

LAS MÁRTIRES CRISTIANAS: GÉNERO, VIOLENCIA Y DOMINACIÓN DEL CUERPO FEMENINO

*The chistian martyrs: gender, violence
and domination of the female body*

Amparo PEDREGAL
Universidad de Oviedo

BIBLID [0213-2052 (2000) 18, 277-294]

RESUMEN: La interpretación histórico-cultural de las características biológicas que ofrecen los sistemas ideológicos patriarcales de la Antigüedad tiene especial incidencia sobre el cuerpo de las mujeres, por cuanto en la construcción de sus arquetipos, lo femenino se asocia con lo material, sometido a las leyes de la naturaleza, y caracterizado por la debilidad y la pasividad. El particular tratamiento dispensado al cuerpo femenino en los relatos de martirio, entre los siglos II al IV d. e., permite a los autores cristianos presentar a las mártires como la aparente subversión de la *infirmitas sexus*, y la violencia, deliberadamente experimentada por ellas, como una vía para transgredir las estructuras de género de la sociedad pagana. Sin embargo, y a pesar de su probada capacidad para superar las limitaciones de su naturaleza, siguen siendo, para paganos y cristianos, esencialmente, cuerpos sexuados que es preciso mantener bajo control.

Palabras Clave: Cristianismo, mujeres, mártir, cuerpo, género, violencia.

ABSTRACT: The historical and cultural interpretation of biological features offered by the patriarchal ideological systems of Antiquity has a considerable impact upon women's bodies, insofar as the feminine quality is associated with something material in the construction of their archetypes: besides, it is represented as being controlled by the laws of the nature, and it is characterized by weakness and passi-

vity. The peculiar treatment administered to the feminine body in the stories of martyrdom written between the 2th and 4th centuries A. D. allows christian authors to present the female martyrs as the apparent subversion of *infirmitas sexus*, while the violence that the latter deliberately undergo is shown as a way of transgressing the gender structures of the pagan society. However, despite their proven capacity to go beyond the limitations of their physical constitutions, those female martyrs were still considered, both by christians and pagans, to be essentially gendered bodies that must be kept under control.

Key Words: Christianity, women, martyr, body, gender, violence.

I. INTRODUCCIÓN

«Estoy desnuda, y sola, y soy una mujer. Pero tengo un escudo y defensa, que es mi libertad, la cual no puede ser sometida por el látigo, o cercenada por la espada, o abrasada por el fuego. Mi libertad es algo que no rendiré, qué mala si quieres, descubrirás que no hay fuego bastante ardiente para consumirla».

Este párrafo que Aquiles Tacio pone en boca de Leucipa, la protagonista de su novela *Leucipa y Clitofonte*, escrita a fines del s. II d. e. refleja la misma disociación entre entidad corpórea y subjetividad femenina que podemos encontrar en otras contemporáneas, éstas históricas, que son las mártires cristianas¹. La afirmación y distanciamiento de su yo, respecto de su integridad e identidad física desafía y pone en evidencia a los representantes masculinos del poder romano, que, como Tersandro, el amo de Leucipa, desatan la violencia sobre el «débil cuerpo femenino» en un intento vano por restablecer una imagen de autoridad patriarcal.

El cuerpo, en tanto que soporte material de la diferencia sexual, es uno de los objetivos prioritarios sobre los que incide la lectura cultural de las diferencias biológicas, y la consiguiente construcción social de las funciones atribuidas a cada género, en virtud de las cuales se definen los modelos de comportamiento y la subjetividad de hombres y mujeres, así como los valores dominantes, que garantizan

1. S. GOLDHILL, *Foucault's Virginity. Ancient Erotic Fiction and the History of Sexuality*, Cambridge, 1995, p. 117 señala que las palabras de Leucipa son una muestra de encendida autodefensa que podría formar parte de un texto cristiano sobre el martirio. Sobre el ejemplo de Leucipa y la novela de Aquiles Tacio *vid.* B. D. SHAW, «Body/Power/Identity: Passions of the Martyrs» *Journal of Early Christian Studies* 4. 3, 1996, pp. 269-71.

la explicación y reproducción de las condiciones en la «representación ideal» de una realidad histórica concreta².

La interpretación histórico-cultural de las características biológicas de los individuos que ofrecen los sistemas ideológicos patriarcales de las sociedades antiguas es especialmente trascendente para los cuerpos femeninos, por cuanto, en su orden simbólico, la mujer, lo femenino, se asocia de manera precisa con la materia tangible, el cuerpo que se manifiesta y percibe a través de los sentidos, sometido a las leyes de la naturaleza, y caracterizado por la debilidad y la pasividad; por contraposición al hombre, identificado con lo masculino, la capacidad racional de la mente para dominar los impulsos naturales, y elevar su espíritu, que es, en sí misma, una prueba de su talante activo y su fortaleza. Además, esta polaridad de contrarios se valora en términos de inferioridad de lo femenino respecto a lo masculino, y en consecuencia, determina su dependencia y subordinación, como muy bien lo expresa Filón: «*La progresión no es más que el abandono del género femenino para cambiarse al masculino; en tanto que el género femenino es material, pasivo y sensual; el masculino es racional, incorpóreo y más vinculado a la mente y el pensamiento*»³.

2. Dice M. GODELIER, *Lo ideal y lo material*, Madrid, 1990, p. 181 que «hay algo de ideal en todo lo real (social), lo que no implica que todo sea ideal en lo real. Las ideas no son una instancia independiente de las relaciones sociales, sino que las re-presentan retrospectivamente al pensamiento. Lo ideal es el pensamiento en todas sus funciones, presente y actuante en todas las actividades del hombre, el cual sólo existe en sociedad»; y más adelante (p. 186) añade: «Es necesario que las ideas sean tenidas por profundamente 'verdaderas' por la mayoría de los miembros de una sociedad, por los dominantes lo mismo que por los dominados... para que (p. 188) surja la fuerza más fuerte de su poder de los unos sobre los otros, el consentimiento basado en el reconocimiento de los beneficios, de la legitimidad y de la necesidad de ese poder». El sociólogo P. BOURDIEU, por su parte, describe el proceso de la interpretación del orden natural que hace el ordenamiento ideológico social de género en su obra reciente *La dominación masculina*, Barcelona, 2000, p. 37 en la forma siguiente: «No es que las necesidades de la reproducción biológica determinen la organización simbólica de la división sexual del trabajo, y progresivamente, de todo el orden natural y social, más bien es una construcción social arbitraria de lo biológico, y en especial del cuerpo, masculino y femenino, de sus costumbres y de sus funciones, en particular de la reproducción biológica, que proporciona un fundamento aparentemente natural a la visión androcéntrica de la división de la actividad sexual y de la división del trabajo y, a partir de ahí, de todo el cosmos. La fuerza especial de la sociodicea masculina procede de que acumula dos operaciones: legitima una relación de dominación inscribiéndola en una naturaleza biológica que es en sí misma una construcción social naturalizada».

3. Philo *Quaest. et Sol. In Exod.* I, 8, ya en el párrafo anterior —I, 7—, había dicho: «lo masculino es más perfecto que lo femenino. Porque los naturalistas dicen que lo femenino no es nada más que lo masculino imperfecto...». Sobre estos aspectos *vid.* R. A. RAER, *Philo's Use of the Categories of Male and Female*, Leiden, 1970. También Porfirio *Marc.*, 33, se refiere al carácter más carnal de lo femenino, frente a lo masculino identificado con lo espiritual, cuando le dice a su esposa Marcela: «Que tú seas de sexo masculino o femenino, no te preocupes de tu cuerpo, no te veas como una mujer, puesto que yo no te he considerado como tal. Aparta de tu alma aquello que es afeminado como si te hubieras revestido de un cuerpo viril. Pues es de un alma virginal y de una inteligencia virgen de donde salen los mejores productos; de lo intacto sale lo incorrupto, pero lo que alumbró el cuerpo, todos los dioses lo tienen por impuro». Ideas parecidas podemos leer en *Org. In Exod.* 23, 17. *Vid.* P. M. COOEY, «Experience, Body, and Authority» *Harvard Theological Review* 82, 3, 1989, p. 333.

