modelli in Ambrogio e Gerolamo*, Catania, 2002, 1 ss. con amplia bibliografía.

tiempo partícipe (a veces también protagonista) de una sociedad que se apropia cada vez más profundamente de los valores del cristianismo.³

II. La sociedad de la Antigüedad tardía hereda una mentalidad grecorromana y judía que, durante siglos, ha teorizado sobre la inferioridad de las mujeres y la necesidad de su subalternidad, considerando la debilidad intrínseca del sexo y su peligrosidad debida a la inclinación natural al engaño y a la mentira.⁴ Durante siglos, los autores “clásicos” delimitan la imagen de mujer ideal: la esposa devota y madre prolífica, acompañada de un conjunto de virtudes típicas (ella es *casta, pudica, pia, frugi, damisade, lanifica*),⁵ y deja alejadas de este ideal a todas las demás mujeres, ciertamente más numerosas, de naturaleza débiles, de poco confiar y peligrosas. No llama la atención que la misma convivencia con una mujer sea representada generalmente como motivo de incomodidad y fastidio, y que el matrimonio (en el cual la esposa está siempre subordinada al marido)⁶ fuera tolerado a causa de la procreación. Sin duda, respecto del periodo arcaico de la historia de Roma entre el fin de la república y el principado, el clima de riqueza y bienestar determinó un mejoramiento en la vida de muchas mujeres, algunas de las cuales conquistaron ámbitos de autonomía y libertad impensables en el pasado. Pero las formas iniciales de este proceso de “emancipación” (relativa y absolutamente elitista) se detuvieron en los siglos siguientes, por razones de orden histórico y –como veremos– no sólo por ellas. El clima de peligro e incertidumbre determinado por el desmoronamiento del imperio y por las *migrations* de los pueblos

³ Este discurso es válido para todos los autores tardo-antiguos, y también para aquellos a los cuales una tradición de estudios parecía haberlos “etiquetado” como poco interiorizados o sólo superficialmente interesados en las temáticas cristianas. Es éste el caso, sólo por dar un ejemplo, de Sidonio Apolinario, hombre culto, apasionado por la tradición clásica, cuyo conocimiento y práctica de los Textos Sagrados (hasta ahora negado o juzgado como poco importante) han sido indagados sólo recientemente. Por el contrario, es suficiente citar el caso de Próspero de Aquitania para subrayar la necesidad también de un estudio “literario” de un autor que ha sido objeto de atención, sobre todo por el aporte en ámbito religioso y doctrinario.

⁴ Desde los comienzos de la civilización occidental, aparece teorizada la separación de los espacios reservados a los dos sexos y son evidentes las actitudes de gran desconfianza y de clara misoginia hacia el mundo femenino: véase CANTARELLA, *L'ambiguo malanno* cit. 44 ss., V. Andò, *L'ape che tesse. Saperi femminili nella Gracia antica*, Roma 2005.

⁵ Este “manifiesto” de la mujer ideal es comúnmente citado: el así llamado elogio de Claudia, *CIL* I², 1211 (=ILLRP 973), esp. vv.44 ss., *Gnatos duos creavit.../ Sermone lepido, tum autem incessu commodo. / Domunseovavit, lanam fecit*. Las virtudes celebradas en este epígrafe sepulcral del s. II a.C. se repiten durante siglos siempre idénticas; piénsese, por ejemplo, en el epitafio que en el 469 Sidonio compuso para la joven matrona Filomasia, en el cual, el poeta, en la parte en prosa donde introduce el carmen, define significativamente *morigera coniunx, domina Clemens, utilis mater, pia filia*, esp. vv. 5 ss., *O splendor generis, decus mariti, / prudens, casta, decens, severa, dulcis / atque ipsis senioribus sequenda/... /nam vitae comités fuerunt / libertas gravis et pudor facetus*.

⁶ Hasta Plutarco, con su visión “progresista” del matrimonio como *philia* (comunidad de bienes y de afectos) está lejos de imaginar una relación paritaria entre los cónyuges: si el marido es el sol, la mujer es la luna; entre dos sonidos, él es el más grave, aquel que en el acorde da la tonalidad; la mujer es el espejo del hombre, en la mezcla del vino con el agua, él es el vino y ella es el agua. Él es el soberano, el caballero, el maestro, ella es el esclavo, o el súbdito, el caballo, es discípulo. Los bienes serán comunes, pero el marido es quien deberá administrar el patrimonio aunque la riqueza proviniese de la mujer. (L. BIANCO, *Plutarco. Filosofía del matrimonio*, Palermo, 1995, p. 21).

bárbaros y los decenios de guerras, pobreza y carestía que siguieron, produjeron un empeoramiento en la vida de las mujeres: “la antigua idea de que el horizonte femenino fuese delimitado por los deberes familiares retomó poder”, observa Eva Cantarella, según la cual, un rol determinante fue ejercido por la “transformación en la visión cristiana de la relación entre los sexos. De hecho, la idea paritaria originaria había sido cancelada por una desconfianza hacia el sexo femenino, rápidamente e inevitablemente acabada en una verdadera *misoginia*”.⁷

III. “La ideología igualitaria” de la cual habla Cantarella, en muchos aspectos verdaderamente “revolucionaria”, es aquella de Jesús, quien —como es sabido— llamaba a las mujeres y debatía con ellas considerándolas discípulas a la par de los hombres. Sin duda esta actitud debe ser vista teniendo en cuenta la consideración que Él tenía hacia todos los marginados y los discriminados, pero esto no le quita importancia, es algo totalmente nuevo e impresionante en el contexto social de aquel tiempo. Basta recordar un ejemplo por demás significativo: mientras el testimonio de las mujeres no era considerado válido jurídicamente (además, la palabra de la mujer —como se dijo— había sido siempre considerada como inútil o, peor aún, peligrosa), Cristo confía justamente a una mujer la tarea de testimoniar y anunciar la Resurrección a los Apóstoles.⁸ Los *Vangeli*, en realidad, hablan poco sobre las mujeres y generalmente se refieren a ellas sin citar sus nombres (éste también es un dato que los autores de los textos tienen en común con la tradición “clásica”, desde siempre desinteresada en la cita de nombres femeninos),⁹ pero dicen que muchas de ellas pasaban tiempo con Jesús y lo seguían¹⁰. En el *Evangelio según Juan*, particularmente, ellas son protagonistas y su actitud es descripta siempre de manera positiva. En conclusión, si bien

⁷ *La vita della donne*, en *Storia di Roma*, 4, *Caratteri e morfologie*, Turín, 1989, p. 599.

⁸ En Mt 28, 1-10, María Magdalena y María, madre de Santiago, anuncian a los apóstoles la resurrección. En Mc. 16, 9-10 y en Jn. 20, 17-10 es María de Magdala; en Lc 24, 4-10 son un grupo de mujeres, entre las cuales son nombradas María de Magdala, Giovanna y María, madre de Santiago (y es particularmente significativo que, contrariamente en la narración de Pablo, las mujeres hayan desaparecido y Jesús resucitado aparezca ante los apóstoles, véase, 1 Cor 15, 4-8). Sobre las relaciones entre Jesús y las mujeres, la bibliografía es desde ya amplia: véase C. RICCI, *Maria di Magdala e le molte altre. Donne sul camino di Gesù*, Nápoles 1991; E. DE BOER, *Maria Maddalena oltre il mito*, Turín 2000 (ed. or. Zoetermeer 1996); M. PERRONI, *Discepolo di Gesù*, en *Donne e Bibbia* cit., 2006, 197 ss.; N. CALDUCH-BENAGES, *Il profumo del Vangelo. Gesù incontra le donne*, Milán 2007; O. TELÒ, *Con occhi di donna. Meditando gli incontri femminili di Gesù*, Cinisello Balsamo 2010; M. L. RIGATO, *Discepolo di Gesù*, Bolonia 2011; y, en particular por la predilección de Jesús por María de Magdala, véase C. RICCI, “*Maria Maddalena, donna di luce*”, *Auctores Nostri* 8 (2010), pp. 347-372.

⁹ Además en Roma a las mujeres se las indicaba generalmente por su gentilicio (quizás acompañado también por el genitivo del nombre del marido o del padre), justamente porque eran consideradas parte “pasiva” y anónima del grupo familiar al cual pertenecían.

¹⁰ Es de gran notoriedad el pasaje de Lucas 8, 1-3: *Et factum est deinceps et ipse iter faciebat per civitatem et castellum praedicans et evangelizans regnum Dei, et duodecim cum illo et mulieres aliquae quae erant curatae ab spiritibus malignis et infirmitatibus, Maria quae vocatur Magdalene de qua daemonia septem exierant et Iohanna uxor Chuza procuratoris Herodis et Susanna et aliae multae, quae ministrabant eis de facultatibus suis.*

*silenciosas*¹¹ —y también el silencio de las mujeres y *sobre las mujeres* entra en un modo antiguo de considerar a las figuras femeninas—¹² la presencia de las mujeres al lado de Jesús aparece fuerte, positiva e “igualitaria”.

