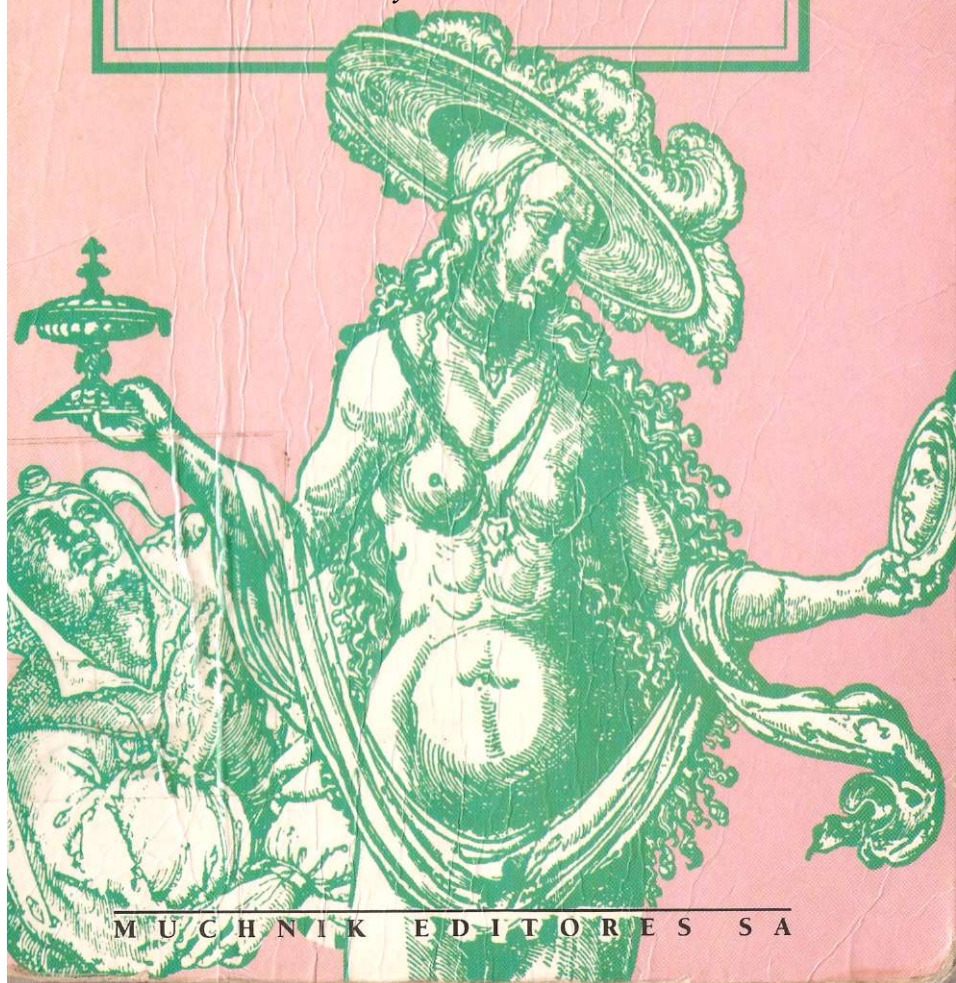


PETER BROWN

EL CUERPO y LA SOCIEDAD

los cristianos y la renuncia sexual



MUCHNIK EDITORES SA

PETER BROWN

EL CUERPO Y LA SOCIEDAD

Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual
en el cristianismo primitivo

Traducido del inglés por
Antonio Juan Desmots



M U C H N I K E D I T O R E S S A

Colección dirigida por: Enrique Lynch

Título de la edición original: *The body and society*

En esta edición de EL CUERPO Y LA SOCIEDAD han intervenido:

Montserrat de Andrés y Berta Caldentey (corrección tipográfica)

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión
en cualquier otra forma o por cualquier medio, sea éste electrónico,
mecánico, reprográfico, gramofónico u otro, sin el permiso previo
y por escrito de los titulares del COPYRIGHT:

© 1988 by Columbia University Press

© 1993 by Muchnik Editores, S. A., Aribau 80, 08036 Barcelona

Cubierta: J&B

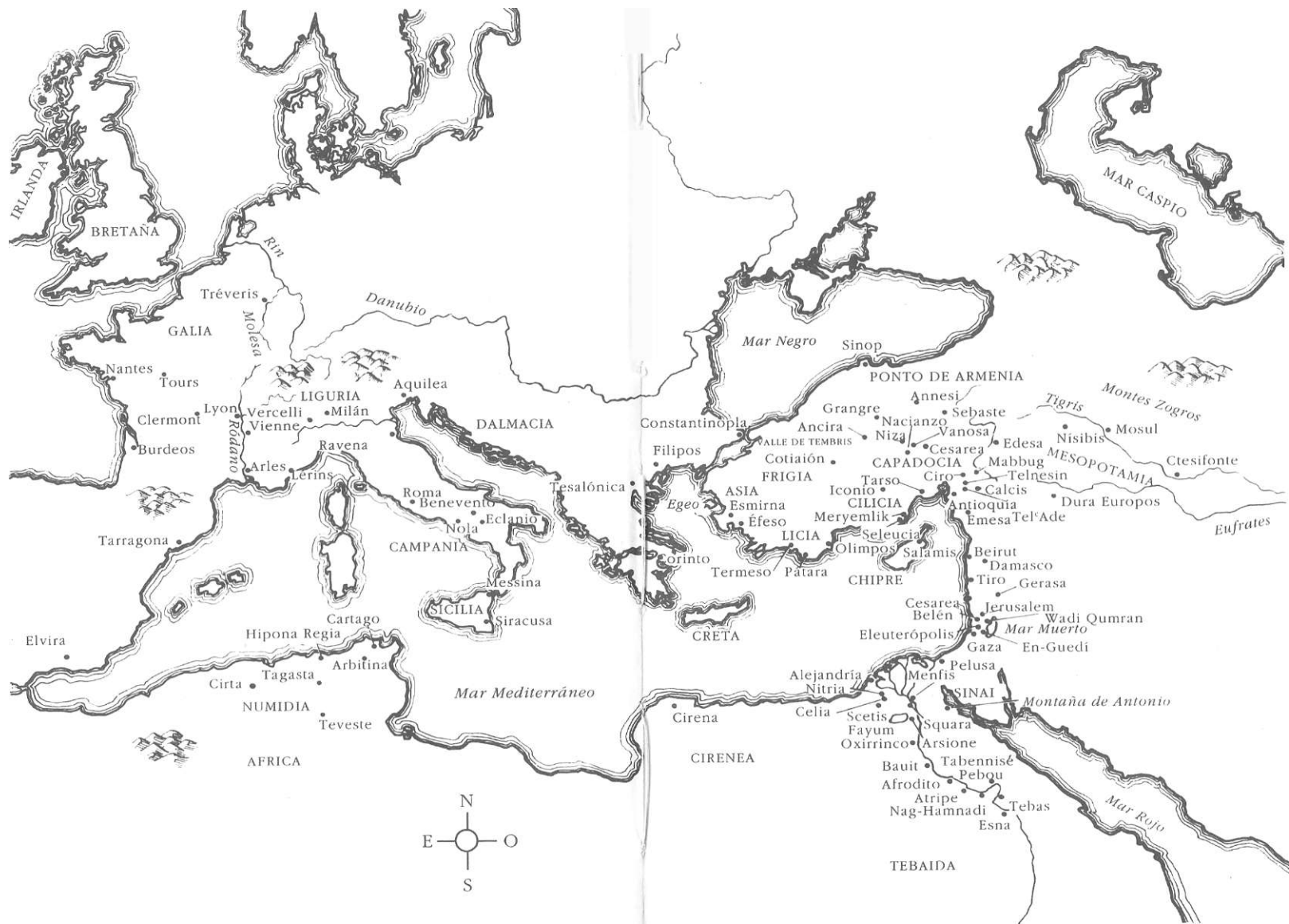
Ilustración: Hans Brosamer, *Vanitas*, xilografía (detalle)