Así pues, como señala M. Miles en su estudio sobre *el desnudo femenino y su significado religioso en el Occidente cristiano*, el cuerpo ocupa un espacio ineludible a la hora de definir a las mujeres, sobre todo, en tanto que cuerpo mirado, considerado por los otros; la forma en la que se viste, se peina, se comporta sexualmente o se expresa, son signos de su adecuación a uno de los modelos de mujer socializados, en cuyo marco debe caber también la propia identidad, la conciencia del yo, acomodado a esos límites. Es decir, que el cuerpo femenino es como una página en blanco donde se proyectan múltiples significados sociales, más que un soporte para la manifestación de la subjetividad femenina. Esa imposibilidad de describirse a sí mismas supone que su vida interior: sus sentimientos, preocupaciones y luchas, son relegados del interés público, y corren el peligro de ser mal representados⁴.

Los sistemas religiosos de la Antigüedad, entre ellos el cristianismo, han contribuido a la solidez e inalterabilidad de estos arquetipos, dándoles una proyección intemporal, eterna, al convertirlos en mitos⁵. Pero también han prestado atención al cuerpo y han dado contenido religioso a sus experiencias más elementales: el placer y el dolor, o el sufrimiento.

El cuerpo, en su dimensión física, es el eje central sobre el que giran algunas de las verdades básicas del cristianismo, y como expresión metafórica, da sentido a sus rituales más significativos⁶. La práctica iniciática del bautismo de inmersión supone una forma de re-nacimiento a la nueva vida de fe en una divinidad que necesita encarnarse, el *logos* transformado en materia —el verbo que se hace carne— para cumplir su función, y sufre físicamente hasta la muerte, muerte que se reproduce de manera simbólica en la eucaristía, a través de sustancias materiales que sustituyen a su cuerpo, para celebrar al fin, la resurrección, la reintegración corpórea, que constituye la esperanza kerigmática de sus seguidores. Sin embargo, de manera paulatina, el cuerpo, la carne fue relegada a un segundo plano en favor de una vía de conocimiento y manifestación religiosa fundamentalmente espiritual. Aunque sería más correcto decir que la mortificación del cuerpo se convirtió en el medio más asequible para lograr y sobre todo para mostrar la progresión moral que supone alcanzar la fortaleza de la vida espiritual.

4. M. MILES, *Carnal Knowing. Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*, Boston, 1989, pp. 53-4 y 169-70.

5. E. A. CLARK realiza en su estudio «Ideology, History, and the Construction of 'Woman' in Late Ancient Christianity» *Journal of Early Christian Studies* 2. 2, 1994, pp. 155-84 un repaso por las definiciones y comentarios de la historiografía reciente sobre el concepto de ideología, recordando la idea de R. Barthes de que ésta funciona sobre todo a través de la creación de estereotipos, en cuya elaboración tiende a universalizar y naturalizar sus objetivos, dejándolos desprovistos de su condición particular, social, histórica. Y señala, más adelante, que la patristica cristiana empleó estos ingredientes para construir los diferentes modelos, tendentes a garantizar la sumisión de las mujeres; uno de los lugares comunes manejados en esa estrategia es el de la «debilidad femenina».

6. Sobre la importancia del cuerpo en los contenidos cristianos *vid.* T. M. SHAW, *The Burden of the Flesh. Fasting and Sexuality in Early Christianity*, Minneapolis, 1998, p. 22.

El cristianismo no sólo hizo suyas las categorías paganas de lo femenino y lo masculino, sino que las asoció a su doctrina sobre el pecado, de tal suerte que lo femenino además de identificarse con lo terrenal, corpóreo y sensual, se vinculaba ahora al pecado que comenzó con la primera mujer —Eva—; mientras que, por el contrario, lo masculino, como afirmaba Filón, define formas de vida y conocimiento más racionales y mentales; por ello es asimilado con el estadio superior que, para los cristianos, es la salvación. Para alcanzar esta vida celeste, eterna, es preciso desligarse, abandonar la existencia corpórea femenina, y aspirar a convertirse en el *vir perfectus*, el *teleios aner*⁷.

En esa progresión moral, abierta para ambos géneros, que conduce a la experiencia de lo divino, de las dos sensaciones primarias que puede experimentar el cuerpo —el placer y el dolor—, a menudo unidos por la violencia, el cristianismo, como otras religiones, identifica el placer generalmente con el pecado, mientras que el dolor físico es el que más contribuye a la creación de valores religiosos, y puede ser incluso interpretado como un signo de favor divino (*stigmata*), y como tal, propiciado y recreado⁸. Y por supuesto, es tanto más necesario y difícil para las mujeres, por cuanto implica para ellas la superación y destrucción de su naturaleza. La patrística, desde Clemente de Alejandría a Jerónimo o las hagiografías tardías se hacen eco de aquellas mujeres que consiguieron sobreponerse a su condición femenina para completar el proceso de virilización que las acercaba a un dios androcéntrico⁹.

7. M. MILES, *Op. cit.*, p. 185 afirma que la identificación de la mujer con el cuerpo, y del hombre con la racionalidad está en la explicación última de la relegación de la carne a un segundo plano respecto al espíritu en las concepciones cristianas. Sobre el proceso de virilización *vid.*, entre otros estudios, los de K. VOGT, «Convertirse en varón. Aspecto de una antropología cristiana primitiva» *Concilium* 21, 1985, pp. 868-83; K. Aspegren, *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*, Uppsala, 1990; y G. CLOKE, *This Female Man of God. Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350-450*, London-New York, 1995.

8. P. M. COOEY, «Experience...», p. 338 señala que, en tanto que el sufrimiento está más vinculado a la sensación de que la supervivencia puede ser amenazada, permanece vivo en la memoria más que el placer. *Vid.*, asimismo, L. S. CAHILL, «The Body in Context» Id., *Sex, Gender and Christian Ethics*, Cambridge, 1996, p. 79.

9. Clem. *Strom.* IV 48, 1; 120, 2; Athan. *Virg.*, 10; Ambr. *Luc.* PL XV, col. 1844: «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»; Hier. *Epb.* PL XXVI, col. 533: «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»; *vid.* también Hier. *Ep.* LXXI, 3 y LXXV, 2; Ger. *V. Mel.* SC 90, p. 200: «(Melania) había superado los límites de su sexo y había adquirido una mentalidad viril, o mejor, celestial»; GR. NISS. *V. Macr.* I, 1: «es una mujer el objeto de nuestro discurso, si se puede llamar mujer, pues no sé si es apropiado describirla con un nombre tomado de su naturaleza, cuando ella ha sobrepasado esa naturaleza». Las mismas concepciones encontramos en los textos gnósticos; el conocido pasaje del *Evangelio de Tomás*, 114 establece la virilidad como requisito para que María de Magdala pueda acceder a las grandes verdades reveladas, *vid.* sobre este aspecto M. W. MEYER, «Making Mary Male: The Categories of 'Male' and 'Female' in the Gospel of Thomas» *New Testament Studies* 31, 1985, pp. 554-70.

La búsqueda de la mortificación de la carne —con desigual incidencia sobre el cuerpo femenino y el masculino—, la necesidad de actuar sobre lo tangible para fortalecer el espíritu y alcanzar la recompensa divina, tiene su primera gran expresión en las víctimas de las persecuciones durante los tres primeros siglos, pero continúa en los rigores y castigos de las vírgenes y ascetas bajoimperiales, para enlazar con las penitentes de la edad media, y llegar a los tiempos contemporáneos, cuando la enfermedad sustituye las torturas de las primeras mártires¹⁰.