Sin embargo, la predicación “revolucionaria” de Cristo se llevaba a cabo en un tiempo y en un lugar en el cual, como se dijo, la mentalidad difundida era caracterizada por fuertes prejuicios misóginos y los cristianos eran “ciudadanos romanos o súbditos del Imperio profundamente radicados en un modo helenístico-romano, que cohabitaban con los demás ciudadanos”,¹³ por lo tanto vivían en un contexto en que los prejuicios antifemeninos estaban demasiado arraigados como para que las enseñanzas de Cristo pudiesen establecerse. La actitud ambigua del apóstol Pablo testimonia la dificultad de armonizar y de traducir en un sistema de indicaciones coherentes las enseñanzas del Maestro y la mentalidad cotidiana. De hecho, son gran notoriedad sus palabras sobre la igualdad entre el hombre y la mujer,¹⁴ sobre la “reciprocidad” de derechos y deberes en el matrimonio,¹⁵ sobre la necesidad de que los maridos amen a sus consortes como a sí mismos, pero él también afirma que las esposas tienen la obligación de obedecer a los maridos,¹⁶ porque “la mujer fue creada para el hombre”,¹⁷ y juzga intolerable que la mujer enseñe al hombre o que le sea de algún modo

¹¹ Ricci observa: “El silencio presente en los textos sobre la mujer es un reflejo de aquel silencio vasto y de aquella extensa negación que pertenece a la historia de nuestra cultura. A este silencio y a esta negación funciona en contraposición una presencia femenina que, si bien generalmente encerrada en el interior de ciertas limitaciones y casi siempre escondida, no por eso no existió” (*Maria di Magdala* cit., 22). Se revelan interesantes las páginas de *Ipotesi di un'esegesi del silenzio*, en las cuales la estudiosa propone recuperar la memoria de la presencia de las mujeres en los *Evangelios* a través de “las huellas de una presencia significativa” y el descubrimiento de “segmentos indicadores y reveladores de una realidad mucho más amplia que yace escondida y que, como un río subterráneo, de tanto en tanto se filtra en los textos escritos” (*ibid.* 21 ss.).

¹² Se ha escrito mucho sobre el silencio como la virtud femenina por excelencia en el mundo antiguo: me limito a indicar los estudios de E. CANTARELLA, *Tacita muta. La donna nella città antica*, Roma 1985; y de PETROCELLI, *La stola e il silenzio* cit., esp. 44-57.

¹³ J. FONTAINE, *Il cristianesimo è anche antichità classica*, en Id., *Letteratura tardoantica. Figure e percorsi*. Introd. de C. Moreschini, Brescia 1998, p. 82 (conferencia llevada a cabo en Bonn el 27.06.1980).

¹⁴ Basta citar el notable pasaje de Ga. 3, 27-28: *quicumque enim in Christo baptizati estis Christum induistis, non est Iudaeus neque Graecus, non est servus neque liber, non est masculus neque femina*, palabras en donde fue reconocido “un grito de libertad, contra cada discriminación de tipo racial, social y sexual” (BOSETTI, *Donne della Bibbia* cit. 159). Para ahondar sobre las distintas hipótesis interpretativas de este pasaje, cfr. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origine cristiane*, Turín 1990 y or. New York 1988, 238-239, quien destaca como Ga. 3,28, en particular, proclame “que en la comunidad cristiana todas las distinciones de religión, raza, clase, nacionalidad y sexo son insignificantes. Todos los bautizados son iguales, son uno en Cristo”. Estamos claramente ante una mentalidad lejana de aquella que expresaba la plegaria de agradecimiento que cada judío dirigía a Dios: “Bendito sea Dios que no me hizo pagano. Bendito sea Dios que no me hizo mujer. Bendito sea Dios que no me hizo esclavo”.

¹⁵ 1 Cor 7, 3-4: *uxori vir debitum reddat similiter autem et uxor viro. Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir. Similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet sed mulier.*

¹⁶ Efes 5, 22 ss.: *mulieres viris suis subditae sint sicut Domino, quoniam vir caput est mulieris sicut Christus caput est ecclesiae... Viri diligite uxores sicut et Christus dilexit ecclesiam... ita et viri debent diligere uxores suas ut corpora sua; qui suam uxorem diligit se ipsum diligit.*

¹⁷ 1 Cor 11.9: *non est creatus vir propter mulierem, sed mulier propter virum.*

superior.¹⁸ Actitudes ambiguas, como he nombrado, que han sido interpretadas por los estudiosos como misóginas o, por el contrario, como signos de una nueva sensibilidad hacia las mujeres. También se ha supuesto que, justamente, tal ambivalencia en el pensamiento del Apóstol indujo a algunas Iglesias a mantener el rol de guía y de gran importancia, reconocido por Jesús, a las mujeres mientras que en otras Iglesias se afirmó la convicción de que las mujeres debían permanecer subordinadas a los hombres. Precisamente, el debate vivaz en el interior de las Iglesias postpaulinas sobre el rol de la mujer también podría haber determinado alteraciones en los libros neotestamentarios (y han surgido dudas justamente sobre la autenticidad de la *Primera carta a Timoteo* y en *1 Co. 14, 34–35*).¹⁹

IV. Más allá de estas cuestiones tan complejas y ampliamente debatidas, lo que se puede afirmar con certeza es que en el período siguiente a la enseñanza del Apóstol, el “punto en común” por parte de todos los escritores de mentalidad tradicional, condujo a una interpretación “negativa” de los pasos del epistolario paulino (y —como se verá— también de lugares bíblicos de fundamental importancia). Basta citar, a modo de ejemplo de esta tendencia, la cuestión de la culpa que deriva del pecado original. Pablo es explícito al atribuir completamente la responsabilidad a Adán: es por su causa que la muerte y el pecado hayan entrado al mundo.²⁰ Pero Justiniano afirma que Eva, dando lugar a la serpiente, “ha generado desobediencia y muerte”, inmediatamente seguido por Ireneo, quien igualmente ve en la desobediente Eva la causa de la muerte para todo el género humano.²¹ A su vez, Tertuliano

¹⁸ Véase *1 Tim 2,12: docere autem mulieri non permitto neque dominari in virum sed esse in silentio.*

¹⁹ La complejidad de la concepción paulina de las mujeres es ilustrada con claridad por P. A. GRAMAGLIA *Tertulliano, de virginibus velandis. La condizione femminile nelle prime comunità cristiane*, Roma 1984, 92-144, la cual tiende a resaltar el antifeminismo de los escritos de Pablo. En cambio, los estudios más recientes tienden a redimensionar tal causa. Véase J. MURPHY O’CONNOR – C. MILITELLO – M. L. RIGATO, *Paolo e le donne*, Asís 2006. Hacia la misma dirección apunta la interpretación de BOSETTI, *Donne della Bibbia* cit., 159: “Ciertamente, ni Pablo ni los otros cristianos tenían posibilidad alguna de modificar el derecho civil o las costumbres tradicionales. Pero la nueva conciencia que encontraba su expresión en la práctica litúrgica eclesial, donde hombres y mujeres, esclavos y libres, celebraban juntos la cena del Señor, era en sí misma revolucionaria”. Una prueba del interés y de la apertura de Pablo hacia el mundo femenino también estaría representada por el gran número de mujeres que él menciona en sus cartas, mostrando hacia éstas estima y gratitud (véase *Ibid.* 160-165). De manera más equilibrada, habla de la “actitud ambivalente” del Apóstol con respecto a las mujeres, B. D. EHRMAN, *Gesù non l’ha mai detto. Millecinquecento anni di errori e manipolazioni nella tradizione dei Vangeli*, Milán 2007, 209. A EHRMAN (*ibid.* 210 ss.) me remito también para las complejas cuestiones relativas al rol de las mujeres en las Iglesias postpaulinas y a la autenticidad de la *Primera carta a Timoteo* y de *1 Cor 14, 34-35* (sobre estos temas véase también, del mismo autor, *Cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella Battaglia per le Sacre Scritture*, Bolonia 2006, 59-61). Interesantes observaciones sobre la estrecha relación entre redacción, transmisión de los textos neo testamentarios e “intereses y puntos de vista androcéntricos” se leen en SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di lei* cit., 68 ss.

²⁰ Ro. 5, 12 ss.: *per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit... per unius in omnes homines in condemnationem.*

²¹ Véase Iustin dial. 100, 5; Iren adv. Haer. 3, 22, 4: *Eva vero inobaudiens: non obaudiuit enim adhuc cum esset virgo... inobaudiens facta, et sibi et universo generi humano causa facta est mortis, sic et Maria habens praedestinatum virum, et tamen Virgo, obaudiens, et sibi et universo generi humano causa facta est salutis.* Digno de una nota también es la aparición, por primera vez en Justino y luego retomada por Ireneo, de la antítesis Eva-María, ampliamente demostrada en la tradición pagana. Sobre estos temas, véase G. Otranto, “Lectio magistralis. La

no duda en individualizar como única culpable a Eva y, a partir de la culpa de la primer mujer, él rebaja a la mísera condición de “penitente” a todas las mujeres que, condenadas por siempre a vivir para purgar su pena, deben aceptar: *Tu es diaboli ianua*– dice vivazmente el apologista en un pasaje de gran efecto–, *tu es arboris illius resignatrix, tu es divinae ligis prima desertrix; tu es quae eum suasisti quem disbolus aggredi non potuit*.²² De la misma manera, Ambrosio teoriza que el pecado es “trasmitido” por Eva como una especie de terrible herencia a su descendencia,²³ y no le llama la atención el hecho de que la serpiente haya elegido engañar a Adán sirviéndose de Eva: *mihi tamen videtur a muliere coepisse, inchoasse mendacium. Nam esti de duobus videatur incertum, tamen sexus prodit qui prius potuerit errae*.²⁴ Jerónimo es lapidario, cuando le escribe a Eustaquia: *Mors per Evam, vitam per Mariam* (epist. 22,21). La acusación reaparece constantemente en los siglos sucesivos (también funcional para justificar la exclusión de los personajes femeninos en los roles de importancia dentro de las comunidades cristianas), y también llega a formar parte de la mentalidad de quien es ajeno a tonos misóginos, como Sidonio Apolinar.²⁵ Por el contrario, era decisivamente misógino Oriencio, obispo aquitano, también él perteneciente al siglo V, en cuyo *Commonitorium* retoman vida los tonos tertulianos. Al enumerar los *peccata* de los que los fieles debían protegerse, él individúa en Eva el origen del mal, la única culpable de la infelicidad humana, la verdadera “puerta de la muerte” (clara variación de la *iunctura* de Tertuliano *diaboli ianua*): *Prima mali laves heu femina! te dolus anguis,/atque hominem per te reppulit a Domino./Erepti tu causa boni, tu ianua mortis, tu decepta cito, tu cito decipiens*.²⁶

denominazioni di Maria tra culto e tradizioni popolari”, *Marianum: ephemerides mariologiae*, nº 1-2 (2012), pp. 385-410.