ISBN: 84-7669-178-5

Depósito legal: B-14.594-1993

Impreso en España - Printed in Spain

EL CUERPO Y LA SOCIEDAD



100 d. de C.	200 d. de C.
	Marco Aurelio 161-180
Filón de Alejandría ± 25 a. C.-50 d.C. - - - - -	Decio 249-251
	Molino 205-270
	<u>Porfirio 225 i 305</u>
	270*- <i> Contra los cristianos</i>
	Orígenes 185-254
	Clemente de Alejandría ± 150- ± 215
Plutarco ±50-120	
<u>Jesús t 30</u>	± 225* <i>Peri Archon</i>
± 90* compilación de los <i>Evangelios</i>	
	229/30* Traslado a Cesarea
Pablo de Tarso ± 67	248* <i>Contra Celso 296-37</i>
54* <i>Epistola a los Corintios</i>	Atanasio ± 296-373
	Antonio ± 250-356
Marción ± 140-180	
	Antonio Pacomio ± 290-347
± 120* <i>El Pastor de Hermas</i>	
	Eusebio de Cesarea 260-339
Leyenda de Pablo y Tecla ± 140*	
	± 220* <i>Hechos ele Judas Tomás</i>
<u>Sorano 98-138</u>	± 200* <i>Carta sobre ja Virginitad</i>
	Galeno 140-199
	<u>Manes 216-277</u>
Valentín 130-165	
	172* Taciano parte de Roma hacia Siria
Justino Mártir 130-165	
± 165* Martirio de Policarpo	
	Cipriano de Cartago 218-258
	<u>Tertuliano 160-220</u>
	203* Martirio de Perpetua
	177' Mártires de Lyon
Ireneo ± 130- ± 200	

300 d. de C.		500 d. de C.
	Juliano	
Constantino 306-337	361/3	Justiniano 527-565
Constancio II 337-361	Teodosio I	
303* Gran persecución	379-395	Romano el Meloda ± 490- ± 554
312* Conversión de Constantino		
312* Metodio de Olimpos martirizado		Doroteo de Gaza ± 500-580
± 330* Amun en Nitria		
Efrén 306-373		
Juan Crisóstomo 347-407		Barsanufio ± 470-543
	Teodoreto de Ciro 399-466	
325* Concilio de Nicea		± 450* <i>Apotegmas de los Padres</i> (antología)
303* Concilio de Elvira	Simeón el Estilita 396-459	451* Concilio de Calcedonia
Evagrio de Ponto 346-399		
Olimpia de Constantinopla 361-408		Juan Clímaco 575-650
Macrina ± 325-380	419* Paladio, <i>Historia lausiaca</i>	
Basilio de Cesarea ± 330-379		
Gregorio de Nisa ± 335-395	Filoxeno de Mabbug 440-523	
Eustacio de Sebaste ± 300-377		
Basilio de Ancira 336-360	390* Condena de los mesalianos	
Gregorio Nacianceno 323-389		
Ambrosio de Milán 339-397		
	Jerónimo ± 342-420	
	386* Ejecución de Prisciliano	Gregorio de Tours 538-594
Melania la Vieja 342-411	393* Condena de Joviniano	
Marcela 330-410		
Paula 347-404	410* Saqueo de Roma	
Rufino de Aquilea 345-410		
		Papa Gregorio I 590-604
	Melania la Joven 380-434	
Paulino de Ñola 356-431		
	418* Condena de Pelagio	
	Julián de Eclanio ± 386-454	
Agustín de Hipona 354-430		
	396* <i>Confesiones</i>	
	401* <i>Sobre el Génesis</i>	
	413* <i>La ciudad de Dios</i>	
	419* <i>Sobre el matrimonio y la concupiscencia</i>	
	Juan Casiano 360-435	

Prefacio

Estudio en este libro la práctica de la renuncia sexual permanente —la continencia, el celibato, la virginidad de por vida, como categorías opuestas a la observancia de períodos provisionales de abstinencia sexual— que se desarrolló entre los hombres y las mujeres de los círculos cristianos en el período comprendido entre un poco antes de los viajes misioneros de san Pablo, en las décadas 40-50 y 50-60, y un poco después de la muerte de san Agustín, en 430. Mi principal preocupación ha sido poner en claro las nociones de persona humana y de sociedad que están implícitas en estas renunciaciones, y la de seguir detalladamente la reflexión y la controversia que generaron estas nociones, entre los autores cristianos, sobre temas tales como la naturaleza de la sexualidad, las relaciones entre hombres y mujeres, y la estructura y el significado de la sociedad.

Mi exposición comienza en el siglo II, en un mundo pagano donde el cristianismo había comenzado a alcanzar cierto grado de vida pública. El segundo capítulo retrocede a los tiempos de la Palestina de Jesús, a san Pablo y al papel de la continencia en el oscuro y tormentoso siglo I del movimiento cristiano. Hacia el año 150, la renuncia sexual significaba ya muchas cosas para muchos grupos cristianos. Por esta razón, los capítulos del 3 al 6 se mueven en torno al Mediterráneo y el Oriente Próximo, desde Lyon y Cartago hasta Edesa. De este modo, espero hacer justicia al abanico de opciones que se ofrecían a los cristianos en los cincuen-

ta notables años comprendidos entre la generación de Marción, Valentín y Taciano y la de Tertuliano y Clemente de Alejandría.

El genio imponente de Orígenes dominó todos los aspectos de la evolución posterior de las ideas sobre la sexualidad y la persona humana en el mundo griego. Pero la fascinación que habría de ejercer el ideal de la virginidad, particularmente majestuoso, que defendía Orígenes, es difícil de entender si no aventuramos una opinión sobre la función de la continencia en las relaciones entre hombres y mujeres dentro de las cambiantes estructuras de las iglesias de su generación. El capítulo 7, dedicado a este asunto, precede a nuestra exposición del pensamiento de Orígenes. El capítulo 9 traza las vías divergentes que suponen las nociones paganas de abstinencia y el ideal cristiano de virginidad a finales del siglo III. La primera parte del libro concluye, en el capítulo 10, con una exposición de algunos de los distintos significados que adopta la práctica de la renuncia sexual en distintas regiones del mundo cristiano, y luego considera las relaciones entre los miembros casados y continentes de las iglesias en la época de san Antonio y Constantino.

La segunda parte del libro se inicia con las tradiciones de guía espiritual propias de los Padres del Desierto, que se situaron en los flancos de las iglesias de las tierras habitadas, en Egipto y en otros lugares, desde el reinado de Constantino hasta los últimos días del Imperio Romano de Oriente. Los siguientes capítulos se ocupan detalladamente, tema por tema y región por región, del impacto de los ideales ascéticos sobre la teoría y la práctica de las iglesias del Imperio de Oriente a lo largo del siglo IV y comienzos del V.

La tercera parte trata del mundo latino, que en muchos aspectos está más próximo a las tradiciones con que pueden identificarse los lectores occidentales modernos. Expongo las actitudes de tres autores sobresalientes —Ambrosio, Jerónimo y Agustín— frente a los dilemas característicos de su espacio y su generación, y sopeso hasta qué punto la tradición católica, a la que ellos hicieron tan decisiva aportación, difiere de las tradiciones que hemos encontrado en el

mundo cristiano oriental. El epílogo vuelve sobre el contenido del primer capítulo: resume los cambios en los conceptos de persona humana y de sociedad que han tenido lugar entre la época de los Antoninos y los comienzos de la Edad Media.

Un libro de este tamaño y amplitud requiere algunas explicaciones y, sobre todo, un franco reconocimiento de las limitaciones y renunciaciones que se le han ido imponiendo durante su redacción. Se trata de un libro sobre la cristiandad primitiva. Me he preocupado de captar el hábito característico de ese período de la historia de la cristiandad que la distingue de todos los siglos posteriores. Pronto se pondrá de manifiesto para cualquier lector que las nociones de renuncia sexual que se estudian son profundamente diferentes de aquellas a que nos hemos habituado a partir de nuestra familiaridad con el catolicismo medieval y con la cristiandad de los tiempos modernos. Éste es un libro en el que el culto a la Virgen María sólo aparece hacia el final. El celibato clerical, aunque lo propongan algunos en las postrimerías, se practicaba de un modo totalmente distinto de como es hoy habitual en la Iglesia Católica. El movimiento ascético, aun siendo una presencia constante y fascinante durante la mayor parte de este período, carece del perfil claro y ordenado que se asocia más tarde con el monacato benedictino del Occidente latino. Incluso la noción de virginidad perpetua, aunque encandile a muchos autores de finales del siglo **III** y del **IV**, sólo a raras se enfoca con claridad: sobre todo, nunca adquiere una inequívoca asociación con la castidad específicamente femenina que consiguió en otras épocas, tanto en el mundo pagano como en las formas posteriores de la cristiandad católica. La Iglesia primitiva sigue siendo un período con algo más que interés académico para muchos lectores. Los estereotipos, alternativamente plácidos e histriónicos, gravitan a su alrededor con llamativa facilidad. Si mi libro devuelve a los cristianos y cristianas de los primeros cinco siglos algo del exotismo inquietante de sus preocupaciones principales, consideraré que he logrado el propósito con que lo he escrito.