II LA VIOLENCIA DE GÉNERO EN LAS ACTAS DE LAS MÁRTIRES

Las persecuciones que la sociedad y el estado romanos desataron contra los cristianos propiciaron una primera vía de perfección al alcance de todo aquel que, independientemente de su sexo, edad o estatus, estuviera dispuesto a dar testimonio de su fe, con su cuerpo, hasta terminar con él en la muerte. Las mujeres —núbiles, esposas, madres, y ancianas— participaron de esta vía en términos de igualdad con los varones, tanto por lo que se refiere a su número, como por la dureza de las torturas sufridas. Así queda recogido en las Actas y las Pasiones de los martirios entre los siglos II al IV d. e. Sin embargo, esa equiparación última en el sufrimiento y la muerte, deja ver diferencias, que se aprecian incluso en la importancia que se les concede en esos textos. Ya ha sido señalado cómo, a pesar de que las mujeres están presentes en las sucesivas oleadas de persecuciones, su mención en cada relato concreto suele ocupar un segundo plano, detrás de los mártires varones, diluida su referencia bajo la fórmula de «los demás compañeros» del protagonista, y, a menudo, se omite su nombre propio. Sólo hay dos relatos dedicados enteramente a mártires femeninas —el de Ágape, Irene y Quionia, y el de Crispina—, y sólo en la Pasión de Perpetua y Felicidad, las protagonistas cartaginesas dan título y centran la atención de los hechos narrados¹¹.

10. L. SCARAFFIA, «Il cristianesimo l'ha fatta libera, collocandola nella famiglia accanto all'uomo (Dal 1850 alla *mulieris dignitatem*)» L. SCARAFFIA— G. Zarri eds., *Donne e fede: santità e vita religiosa in Italia*, Roma, 1994, p. 451 señala que en el siglo pasado las místicas aquejadas de una enfermedad, que solía ser la tuberculosis, la interpretaban como un signo de predilección divina, como un instrumento y, a la vez, signo de evolución espiritual.

11. A pesar de que, como señala A. JENSEN, *God's Self-Confident Daughters. Early Christianity and The Liberation of Women*, Louisville, 1996, p. 93, en Cartago, con las dos mujeres, mueren también cuatro hombres, entre ellos Sáturo, el catequista del grupo. Potamiana comparte el encabezamiento de su relato con Basíledes, *vid.* H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1979, pp. 132-35; Sinforosa y Felicidad con sus respectivos hijos, y Agatonica es mencionada a continuación de Carpo y Papilo: D. Ruiz Bueno, *Actas de los mártires*, Madrid, 1975, pp. 258-62; 288-302; 374-82. Sobre la referencia a las mártires en las Actas *vid.* S. G. HALL, «Women Among the Early Martyrs» D. WOOD ed., *Martyrs and Martyrologies*, Oxford, 1993, p. 5: el mantenimiento de la subordinación femenina se pone de manifiesto en su aparición e interrogatorio posterior a la de sus compañeros varones. F. Cardman, «Acts of the Women Martyrs» *Anglican Theological Review* LXX. 2, 1988, p. 144 señala que además de la relegación de las mujeres en los relatos, éstos tampoco permiten acceder a la experiencia de sus pro-

Las Actas de los martirios y las pasiones preconstantinianas tienen una clara finalidad propagandística dirigida a las comunidades cristianas, pero también a los paganos¹². Cada vez que los hechos del martirio son contados, se recrea de nuevo la violencia, descrita hasta los más morbosos detalles de un gusto sadomasoquista, de acuerdo a los parámetros culturales comunes a paganos y cristianos. Dice S. Ronchey en su estudio sobre estos textos martiriales, que es propio de la literatura de adoctrinamiento ético, con la que ella los vincula, emplear ejemplos de categorías minoritarias o sometidas, como los esclavos, los soldados o las mujeres; y ciertamente, si consideramos a las mujeres como protagonistas de los diferentes *topoi* o características que la autora menciona como comunes a todos los relatos tanto de Actas como de Pasiones, comprobaremos cómo el distinto tratamiento dispensado en ellos al cuerpo femenino, revierte en una mayor eficacia en el cumplimiento de su objetivo ejemplificador¹³.

Todo proceso de martirio comienza con la comparecencia de los encausados cristianos ante el representante del poder político de Roma (gobernador, procónsul, tribuno). Tanto el magistrado que lo juzga, como la multitud, que también participa del acto, valora en el cristiano varón su estatus, su condición, y le instará razonadamente a apostatar de su fe; en cambio, ante la mártir, lo que concita la atención son sus características corporales: su juventud, su belleza y sus responsabilidades para con los frutos de su vientre, de su función prioritaria de madre¹⁴. Sin embargo, para sorpresa de todos los presentes, estas mujeres hacen gala de una libertad en la expresión —*parrhesia*— y contumacia tanto más insolente por venir de mujer. Ante la incredulidad de que su convicción expresada con la fórmula ya conocida «*ego christiana sum*» pueda ser una idea propia de ella, se la interrogará buscando al varón —maestro, presbítero o compañero— que la hubiera podido influir¹⁵. La obstinada repetición, prueba de una voluntad personal, manifestada

tagonistas, sino que nos es transmitida a través del autor de la narración, a pesar de lo cual, sí pueden advertirse diferencias en la descripción de los y las mártires.

12. Sobre los lectores o auditorio de los relatos de martirio *vid.* G. CLARK, «Bodies and Blood. Late Antique Debate on Martyrdom, Virginity and Resurrection» D. MONTSERRAT ed., *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on The Human Body in Antiquity*, London, 1998, p. 103 afirma que el auditorio de las actas de los mártires no es solamente un público iletrado, ni se espera que sean interpretados como simple ficción: son un relato de algo que pudo ocurrir, más que lo que realmente ocurrió, es verosímil.

13. S. RONCHEY, «Gli Atti dei martiri tra politica e letteratura» A. MOMIGLIANO - A. SCHIAVONE eds., *Storia di Roma. III/2. I luogbi e le culture*, Torino, 1993, pp. 781-825.

14. F. CARDMAN, «art. cit.», p. 145.

15. Así ocurre en los casos de Cárito: *M. Just.* C, 3 el magistrado le pregunta si ha sido engañada por las palabras de Justino. Asimismo, en la *Apología* II 2, 9 de Justino se habla del caso de una mujer denunciada por su marido, que luego lleva también ante el tribunal a Ptolomeo, su maestro e inductor en el cristianismo; Agatonica: *M. Carp.* B, 6 está decidida a seguir los pasos de sus maestros y no sacrificar a los dioses; aunque las variantes en la traducción permiten suponer diferente grado de decisión en ella previa al martirio, *vid.* H. MUSURILLO, *Op. cit.*, p. 29, n. 9; y Quionia e Irene: *M. Agap.*, 4-5 son interrogadas sobre quién les ha imbuido sus locas ideas y las mandó guardar los libros sagrados. For-

con toda claridad y firmeza por Crispina, o por Secunda —una de las mártires escilitanas— diciendo «*soy aquello que quiero ser*», o Victoria, que, interpelada por el magistrado Anulino y urgida por su hermano, responde: «*mens mea est, numquam mutata sum*», adquiere credibilidad sólo cuando es revalidada con el lenguaje corporal del suplicio, que, en su modo de obrar como testigo-mártir, y ante la misma muerte, muestra un comportamiento consecuente con sus palabras (el *concordet sermo cum vita* de Séneca)¹⁶. El *amor mortis* —otro de los *topoi* de los martirios— está también expresado no sólo en las mujeres que pudieran estar vinculadas al movimiento montanista, sino en otras, como las mártires Crispina, o Filipa¹⁷.