²² *Cult. fem.* 1, 2. Sobre el “mensaje” que Tertuliano quiso comunicar ya desde el *incipit* del *De cultu feminarum*, véase S. Isetta, *Tertulliano. L’eleganza delle donne*, Florencia 1986, pp. 47-53.

²³ Véase *Tob. 9, 33*: *Quid iste peccati faenerator nisi diabolus, a quo Eva mutuata peccatum obnoxiae successionis usuris omne genus defaeneravit humanum? Denique quasi faenerator chirographum tenuit, quod postea dominis suo cruore delevit*. Para la interpretación de este pasaje véase L.F. CORALUPPI, *Il trasmisor-malus faenerator, Giuda ed Eva in una corrispondenza di Ambrogio con Simpliciano* (*Ambrog. Epist. 1,3 Banterle* [=67 Maur.], en *Debita dona. Studi in onore di Isabella Gualandri*, Nápoles 2008, 211 ss.).

²⁴ *De parad.* 12, 56. Sobre este importante lugar ambrosiano, véase M. POORTHUIS, *Who is the blame: Adam or Eve? A possible Jewish source for Ambrose’s De paradiso 12,56*, *Virgiliae Christianae* 50, 1996, 125 ss. Así mismo debe recordarse que Ambrosio reverá algunas afirmaciones sobre la naturaleza del pecado de Eva en el *De institutione virginis*. De hecho, en este escrito él teoriza la menor “gravedad” de la culpa de Eva, engañada por la serpiente, “creatura superior”, respecto a la culpa de Adán, engañado por una criatura “inferior” a él: *illam superior creatura decepit, te inferior. Te enim mulier decepit, illam malus licet, tamen angelus. Si tu inferiori non potuisti resistere, quomodo illa potuit superiori? Culpa tua illam absolvit* (*inst. virg.* 4, 25). Según la opinión de C. Mazzucco (*Ambrogio contro i pregiudizi sulle donne, De institutione virginis 16-34*, en “*Tanti affetti in tal momento*”. *Studi in onore di G. Garbarino*, coord. por A. BALBO, F. BESSONE, E. MALASPINA, Alessandria 2011, pp. 615-619). Ambrosio, en este escrito, llega a teorizar la plena “absolución” de Eva por la culpa de los orígenes.

²⁵ Véase *carm.* 16, 52-53: *cum femina prima/praeceptum solvens culpa nos perpete vinxit*.

²⁶ *Comm.* 1, 337-340. Será el caso de notar que la expresión *ianua mortis* de Oriencio vuelve en la epístola *De remedio amoris*, que Enea Silvio Piccolomini escribe en el 1446. Se trata de una violenta inventiva contra las mujeres que debería alejar al interlocutor de una relación amorosa: *Quid est, oro, mulier nisi iuventutis*

Eva es la carne que se sometió al placer, mientras que Adán, como el espíritu, ha sólo cedido. Así, el entonces papa Gregorio Magno lo afirma en la *Regula pastoralis* (texto que tuvo fortuna inmediata y vasta) cuando enseña cómo castigar a los que han pecado con los hechos o con el pensamiento.²⁷

Cómplice por excelencia del demonio,²⁸ Eva es la culpable, la parte débil, engañadora y de poco fiar de la humanidad (un *leit motiv* constantemente repetido, más allá de los siglos de la Antigüedad Tardía)²⁹ que Dios ha querido castigar, y el motivo de la culpa aparece en los autores cristianos estrechamente ligado al de la maternidad, como en el muy conocido fragmento del Génesis 3, 16: *mulieri quoque dixit: "Multiplicabo aerumans tuas et conceptus tuos in dolores paries filios"*. El significado de estas palabras debe ser tenido en consideración en base al contexto histórico al cual pertenece: en el contexto social, cultural y religioso del *Antiguo Testamento* la maternidad es un valor fuertemente positivo, mientras que la esterilidad es considerada una maldición:³⁰ por lo que ninguna "maldición" divina puede evidenciarse en el Génesis 3, 16.³¹ Por otra parte, Pablo considera justamente a la maternidad un camino a través del cual las mujeres de fe podrán salvarse,³² y sin embargo, precisamente las palabras del Génesis 3, 16 son citadas por Tertuliano como confirmación de la condena pronunciada por Dios en cuanto al interior del mundo femenino, por siempre sometido al hombre: *In doloribus et anxietatibus paris, mulier, et ad virum tuum conversio tua, et ille dominatur tui (cult. fem. 1, 1, 1)*. No muchos años después (aproximadamente en el 250

expilatrix, virorum rapina, senum mors, patrimonii devoratrix, honoris perniciēs, pabulum diaboli, ianua mortis, inferni supplementum. Sobre este escrito, que retoma la tradición elegíaca y pensamiento de los Padres, véase PINOTTI, "Il remedium amoris da Ovidio a Enea Silvio Piccolomini", *Revue des Littératures de l'Union Européenne* 7 (2007) Eros Pharmakon (Actes du colloque, Cesenatico 11-14 Mai 2006), 2, 275-294.

²⁷ Reg. past. 3, 29: *Unde et illic serpens prava suggestit, Eva quasi caro se delectationi subdidit, Adam vero velut spiritus suggestionē ac delectatione superatus esset*.

²⁸ Ejemplos significativos de esta relación "privilegiada" se leen en S. BOESCH GAJANO, *Il demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demologiche nella Tarda antichità*, coord. por S. PRICOCO, Soveria Mannelli 1995, p. 258 ss.

²⁹ Significativos pasajes sobre este tema, extraídos de Beda, Alcuino, Rabano Mauro (a su vez ampliamente retomados por autores de los siglos siguientes), son discutidos por G. DUBY, *I peccati delle donne nel Medioevo*, Roma-Bari 2011, ed. or. Paris 1996, p. 35 ss.

³⁰ Basta citar sólo el grito desesperado de Raquel, que preferiría morir antes que quedar estéril (*da mihi liberos alioquin moriar, Gen 30,1*), o la incontenible felicidad de Elisabet cuando se da cuenta que espera un hijo, aunque sea de edad avanzada: *sic mihi fecit Dominus in diebus quibus respexit auferre obprobrium meum inter homines (Lc 1, 25)*. La esterilidad, además, era motivo de repudio de la mujer en el mundo romano también en época cristiana, véase C. SORACI, *Amor honestus solis animis: comunione morale e materiale tra coniugi in età imperiale*, en *Il matrimonio dei cristiani: esegesi biblica e diritto romano*, XXXVII Encuentro de estudiosos de la antigüedad cristiana, Roma 2009, p. 93 ss.

³¹ "La sentencia contra la mujer no contiene ninguna maldición, ni directa como para la serpiente, ni indirecta como para el hombre... No hay en nuestro pasaje ninguna referencia al parto como castigo. Por el contrario, sería un castigo en la mentalidad bíblica no poder parir y no ser de ningún hombre" (G. BORGONOVO, *Genesi*, en *La Bibbia Piemme*, Casale Monferrato 1996², 79).

³² (*Mulier) salvabitur autem per filiorum generationem si permanserint in fide et dilectione et sanctificatione cum sobrietate (1Tim 2, 15)*.

d.C), el obispo de Cartago, Cipriano, en el *De habitu virginum*, evoca justamente el Génesis 3, 16 para exaltar la libertad de las vírgenes, a su parecer, en gran medida más afortunadas que las mujeres casadas. De hecho, él se refiere a las que elijen no contraer matrimonio y exalta su *status*: *vos ab hac sententia liberae estis, vos mulierum tristitias et gemitus non timetis, nullus vobis de partu circa filios metus est: nec maritus dominus, dominus vester et caput Christus est*³³ Por lo tanto, se puede evitar el triste destino de ser “sierva” de un marido si se vive una existencia de total “separación” del mundo,³⁴ con votos de virginidad, castidad y virtud que, como dice el obispo africano (ibíd.), hacen de las mujeres *angelis Dei... aequales* y “libres”.³⁵ (cfr. *infra*). Y así, mientras que en el *Antiguo* y en el *Nuevo Testamento* en el matrimonio se concreta el proyecto del Creador,³⁶ la idea de que el vínculo conyugal represente un “impedimento” a una vida de fe aparece por primera vez con Pablo. Sin embargo, el apóstol no tenía intención de ser contrario al matrimonio, de hecho es bien explícito al reconocer la existencia de un bien “mayor” (la virginidad) y de un bien menor (precisamente el matrimonio), ni parece limitar en el interior de la unión las relaciones sexuales con el objetivo de la procreación.³⁷ Los consejos paulinos, sin embargo, son rápidamente superados por la condena sin apelación al matrimonio expresada por Tertuliano, cuya exégesis de *Co. 7* es significativa: *bonum, inquit (Apostolus), homini mulierem non tangere. Ergo malum est contingere. Nihil enim bono contrarium nisi malum (mong.3, 2)*.³⁸ Una mera unión física entre hombre y mujer, ajena a cualquier sentimiento y afecto, es lo que el matrimonio representa para Tertuliano: *carnis gratia (ad ex. 1, 1, 4)*, por *lasciviendis*

³³ *De hab. virg.* 22.