Pero el lector debe ser consciente de las limitaciones de este libro. Pretende ser un libro sobre la cristiandad primitiva en particular, no sobre la antigüedad tardía en general. Para mí esto supuso una renuncia ardua de hacer. Se debió no sólo a mi propia y franca predilección por los textos cristianos primitivos, desde Pablo a Agustín, sino también en parte a mi propia percepción del estado de los estudios académicos sobre la sexualidad y la familia en el mundo antiguo. Agudamente consciente de mi propia falta de competencia en los estudios judíos y en la historia de la familia griega y romana, pensé que era preferible no aventurarme con demasiada profundidad en un terreno que, según he ido sabiendo a lo largo de mis lecturas, se ha mantenido en buena medida inexplorado incluso para los expertos. He hecho todo lo posible para señalar con gratitud, en las notas a pie de página y en la bibliografía, aquellos estudios en que me he basado. Los lectores deben considerarlos puertas que dejo entornadas deliberadamente con objeto de tentarlos para que vayan de sala en sala, mucho más allá de los límites autoimpuestos de este libro. Nada me afligiría más que el lector sacara la impresión de que mi prudencia voluntaria y lamentable sanciona la idea de que la experiencia de los cristianos era de alguna manera distinta (en el sentido de privilegiada) de la de sus vecinos judíos y paganos. Hablando con franqueza: a menudo he observado que el hálito intenso y peligroso de muchas nociones cristianas sobre la renuncia sexual, tanto en sus consecuencias personales como en las sociales, se ha ido volviendo insustancial e insípido tras haber sido explicadas como meros préstamos inofensivos tomados de un supuesto «antecedente» pagano o judío. Pero el esfuerzo por hacer justicia a la particularidad de determinadas corrientes del pensamiento y la práctica cristianos no debe esgrimirse para justificar el abandono sistemático de la compleja y elástica ecología de las nociones morales que caracterizaban las culturas mediterráneas de la época; todavía menos se debe fomentar el que ignoremos los cambios profundos de la estructura de la sociedad antigua que se produjeron en este período. Si el estudio renovado de las verdades

prácticas y actitudes sexuales del judaísmo, en Palestina y en la Diáspora, y de los cambios en la estructura familiar y en el tono moral de los paganos, durante los largos siglos que se extienden desde Trajano a Teodosio II, sirvieran para corregir este libro, dejar algunas partes anticuadas o enmarcar mi narración en un entramado social más convincente, nadie se sentiría más complacido que yo.

Hace tan sólo un centenar de años, hubiera tenido que comenzar cualquier estudio que tratase sobre la sexualidad y su renuncia con una justificación. Cuando escribió su *History of European Moráis from Augustus to Charlemagne* (Historia de la moralidad europea desde Augusto hasta Carlomagno), William Lecky se sintió obligado a advertir a sus lectores que algunas partes trataban sobre la noción de castidad, y asimismo de su presupuesta antítesis, la experiencia sexual:

Me será necesario, en el curso de la presente obra, detenerme en mayor medida de lo que yo desearía en cuestiones relacionadas con esta virtud... Lamento poner estos temas ante los ojos del lector, pero es imposible escribir una historia de la moralidad sin hacerlo.¹

Para un ser humano de la época contemporánea, resulta más apropiado, en todo caso, dejar en claro ante el lector cuán poco puede decirse sobre estos importantes temas. Una advertencia es necesaria: desde un extremo hasta el otro de este libro, nos ocuparemos de testimonios de carácter abrumadoramente prescriptivo y teórico escritos por autores exclusivamente masculinos. Cómo puede utilizarse esta documentación y, por supuesto, si puede utilizarse, es motivo de un prolongado debate académico. Es importante dejar una cosa clara: dados los severos valores del mundo grecorromano, es una ilusión reconfortante y peligrosa asumir que, en buena parte de los testimonios, la presencia de mujeres es tan siquiera intuida por los autores varones, como sería el

1. William Lecky, *History of European Moráis from Augustus to Charlemagne*, 1:51 y nota 1 de la p. 52.

caso en posteriores períodos de la historia europea. Pasar de una exposición sobre los Padres de la Iglesia a un libro como el estudio de Caroline Walker Bynum sobre un aspecto crucial de la piedad de las mujeres de finales de la Edad Media² es comprender que el cristianismo de la Alta y Baja Edad Media —por no hablar del cristianismo de nuestros días— está separado del cristianismo del mundo romano por un abismo casi tan inmenso como el que parece separarnos del horizonte moral de un país islámico mediterráneo. Pese a la constante fascinación que ejercen sobre el lector occidental el Imperio Romano y los orígenes del cristianismo, debemos respetar su irreductible particularidad, y en ninguna parte más que en las rígidas limitaciones que, de forma silenciosa e insistente, delimitan las relaciones entre hombres y mujeres en la sociedad romana tardía. El modélico estudio de Bynum ha revelado un mundo de sorprendente riqueza, en el que existían significativas diferencias de punto de vista entre hombres y mujeres sobre cuestiones centrales de la fe y la práctica cristianas. En la medida en que puede recurrir a la abundante documentación de la Europa católica de finales de la Edad Media, un libro tan sutil sirve para recordarnos a los estudiosos de la Iglesia primitiva que el trabajar sobre el suelo endurecido de un mundo hace mucho extinto y profundamente reticente constituye al mismo tiempo nuestro privilegio y nuestra desgracia. Vamos a ocuparnos de una cristiandad que se presenta firmemente de espaldas a nosotros, inmovible a nuestras preguntas más apremiantes y legítimas.

Estas advertencias no son puramente rutinarias. Se aprendieron durante el trabajo. Yo no habría escrito este libro hace diez años, y de haberlo escrito no lo hubiera hecho con una sensación tan persistente de saludable vértigo. He ido beneficiándome, poco a poco, de los resultados de un desarrollo reciente en el estudio del mundo religioso de las mujeres, más concretamente de la corregida complejidad del enfoque que ahora puede ofrecer este estudio. En un

2. Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*.

momento crucial de mi tarea, tuve la fortuna de contar con la serenidad humilde y la maestría sin afectación de Michel Foucault, en sus (entonces yo no podía saberlo) últimos años. Ante los lectores, para quienes sospecho que la sexualidad tiene un rostro más agradable que para William Lecky y su audiencia victoriana, utilizaré las palabras de Foucault para advertirles, como él hubiera hecho con una voz más clara que la mía, que no deben sumirse en la cómoda superioridad, incluso picara, con que a menudo se sienten con derecho las personas modernas al abordar las inquietudes sexuales de los hombres y mujeres de una época lejana:

Después de todo, ¿cuál sería el valor de la pasión de saber si sólo redundara en una cierta sabiduría ... y no, de una manera u otra, ... en un cierto extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en que la cuestión de saber si uno es capaz de pensar de forma distinta de como piensa, y de percibir de forma distinta de como ve, es absolutamente imprescindible para poder seguir pensando y reflexionando.¹

Esto me lleva a la última advertencia, quizá la más seria. Dadas las rigideces chirriantes de nuestras fuentes sobre la antigüedad y dadas las capacidades intelectuales que se le exigen al estudioso moderno para hacerlas comprensibles, sería profundamente inhumano negar que en aquellos siglos hombres y mujeres de verdad se enfrentaron a alternativas críticas, padecieron privaciones y dolor físico, se expusieron al fracaso y a la amarga desilusión, y con frecuencia se sintieron a sí mismos y se dirigieron a otros con punzante violencia verbal. Es inquietante leer que santa Eupraxia, una muchacha noble, mejor alimentada y más vigorosa que sus compañeras en un gran monasterio de monjas egipcio, dormía sobre cenizas endurecidas para domar el cuerpo cuando empezó a menstruar. El mismo estilo desapasionado con que las fuentes monásticas informan sobre sangrientas y torpes tentativas de autocastración, por parte de monjes de-