Interrogatorios y aplicación de violencia física se alternan habitualmente dos o tres veces en un mismo proceso. En cada nueva comparecencia ante el magistrado las mártires se nos describen muy alejadas de aquel ideal romano de mujer callada, discreta y sumisa¹⁸: además de tener ideas propias, las expresan adoptando un talante de superioridad que le da un remarcado aire de insolencia a otro de los lugares comunes de los relatos: la infravaloración del interlocutor pagano. Sabina se ríe de la ocurrencia de su compañero Pionio ante su verdugo Polemón; el prócsul Anulino define a Crispina como firme y despreciadora y se pregunta por qué tiene que soportar a aquella impía cristiana; a Dulcicio, el prefecto que juzga a Irene, le irrita su loca insistencia, y su falta de sumisión a las reglas religiosas y las leyes imperiales. Perpetua, en fin, se permite hasta burlarse del tribuno, ironizando sobre el hecho de que debe cuidar mejor el aspecto de los mártires, puesto

tunatiano, cree que su hermana Victoria, hija de una noble familia, ha sido seducida para ir al martirio por otras dos mujeres, situación que se repite en términos muy parecidos con Secunda, otra mártir de Tuburbo, *vid.* R. LOCKWOOD, «*Potens et Factiosa Femina. Women, Martyrs and Schism in Roman North Africa*» *Augustinian Studies* 20, 1989, p. 173.

16. Crispina: *M. Crisp.*, 2 «... no tengo miedo de nada de lo que dices...» «... te lo he dicho una y otra vez, estoy preparada para todas las torturas a las que quieras someterme...»; Secunda: *M. Scill.*, 9 «*Secunda dixit: Quod sum, ipsud volo esse*»; con ella perecieron en Escilio también Januarina, Generosa, Donata y Vestia; Victoria: *vid.* las citas de Migne, *PL*, VIII y referencias bibliográficas en R. LOCKWOOD, «art. cit.» pp. 173-82, quien remarca que la actitud de esta mujer de Abisinia que muere bajo la persecución de Diocleciano, junto con otras dieciocho mártires, expresa un ansia de liberación de la autoridad masculina, en su caso del hermano, a la vez que un deseo de equipararse en coraje, autoridad y poder con los mártires varones (pp. 173-74).

17. En el relato de los *Mártires de Lyon*, 2 se dice que los auténticos mártires son los que «ponen el sello a su testimonio con la muerte». Crispina: *M. Crisp.*, 3; Filipa: *M. Agap.*, 3. Sobre la identificación del martirio con la muerte: Iren. *Haer.* V 9, 2; Clem. *Strom.* IV, 4-5; Or. *Mart.* 29, 37; *M. Polyc.*, 2; y J. A. MAC-GUCKIN, «Martyr Devotion in the Alexandrian School: Origen to Athanasius» D. WOOD ed., *Op. cit.*, p. 35.

18. La sociedad antigua valora la invisibilidad de las mujeres hasta el punto de identificar la mayor perfección femenina con aquellas mujeres de las que no se hablaba en absoluto (Tuc. II, 45) y de las que ni siquiera ni se pronunciaba (Varrón, citado por Lact. *Inst.* I, 22), ni se conocía su nombre (Macr. *Sat.* I 12, 27). E igualmente, se criticaba y ridiculizaba, como un terrible defecto, la pretendida sabiduría y la charlatanería de otras (Juv. *Sat.* VI, 185-91; 435-53).

que van a servir para conmemorar el natalicio del emperador, a lo que el tribuno, además, accede¹⁹.

Si es inaceptable, desde la perspectiva de las relaciones de género romanas, que una mujer sea capaz de enfrentarse verbalmente y resistir la oratoria de quienes, como varones y miembros de la minoría gobernante, han sido ejercitados en ella y para ella²⁰, sin que, en ningún caso, el magistrado consiga hacerlas callar o desistir de su empeño, ni siquiera con la amenaza de terribles castigos, aún mucho más eficaz para el objetivo de ridiculizar y socavar la autoridad social y política que representa el magistrado romano, es su incapacidad para someter físicamente el cuerpo de las mártires. Los reiterados y más refinados suplicios no son suficientes para doblegar la debilidad de cuerpos como el de Blandina, o el de Tecla, causando la extenuación o la vacilación de los verdugos, como le ocurre al que tiene que ajusticiar a Inés, empleados a fondo en ejercer una violencia inútil, por cuanto, en ocasiones, provoca antes la conversión de los torturadores, como le ocurre a Basíledes, el soldado que custodia a Potamiana, que el sometimiento de las torturadas, cuyos cuerpos pueden incluso ser hurtados al suplicio mediante «desapariciones» o «protecciones» muy oportunas²¹. Aún cuando el proceso es consumado con la muerte de la mártir, al juez y a la multitud que presencia el espectáculo, le cabe la dudosa satisfacción de ver cómo una mujer resiste y finalmente sucumbe

19. Sabina: *M. Pion.* 7, 25; Crispina: *M. Crisp.* 1, 5: «*dura es et contemptrix*»; 4: «*quid pluribus sufferimus impiam Christianam?*»; Irene: *M. Agap.*, 5-6; Perpetua: *M. Perp.*, 16. F. CARDMAN, «art. cit.», p. 146 afirma que el desafío a las convenciones del comportamiento femenino resultaba mucho más insolente para las autoridades, que el propio rechazo de los cristianos a someterse a sus imperativos.

20. W. BARCLAY, «Education Among the Romans» Id., *Educational Ideals in the Ancient World*, London, 1959, pp. 190-91 señala que la educación romana estaba dominada por la convicción de que el poder de hablar en público era el único poder digno de ser alcanzado, y la carrera como orador la única posible. Por su parte, A. RICHLIN, «Gender and Rhetoric: Producing Manhood in the Schools» W. J. DOMINIK ed., *Roman Eloquence: Rhetoric in Society and Literature*, New York, 1997, pp. 90-110, señala igualmente que la oratoria era el objetivo fundamental de los jóvenes romanos, y que en ella se trata de evitar el estilo afeminado, tanto en la forma de hablar, como de gesticular; de tal suerte que la única presencia femenina en la vida del foro es como forma descalificadora, de acusación o insulto hacia el discurso del orador oponente.

21. Blandina: *M. Lugd.* 1, 18-19. El relato apócrifo narra los dos intentos de martirio, con el fuego, y con diferentes fieras, a los que Tecla sobrevive, quedando finalmente libre: *A. Paul. et Thecl.*, 21; 26-38. Inés: *Ambr. Virg.* L, 1. Irene: *M. Agap.* 6, 2; Potamiana: *M. Pot.*, 6; Basíledes no sólo la protege de las invectivas de la multitud, sino que más adelante, se convierte al cristianismo, confesando que Potamiana se le apareció tres días después de su martirio. Pall. *HL*, 65 cuenta una historia similar a ésta, en la que una virgen, también de gran belleza, durante las persecuciones, fue condenada al prostíbulo, donde mantuvo su virginidad pretextando que tenía una úlcera pestilente, y más tarde huyó de allí, disfrazada de hombre, gracias a la ayuda de un «oficial del imperio», que fue finalmente condenado convirtiéndose en «doblemente mártir, por él y por la santa». Los relatos tardíos de Sabina y Serapia, y de Dionisia narran historias semejantes de jóvenes que son condenadas por el tribunal al lupanar, pena que no llega a cumplirse por la oportuna intervención divina, *vid.* G. CRESCENTI, *La condanna allo stupro delle vergine cristiane durante le persecuzioni dell'impero romano*, Palermo, 1966, pp. 111 ss.; 139.

ante castigos que no aguantaría un hombre²². Y esto es lo que impacta a los espectadores: acostumbrados a la dureza y brutalidad de las competiciones atléticas, o de los combates de gladiadores, les resulta sin embargo inusual la participación de las mujeres en esa violencia institucionalizada y, sobre todo pública, que son los martirios²³. La entereza física y moral con la que afrontan y padecen las torturas subvierte conscientemente el paradigma de la *infirmitas sexus* y facilita a los autores de los relatos la inversión aparente del discurso de género, al referirse a estas mujeres con términos como atletas, combatientes, y con una retórica que les atribuye comportamientos y valores masculinos: son valientes, inasequibles al miedo²⁴, y poseen una capacidad de autodomínio propia del más conspicuo filósofo, que pone en evidencia la falta de moderación y la violencia convulsiva (histerica), tan femeninas, de la que hacen gala sus torturadores, describiendo un proceso en el cual la virilización de las mártires se acompaña de la paralela feminización de sus oponentes masculinos, y de la autoridad que representan; de tal modo que su final es, en realidad, una victoria sobre ellos²⁵.