³⁴ De hecho, Cipriano da una serie de consejos también sobre lo que una virgen debe evitar para no ser “contaminada”, por ejemplo, los banquetes o las termas (véase *de hab. virg.* 18-19). Sobre el ideal ascético de Cipriano, véase C. TIBILETTI, *Ascetismo e storia della salvezza en el De habitu virginum* de Cipriano, Augustinianum 19, 1979, pp. 431-442. Más en general, sobre la actitud del obispo hacia las mujeres y las viudas, véase G. D. DUNN, *Windows and other women in the pastoral ministry of Ciprian of Chartage*, Augustinianum 45, 2005, pp. 295-307.

³⁵ La elección virginal como elección de “libertad” es uno de los temas más discutidos entre los estudiosos, los cuales proporcionan interpretaciones opuestas: ¿ésta representa una afirmación de autonomía respecto al rol materno tradicional o, más bien, un ulterior ejemplo de misoginia, desde el momento que tal autonomía es reconocida sólo a cambio de la renuncia total de la propia feminidad? Véase las reflexiones de MILAZZO, *Educare una vergine* cit., 4 ss.

³⁶ Véase *Gen 2, 24, relinquet homo patrem suum et matrem et adheret uxori suae et erunt duo in carne una* (véase *Mc. 10, 6-9*), y también *Deut 24*.

³⁷ *1 Cor 7, 1-2: scripsistis bonum est homini mulierem non tangere. Propter fornicationes autem unusquisque suam uxorem habeat; ibid 5-6, nolite fraudare invicem nisi forte ex consensu ad tempus ut vacetis orationi et iterum revertimini in id ipsum ne temptet vos Satanas propter incontinentiam vestram. Hoc autem dico secundum indulgentiam non secundum imperium.* Nótese cómo, al impartir normas sobre el matrimonio, el Apóstol aconseja a los cónyuges una especie de “castidad ritual temporal”, que no parece limitar de ninguna manera “el derecho a las relaciones sexuales sólo con fines de procreación. Sólo luego de la abstinencia en función del control del nacimiento tendrá un espacio en los escritos apologéticos cristianos” (Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei* cit., 250).

³⁸ Sobre el exégesis de *1 Cor 7* por parte de Tertuliano, véase C. MORENCHINI, *Tertullien. Exhortation a la chasteté*, Paris, 1985, p. 35 ss.

voluptas (*ibid.* 1, 5, 4). No es más que *necessitas carnis* (*exhort. cast.* 1, 1), es más *fervor carnis* (*monog* 3, 1)³⁹. No llama la atención que en el período siguiente, aunque en ausencia de los tonos exasperados del apologista, la convicción de que el matrimonio represente un impedimento a una vida de fe⁴⁰ —reflexión que Pablo propone para “el bien” de los fieles—⁴¹ se traduzca en una visión que opone de manera irreconciliable la vida de los casados (limitada por los impedimentos y por los fastidios de la convivencia) a una vida libre de constricciones de la cotidianeidad y, por lo tanto, más cercana a Dios. Y es comprensible que también el tema de la mayor libertad de las solteras de dedicarse a Dios, y, por lo tanto, la exaltación del estado virginal —ya objeto de reflexión para Cipriano, como se vio—, sea retomado y ulteriormente teorizado. Ambrosio cree que sería rara una esposa *quae in ipso quoque obsequio coniugali non cogitat nisi quomodo placeat Deo*,⁴² profundiza sobre la felicidad del estado virginal y también alcanza a individualizar normas de comportamiento precisas que permitan reconocer inmediatamente a la “mujer virgen”: “*Virginem mihi prius gravitas sua muntiet pudore obvio, gradu sobrio, vultu modesto, et praenuntia integritatis anteeant signa virtutis. Non satis probabilis virgo est, quae requiritur, cum videtur*”.⁴³ Más que para cualquier otro autor, estos temas son importantes para Jerónimo, que los analiza en el *Adversus Helvidium* y en el *Adversus Iovinianum*, pero también en las epístolas, especialmente

³⁹ Véase las observaciones de C. TIBILETTI, *La donna in Tertulliano*, en *Misoginia e maschilismo in Grecia e in Roma*, Ottave giornate filologiche genovesi, 25-26 febbraio 1980, Génova 1981, p. 86 ss. También, en cuanto a la mentalidad misógina de Tertuliano, que repite fuertemente los prejuicios judíos sobre las mujeres.

⁴⁰ Que el matrimonio obstaculice la realización de un ideal de vida “más alto” era un convencimiento antiguo y difundido. Son conocidas, sólo por citar un ejemplo, las palabras de Teofrasto, citadas por Jerónimo en el *Adversus Iovinianum* (escrito en el cual están presentes los *topos* más antifeministas de la tradición anterior): *non est ergo uxor ducenda sapienti. Primum enim impediri studia philosophiae, nec posse quemquam libris et uxori pariter inservire* (1, 47). Es interesante que Jerónimo continúe luego de la cita del peripatético, una anécdota de Cicerón, el cual, justamente con las palabras de Teofrasto, respondió a Hircio cuando este último le propuso casarse en terceras nupcias con su hermana (*ibid.*). El convencimiento permanece radicado también en los siglos siguientes: Pedro Abelardo, para citar un ejemplo —también en tal caso—, en la *Theologia Christiana* teoriza la necesidad de todo tipo de libertad de obligación para estudiar y filosofar (PL 178, 1165-1202). Véase también cuando él escribe en la *Historia calamitatum* (1132) cap. 7-8, y la gran fortuna del *Adversus Iovinianum* es demostrada por Juan di Salisbury (1159) quien lo retoma en el *Policraticus* 8, 11, significativamente entitulado *De molestis et omnibus coniugiorum secundum Ieronimum et alios philosophos*, un paso de gran interés en los que son claros los ecos del episodio de la *Matrona di Efeso* y de las VI sátira de Giovenale (véase P. G. WALSH, *Antifeminism in the HighMiddle Age*, en *Satiric Advice on women and Marriage*, edit. By W. S. SMITH, Ann Arbor 2005, p. 224 ss.)

⁴¹ *Volo autem vos sine sollicitudine ese; qui sine uxore est, sollicitus est quae Domini sunt, quomodo placeat Deo; qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori et divinis est; et mulier innumpta et virgo cogitat quae Domini sunt, ut sit sancta et corpore et spiritu; quae autem nupta est, cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat viro. Porro hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis iniciam* (1 Cor. 7, 32.35).

⁴² *De bono coniug.* 12, 11-13.

⁴³ De que la *virgo* debía ser reconocida a simple vista era ya convicción de Cipriano (*de habitu virg.* 5, *nemo cum virginem viderit, dubitet an virgo sit*), pero, con toda razón, F. E. CONSOLINO (*Modelli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'occidente*, en *Società romana e impero tardoantico*, I, *Istituzioni, ceti, economie*, coord. por A. GIARDINA, Roma-Bari, 1986, p. 277) observa que Ambrosio “va más allá que Cipriano estableciendo un sistema de signos que permiten identificar inmediatamente a la *virgo*: pudor, expresión de modestia, forma de andar controlada”.

epist. 22 y 54.⁴⁴ En *epist.* 22, 22, por ejemplo, retoma la enseñanza del apóstol para mostrarle a Eustaquia (destinataria de la carta) la imposibilidad de conciliar matrimonio y reza: *cum apostolus sine intermissione orare nos iubeat [cfr. Eph 6, 18 ss.] et, qui in coniugio debitum solvit, orare non possint, aut oramus Semper et visgines sumus, aut orare desiminus, ut coniugio serviamus.*⁴⁵ También, quien no es prejuiciosamente contrario al matrimonio, como Agustín (cfr. *infra*), resalta la dificultad de quienes están casados de dedicarse a Dios: quien no posee esposa *cogitat teae quae sunt Domini (de bono coniug. 10, 16)*, y una mujer casada *cogitat etiam quae sunt mundi, quomodo placeat viro (ibid, 11, 40–41)*. Pero la autoridad de Pablo es evocada por Oriencio, que no duda en expresar su desprecio por quien está “poseído” por una mujer: *Lascivo clamat benedictus apostolus orbi, / dans etiam licitis iura severa toris. / Coniuge possessus, contempla coniuge liber / non similiem causam religionis habent: / coniugisi implicitum detentat cura maritum. / Solum vult caelebes emeruisse deum (comm. 1, 389–394)*.

A veces, el vínculo matrimonial es tolerado teniendo en cuenta la posibilidad de generar *virgines*. Jerónimo le explica a Eustaquia que el estado “natural” es el virginal, pero, de todos modos, desde el momento que el matrimonio es sucesivo a la culpa de Eva, el vínculo conyugal puede representar un evento positivo porque genera “carne virgen”.⁴⁶ Paulino de Nola, pocos años después (404), explicitará este concepto en el epitalamio para Juliano y Tizia. A los dos jóvenes él les augura —haciendo un giro de todos los *topos* del canto de las nupcias de la edad clásica, en el cual desde siempre se auguraba a los esposos una completa *homonoiá* y ser prolíficos— no consumir el matrimonio, o al menos generar vírgenes: *Votorum prior hic gradus est, ut nescia carnis / membra gerant; quod si corpore congruerint, / casta serdotale genus vantura propago.*⁴⁷ Jerónimo también se explaya en consejos para explicar a Eustaquia qué normas seguir para preservarse en estado virginal: ser obediente, comer poco, vivir aislada, abstenerse al vino, estudiar los textos sagrados: *Esto cicada noctium* —le recomienda—... *Vigila et fiere sicut passer in solitudine (epist. 22, 18)*. A

⁴⁴ Epístolas no por casualidad indicadas con los títulos respectivamente *Libellus de virginitate* y *De monogamia*.