3. Michel Foucault, *The Use of Pleasure*, R. Hurley trad., p. 8. [Trad. cast.: *El uso de los placeres*, Siglo XXI, 1987.]

sesperados, nos escandaliza precisamente porque no demuestra sorpresa. Incluso al leer formulaciones conocidas y comedidas, como los sermones de Agustín sobre el diario martirio de la vida cristiana, nos afecta durante un momento el escalofrío de «un día melancólico de finales de septiembre».⁴ Los textos nos ponen frente a dolores y tristezas que nos caen tan cerca como nuestra propia carne. El compromiso que tiene el historiador con la verdad nos obliga a esforzarnos por hacer comprensibles estos textos, con toda la sagacidad y serenidad que nos gustaría asociar con una cultura moderna viva. Pero el lector debe ser consciente de que la comprensión no es un sucedáneo de la compasión. Este libro fracasaría en su propósito de fondo si se entendiera que las estrategias elaboradas y estrictamente necesarias, que forman parte de la recuperación de una época lejana, han justificado, han rebajado o, lo que es todavía peor, han pasado por alto el brutal coste que conlleva el compromiso en toda época, incluida la de la Iglesia primitiva.

El presente texto ha crecido a partir de las Lecciones sobre la Historia de las Religiones, patrocinadas por el *American Council of Learned Societies*, que se celebraron en 1982-1983. El *American Council of Learned Societies* y el Departamento de Historia de la Universidad de California en Berkeley me procuraron fondos el año de vacaciones durante el que realicé mis primeros pasos de este proyecto, en 1980-1981. En 1982, la Fundación John D. and Catherine T. MacArthur me proporcionó una imprevista posibilidad de ocio, y con ella la responsabilidad de concluir este libro en una escala y con una rapidez que hubieran sido impensables en cualquier otra circunstancia. He sido más que afortunado en los distintos ambientes donde se ha escrito este libro. Se trataba de una empresa ambiciosa, y se puso en marcha con la sensación de alborozo y de propósito sosegado que siempre asociaré con la Universidad de California en Berkeley. Lo acabé en el Departamento de Historia de la Universidad de Princeton, entre nuevos amigos, depurado por

4. C. P. Cavafy, *Manuel Commens*, verso 2. [Trad. cast.: K. Kavafis, *Poesías completas*, Hiperión, Madrid, 1976.]

los recursos de las nuevas bibliotecas y adoctrinado por los regulares contactos con los estudiosos que visitaban el vecino *Institute for Advanced Studies*. Durante todos estos años supe que podía confiar en las discretas y pertinentes riquezas de la Biblioteca Marciana de Venecia, así como en la infalible cortesía e interés de Marino Zorzi. Como profesor visitante y colega de Giorgio Cracco en el *Istituto di Storia Medioevale e Moderna* de la Universidad de Padua, en 1986, presenté la versión casi definitiva de parte de este libro bajo la forma de conferencias y de seminarios profundamente provechosos. En todo este período, he aprendido lo que significa la amistad intelectual como nunca antes. Los nombres que ahora menciono, ordenados de modo sobradamente anónimo por el sistema alfabético en la página impresa, han sido para mí cada uno de ellos un recordatorio de los inextricables lazos de compañerismo, sinceridad y compartido interés que han aportado el aliento de la vida al crecimiento lento y en buena medida impredecible de este libro: Caroline Bynum, Han Drijvers, Elizabeth Gilliam, Susan Harvey, Tom Laqueur, Glenn Most, Elaine Pagels, Carol Quillen, Susan Watkins, Michael Williams y Froma Zeitlin. Las dos bibliografías (de fuentes originales y de literatura suplementaria), el índice onomástico y temático y el cuadro cronológico —es decir, todo lo que hace que un texto sea útil a los estudiosos y navegable para los lectores— son obra de una persona: Catherine Peyroux. Confío en que cuantos utilicen este libro también llegarán a sentir un poco de mi misma honda gratitud por su entusiasmo atento y su perseverante precisión. No obstante, deben tener presente que las bibliografías, bien que extensas, no pretendían ser exhaustivas: la lista de fuentes originales, sobre todo, sólo hace constar las ediciones y traducciones que yo mismo he llegado a usar, o bien que me ha parecido que merecían ser recomendadas a los estudiantes, mientras preparaba este estudio. Mi uso de las citas bíblicas ha sido igualmente flexible.

* En la traducción se han unificado todas las citas bíblicas siguiendo la edición Nacar-Colunga, B. A. C., Madrid, 1944. (*N. del T.*)

Que yo sepa, nadie ha mantenido con vigor tan perseverante la necesidad de exactitud en sus estudios históricos como Arnaldo Momigliano. Su sentido de la exactitud, así como la amplitud espléndidamente exenta de constricciones y la calidez humana de su interés por el papel del judaísmo y el cristianismo en la historia del mundo antiguo, me han servido de modelo e inspiración desde hace ya treinta años. Es para mí un honor dejar en claro, al dedicarle este libro, el hecho de que ha sido mi maestro y mi amigo.

Arnaldo Momigliano murió entre el momento en que leyó el borrador casi definitivo de este libro y la preparación del manuscrito para la imprenta. Poco consuelo cabe para semejante pérdida. Uno puede, por lo menos, volcar sus sentimientos en el molde que proporcionaron sus propias palabras cuando escribió sobre otro asombroso erudito del mundo antiguo, Michael Rostovtzeff: «Quienes lo han conocido han conocido la grandeza. Siempre conservarán el recuerdo de un historiador valiente y honesto para el que civilización significaba libertad creativa».⁵

Tampoco estaría fuera de lugar citar en memoria suya un dicho de rabinos que, dada su antigua solemnidad, sigue teniendo su sitio, como tan bien sabía Arnaldo Momigliano, en muy distintas circunstancias de nuestros tiempos: «Todo juez que juzga un juicio con verdad, ateniéndose a la verdad del asunto, hace que la gloria de Dios habite en Israel».⁶

Peter Brown

Princeton

25 de marzo de 1987

5. A. D. Momigliano, «M. I. Rostovtzeff», *The Cambridge Journal* (1954) 7:346.

6. *Talmud de Babilonia: Sanhedrin 7a.*

PRIMERA PARTE

De Pablo a Antonio

1. *Cuerpo y ciudad*

I UNA MURALLA PARA LA CIUDAD

En la costa meridional de Turquía, a mediados del siglo V, un sacerdote cristiano del santuario de Santa Tecla en Seleucia (actualmente Meryemlik, cerca de Silifke) decidió escribir una versión mejorada de la leyenda de la santa virgen. En ella se presentaba a Támiris, el rechazado prometido de Tecla, acusando a san Pablo ante el gobernador local por haber predicado en la ciudad la virginidad permanente y, con la virginidad, el abandono del matrimonio:

Este hombre ha introducido una nueva doctrina, extravagante y destructiva para el género humano. Denigra el matrimonio: sí, el matrimonio, del que se puede decir que es el principio, la raíz y el origen de nuestra naturaleza. Las ciudades, los pueblos y la cultura han surgido gracias a él. En él se basan la agricultura, la navegación de los mares y todas las artesanías de este estado: los tribunales, el ejército, el alto mando, la filosofía, la retórica y todo el enjambre zumbante de los rétores. Lo que es más, del matrimonio proceden los templos y santuarios de nuestra tierra, los sacrificios, los rituales, las iniciaciones, los rezos y los solemnes días de intercesión.¹

No deberíamos descartar y dejar de lado el discurso de Támiris como un mero vislumbre grandilocuente de lo ob-

1. *Vita Theclae* 16, en G. Dragón ed., *Vie et Miracles de Sainte Thécle*, pp. 190-192.