La destrucción del cuerpo de la mártir adquiere precisamente su plena dimensión en el contexto de otra de las características comunes de los martirios señaladas por S. Ronchey: la deslegitimación y subversión del orden patriarcal establecido, tanto en su faceta pública de poder político encarnado por el magistrado —varón— que preside el proceso, como privada, de la estabilidad en la estructura e intereses familiares basados en la autoridad del *pater familias*, el esposo o el amo.

Las mártires cuestionan esa autoridad cuando se niegan a sacrificar a los dioses del estado, cuando desobedecen deliberadamente las órdenes de los Augustos y Césares, de lo que son acusadas las jóvenes de Tesalónica; o cuando se enfrentan al gobernador como Perpetua, o rehúsan contestar al interrogatorio como hace

22. Hier. *Ep.* I, 4: «... el consular... manda que se doblen los tormentos. Rechina ferozmente de dientes y amenaza al verdugo con castigo semejante si no logra que el sexo débil confiese lo que no pudo callar el fuerte». *M. Lugd.* 1, 56.

23. F. CARDMAN, *op. cit.*, p. 148; C. JONES, «Women, Death, and The Law During The Christian Persecutions» D. Wood ed., *Op. cit.*, p. 32.

24. Potamiana: *M. Pot.*, 1 libra incontables combates para mantener su virginidad; Febronia: M. Miles, *Op. cit.*, p. 57, resuelve que en su cuerpo de mujer desea manifestar la convicción de un hombre valiente; Perpetua: *M. Perp.*, 10 se ve a sí misma, en una visión, convertida en varón, y preparándose para el combate con un egipcio; Blandina: *M. Lugd.* 1, 19; 42; 56 va al combate como sus compañeros, como «Un invencible y noble atleta».

25. P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona, 1993, p. 31. Sin duda, el ejemplo más claro, en este sentido es el de Blandina; en una época marcada por la impronta de la filosofía estoica, que el mismo M. Aurelio alentaba como expresión última de la ética de autoperfeccionamiento sólo asequible a las elites más cultas, como han señalado A. VALERIO, «Le figure femminili negli Atti dei martiri del II secolo» *Rassegna di Teologia* 22, 1981, p. 40, y G. JOSSA, *I cristiani e l'impero romano*, Nápoli, 1991, pp. 199 y 221, los mártires de Lyon, y singularmente, una mujer y esclava, a la que ni siquiera se le supone capacidad para pensar, ni libertad para expresar sus razonamientos, afronta la muerte con gesto impávido, no apoyándose en la razón, sino en la fe irracional (*Aur. Med.* XI, 3), que, sin embargo, resultaba mucho más convincente.

Ammonaria, mostrando un total desprecio por la realidad en la que viven, como demuestra la frase de Donata, una de las mártires escilitanas: «*Nosotros tributamos honor al César, como a César; mas temer, sólo tememos a Dios*»²⁶.

Por otra parte, el orden esclavista de la sociedad pagana se resiente cuando, gracias a la fortaleza mostrada por el «débil y quizá envejecido cuerpo» de la esclava Blandina, ésta ocupa un lugar preeminente en el relato de la persecución desatada en Lyon en el 177 d. e.²⁷, por delante de sus compañeros varones, algunos, miembros de la jerarquía de su iglesia, y por delante también de su propia dueña, una matrona de la que ni siquiera se nos ha transmitido el nombre²⁸. Otras esclavas, como Sabina o las mujeres cristianas (*ancillae*) mencionadas por Plinio en su rescripto a Trajano, cambiaron quizá de buen grado, el temor al castigo corporal privado que podía infligirles su amo, por la violencia pública a la que las exponía su función como «ministras» dentro de su nueva religión (*superstitio prava, immodica*)²⁹. Otras con más fortuna, como Felicidad, se iguala a la matrona Perpetua, muriendo juntas en el mismo martirio³⁰.

La desafección de los lazos familiares, de la que hablan en términos encomiásticos Tertuliano y Cipriano como uno de los rasgos distintivos de los mártires, está presente por ejemplo en el comportamiento de Victoria, a quien su hermano considera víctima de un engaño cuando no atiende a sus ruegos para que desista de su propósito de morir, o en Irene y sus compañeras de Tesalónica, quienes han

26. *M. Agap.* 3, 3; *M. Perp.*, 16; Ammonaria es una de las mártires de Alejandría, víctimas de la persecución de Decio: D. Ruiz Bueno, *Op. cit.*, p. 605; *M. Scill.*, 9.

27. Su propio nombre, como es habitual en la onomástica de los esclavos, se construye sobre un adjetivo que, en este caso, alude a la cualidad de docilidad y ternura de quien lo lleva, desde el punto de vista de quien la posee, *vid.* I. KAJANTO, *The Latin Cognomina*, Helsinki, 1965, p. 282. En cuanto a la edad de Blandina, aunque tradicionalmente se la ha considerado joven, hay diferentes indicios en el texto que hacen pensar más bien en una mujer de edad avanzada: los calificativos de débil y frágil se emplean sólo con otra persona anciana, Potino; las torturas la rejuvenecen, y se la compara a la madre de los Macabeos, *vid.* sobre este aspecto A. Valerio, «art. cit.», p. 35; G. THOMAS, «La condition social de l'Église de Lyon en 177» *Les Martyrs de Lyon (177)*, Paris, 1978, pp. 96-106, y sobre todo M. L. GUILLAUMIN, «Une jeune fille qui s'appelait Bladine» J. FONTAINE -CH. KANNENGIESSEN eds., *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou*, Paris, 1972, pp. 93-4.

28. *M. Pot.* 1, 17-18; 29, con Blandina mueren Santo, diácono, Maturo, recién bautizado, Átalo, «pilar y sostén de la comunidad», el noble Epágato, Alejandro, médico, Póntico, un muchacho de quince años, y Potino, obispo de Lyon.

29. Sabina: *M. Pion.* 9, 4: su ama Polita la había encadenado y expulsado a las montañas, para cambiar su fe. Plin. *Ep.* 10, 96-7; sobre la opinión de Plinio, gobernador del Ponto-Bitinia, en torno a los cristianos, y su carta del 112 d. e. a Trajano, *vid.* R. L. WILKEN, *The Christians as The Romans Saw Them*, London, 1984, pp. 1-30, esp. 15-8; y M. Y. MACDONALD, *Early Christian Women and Pagan Opinion. The Power of The Hysterical Woman*, Cambridge, 1996, pp. 49-59 sobre Plinio y las mujeres esclavas cristianas, en general.

30. A. JENSEN, *Op. cit.*, p. 95 plantea, frente a la tesis tradicional, que, entre Felicidad y Perpetua, aunque murieron juntas, no había un vínculo de esclavitud, puesto que el narrador no las relaciona, y Perpetua no menciona a Felicidad en sus recuerdos personales.

abandonado su ciudad natal, sus propiedades y posesiones y a sus familiares más próximos, a los que les tienen menos confianza que a sus enemigos, y los consideran capaces de denunciarlas³¹. Pero adquiere una dimensión más preocupante cuando amenaza la estabilidad y continuidad de la familia y, por tanto, de la sociedad entera. Y es en este aspecto donde las mártires y sus cuerpos femeninos cobran una especial relevancia respecto a sus compañeros varones, provocando la violencia con un sesgo diferente, sexual, y de género.

Cuando las mártires deciden anteponer el comportamiento ascético a sus obligaciones de esposas, como la denunciada ante los tribunales por su marido de la que habla Justino³², y las protagonistas de los Hechos apócrifos, o se niegan a contraer matrimonio, como hace Tecla, desencadenando la reacción airada de su madre y su prometido que reclaman de la autoridad pública un castigo ejemplar para ella³³, asunto que se convierte en el argumento de algunos martirios, y sobre todo, de los relatos hagiográficos más tardíos cuyas protagonistas son las vírgenes-mártires³⁴, lo que se está planteando es la ruptura de estas mujeres con su cometido de reproducción física y social del grupo.