⁴⁵ Es muy interesante que más adelante de la epístola, Jerónimo ofrezca a al interlocutor una especie de “bibliografía” del tema: *At, si tobo placet scire, quot molestiis virgo libera, quot uxor adstricta sit, lege Tertuliani ad amicum philosophum et de virginitate alios libellos et beati Cyprianivolumen egregium et papae Damasi super hac re versu prosaque composita et Ambrosi nostri quae nuper ad sororem scripsit opuscula (ibid. 3)*. De los textos citados, no ha llegado a nosotros el primero de los escritos tertulianos, ni lo que compuso papa Damaso. Un comentario puntual a la epístola 22 pertenece a N. ADKIN, *Jerome on Virginitate. A commentary on the Libellus de virginitate seroanda* (Letter 22), Cambridge 2005, en particular 22, 2-3; véase 198-203.

⁴⁶ *Epist. 22, 19-20: Non est detrahere nuptiis, cum illis virginitas antefertur. Nemo malum bono comparat... virgo nascitur caro de nuptiis in fructu reddens, quod in radice perdiderat...Laudo nuptias, laudo coniugium, sed quia mihi virgines generant: lego de spinis rosas, de terra aurum, de conca margaritam.*

⁴⁷ *Carm. 25, 235-237*. Además, el mismo Paulino —como también muchos otros en aquellos años— eligió y practicó con su mujer *Terasia* este matrimonio “espiritual”, véase G. SANTIANELLO, *Paolino di Nola. Le lettere*. I Nápoles-Roma 1992, p. 21.

otra virgen, Demetriade, él le aconseja no sólo una existencia lejana de cada forma de tentación: *Cincinnatulos pueros et calamistratos, peregrini olentes pelliculas, de quibus illis Arbitri est: "Non bere olet, qui bene Semper olet"*,⁴⁸ *quasi quasdam pestes et venena pudicitiae virgo devitet* (epist. 130, 19), sino también una especie de "extrañamiento" del propio cuerpo (ibid. 10, *in corpore vivere sine corpore*). Por lo tanto una serie de *praecepta* es impartida a las vírgenes para hacer más fuerte su elección,⁴⁹ también junto a argumentos que las alejen del deseo de maternidad: *quomodo uterus intumescat, infans vagiat, cruciet paelex, domus cura sollicitet et omnia quae putantur bona, mors extrema praecidat* (Hieron. epist. 22, 2), haciendo referencias al sufrimiento y a la dureza de la vida matrimonial que se leen seguido en tantos tratados sobre la virginidad del siglo IV.

Desacreditación del vínculo matrimonial y exaltación de la continencia y de la virginidad⁵⁰ proseguían, junto a la difusión de los ideales encráticos,⁵¹ a radicarse de las tendencias escatológicas, a la convicción, siempre más difusa, de que el fin del mundo fuese cercano. Una nueva y peculiar sensibilidad contribuyó a la "construcción" de un modelo de mujer muy distinto de aquel del pasado, sobre todo en relación a la maternidad: la "función" más femenina, a quien le era confiada la tarea de la conservación de la estirpe, era ahora bien considerada un ilusorio y deplorable intento de supervivencia.⁵² Más bien, el elogio estaba reservado a las que hubiesen despreciado el deseo de maternidad, como en el caso de Semplicia, difunta a los treinta y nueve años, alabada porque "puso bajo sus pies las insidias del cuerpo", como recita el epitafio escrito en su memoria.⁵³ Fue sobre todo durante el curso del siglo IV que la teorización de una nueva escala de valores en la vida de las mujeres tomó

⁴⁸ En realidad, la cita (expresión proverbial perpetuada hasta la Edad Moderna) es tomada de Mart. 2, 12, 4: *non bene olet qui bene semper olet*. Véase M. SALANITRO *Non bene olet qui bene semper olet: Marziale (2, 12, 4) ma nin Petronio (fr. XXIII)*, Orpheus 19-20, 1998, 1999, 195 ss.

⁴⁹ De *praecepta* y *exempla* destinados a educar a las vírgenes en Ambrosio y Jerónimo, por último, Milazzo, *Educare una vergine* cit.

⁵⁰ También el mundo romano había exaltado la virginidad de las Vestales, duramente castigadas —como se sabe— cuando no respetaban la obligación de la castidad. Así mismo, éstas ocupaban un rol del todo particular en una sociedad que igualmente favorecía al matrimonio y la procreación (basta recordar la legislación augusta sobre estos temas), y en el cual la mujer no casada representaba una excepción. También, sobre el particular status de las Vestales, los estudiosos son especialmente muchos, me limito a citar entre las contribuciones más recientes y mejores informadas, a M. C. MARTINI, *Le Vestali: un sacerdozio funzionale al "cosmo" romano*, Bruselas, 2004.

⁵¹ Sobre las razones que condujeron a la exaltación de ideales encráticos en las primeras comunidades cristianas, véase G. SFAMENI GASPARRO, *Enkateia e antropología. Le motivazioni protologiche della continenza e della virginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma, 1984. E. PRINZIVALLI nota cómo ya en los Sinópticos emerge una evaluación distinta de la práctica de la continencia, cómo surge de la confrontación entre Mc. 12, 25 y Lc 20, 34-35 (*Il rapporto tra mito protologico e rivelazione del destino escatológico nel cristianesimo primitivo*, Cristianesimo nella storia 30, 2009, 491-511).

⁵² Léase cuando escribe en tal propósito A. GIARDINA, *Melania, la Santa*, en *Roma al femminile*, coord. por A. FRASCHETTI, Roma 1994, p. 263.

⁵³ *Asperna proconsul subolem neglexit habere, / subiecit pedibus corporis insidias*. Véase Anné Épigraphique 1980, 40, n. 138 vv. 1-2.

cuerpo determinando modelos que constituirían una referencia para los siglos siguientes. Este es el siglo, como se ha dicho, en el cual se multiplican los elogios dirigidos a la “perfección” del estado virginal, y es el período en el cual se afirma la práctica de profesar el *votum* de virginidad perpetua durante un rito público, presidido por el obispo.⁵⁴ Separación, lejanía del mundo, desprecio por la belleza, por el placer, por el cuidado del cuerpo, por los adornos, estos son los principios de vida proclamados con vehemencia por Tertuliano, los mismos en torno a los cuales razonan los Padres, que se transforman en valores absolutos para quienes continuarían. La impresión que se desprende es que el modo de “pensar” las mujeres y de representarlas padezca una progresiva y casi inexorable “rigidez”, y no son pocos los ejemplos que podrían citarse. Basta pensar que aquel ideal de separación del mundo que Cipriano había recomendado a las vírgenes, aquellas exhortaciones de Ambrosio a la modestia, al pudor, y los consejos y recomendaciones de Jerónimo referidos a quienes habían preferido renunciar a las nupcias, serán más tarde impartidos a *todas* las mujeres. Es más, por el bien de los hombres, para que éstos no sean tristemente engañados por los encantos femeninos, y por el bien de las mujeres mismas, enseña Oriencio que ninguna mire a desconocidos ni se ofrezca a la mirada, ni siquiera a la de los conocidos, porque el amor se nutre de miradas y no necesita palabras, tal como las lágrimas —agrega el obispo con particular *pathos*— que nacen de los ojos pero terminan por tocar lo más profundo del alma.⁵⁵

Otro ejemplo muestra claramente la tradición en la que se mueve el obispo de Auch cuando interpreta un texto del *Antiguo Testamento*. En el *Libro de los Proverbios*,⁵⁶ a un joven le son impartidas detalladamente algunas enseñanzas para que él se mantenga alejado del adulterio y de la peligrosidad de la seducción de las mujeres inmorales y de sus palabras: “*ut custodiant te a muliere mala et a blanda lingua extraneae. Non cuncupiscat pulchritudinem eius cor tuum nec capiaris nutibus illius; pretium enim scorti vix unius panis, mulier autem viri pretiosam animam capit*” (Prov. 6, 24–26). La peligrosidad de la tentación está dada a través

⁵⁴ La existencia de una institución religiosa formada por vírgenes que hayan prometido el perpetuo estado de virginidad no resulta documentada en el periodo anterior. Véase F. GORI, *Sant’Ambrogio. Opere morali II/I. Verginità e vedovanza*, Milán-Roma, 1989, p. 24.

⁵⁵ Véase *comm.* 1, 447-454. Sobre estos versos, por la fuerte entonación elegíaca, véase S. SANTELIA, *Fida comes o ianua mortis? L’Ad coniugem de Próspero de Aquitania y el Commonitorium de Oreinzo*, *Bolettino di Studi Latini*, 39, 2009, p. 526.