vio. Nuestro libro se enmarca dentro de una sociedad más irremediabilmente expuesta a la muerte que el más castigado país subdesarrollado del mundo moderno. En su apogeo, los ciudadanos del Imperio Romano, en el siglo II, venían al mundo con una expectativa media de vida inferior a veinticinco años. La muerte se abatía ferozmente sobre los jóvenes. Los que sobrevivían a la infancia continuaban corriendo riesgo. Sólo cuatro de cada cien hombres, y una proporción de mujeres inferior, vivía más allá de los cincuenta años.² Era una población «esquilada por la muerte».³ En tal situación, sólo unos pocos privilegiados o excéntricos podían disfrutar de libertad para hacer lo que gustaran con sus impulsos sexuales. Permisiva en tantos aspectos de los asuntos sexuales, la ciudad de la antigüedad esperaba de sus ciudadanos que gastaran la parte imprescindible de sus energías en engendrar y criar hijos legítimos que sustituyeran a los muertos.⁴ Fuese mediante una legislación intencionada, como la del emperador Augusto, que penalizaba a los solteros y recompensaba a las familias por tener hijos, o simplemente por medio del indiscutido peso de la costumbre, se fomentaba con discreción que los jóvenes y las mujeres utilizaran sus cuerpos para la reproducción. La presión que recaía en las mujeres jóvenes era inexorable. Para que la población del Imperio Romano se mantuviera cuando menos estable, al parecer hacía falta que cada mujer tuviera una media de cinco hijos.⁵ Las muchachas

2. A. R. Burn, «Hic Breve Vivitur», pp. 1-31. Keith Hopkins, «On the Probable Age Structure of the Román Population», pp. 245-264, recomienda precaución; véase también Bruce W. Frier, «Román Life Expectancy: Ulpian's Evidence», pp. 213-251.

3. Juan Crisóstomo, *de virginitate* 14.1, en H. Musurillo y B. Griilet eds., *Jean Chrysostome: La Virginité*, p. 138. [Trad. cast.: véase el catálogo de la B. A. C.]

4. Véase especialmente P. A. Brunt, *Italian Manpower*, pp. 558-566; y B. Rawson, «The Román Family», en Rawson ed., *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, pp. 9-10, sobre la legislación de Augusto; P. Veyne, «Rome devant la prétendue fuite de l'or», pp. 231-234, es preceptivo sobre las actitudes que hay detrás de la legislación. Véase ahora Peter Garnsey y Richard Saller, *The Román Empire*, pp. 126-147.

5. Frier, «Román Life Expectancy», p. 248, cita a E. A. Wrigley en C. Tilly ed., p. 148. Esta sociedad «apenas» podía tolerar las opciones

jóvenes eran reclutadas pronto para la tarea. La edad media de las muchachas romanas al contraer matrimonio es probable que fuese tan baja como catorce años.⁶ En el norte de África, casi el noventa y cinco por ciento de las mujeres que constan en las lápidas habían estado casadas, más de la mitad de ellas antes de cumplir los veintitrés años.⁷

Los habitantes de una comunidad mediterránea de la antigüedad, como la pequeña ciudad de Seleucia o la ciudad interior de Iconio (la moderna Konia), donde tan desaceradamente se había desposado Tecla con Támiris, sabían muy bien que el fértil paisaje mediterráneo, punteado de ciudades antiguas y templos inmemoriales, podía desaparecer por falta de hombres. Sabían que contaban con pocos recursos más seguros para favorecer la continuidad y la cohesión, y de los que ellos fueran directamente responsables, que sus propios cuerpos.⁸ Para que su pequeño mundo no pereciera por falta de ciudadanos, debían reproducirlo en cada generación mediante el matrimonio, las relaciones sexuales y la procreación y crianza de hijos. Como señalaban los oponentes a Pablo y a Tecla, la procreación, y no la escalofriante doctrina introducida por san Pablo, era la única forma de asegurar la «resurrección de los muertos». La verdadera resurrección consistía en:

Lo que tiene lugar a través de la naturaleza del mismo cuerpo humano y que por medios humanos se realiza todos los días... la sucesión de hijos que nacen de nosotros, mediante

personales, puesto que debía procurar ser todo lo fértil posible para tan sólo sobrevivir».

6. Keith Hopkins, «The Age of Román Girls at Marriage», pp. 309-327. Pero véase ahora Brent Shaw, «The Age of Román Girls at Marriage: Some Reconsiderations».

7. Las conclusiones de B. W. Frier, «The Demography of the Early Román Empire», aparecerán en el importante volumen de la nueva edición de *The Cambridge Ancient History*. Estoy en deuda con el autor por haberme mostrado el manuscrito.

8. Polibio, *Historia* 36.17.5-10, sobre el despoblamiento de Grecia: «A este respecto no servía de nada pedir a los dioses que propusieran algún medio para librarse de tal desgracia. Pues cualquier hombre normal le dirá que la cura más eficaz han de ser las acciones de los hombres».

los cuales se renueva en su descendencia la imagen de quienes los engendraron, de manera que da la impresión de que quienes murieron hace mucho tiempo siguen moviéndose de nuevo entre los vivos, como si hubieran resucitado de entre los muertos.⁹

Fuera de la ciudad, las inscripciones de las tumbas decían incesantemente a los vivos que la cadena de la vida humana no había sido rota por la muerte. Los muertos siguen siendo «ejemplos de virtud» para los vivos. Han sido «adornados con las virtudes de los antepasados». Su *eutaxia* —la impecable conducta de los hombres y mujeres acomodados que de hecho controlaban las ciudades del Imperio— sería repetida exactamente por los vivos y traspasada, una vez más, a sus hijos.¹⁰ Era un mundo decidido a admitir que no existía ruptura en el pausado fluir de la vida civilizada generación tras generación.

Continuaban existiendo solteros en los círculos de clase alta, aunque en ocasiones eran censurados por los emperadores preocupados por el bien público. A los filósofos, individualistas y profesionales, se les había dado permiso para alardear de su excentricidad manteniéndose sin herederos legítimos e incluso practicando la continencia de por vida. Pero incluso un filósofo podía ser instado a que «legara una copia de sí mismo» para la posteridad: " se le urgía a casarse, «a interesarse por su propia ciudad y a convertir su hogar en una muralla que la protegiera».¹²

Las vírgenes, sin embargo, han formado parte del eterno paisaje religioso del mundo clásico. Sorano, un médico griego que escribía en Roma en el siglo II, aseguraba a sus lectores que la extraña castidad de estas mujeres no era perjudicial para su salud: algunas «tienen problemas menstruales y se ponen gordas y desproporcionadas», pero se debía

9. *Vita Theclae* 5, p. 188.

10. Louis Robert, *Hellenica*, pp. 226-227, y Jeanne y Louis Robert, *La Carie*, inscripciones números 70 y 71, p. 177.

11. Luciano, *Demonax* 55.

12. Musonio Rufo, *Fragmento* 14, edición de Cora E. Lutz, pp. 33-36.

a la falta de ejercicio, como consecuencia de vivir confinadas en los santuarios de los que eran guardianas perpetuas.¹³

Es innegable que los siglos habían conglomerado gran cantidad de asociaciones alrededor de tales figuras. Muchas de estas asociaciones se arracimaron posteriormente alrededor de las vírgenes cristianas. Debemos cuidarnos, no obstante, de no apreciar algunas diferencias decisivas entre las sacerdotisas paganas vírgenes y, posteriormente, las monjas cristianas. El mensaje que transmitían mujeres como las Vírgenes Vestales de Roma y las sacerdotisas y profetisas vírgenes del mundo clásico griego era que su condición tenía una importancia crucial para la comunidad, precisamente porque era anómala.¹⁴ Encajaban dentro de un espacio claramente demarcado dentro de la sociedad ciudadana.¹⁵ Aunque eminentes y admirables, no se pensaba que representaran la cumbre de la naturaleza humana. Su virginidad no significaba para el conjunto de la comunidad una perfección perdida hacía tiempo. No representaba el estado originario de la especie humana, accesible y deseable de recuperar por los hombres tanto como por las mujeres. La castidad no anunciaba la luz auroral del fin de los tiempos, después de milenios de extraviadas escaramuzas con la muerte a través de las relaciones sexuales matrimoniales, como el Pablo de nuestra leyenda había predicado en términos nada equívocos a Tecla. La castidad de muchas sacerdotisas vírgenes no era algo que ellas eligieran libremente. Su decisión de no contraer matrimonio no manifestaba ninguna clase de libertad heroica de la voluntad individual. La ciudad reclutaba a sus vírgenes

13. Sorano, *Gynaecia* 1.7.32.1, edición de J. Uberg, p. 21; Soranus' *Gynaecology*, edición de O. Temkin, p. 29.

14. Mary Beard, «The Sexual Status of the Vestal Virgins», pp. 12-27, es un estudio modelo. Y Giulia Sissa, *Le Corps virginal*, abre nuevas perspectivas sobre el significado de la virginidad en la antigua Grecia. Por el contrario, E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, reúne muchos datos, se cita cumplidamente y está anticuado; véase ahora Han J. W. Drijvers, entrada *Virginité*, *The Encyclopedia of Religion*, vol. 15, M. Eliade ed.