Otras mártires la que transgreden es la función establecida como «natural» y propia de las mujeres en la sociedad antigua, en general: la maternidad. Agatonica y Dionisia anteponen su voluntad de dar testimonio último de su fe a la ocupación y preocupación por sus hijos; Felicidad siente pesar por su embarazo de ocho meses que cree le impedirá participar del martirio como sus compañeros; Crispina

31. Tert. *Mart.* II, 1-2; Cypr. *Ep.* LVIII 2, 1. Victoria: R. LOCKWOOD, «art. cit.», p. 173; Irene: *M. Agap.* 1, 2; 5, 4.

32. Iust. *Apol.* II, 2.

33. La observancia de la castidad es uno de los rasgos centrales de estos relatos protagonizados por mujeres casadas, como Nicanora (*A. Phil.*, 114-20), cuya negativa a continuar con sus obligaciones maritales, provocan la violencia física de su marido hacia ella; a Migdonia (*A. Thom.* IX, 89; 99; 114) su marido la recluyó en un sótano; y Drusiana (*A. Jo.*, 63) fue encerrada por su esposo en un sepulcro, como respuesta a su profesión de castidad. O que se niegan a contraer matrimonio, como Tecla (*A. Paul. et Thecl.* II, 20). Sobre este aspecto *vid.*, entre otros, los siguientes estudios: J. PERKINS, «The Apocryphal Acts of The Apostles and The Early Christian Martyrdom» *Arethusa* 18. 2, 1985, pp. 211-30; V. BURRUS, *Chastity as Autonomy. Women in The Stories of The Apocryphal Acts*, New York/Ontario, 1987; G. P. CORRINGTON, «The Divine Woman? Propaganda and the Power of Chastity in The New Testament Apocrypha» *Helios* 13. 2, 1987, pp. 151-62; A. PEDREGAL, «Mujeres, poder y magia en los *Acta Apostolorum Apocrypha*» A. I. CERRADA-C. Segura eds., *Las mujeres y el poder. Representaciones y prácticas de vida*, Madrid, 2000, pp. 79-98.

34. Algunos ejemplos son Bérnice, Prósdoce con su madre Domnina, y Pelagia, de Antioquía: Eus. *H E VIII* 12, 3-5; Ambr. *Virg.* III, 33; Inés: Ambr. *Virg.* I, 9 y Prud. *Perist.*, 14. Todas ellas optan por la violencia voluntaria del suicidio, antes que rendir su virginidad. *Vid.* F. E. CONSOLINO, «La donna negli *Acta martyrum*» V. MATTIOLI, *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova, 1992, pp. 95-117; Id., «Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane» *Augustinianum* 24, 1984, pp. 83-113; K. COOPER, «Of Romance and Mediocrity: Re-Reading the Martyr Exemplum in the *Passio Sanctae Anastasiae*» G. BARONE y otros eds., *Modelli di santità e modelli di comportamento*, Torino, 1994, pp. 107-23; Id., *The Virgin and The Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Cambridge/London, 1996, esp. pp. 116-43.

abandona a sus hijos, que la lloran³⁵. Pero quizá, de nuevo, el ejemplo paradigmático de esta rebeldía frente a los planes sociales sobre las funciones y el uso del cuerpo femenino sea Perpetua, la protagonista de la única narración martirial de autoría o, al menos, de inspiración femenina. M. Miles ha señalado cómo «*su cuerpo acoge la progresiva deconstrucción de su socialización secular a la vez que se adapta a su identidad cristiana*»³⁶. El progreso hacia su objetivo espiritual está marcado por una evolución social, alejándose de lo que sería el comportamiento adecuado en una noble matrona de Cartago a comienzos del siglo III d. e., y por una evolución física, que transforma su cuerpo de femenino en masculino. Ambos aspectos discurren de manera paralela. Cuando Perpetua rechaza la autoridad que tiene su padre sobre ella, —el cual intenta agredirla físicamente cuando no puede hacerla razonar—, aún sabiendo cuánto daño personal y público hace esta decisión a su familia, empieza su distanciamiento, la transgresión de su papel femenino, para asumir la tarea de líder de sus compañeros³⁷; pero la piedra de toque es, sin duda, el abandono de sus obligaciones maternas: a pesar de la insistencia de todos —desde el magistrado que la juzga, su familia y la multitud espectadora— para que recapacite y vuelva a sus deberes de madre, que le son «propios», ella decide seguir adelante con su propósito. Al principio, amamantaba a su hijo en la prisión, pero después ya no se lo trajeron más, y, a partir de ese momento, sus pechos dejaron de dolerle y de dar leche³⁸. Es decir, el rechazo de la autoridad de su padre y de la función femenina por excelencia, queda registrado sobre su cuerpo, que somatiza su decisión religiosa erosionando sus rasgos distintivos de mujer hasta culminar en la visión en la cual ella se ve a sí misma, bajo la forma de un varón, luchando contra un egipcio que simboliza el mal, y al que, por supuesto, ella vence³⁹.

III LA VIOLENCIA SEXUAL CONTRA LAS MÁRTIRES

Dice Elaine Scarry en su trabajo sobre *El cuerpo en sufrimiento*, que la tortura, como forma extrema de violencia, pretende a través de la destrucción del cuerpo, la destrucción también de la imaginación y por tanto de la identidad, de la voz, y el mundo del torturado, que se logra cuando se produce la confesión del «crimen» ya sea éste real o inventado. Y que esta forma de brutalidad está relacionada con la necesidad de crear una imagen de poder⁴⁰.

35. Agatonica: *M. Carp.*, 43; Dionisia, «madre de muchos hijos, a los que, sin embargo, no amó por encima del Señor...», murió en Alejandría, durante la persecución de Decio: D. RUIZ BUENO, *Actas...*, p. 605; Felicidad: *M. Perp.*, 15; Crispina: Aug. *Ps.* 137, 7.

36. M. MILES, *Op. cit.*, p. 59.

37. *M. Perp.*, 16.

38. *M. Perp.* 3; 6.

39. *M. Perp.*, 10.

40. E. SCARRY, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, New York/Oxford, 1985, pp. 28-35 citado por P. M. COOEY, *Religious Imagination and The Body. A Feminist Analysis*, New

El cuerpo de la mártir es un campo de batalla donde se ejercitan la lectura pagana y cristiana de una misma violencia, que se presenta como necesaria. Si el suplicio del cuerpo no conduce realmente a un derrumbamiento psicológico, sino más bien parece impulsar en estas mujeres el nacimiento de una toma de conciencia y reafirmación de su yo volitivo, al menos, desde la óptica pagana, incapaz de erradicar sus comportamientos erróneos y de reconducir sus cuerpos a sus funciones de género, la violencia viene a castigar su subversión del orden patriarcal; el desmembramiento de su cuerpo es la metáfora del desmembramiento que la subversión de los modelos femeninos tradicionales amenaza con provocar en el cuerpo social. Y desde luego, restablece la idea de autoridad masculina⁴¹. Desde esta perspectiva, cobra sentido la específica violencia sexual esgrimida contra las mártires, que no tiene paralelos en los compañeros varones.