⁵⁶ Será útil para los fines de nuestro discurso recordar que los capítulos 1-9 del *Libro dei proverbi* (que, más allá de los complejos problemas de composición y “estratificación”, representa un “extracto” de siglos de reflexión de los sabios de Israel) son una especie introducción articulada en el cual es ilustrado el valor y la importancia de *Sophia*, personificación bíblica de gran importancia, que asume distintos roles: es hermana, madre, esposa, maestra, novia, compañera de viaje, guía, pero siempre femeninos. Véase CALDUCH-BENAGES, *Il profumo del Vangelo* cit., 10 y las observaciones de SCHÜSSLER FIORENZA sobre la relación *Sophia* – Jesús (*In memoria di lei* cit., p. 159 ss.).

de imágenes muy eficaces: “*Numquid abscondere potest homo igmen in sinu suo ut vestimenta illus non ardeant? Aut ambulare super mundus, cu tetigerit eam*” (*ibid.* 27–29). Parece evidente que la advertencia del texto sagrado hace referencia únicamente a las adúlteras, no a las mujeres en general.⁵⁷ Esta manera de argumentar para poner en guardia a los fieles sobre la naturaleza destructiva de la atracción es tomada de Oriencio, óptimo conocedor — como es sabido— de los *Textos Sagrados*, continuamente citados en su *Commonitorium*:

*Nemo feret rutilos intactis vestibus ignes,
nemo inter lituos non trahet aure sonum.
Nemo inter flores blandorum ambitus odorum
naribus assiduam non metet ungue rosam.
Nemo diu sitiens et multo sole perustus
incumbet gelidis nec potietur aquis.
Nemo vias pedibus brumali tempore carpens
conspersus pluvia nec madefactus erit.
Nemo, licet mediis muris, sub tempore belli
vel bene securus vel bene tutus agit.*
(comm. 1, 323–332).⁵⁸

El obispo del siglo V, en este fragmento, como también en otros del *Commonitorium*, evoca lo bíblico sometiéndolo al habitual recurso de la *amplificatio*, pero él está hablando *general* del amor y de las mujeres: ellas son todas de evitar, siempre, como si fuesen trampas, fuego, espadas o venenos mortales (cfr. v. 343). Amaestrado por la tradición de la más

⁵⁷ Es más, en *Prov* 18, 22 se lee: *qui invenit mulierem invenit bomun et hauriet iucunditatem a Domino*; en 5, 18 ss. Se encuentra una recomendación al marido para que se mantenga fiel a su esposa: *sit vena tua benedicta et laetare cum muliere adolescentiae tuae. Cerva carissima et gratissimus hinulus ubera eius inebrient te omni tempore in amore illius delectare iugiter...* Se recuerda también que el *Libro dei Proverbi* concluye con una composición en alabanza a la mujer ideal, en donde son enumeradas las virtudes que hacen de una mujer el orgullo y la fortuna de una familia: ella es laboriosa, optimista, equilibrada y sabia (*Prov* 31,10 ss.).

⁵⁸ “Nessuno starà in mezzo alle fiamme rossegianti conservando intatti i suoi abiti; nessuno, se si trova in mezzo alle trombe, potrà evitare di percepirne lo squillo. Nessuno stando in mezzo ai fiori, circondato dai loro soavi odori, s’asterrà dal cogliere la rosa che solletica quotidianamente il suo naso. Nessuno, tormentato a lungo dall’arsura e bruciato da sole ardente si piegherà sull’acqua fresca senza berne. Nessuno d’inverno, anche se circondato da mura, può trovarsi affatto al sicuro e fuor di pericolo” (trad. di C. A. Rapisarda, *Oriencio. Carme esortativo, Commonitorium*. Texto crítico con introd. e comm., Catania 1970², 47). [“Nadie estará en medio de las llamas conservando intacto sus vestidos; nadie, si se encuentra en medio de las trompetas, podrá evitar percibir el toque. Nadie, estando en medio de las flores, rodeado de su suave perfume, se abstendrá de recoger una rosa que cosquillea cotidianamente su nariz. Nadie, atormentado por mucho tiempo por al calor canicular y quemado por el sol ardiente se acercará al agua fresca sin beberla. Nadie en invierno podrá ir a pie bajo la lluvia sin empaparse. Nadie en tiempos de guerra, si bien rodeado por las murallas, puede encontrarse totalmente seguro y fuera de peligro”].

antigua poesía erótica, Oriencio conoce el poder de la mirada femenina, que —con el engaño— sabe hacer nacer el deseo:

*Congressus praestat visum, mox lumina visu
conciunt flammam partoriuntque nefas,
dum velut iacto piscantis fraudibus hamo
primo animus capitur, post etiam moritu.*
(*comm.* 1, 333–336).⁵⁹

Parecen revivir en este obispo aquitano del siglo V todos los más antiguos — arraigados, nunca desaparecidos— *topos* misóginos de la antigüedad, comenzando por Hesíodo.

También, la investigación sobre la evolución de otros aspectos importantes de la vida de las mujeres en época tardo antigua —por ejemplo, el comportamiento exigido a las viudas o el modo de considerar el maquillaje y los accesorios— parece confirmar un proceso de mayor rigidez, no sólo respecto a la mentalidad heredada del mundo grecorromano, sino también a las prescripciones paulinas. Los datos hasta ahora recogidos confirman que las normas de vida de la Antigüedad tardía ratifican la tradicional subordinación de la mujer respecto del hombre. Con toda razón, Cracco Ruggini afirma que la “emancipación de la mujer respecto de los valores clásicos no se realizó... para nada en la primera Edad Cristiana. Al contrario”.⁶⁰ Resulta evidente cómo ha sido mutado el ideal femenino de referencia: la “jerarquía” relativa a los roles femeninos en la cual el mundo griego y latino se reconocía — esposa virtuosa/ madre prolífica/ viuda— es sustituida por un nuevo orden de valores, que tiene en primer lugar a la *virgo*, luego a la viuda (a la cual le es dada la posibilidad de recuperar un estado virginal) y, por último, la *mater*.⁶¹ Antitéticas a la *virgo* (que ha renunciado a cada prerrogativa femenina y vive en un estado de absoluta separación, como

⁵⁹ “L’incontro provoca uno sguardo, tosto per quello sguardo la fiamma divampa negli occhi e fa nascere il peccato, fino a che l’anima dapprima si lascia prendere, poi muore, proprio come il pesce abbocca all’amo lanciato dall’astuto pescatore” (trad. de Ripsarda, *Carme esortativo* cit., p. 47) [El encuentro provoca una mirada, rápidamente por esa mirada la llama arde en los ojos y nace el pecado, hasta que el alma primero se deja tomar, luego muere, tal como el pez muerde el anzuelo lanzado por el pescador astuto]. Sobre la concepción que la mentalidad griega y romana tenía sobre la mirada femenina, véase C. PETROCELLI, “Occhi di ragazza...”. *Note sulla percezione del femminile nel mondo antico*, en *La femme en Méditerranée. Actes du colloque de Bari, 8 juin 2007, textes plub.* Par la dir. De P. BRUNEL et G. DOTOLI, Bari 2008, p. 21 ss.

⁶⁰ *La sessualità nell’etica pagano-cristiana*, en *Corporamenti e immaginario della sessualità nell’Alto Medioevo*, Spoleto, 31 marzo-5 aprile 2005, Settimane di Studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, LII, Spoleto, 2006, p. 38.

⁶¹ Sobre los modelos femeninos véase al menos E. GIANNARELLI, *La tipologia femminile nella biografia e nell’autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980; y Consolino, *Modelli di comportamento* cit., p. 273 ss.

se dijo), son todas las otras mujeres, de quienes todos los hombres cotidianamente deben tener cuidado: ellas, *diaboli ianua*, deben ser siempre evitadas, sobre todo si son bellas. Es importante notar cómo la desconfianza a la belleza y a la fuerza seductora de la fascinación femenina, ya típica del mundo clásico, se haya transformado en algo más y diversamente justificado, mientras que son totalmente nuevas una serie de actitudes respecto al deseo sexual, al sentido del “pecado”, a la misma percepción del cuerpo femenino,⁶² cuya mirada es condenada “como prevención del deseo sexual, como profilaxis de la concupiscencia”.⁶³ No es casualidad que muchos testimonios tengan relación con la necesidad de que las mujeres eviten todo aquello que de alguna manera pueda mejorar su aspecto (maquillaje, vestimenta, joyas): la belleza es un consentimiento hacia el demonio.⁶⁴ *Caput maritis subicite, et satis ornatae eritis; manus lanis occupate, pedes domi figite, et plus quam in auro placebitis. Vestite vos serico probitatis, byssino sanctitatis, purpura pudicitiae. Taliter pigmentatae deum habebitis amatorem*: Tertuliano brinda estas palabras, en el *explicit* del *De cultufeminarum* (2, 7), a todas las mujeres.⁶⁵ Se trata sin duda de una posición misógina, es más, de un nivel de misoginia en muchos aspectos mucho más marcado que aquella de la edad clásica.⁶⁶

⁶² Sobre estas temáticas es obligatoria la referencia a las páginas de P. BROWN, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Turín 1992 (ed. or. New York 1988), spec 393 ss.

⁶³ Así escribe V. NERI (*La bellezza del corpo nella società tardoantica. Rappresentazioni visive e valutazioni estetiche tra cultura classica e cristianesimo*, Bologna, 2004, p. 57), quien subraya cómo este comportamiento de control, y a veces de rechazo de la vista del cuerpo también vestido, fuese ajeno a la cultura clásica y hebrea. Los evangelios y la literatura neo testamentaria, a su vez, parecen por lo general poco interesados en el aspecto del cuerpo: “La afirmación sobre la necesidad de poner un freno a la mirada está muy lejos del pensamiento de Jesús: lo que cuenta es la intencionalidad y es, por lo tanto, el deseo lo que debe ser dominado. Esta preocupación también está ausente, o por lo menos no es de gran importancia en la literatura paulina... La necesidad de un control de las relaciones visuales con el cuerpo se manifiesta en la literatura cristiana a fines del siglo II o los inicios del siglo III, en el intento emprendido casi contemporáneamente por Clemente de Alejandría y Tertuliano de construir una ética cristiana de la corporalidad (*ibid* 58). Interesantes reflexiones sobre la percepción del cuerpo femenino en la edad romana se encuentran en F. CERINI, *La matrona “svelata”*. *Alcune riflessioni sul corpo femminile in età romana*, en *Il corpo e lo sguardo. Tredici studi sulla visualità e la bellezza del corpo nella cultura antica* (Atti del seminario, Bologna 20-21 novembre, 2003), coord. por V. NERI, Bologna, 2005, p. 97 ss.