15. Robin Lañe Fox, *Pagans and Christians*, pp. 347-348, se ocupa de ejemplos de sacerdotisas vírgenes en el siglo II d. de C.

por el procedimiento de dedicarlas al servicio de los dioses. Muchas sacerdotisas vírgenes, como las Vestales de Roma, eran libres de casarse a edad avanzada. En su caso, lo que había importado era una suspensión esmeradamente tramada del proceso normal, según el cual las muchachas pasaban sin interrupción de la pubertad a la maternidad. Al no casarse hasta tener treinta años, las Vírgenes Vestales destacaban como notorias anomalías. Eran las excepciones que reforzaban la regla. La presencia en algunas ciudades de un puñado de muchachas jóvenes elegidas por otros para renunciar al matrimonio, mantenía viva la conciencia de los contemporáneos sobre la importancia del matrimonio y la maternidad como el destino indiscutido de todas las demás mujeres:

Inmediatamente después de cumplir los catorce años, las mujeres son llamadas «señoras» por los hombres. Y de ese modo, cuando ven que no tienen otra posibilidad que la de ser compañeras de lecho de los hombres, comienzan a embellecerse y a poner todas sus esperanzas en ello.¹⁶

Introducir una muchacha joven en la familia y engendrar hijos con ella planteaba a los varones de buen pasar problemas sobre los que se explayaban con considerables detalles sus iguales y mentores más cultos.¹⁷ Consideremos el mundo matrimonial y sexual de la clase alta —por desgracia, la única que nos es posible vislumbrar con nuestros datos— siguiendo el estrecho haz de luz que es el extenso corpus de escritos prescriptivos. Debemos usar este tipo de datos con extremada precaución al reconstruir las realidades del matrimonio y del comportamiento sexual en el mundo romano. No obstante, estos datos revelan qué era lo que se consideraba deseable, incluso de sentido común, en-

16. Epicteto, *Enchiridion* 40, W. A. Oldfather ed. y trad., en *Epicteto* 2:525.

17. Sobre esta literatura, Miçliel Foucault, *Le Souci de Soi*, pp. 90-100 y 173-216, contiene reflexiones de las que me siento especialmente deudor (versión inglesa de R. Hurley, *The Care of the Self*, pp. 72-80 y 147-185). [Trad. cast.: *La inquietud de sí*. Siglo XXI, 1987.]

tre las personas acomodadas: lo cual nos permite trazar los horizontes más allá de los cuales se sentirían renuentes a pensar la mayoría de los varones educados de este siglo y otros posteriores. Lo mismo que la música conocida desde antiguo, las *idées regues* del mundo de la antigüedad llenaban las cabezas de los cristianos educados cuando ellos, a su vez, se pusieron a escribir sobre el matrimonio y sobre el deseo sexual.

En el siglo II, el joven que pertenecía a las clases privilegiadas del Imperio Romano crecía viendo el mundo desde un predominio indiscutido. Las mujeres, los esclavos y los bárbaros eran distintos de él e inferiores a él y esta situación era inmodificable.¹⁸ La polaridad más sobresaliente de todas, la que se daba entre él y las mujeres, se le explicaba en función de una jerarquía basada en la propia naturaleza. Desde el punto de vista biológico, decían los médicos, los varones eran aquellos fetos que habían realizado todo su potencial. Habían acumulado un decisivo excedente de «calor» y de ardiente «espíritu vital» durante las primeras etapas de su coagulación en la matriz. La eyaculación caliente del varón así lo demostraba: «Pues es el semen, cuando posee vitalidad, lo que hace que nosotros los hombres seamos ardientes, firmes de miembros, corpulentos, dotados de buena voz, fogosos, fuertes para pensar y actuar».¹⁹

Las mujeres, por el contrario, eran varones fallidos. El precioso calor vital no les había llegado en suficiente cantidad cuando estaban en la matriz. Esta carencia de calor las hace más blandas, más líquidas, más viscosas y frías, así como más informes que los hombres. La periódica menstruación demostraba que sus cuerpos no eran capaces de consumir los pesados excedentes que se coagulaban en su interior. Pero

18. Gálatas 3:18 y Colosenses 3:10; Wayne A. Meeks, «The Image of the Androgyne», pp. 167-168 y 180, aporta otros ejemplos de esta triple división. Véase ahora Peter Brown, «Antiquité tardive», en P. Veyne ed., *Histoire de la Vie Privée*, pp. 239-250. [Trad. cast.: *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid, 1991.]

19. Areteo, *Causas y síntomas de las enfermedades crónicas 2.5*, en la versión de F. Adams, *The Extant Works of Aretaeus the Cappadocian*, pp. 346-347.

éstos eran precisamente los excedentes que se necesitaban para alimentar y contener la caliente semilla masculina, dando de este modo lugar a los hijos. Si esto no fuera así, añadía el médico Galeno, los hombres podrían pensar que «el Creador ha hecho a propósito la mitad de la especie imperfecta y, por así decirlo, mutilada».²⁰

Comprensiblemente, estas afirmaciones hieren la sensibilidad del lector moderno. Hay que recordar que este tipo de opiniones eran habituales desde hacía más de medio milenio y que continuarían siéndolo hasta nuestro siglo. Eran eficaces para reducir a las mujeres a una posición inferior a la del hombre dentro de una jerarquía «natural» incuestionable. En el siglo II, no obstante, la noción también se explotaba para someter a los propios hombres a un incesante proceso de armonización. Ni siquiera los hombres podían estar absolutamente seguros de sí mismos. Su superioridad sobre las mujeres no se basaba en una «fisiología de la inconmensurabilidad», como la que se elaboró en el siglo XIX para declarar que los hombres eran irrevocablemente distintos de las mujeres.²¹ Las entidades médicas calor y espíritu vital eran elementos imponderables en la constitución del varón. Cabe suponer que los hombres siempre tenían más de ese precioso calor que las mujeres; pero este calor, si no se ponía en actividad, podía enfriarse, lo cual podía dar lugar a que un hombre se aproximara al estado de las mujeres. En el mundo romano, la apariencia física y el reputado carácter de los eunucos operaban como un permanente recordatorio de que el cuerpo masculino era un objeto de una plasticidad espantosa. Como proponía Galeno en su tratado *Sobre la semilla*, la falta de calor desde la infancia puede hacer que el cuerpo del varón recaiga en el estado de indi-

20. Galeno, *de usu patium* 14.6, en C. G. Kühn ed., *Galenus Opera* 4:162; M. T. May trad., *Galen: On the Usefulness of the Parts of the Body*, 2:620. Ian MacLean, *The Renaissance Notion of Woman*, pp. 8-27, es un adecuado sumario de la tradición clásica y su legado; Thomas Laqueur, «Orgasm, Generation and the Politics of Reproductive Biology», en especial pp. 4-7, es erudito y perceptivo.

21. Laqueur, «Orgasm», p. 3.

ferenciación originaria.²² Ningún hombre normal podía convertirse realmente en mujer; pero todo hombre temblaba al verse a punto de volverse «afeminado». Su frágil calor era una fuerza incierta. Para que se conservara eficaz, había que mantener conscientemente su impulso. Nunca era suficiente con ser varón: un hombre tenía que esforzarse para mantenerse «viril». Tenía que aprender a excluir de su carácter y de su porte y temple corporales todos los rasgos evidentes de «blandura», que delataran que estaba sufriendo una transformación femenina. Los notables de las pequeñas ciudades del siglo II se miraban unos a otros con ojos duros y clarividentes. Se fijaban en la manera de andar de los hombres.²¹ Reaccionaban al ritmo de sus palabras.²⁴ Escuchaban atentamente la resonancia de su voz.²⁵ Cualquiera de estos rasgos podía traicionar la ominosa pérdida de fuerza fogosa y ardiente, un debilitamiento de la nítida contención y un relajamiento de la tensa elegancia de la voz y del gesto que hacían hombre al hombre, el amo imperturbable de un mundo dominado.