Uno de los primeros tratos vejatorios es despojarlas en público de sus vestidos. La desnudez es interpretada como un castigo en sí mismo, pues si el cuerpo de una mujer casta debe mantenerse siempre al abrigo de todas las miradas, por el contrario, un cuerpo mostrado abiertamente es signo de accesibilidad sexual, y en el mundo grecorromano ésta se asocia con la prostitución⁴². Es decir, cuando el juez ordena a los soldados que desnuden a Febronia, o el rey manda que Maya sea despojada de sus ropas, o la desnudez de Tecla conmueve al gobernador, y Perpetua y Felicidad son mostradas en la arena, la una en su juventud delicada, y la otra recién parida, con los pechos destilando leche, se las está despojando de los signos externos y, por tanto, excluyendo del grupo de las mujeres respetables, y en consecuencia, se ataca una de las virtudes más apreciadas en ellas, el pudor⁴³; que este es el código de conducta manejado lo prueba el que Tecla es inmediatamente «vestida» con una nube de fuego⁴⁴; por su parte, el narrador de la pasión de Perpetua se detiene a explicar que, cuando ésta fue lanzada al aire por una vaca, y a pesar de lo extremado de la situación, lo que hizo cuando cayó de espaldas fue

York/Oxford, 1994, pp. 57-60; *Vid. Id.*, «Experience...», p. 338-341. M. A. TILLEY, «The Ascetic Body and The (Un) Making of The Martyr» *Journal of The American Academy of Religion* 59. 1, 1991, pp. 467-79 partiendo de estos análisis de E. SCARRY, sostiene que los mártires encontraron en su preparación ascética previa a los suplicios el soporte para escapar a esas consecuencias destructivas de la tortura (p. 471), de tal suerte que, el sufrimiento no deconstruye el mundo del mártir, sino que lo refuerza (pp. 473-4).

41. A. P. COOPER-WHITE, *The Cry of Tamar. Violence Against Women and the Church's Response*, Minneapolis, 1995, pp. 18-20 señala que la violencia contra las mujeres es básicamente un acto de poder. Se desencadena cuando se pierde la conexión con los otros seres humanos; y se deja de pensar en ellos como «tú» para verlos como «ello». El propósito de cada acto de violencia, de cada reducción del otro —de la otra— de la condición de «tú» a la de «algo» es controlar a ese otro ser humano. En este sentido, G. CLARK, «art. cit.», p. 102 afirma que los castigos corporales marcan el rechazo hacia el criminal de la comunidad humana, mediante su reducción al nivel de las bestias; y añade que este tipo de penas, en el mundo romano, eran normalmente aplicadas a la población de estatus inferior.

42. *Vid. G. CLARK*, «art. cit.», p. 103; M. Y. MACDONALD, *Op. cit.*, p. 57 y nota 19.

43. Febronia y Maya: M. MILES, *op. cit.*, p. 57-8, n. 29, 31; Tecla: *A. Paul. et Thecl.*, 22; 34; *M. Perp.*, 20.

44. *A. Paul. et Thecl.*, 34.

recomponer la túnica que les habían dado, de modo que cubriese su muslo, «*acordándose antes del pudor que del dolor*», asimismo, pidió una aguja para atarse los cabellos, pues «*no era decente que una mártir sufriera con la cabellera esparcida*»⁴⁵. Cuando Agatonica está realizando el mismo gesto de acomodar sus vestiduras para ser atada al mástil en el que va a arder, se desvela otra de las características apreciables en una mujer: la belleza, que es destacada en muchas mártires, tanto núbiles —Tecla, Potamiana—, como casadas —Perpetua, Crispina—⁴⁶. Una belleza, símbolo de la feminidad, que da la medida del sacrificio y la transformación de estas mujeres, pero que también sirve para erotizar su muerte, en la que, en todo momento, son tratadas conforme a su género: valoradas por sus atributos y virtudes femeninas, como señala N. Loraux a propósito de la muerte de Polixena: mientras ella ofrece su pecho al verdugo para morir como un héroe guerrero, los soldados aqueos sólo ven sus senos deseables⁴⁷. Sin embargo, desde la interpretación cristiana, puesta en la boca de estas mujeres, la desnudez es un paso más en su propósito, el primer síntoma de la disociación entre su cuerpo y su mente⁴⁸; y la belleza un rasgo de su feminidad que debe ser destruido como signo de rechazo al mundo e inicio de la vía de perfección, «*perezca un cuerpo que puede ser amado por ojos que detesto*», dice Inés⁴⁹. El ideal estético de la fealdad, que tiene su referente inicial en la Magdalena penitente, forma parte de la negación del cuerpo femenino y tiene su continuidad, más allá de las torturas de las persecuciones, en la convicción imperativa de Paula de afear su rostro y en los rigores ascéticos que pusieron fin a la belleza deslumbrante de Pelagia o María egipciaca, expuestas a los tormentos del desierto, o encerradas en una estancia mínima, como Thais, una prostituta egipcia de gran belleza, para expiar sus muchos pecados de haber sido causa de la tentación masculina⁵⁰.

Finalmente, otro de los castigos específicos para las mujeres mártires es la amenaza, a veces cumplida, de ser conducidas al lupanar o de ser entregadas a gladiadores o soldados para su violación. No me detendré en los detalles, pues ya he tenido ocasión en otro lugar de señalar que esta pena comenzó a aplicarse a partir del siglo III y exclusivamente a las mujeres que se declaraban vírgenes o que, siendo núbiles, se encontraban en edad de procrear, por lo que pretende castigar

45. *M. Perp.*, 20. El mismo pudor del que hace gala Polixena, la virgen troyana, cuando está a punto de morir: *Ov. Met.* XIII, 479-80; 451-52; 458-59.

46. Agatonica: *M. Carp.*, B 6, 4; Tecla: *A. Paul. et Thecl.*, 29; 34; Potamiana: *M. Pot.*, 1; *M. Perp.*, 20; Crispina: *M. Crisp.*, 3.

47. N. LORAUX, *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Madrid, 1989, pp. 82-84.

48. M. MILES, *Op. cit.*, p. 58.

49. *Ambr. Virg.*, 9.

50. *Hier. Ep.* 108, 15: Paula, una de las matronas del Aventino, convertidas al cristianismo e integrante del círculo de interlocutoras de Jerónimo, manifiesta su pesar por los adornos, el lujo y la alegría disfrutados en el pasado, y su propósito de afear su rostro y mortificar el cuerpo. Sobre María egipciaca *vid.* M. J. MUÑOZ MAYOR, *Espiritualidad femenina del siglo IV*, Madrid, 1995, p. 96; Pelagia, p. 114; Thais, pp. 116-9.

su rechazo a la construcción social de las funciones femeninas básicas: el matrimonio y la maternidad⁵¹.

Desde la óptica cristiana, la violencia, es dignificada, justificada en tanto en cuanto se presenta precisamente como una forma de huir de los papeles tradicionales⁵², de hecho, algunas investigadoras han interpretado la elección de las mártires como una forma de eludir las discriminaciones de sexo y estatus, de reducir a valores relativos los lazos familiares, y de recuperar el dominio sobre un cuerpo que nunca había sido suyo⁵³. Pero esta vía abierta a la transgresión exige la transformación corporal: refutar los paradigmas femeninos de la debilidad, la belleza, y la procreación, mediante el castigo, y finalmente, la aniquilación de su soporte físico es el primer paso para abandonar su existencia imperfecta y comenzar su progresión moral, su vida espiritual virilizada.

Ciertamente, las mujeres contribuyen a darle un sentido pleno a otra de las piezas maestras en el mensaje proselitista de los martirios: el reino de dios no es de este mundo, sino más bien su reverso, en el que, sin embargo, lo importante no es que la débil pueda vencer al fuerte, sino que la superación de su debilidad, se mide en su capacidad que emular los valores del fuerte.

La conversión de las mujeres al cristianismo y el impulso de su nueva fe exige y hace posible una re-conversión de su cuerpo. El relato de su enfrentamiento con el dolor y la muerte es un ejemplo paradigmático de cómo la fortaleza de espíritu puede dominar las sensaciones físicamente experimentadas, corporales, tanto más significativo si se trata de quienes son definidas en términos de materia carnal débil y vulnerable, como Blandina, «a través de la cual Cristo quiso mostrar cómo lo que entre los hombres se considera vil, informe y despreciable, alcanza delante de dios grande gloria»⁵⁴.

La somatización que transforma su cuerpo en símbolo de su subjetividad religiosa se logra sin embargo, mediante el ejercicio de la *patientia*, la capacidad para tolerar el sufrimiento, y la sumisión. La resistencia pasiva que ya es gratamente celebrada por su marido en la *laudatio Turiae* a fines de la República⁵⁵ es considerada por los pensadores del periodo altoimperial romano, como una virtud propia y apreciable en las mujeres y los esclavos, Musonio Rufo habla del coraje de

51. A. PEDREGAL, «La *damnatio ad lenonem* de las mártires cristianas» *Corona Spicea. In Memoriam Cristóbal Rodríguez Alonso*, Oviedo, 1999, pp. 256-68.