⁶⁴ El demonio hizo descubrir a los hombres las armas y a las mujeres collares de oro y maquillaje: “Azazel insegnò agli uomini a far spade e pugnali e scudi e corazze e fece loro conoscere i metalli e l’arte di lavorarli e di fare braccialetti e ornamenti e l’uso dell’antimonio e l’abbellimento della palpebre e ogni sorta di pietre preziose e tutte le tinture coloranti” [“Azazel le enseñó a los hombres a hacer espadas y puñales y escudos y corazas y les hizo conocer los metales y el arte de trabajar con ellos y de hacer pulseras y ornamentos y el uso del antimonio y el embellecimiento de los párpados y cada tipo de piedra preciosa y todas las tinturas colorantes”] (1 *Enoch* 8, 1, traducción de M. Pincherle, *Il libro di Enoch*, Faenza 1977, 38). Precisamente a algunos “apócrifos” (todavía no considerados como tales) se inspiraron los autores cristianos como Cipriano y Tertuliano, también para condenar, junto con el maquillaje, la “diabólica” invención de los aros. (Consolino, *Il diavolo e l’iconografia*, en *Il demonio e i suoi complici* cit., 288).

⁶⁵ Es digno de nota mencionar que al final del escrito Tertuliano retoma el motivo inicial del sometimiento: “sólo a través de una relación de dedicación al hombre, de sierva/patrón, la mujer puede hacer perdonar su culpa y salvarse del castigo. (Isetta, *Tertulliano* cit., 22).

⁶⁶ Subraya la misoginia de la edad Tardoantigua y Altomedieval P. G. SCHMIDT, *Die misogyne tradition von der antike bis ins frühmittelalter*, en *Comportamenti e immaginario* cit., p. 419 ss.

V. Sin embargo, si nos quedásemos sólo con estas constataciones, pasaría inadvertida una parte importante de una realidad bastante más compleja de lo que podría parecer, de hecho, algunos autores cristianos (entre finales del siglo IV e inicios del V) muestran particular sensibilidad y atención a las virtudes femeninas. Ambrosio y Paulino de Nola, por ejemplo, admiten que las virtudes cristianas de una mujer pueden dar orgullo a toda su familia,⁶⁷ y Jerónimo, al recordar a las santas que acompañaban a Jesús y su particular predilección por María Magdalena, afirma con seguridad que la virtud no tiene sexo y suele recordar que es justamente a las mujeres –en tanto preferidas antes que los apóstoles– ante quienes se aparece el Resucitado.⁶⁸ Una reflexión tal sobre las virtudes femeninas fue por cierto motivada por la actitud “heroica” de algunas mujeres en el martirio, además del rol activo llevado a cabo por muchas matronas en la difusión del cristianismo en el interior de las familias de la alta aristocracia (en el cual, generalmente los hombres, más conservadores, fueron menos entusiastas en relación a un culto que los habría hecho renegar de la religión de sus antepasados).⁶⁹ Por tales razones, no es extraño que en los textos del s. IV/V se haga referencia a mujeres generosas, tenaces en la fe, cultas,⁷⁰ así como a veces se leen reflexiones

⁶⁷ CONSOLINO, *Modelli di comportamento* cit., 290; C. MAZZUCCO, *Matrimonio e virginità nei Padri tra IV e V secolo: prospettive femminili*, in *La donna del pensiero cristiano antico*, coord. por U. MATTIOLI, pres. di M. SIMONETTI, Génova, 1992, p. 119 ss.; Ed. *Ambrogio contro i pregiudizi* cit., pp. 609-628.

⁶⁸ Véase *epist.* 127, 5: *Rideat forsitan infidelis lector, me in muliercularum laudibus inmorari, qui, si recordetur sanctas feminas, comites Domini Salvatoris, quae ministrabant ei desua substantia, et tres Marias stantes ante crucem, Mariamque proprie “Magdalenen”, quae ob sedulitatem et ardorem fidei turritae nomen accepit, et prima ante apostolos Christum videre meruit resurgentem, se potius superbiae, quam nos condemnabit ineptiarum, qui virtutes non sexu, sed animo iudicamus.* Un real elogio a las mujeres constituye el prólogo al comentario del profeta Sofonía. Jerónimo cita una amplia lista de personajes (tanto de la Sagrada Escritura como de la historia griega y latina) como demostración de las virtudes femeninas: *Plena est historia tam Graeca quam Latina* –concluye, antes de pasar al comentario propiamente dicho– *virtutibus feminarum, et quae integros libros flagitent. Mihi tantum, quia aliud operis incumbit, in fine prologi dixisse sufficiat, Dominum resurgentem primum apparuisse mulieribus, et appostolorum illas fuisse apostolas, ut erubescerent viri non quaerere, quem iam fragilior sexus invenerat (comm. In Soph. Proph. 1, prol.).*

⁶⁹ Cfr. *Aug. epist.* 2,4: *“At enim tanti ponderis sarcina non potest infirmis adhuc et non corroboratis viribus sustineri”. Haec est enim prima causa excursionis tuae; nec attenditis, o viri quicumque istam sarcinam formidatis. facillime in ea portanda vos a feminis vinci, quarum fidelium atque castarum religiosa multitudo fructifera fecundat ecclesia.* Sobre la fuerte unión entre aristocracia e iglesia, véase Brown, *Il corpo e la società* cit., 312 ss. Luego del giro constantiniano no habrán sido pocas las “resistencias” en el interior de las antiguas familias aristocráticas, a través de las cuales el paganismo (vivido como religión de sus antepasados) aún estaba vivo, basta pensar en el intento de “restauración” del emperador *Juliano*, o en la disputa alrededor del altar de la Victoria que opuso el aristocrático Símmaco al obispo Ambrosio.

⁷⁰ En los ambientes cristianos no parecen haber sido pocas las mujeres instruidas y competentes también en los textos bíblicos, dado que –según una praxis absolutamente nueva respecto de los usos hebreos– los estudiaban exactamente como los hombres, ellas colaboraban con los maestros y probablemente también desarrollaron de manera autónoma la enseñanza de los Textos Sagrados: sobre estos temas, véase BROWN, *Il corpo e la società* cit., 336 ss.; Ph. ROUSSEAU, “Learned women and the development of a Christian cultura in Late Antiquity”, *Symbolae Osloenses* 70 (1995), pp. 116-147; C. MAZZUCCO, *Donne e cultura nel cristianesimo antico*, en *Donne tra arte, tradizione e cultura*, coord. por I. LOIODICE e F. PINTO MINERVA, *Atti del Conv. Intern. Di Studi*, Foggia. 10-12 novembre 2004, Padua 2006, 353 ss.; es interesante notar como también en mérito al ámbito específico de la relación entre mujer y cultura en el cristianismo antiguo, los estudiosos se hayan dividido en sostenedores de un “progreso” y quienes interpretan la situación como un “regreso” respecto a la edad anterior: véase MAZZUCCO *ibid.*, 391-392.

–que recobraban formulaciones más antiguas, de matriz sobre todo estoica– sobre el matrimonio, sobre el rol de la mujer en el interior de la familia, sobre sus relaciones con el marido y con los hijos. Ambrosio, por ejemplo, defiende la dignidad de la institución matrimonial⁷¹ y así más tarde Agustín, para quien el matrimonio realiza, a través de la procreación, la voluntad creadora de Dios, *prima... naturalis humanae societatis copula (de bono coniug. 1,8)*. Es más, el obispo de Hipona formula las normas de un *coniugium* que tenga la dignidad de inseparable *sacramentum*. Reconoce la importancia de la armonía y de la fidelidad entre los cónyuges, que tienen igualdad de derechos y obligaciones, y habla de la necesidad de que el marido sea comprensivo y amable con la mujer.⁷² Aquella es la que Mazzucco llama “perspectiva cristiana”, en el cual los cónyuges se encuentran en un nivel de respeto, afecto y sostén recíproco.⁷³ Un testimonio ejemplar de este modo de concebir y vivir la unión matrimonial es ofrecida en el s. V por Próspero de Aquitania, el cual, no sólo da un vuelco a cada *topos* misógino y define a su mujer como *inremota e fidas comes*, sino que así la exhorta:

*Tu modo, foda comes, mecum isti accingere pugnae,
quam Deus infirmo praebuit auxilium.
Sollicita elatum cohíbe, solare dolentem:
exemplum vitae simus uterque piae.
Custos esto tui custodis, mutua redde;
erige labentem, surge levantis ope,
ut caro non aedem tantum, sed mens quoque nobis
una sit atque duos spiritus unus alat.
(ad coniug. 115–122).⁷⁴*

⁷¹ Véase F. E. CONSOLINO, *La sussualità nella tradizione patristica*, en *Comportamenti e immaginario* cit., 119 y n. 110.