Guardar los exigentes códigos de conducta no era una cuestión trivial para los hombres del siglo II. Habiéndoles confiado la formidable administración romana la tarea de gobernar sus propias ciudades, las elites del mundo griego (por quienes y para quienes se escribió el grueso de nuestros testimonios) aprendieron pronto y bien cómo imponer a sus iguales y a sus inferiores la «suave violencia» de un estilo de mandar estudiadamente controlado y benevolente: «evitar la discordia, el suave pero firme control del populacho» eran sus principales objetivos políticos y sociales.²⁶ Se alababan unos a otros sus cualidades de delicadeza, accesibilidad, autodominio y sentimientos compasivos. Contaban

22. Galeno, *de semine* 1.16, en C. G. Kühn ed., *Galení Opera* 4:586.

23. Polcino, *Physiognomica*, en R. Förster ed., *Physiognomici Graeci* 1:260.

24. Luciano, *Demonax* 12.

25. Aliñe Rouselle, «Parole et Inspiration: le travail de la voix dans le monde romain», pp. 129-157.

26. C. P. Jones, *Plutarch and Rome*, p. 119.

con ser tratados de esta forma cortés por el emperador y por sus representantes, y estaban dispuestos a extender estas virtudes bondadosas a sus subordinados leales: un hombre tenía que ser «justo y humano» con sus esclavos, «un padre» para sus sirvientes y siempre «sentirse cómodo» con sus conciudadanos.¹⁷ Incluso sus nodrizas debían tener estas cualidades: debían poner los pañales a los hombrecitos con meticulosidad, «como lo hacen las griegas», para que ellos aprendieran a mantenerse correctamente cuando tuvieran un año.²⁸

Toda alteración del talante ecuánime de su estilo de mandar sobre los demás era motivo de aguda preocupación. La ira, y no la pasión sexual, preocupaba a los mentores de las clases altas. Los hombres que patrocinaban sin escrúpulos esa carnicería viril que eran las luchas de gladiadores y que colaboraban con la administración romana para imponer a las clases bajas un sistema penal cada vez más salvaje y autoritario,²⁹ se cuidaban de que los arrebatos de ira y de crueldad irracional no intervinieran en su trato con los subordinados. El sistema esclavista del mundo antiguo se basaba en la fuerza y en la crueldad. Pero con frecuencia se criticaba el uso de la fuerza por parte de los amos sobre los esclavos. El padre del médico Galeno censuraba a los hombres que se «habían magullado algún tendón mientras golpeaban a sus esclavos en los dientes... Yo he visto a un hombre [agregaba Galeno] que golpeó a un esclavo en los ojos con una pluma de junco».¹⁰

27. Dos espléndidos ejemplos han sido publicados por P. Hermann en *Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften* (1974) III: pp. 439-444, y Paavo Roos y P. Hermann, *Opuscula Atheniensia* (1971) 10:36-39. Sobre el trato a los esclavos, véase Miriam Griffin, *Seneca: A Philosopher in Politics*, pp. 256-285, con las perspicaces observaciones de B. D. Shaw, «The Divine Economy: Stoicism as Ideology», pp. 38-39.

28. Sorano, *Gynaecia* 2.12 (32).19(88).I y 2.20(40).44(113).I, pp. 66 y 116; traducción de Temkin, pp. 90 y 116.

29. Louis Robert, *Les gladiateurs dans l'Orient grec*, y Petr Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*.

30. Galeno, *de cognoscendis animi morbis* 1.4, en C. G. Kühn ed., *Galeni Opera* 5:17; traducción inglesa: P. W. Harkins, *On the Passions and Errors of the Soul*, pp. 38-39.

Galeno conoció en Creta a un terrateniente, «persona estimable en otros aspectos», que se abalanzaba sobre sus criados «con las manos, e incluso a veces con los pies, pero lo más frecuentemente con un látigo o cualquier trozo de madera que tuviera a mano»."

Galeno aprendió pronto, en su propia familia, a no sorprenderse por la trillada polaridad entre el autodomínio «masculino» y su opuesto, la violencia convulsiva que se asociaba con la «femenina» falta de moderación: su padre había sido «el más justo, el más devoto y el más amable de los hombres. Mi madre, sin embargo, era tan propensa a la ira que a veces mordía a sus doncellas».¹²

Las relaciones con los esclavos eran casi sin excepción difíciles. No obstante, con las mujeres las cosas eran distintas. Crear un hogar con una esposa joven era considerado un ejercicio especialmente adecuado para apaciguar el autodomínio y para, en último término, incorporar al propio mundo a un «otro» inferior. 'Los griegos desaprobaban el matrimonio entre niños de los romanos. Las muchachas solían casarse, alrededor de los veinte años, con hombres que hubieran completado los estudios y fueran unos cinco años mayores que ellas. En el mundo latino, al parecer los hombres se casaban incluso más tarde: casi podían tratar a sus jóvenes esposas como a hijas.' Plutarco escribió sus *Preceptos conyugales* para una pareja griega, Poliano y Eurídice, hacia el año 100. Resolvía los problemas de jerarquía y de vinculación entre hombre y mujer mediante el expediente de convertir al marido en el mentor filosófico de la esposa. Plutarco advertía a Poliano que las mujeres eran criaturas indisciplinadas. Dejadas a su aire, «conciben muchas ideas funestas, bajos designios y emociones».³⁴

31. *Ibid.* 1.4, Kühn, p. 18; Harkins, pp. 38-39.

32. *Ibid.* 1.8, Kühn, pp. 40-41; Harkins, p. 57; compárese con Aristóteles, *Historia Animalium* 608AB.

33. Hopkins, «Age of Roman Girls», p. 314; véase ahora Garnsey y Saller, *The Roman Empire*, pp. 131, 138 y 140.

34. Plutarco, *Praecepta Coniugalia* 48.145E, en F. C. Babbitt ed. y trad., *Plutarch's Moralia*.

Pero exhortaba al diligente joven a no rendirse. Poliano podría incorporar a Eurídice en su propio mundo grave. Ella debía comer con él y sus amigos. De lo contrario aprendería a «atiborrarse cuando estuviera sola». ³⁵ Debía compartir los mismos dioses con él, en lugar de aislarse con los poderes susurrantes que gobiernan las dependencias de las mujeres. ³⁶ La propiedad de ella se iría desvaneciendo silenciosamente en el fondo común, junto con todos los demás aspectos de su vida que ella pudiera calificar de propios. ³⁷ Mientras tanto, Poliano ya habría ejercitado el tacto y estudiado la afabilidad en sus relaciones públicas con los varones iguales e inferiores. El trato con una mujer constituía un desafío mayor para él, precisamente porque no sucedía en el mundo severo y claramente señalizado de la vida pública. Lo hacía aproximarse, más que nunca en su vida, a una amistad desinteresada, basada en su propio talento para ser el guía moral de su esposa. Como consecuencia de su autoridad serena y atinada, Eurídice se uniría «de buena gana» con él, como el cuerpo flexible se atiende ávidamente al alma prudente que todo lo decide. ³⁸

Encontramos estas mujeres en los sarcófagos de Italia y Asia Menor de los siglos II y III. En éstos, la esposa aparece en actitud atenta, de pie o sentada enfrente del marido, mientras él levanta la mano derecha para refrendar algo, en tanto que en la mano izquierda muestra el pergamino que representa la cultura literaria superior en que basa su derecho al absoluto predominio, tanto en la sociedad en general como dentro del matrimonio. ³⁹ La mujer que aparece en estos sarcófagos ha dejado de ser la criatura que un ardiente hombre joven desfloró abruptamente en pos de herederos, provocando así en la esposa «el pusilánime odio que se de-

35. 15.MOA, p. 308.

36. 19.140D, p. 310.

37. 20.140E, p. 312.

38. 33.142E, p. 318.