52. Vid. V. BURRUS, «Reading Agnes: The Rhetoric of Gender in Ambrose and Prudentius» *Journal of Early Christian Studies* 3. 1, 1995, p. 43 y n. 53; F. CARDMAN, «art. cit.», p. 150.

53. W. FRENZ, «Blandina and Perpetua: Two Early Christian Heroines» *Les martyrs de Lyon...*, p. 175; A. VALERIO, «art. cit.», p. 42 y C. Mazzucco, *E fui fatta maschio. La donna nel cristianesimo primitivo*, Torino, 1989, p. 107.

54. *M. Lugd.*, 1, 17. G. CLARK, «art. cit.», p. 99.

55. B. D. Shaw, «art. cit.», p. 296. Sobre la llamada *Laudatio Turiae* vid. la publicación reciente de F. GASCÓ-J. ALVAR, «Alto Imperio romano» L. GARCÍA MORENO y otros, *Historia del Mundo Clásico a través de sus textos. 2. Roma*, Madrid, 1999, pp. 129-38.

las mujeres para hacer frente a sus obligaciones domésticas y Séneca compara la virtud de resistir las torturas físicas con la capacidad de soportar los dolores del parto⁵⁶. Esta misma idea de soportar pasivamente se expresa con otro término *passio*, que en la etapa inicial del imperio designa también la relación amorosa heterosexual, en la que la mujer adopta el papel inferior; y que sirve, asimismo, para referirse a los procesos que sufren algunos mártires. B. D. Shaw recuerda que en el sistema de valores grecorromano la voz, la actividad, la agresión, lo cerrado, la penetración y la habilidad para infligir dolor se asocia a la libertad, el coraje, y es considerado positivo y masculino; mientras que el silencio, la pasividad, la sumisión, lo abierto, el sufrimiento y la vergüenza de ser penetrado, se castiga como debilidad, afeminamiento, propio de esclavos y moralmente malo⁵⁷. Así mismo, la posición de inferioridad de la mártir en el escenario del juicio y ejecución, queda determinada por la topografía del poder: la ubicación en posición inferior, respecto a la superior, ocupada por el representante masculino de la autoridad punitiva, a menudo de rodillas, atada e indefensa, indica sumisión, humillación, degradación y debilidad⁵⁸. A esta jerarquización del espacio se suma, en algunos casos, el empleo de un lenguaje de metáforas y sinónimos, para proferir amenazas de castigo o un comportamiento con fuerte carga sexual, que no sólo es un acto de coerción extrema, sino la afirmación sexual de un orden social⁵⁹. Como explica Bourdieu en su estudio sobre *la dominación masculina*, la violencia sexual puede ser una forma de reafirmación de la virilidad, en tanto que manifestación al margen de todas las ternuras y benevolencias desvirilizadoras del amor⁶⁰. En todo caso, como punto final de las torturas y amenazas, incluidas las de carácter sexual, muchas mártires mueren decapitadas⁶¹, ejecución de la pena capital, que, como ha señalado E. Cantarella, simboliza la fuerza del poder de Roma⁶². Y se aplicaba además sobre el cuello, o más concretamente, la garganta de la víctima. N. Loraux, en su estudio sobre la muerte de las mujeres en la tragedia griega, afirma que este tipo de muerte, que nunca se dispensa a los hombres, se aplica en el punto fuerte de la belleza femenina y, por tanto, su punto de más fragilidad, de tal manera, que, en el último momento, restituye a la mujer al papel de sumisión que conviene a su feminidad⁶³; por más que, en el caso de las mártires, hayan mostrado, durante todo

56. Tac. *Ann.* XIV, 26; lo emplea para designar la «resignación propia de un esclavo»; M. RUFO, 3; Sen. *Ep.* 28, 14.

57. B. D. SHAW, «art. cit.», 279.

58. *Ibid.*, p. 303.

59. *Ibid.*, pp. 273-3; 304.

60. BOUDIEU, *Op. cit.*, p. 70.

61. *M. Crisp.*, 4; *M. Scill.*, 17; *M. Iust.* B, 6; Prud. *Perist.* 14, 85.

62. E. CANTARELLA, *Los suplicios capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la Antigüedad Clásica*, Madrid, 1996, pp. 144-57: inicialmente, esta pena se ejecutaba con el hacha —*securi percussio*— símbolo, con claras connotaciones religiosas, de la autoridad del *rex* y luego de los cónsules y, por tanto, de la soberanía de Roma. A partir del imperio, el hacha fue sustituida por la espada.

63. N. LORAUX, *Op. cit.*, pp. 74 y 76.

el proceso, el valor y la actitud de un guerrero, atleta o gladiador. Como ha demostrado V. Burrus en el análisis de la historia de Inés, no conviene a las estructuras patriarcales de la sociedad romana, ni del cristianismo ya integrado en esa sociedad, el modelo de una *virago*, sino de una *virgo* sumisa⁶⁴.

Sumisión que, para Tertuliano, quien dedica un tratado a la *Patientia*, adquiere una nueva dimensión, aunando ambos significados de disponibilidad tanto en la pasión amorosa, como para el sufrimiento físico, a la luz del mensaje cristiano de que por amor se soporta todo (*I Corintios* 13, 4-13)⁶⁵. La unión con dios que alcanza Blandina, es la recompensa de su «amor (de ella) por Él (dios) que no se expresa vanamente, sino que se demuestra con obras»⁶⁶. La misma recompensa que esperaba alcanzar Teresa de Lisieux, en la segunda mitad del s. XIX, canonizada en 1925, que, orgullosa de su enfermedad, la interpreta como un signo de predilección divina cuando escribe «para vivir en un acto de perfecto amor, me ofrezco como víctima de holocausto al amor de Cristo misericordioso»⁶⁷.

A pesar de la fortaleza de espíritu de la que hacen gala las mártires, siguen siendo, tanto para paganos como cristianos, cuerpos sexuados que es preciso controlar. La tortura física es para los unos el medio de castigar su intento de escapar a ese control, y de reafirmar la solidez del orden ideológico patriarcal, mostrando la inviabilidad de la transgresión de sus modelos. Para los otros, las heroínas cristianas, cuya gloria está precisamente en su capacidad para transgredir las funciones de género de la sociedad romana, son presentadas como mujeres que se piensan a sí mismas. Pero la toma de conciencia por primera vez de su yo subjetivo disociado de su soporte físico, las lleva a rechazar éste, lo cual es un acto de rebelión contra los planes patriarcales sobre su cuerpo, pero que sigue basándose en la tradicional actitud femenina de sumisión y pasividad, puesto que mantiene, interiorizada, la necesidad del sufrimiento, como consecuencia lógica de la infravaloración de su cuerpo. El cristianismo no propone a las mujeres, ni les permite crear a ellas otro texto alternativo a los significados sociales para inscribir en la página en blanco de su cuerpo, sino la destrucción de la página, o su transformación en un significante no femenino. El discurso cristiano sobre la superación de la debilidad femenina, en este caso, de las mártires, que sirve para demostrar la gran fuerza de la fe cristiana, no permitió, sin embargo, que sus protagonistas escaparan a unas concepciones de género en las que se asume que sólo los valores masculinos, que ellas son capaces de desarrollar ante la situación de violencia extrema, abren el camino hacia una existencia, más allá de la muerte, paradójicamente asexualada⁶⁸.

64. V. BURRUS, «art. cit.», pp. 40-1. N. LORAU, *Op. cit.*, p. 84.

65. Tert. *Pat.* 12, 9-10.

66. *M. Lugd.* 1, 17. B. D. SHAW, «art. cit.», p. 277.

67. L. Scaraffia, *Op. cit.*, p. 451.

68. *Efesios* 4, 13.