⁷² Sobre el *De bono coniugali*, véase F. CORSARO, *Il de bono coniugali di Agostino e l'istituto del matrimonio nella legislazione romana del IV secolo*, en *Il matrimonio dei cristiani* cit., 497 ss. El estudio pone en evidencia (502) también una cierta “elasticidad” por parte de Agustín hacia la virginidad, desde el momento en que él no considera que el estado virginal haga inmune de una serie de defectos: *sicut multae sacrae virgines novimus verbosas, curiosas, ebriosas, litigiosas, avaras, superbas (de bono coniug. 26, 22-23)* Sobre los pensamientos de Agustín respecto del casamiento, de la sexualidad y de la virginidad, véase CONSOLINO, *La sussualità nella tradizione patristica* cit., p. 105 ss.

⁷³ “No son totalmente ignoradas la fuerza positiva de la atracción erótica y la dulzura propia de la intimidad física... el gozo recíproco de miradas que se cruzan, la sonrisa y el intercambio de palabras... Una apreciación particular está dirigida al rol moral y espiritual que la mujer desarrolla en la familia... Análogamente, en lo que al marido respecta, la mujer requiere... sobretodo consuelo moral, sostén en la adversidad, afecto, consejo, colaboración y motivación para la virtud”, así escribe MAZZUCCO, *Matrimonio e virginità* cit., pp. 128-129.

⁷⁴ “Tu ora, fedele compagna, preparati insieme a me a codesta battaglia, tu che Dio diede in aiuto a me, troppo vita pia. Piena di sollecitudine, frenami se mi esalto, confortami se sono addolorato: siamo insieme esempio di vita pia. Sii tu custode, da’ con reciproco scambio; aiutami a alzarmi, se cado, a risollevarmi con la tua capacità di consolarmi, affinché noi non abbiamo solo una medesima carne, ma anche la stessa mente e un solo spirito ne nutra due” (trad. di Santelia, *Próspero de Aquitania* cit., 65; para un comentario a estos

Aquel evocado por Prospero es el ideal del *mutuus amor*⁷⁵ y es una figura positiva la que él esboza de su “compañera”: fuerte, confiable, inteligente.⁷⁶ Una imagen que volverá más tarde con Venancio Fortunato, cuando éste describe algunas figuras femeninas: mujeres bellas, inteligentes y dotadas de toda virtud.⁷⁷

Por lo tanto, parecen alternarse actitudes de gran disponibilidad y atención con los antiguos prejuicios, mientras que testimonios extraídos del mismo autor pueden parecer a veces “oscilantes” o en contradicción entre ellos, dependiendo quizás del destinatario⁷⁸ o del momento individual de quien escribe.⁷⁹ Ambiguo es Pablo, como se ha dicho, pero afirmaciones encontradas entre ellas se han leído también en Jerónimo y Agustín, y parece contradictorio en ciertos casos hasta el misógino Tertuliano. Justamente, este último nos ha dejado una descripción de la pareja cristiana “perfecta”: los cónyuges están unidos en las esperanzas, en las aspiraciones, son “iguales” en el servicio a Dios, ellos rezan juntos, se arrodillan, ayunan, “entre ellos se instruyen, entre ellos se motivan, entre ellos se reconfortan”:

*Quale iugum fidelium duorum unius spei, unius voti, unius disciplinae, eiusdem servitutis.
Ambo fratres, ambo conserui; nulla spiritus camisve discretio, atquin vere “duo in carne*

versos, *ibid.* 100-104). [Ahora tú, fiel compañera, prepárate junto a mí a esta batalla, tú, que Dios me dio en mi ayuda, demasiada vida pía. Llena de cuidados, fréname si me exalto, consuélame si estoy triste: justos somos ejemplo de vida pía. Sé tú custodiada con reciprocidad, ayúdame a levantarme si estoy caído, a resurgir con tu capacidad de consolarme, para que nosotros no tengamos sólo la misma carne, sino también la misma mente y que un solo espíritu nutra dos].

⁷⁵ Fueron la influencia de la reflexión estoica y la propaganda augusta las que lograron hacer que la concordia y al amor recíproco fuesen considerados elementos fundamentales de la unión matrimonial por algunos escritores paganos pertenecientes a los primeros siglos del imperio. Véase SORACI, *Amor honestus* cit., 87 ss.

⁷⁶ En una reciente contribución, F. CANTARINELLA (“Terasia, ovvero la ‘sposa approtatrice di fortezza’”, *Auctores Nostris* 8 (2010), p. 95 ss.) pone en evidencia las virtudes de Teresa, mujer de Paulino de Nola, exaltante sea por el consorte como por el modo significativo en que la define Agustín (en *epist.* 27, 2): *coniux ad fortitudinem redux*, “esposa poseedora de fortaleza”.

⁷⁷ La simpatía de Venancio hacia el mundo femenino surge con claridad de la descripción de tantas mujeres que están presentes en sus cármes. Véase A. M. PIREDDA, “La figura femminile nella poesia di Venancio Fortunato”, *Sandalion* 20 (1997), p. 141 ss.

⁷⁸ Próspero de Aquitania y Oriencio, por ejemplo, vivieron en la misma área geográfica y a pocos años de distancia uno del otro. El primero, significativo representante de la *élite* galorromana, cree en el matrimonio como lugar de reciprocidad y de la comunión y le reconoce a la consorte cada virtud, el otro reprueba a su *grex* (término latino, significa “grey”, “rebaño”, refiriéndose a los fieles que son guiados por un sacerdote “pastor”), aterrorizándolo con la peligrosidad de las mujeres, de su peligrosa belleza y de sus letales mentiras. Sobre las posibles motivaciones de la radical diferencia de mentalidad entre los dos autores, véase Santelia, *Fida comes o ianua mortis?* Cit., 507 ss.

⁷⁹ Los tres escritos tertulianos que existen sobre el matrimonio son *Ad uxorem*, *Exhortatio castitatis*, *De monogamia*, y no fue transmitido, en cambio, *Ad amicum philosophum de augustiis nuptiarum*, por posiciones siempre más intransigentes. Analiza este tema L. DATTRINO, *Tertulliano. Alla consorte. L’unicità delle nozze*, Roma, 1996, p. 27 ss. Véase también R. FRIGERIO, *Tertulliano. Esortazione alla castità*, Milán, 1995, p. 7 ss. E. SCHULZ-FRÜGEL, *Tertullien. Le voile des vierges (De virginibus velandis)*, Paris, 1997, p. 70 ss.

una". Ubi caro una, unus et spiritus: simul orant, simul voluntantur, simul ieiunia transigunt, alterutro docentes, alterutro exhortantes, alterutro sustinentes.

(ad ux.2, 8, 7)

Seguramente —como ha sido señalado— “aquí está delineada una liturgia familiar” y la vida de una familia es “asimilada con una pequeña comunidad religiosa”,⁸⁰ pero el dato es igualmente interesante y es acompañado por la convicción, que también el apologista expresa, de que las mujeres no sean inferiores a los hombres en el profesar la fe, en el afrontar el martirio y que tengan, por lo tanto, igualdad de virtud.⁸¹

VI. De los testimonios examinados surge entonces una actitud respecto de las mujeres extremadamente compleja y variada, una visión del universo femenino que no puede ser definida rápidamente como misógina. Es evidente que, también en este ámbito, la Edad Tardo Antigua se nos presenta como un momento de profunda transformación en la mentalidad, fundamentalmente en la definición de los modelos femeninos, de los que remitirán los siglos siguientes. Lamentablemente la visión del filo-tertuliano Oriencio fue la que resultó vencedora, y los autores de los siglos que seguirán, salvo pocas excepciones, parecen sentir hacia las mujeres una mezcla de desprecio y miedo. A ellos se les adjudicaron, generalmente, reflexiones y expresiones que, en su origen, no tenían nada de misógino. Quizás bastaría recordar con tal propósito sólo un ejemplo. En Lucas 10,19 Jesús tranquiliza a los apóstoles con las palabras *dedi vobis potestatem calcandi super serpentes et scorpiones*. El pasaje está presente en Jerónimo, el cual pone en guardia a Eustaquia sobre los peligros del mundo, porque *nemo inter serpentes et scorpiones securus ingreditur* (epist. 22,3). Y bien, 400 años después (mediados del s. VIII), Crodegango, obispo de Metz, exhorta a los clérigos a mantenerse lejos de *todas* las mujeres porque *nemo inter serpentes et scorpiones securus ingreditur* (Regula canonicorum 56= PL 89, col 1083).

Mujer escorpión, serpiente, loba feroz, bestia, veneno mortal, llama voraz, íntima locura, *vile forum*, confusión del mundo, enemigo del alma, sucia, maliciosa, inestable y mala, son algunas de las definiciones que estarán reservadas a las mujeres, pero hablamos de los siglos que vendrán.⁸²

⁸⁰ TIBILETTI, *La donna in Tertulliano* cit., 91.

⁸¹ Cfr. *ad mart.* 4,3; Jerónimo recuerda ejemplos de virtud también de mujeres paganas al final de *Apologeticum*, *De exh. Castitatis*, *De monogamia*: véase TIBILETTI, *La donna in Tertulliano* cit., 93.

⁸² Algunas de las tantas definiciones de los siglos siguientes se encuentran en SANTELIA *Próspero de Aquitania* cit., 39n. 120. También, sobre la difundida mentalidad misógina de edad medieval, la bibliografía es amplísima, por lo tanto me limito a citar P. DRONKE, *Donne e cultura nel Medioevo. Scrittrici medievali dal II al XVI secolo*, Milán, 1986 (ed. or. Cambridge 1984), el volumen coordinado por Ch. KLAPISCH-ZUBER, *Il Medioevo* (en *Storia delle donne*, coord. por G. DUBY e M. PERROT) Roma-Bari, 1990, y los más recientes WALSCH, *Antifeminism in the High Middle Age* cit., 222 ss., B. FEICHTINGER, *Change and Continuity in Pagan*