39. Para un ejemplo italiano y su significación, véase ahora Richard Brilliant, «Una statua ritratto femminile dal territorio di Tarquinia», pp. 1-12.

riva de las coacciones antinaturales». ⁴⁰ Ella no estará abandonada a sus propios medios, libre de ir agostándose sin que nadie le preste atención en las dependencias de las mujeres. Su cultivado esposo la ha trasladado al círculo encantado de una excelencia compartida.

Especímenes especialmente hermosos de estos sarcófagos se encuentran ahora en el Museo Arqueológico de Konia, la ciudad natal de la legendaria Tecla. De no haber sido por la dramática intervención de Pablo, como ocurre en la leyenda de Pablo y Tecla, para usurpar el papel del varón mentor de la joven, Tecla podría haberse sentado de este modo frente a Támiris. Su concordia matrimonial hubiera irradiado, para quienes construían tan costosos monumentos, un mensaje de orden benigno que se desbordaría, de manera casi natural, de su entorno doméstico a la esfera pública. Un hombre que había sido capaz de «armonizar» con tanta elegancia y autoridad su vida doméstica, cabía pensar que también sería capaz de armonizar «el estado, el foro y los amigos». ⁴¹

Los *Preceptos conyugales* de Plutarco eran un opúsculo pomposo destinado a disfrutar de un gran futuro en los sermones cristianos. Pero la realidad del siglo II estaba de su parte. Nos estamos ocupando de oligarquías regionales muy entrelazadas. Las muchachas procedían de la misma clase que los muchachos; algunas incluso podían ser primas de ellos, y muchas eran hijas y hermanas de amigos y aliados. ⁴² Habían crecido juntos en grandes familias, en los años relativamente libres que precedían al inicio de la pubertad. Las chicas habían disfrutado en ocasiones de discretas aventuras amorosas con su futuro novio. ⁴³

40. Plutarco, *Comparación de Licurgo y Numa* 4.1, en B. Perrin ed. y trad., *Plutarch's Lives*, 1:395.

41. Plutarco, *Praecept. Conjug.* 43:144C, p. 333.

42. Apuleyo, *Metamorphoses* 4.26.2; E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance*, pp. 122-123; pero véase Brent D. Shaw y Richard P. Saller, «Cióse Kin Marriage in Román Society?», pp. 435-437. Véase ahora la excelente y sugerente síntesis de Aliñe Rouselle, «Gestes et signes de la famille dans l'Empire romain», pp. 263-264.

43. Elaine Fantham, «Sex, Status and Survival in Hellenistic Athens: A Study of Women in New Comedy», pp. 53-56, revela una situación so-

Las novelas de la época trataban con un respeto nuevo el tema del amor a primera vista entre los jóvenes. Lo mismo el héroe que la heroína eran presentados pasando por pruebas espectaculares con objeto de conservar su castidad para un matrimonio predestinado. El mensaje más evidente de estas novelas era que, entre las clases altas, las almas nobles estaban hechas las unas para las otras: no era un *género* en que los príncipes se casaran con pordioseras.⁴⁴

Una vez casada, la pareja se presentaría en público. La ciudad necesitaba la riqueza de sus mujeres importantes y estaba dispuesta a prodigar honores a aquellas que actuaran como benefactoras de la comunidad.⁴⁵ En su *Clave de los sueños*, Artemidoro de Daldis escribió: «Que es bueno para las mujeres y doncellas que son tanto ricas como libres [soñar con que] conducen un carro por la ciudad, puesto que esto significa que recibirán respetados cargos sacerdotales». Para las mujeres pobres, añadía, seguramente semejante exposición a la mirada pública sólo puede presagiar prostitución.⁴⁶

Más adelante en la vida, el hombre puede confiar en encontrar en su esposa la única cosa que no puede confiar en encontrar entre sus iguales: honradez. La *parrhesia*, la decidida franqueza con compañeros y superiores, era una mercancía infinitamente rara y preciosa. Sólo se podía obtener de las dos únicas figuras con autoridad que compartían el mismo bando en la vida política: de un filósofo y de la propia esposa. No debemos subestimar lo mucho que la necesidad de este tipo de intimidad pesaba sobre los hombres del mundo antiguo.⁴⁷ Un pagano del siglo IV, Pretextato, escribió sobre su esposa Paulina:

cial algo distinta; véase Aristenetes, *Cartas de amor* 1.6, en J. Bernous trad., *Aristénète: Lettres d'Amour*, pp. 18-19.

44. M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, Michael Holquist ed., traduc. de C. Emerson y M. Holquist, pp. 86-110.

45. Ramsay MaeMullen, «Woman in Public in the Román Empire», pp. 212-216, y Riet Van Bremen, «Women and Wealth», pp. 227-234.

46. Artemidoro, *Oneirocritica* 1.56, R. A. Pack ed., p. 56; R. White trad., *The Interpretation of Dreams*, p. 46.

47. Galeno, *de cognosc. anim. morh.* 1.3, Kühn, pp. 8-9; Harkins, pp. 32-33.

A ti podía confiar las profundidades más ocultas de mi pensamiento...

Y por eso como amigos nos ha unido la confianza,
gracias al largo trato y a la común iniciación en los dioses,
todo en un único lazo de fe, en un único corazón, unidos
[en el mismo parecer].⁴⁸

En el siglo **VI**, cuando Teodora reprendió al emperador Justiniano por haber perdido los nervios durante la sublevación de Nica, su frase concluyente —«La púrpura es una mortaja gloriosa»— fue pronunciada en presencia del consejo de estado en pleno. En aquella ocasión, Teodora utilizó la *parrhesia*, el privilegio de hablar con franqueza de que disfrutaba la esposa romana con su marido.⁴⁹ Debía haber muchas mujeres así dentro de las atareadas oligarquías del siglo **II**. Casadas con maridos a quienes las actividades políticas y culturales imponían interminables viajes a los centros de poder, estas mujeres eran encargadas por ellos de dirigir esos imperios en miniatura que eran las fincas de los aristócratas:

la esposa de Diognetes [probablemente el tutor de Marco Aurelio] soñó que tenía barba en el lado izquierdo de la cara... Durante mucho tiempo, mientras su esposo estuvo viajando fuera del país, ella permaneció en su tierra natal y se cuidó de su familia.⁵⁰

Por lo visto, la familia nuclear, y con ella la tendencia a subrayar los lazos afectivos entre el marido y la esposa y entre los padres y los hijos, ya era un rasgo bien establecido de la sociedad romana, por lo menos en Occidente.⁵¹ Lo

48. H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae* 1259.4-5 y 10-11, 1:278.

49. Procopio, *Historia de las guerras* 1,24.37.

50. Artemidoro, *Oneirocritica* 4.83, Pack, p. 298; White, p. 217.

51. Richard P. Saller y Brendt D. Shaw, «Tombstones and Roman Family Relations in the Principate», pp. 134-135; aunque corregido por este artículo en aspectos importantes, Paul Veyne, «La famille et l'amour sous le haut empire romain», pp. 33-63, es un estudio excepcionalmente adecuado para hacer reflexionar y con el que sigo estando en deuda.

significativo del siglo II es la frecuencia con que la concordia doméstica asociada a la familia nuclear se exaltó simbólicamente, como parte del deseo público de recalcar la armonía espontánea del orden romano. El emperador Marco Aurelio puso a su esposa Faustina la Joven en monedas donde estaba grabado el lema *concordia*. Se contaba con que las parejas jóvenes se reunieran para ofrecer sacrificios en honor de «la excepcional concordia» de los esposos imperiales. Los sarcófagos muestran las carreras de eminentes romanos, representados mediante escenas que ilustraban las específicas virtudes tradicionales manifiestas en distintas ocasiones de la vida de sus héroes: las escenas de sacrificios presentaban su *pietas*, las escenas de batalla y de la sumisión de los bárbaros presentaban su *virtus* y su *clementia*. En esta ocasión se elige el momento del matrimonio para representar la virtud social y política de suma importancia que era la *concordia*.⁵²

Se esperaba del propio emperador que irradiara decoro matrimonial. En los modelos de discursos para celebraciones imperiales, se aconsejaba al rétor que agregase:

Gracias al emperador los matrimonios son castos y los padres tienen legítima descendencia... A la dama que ha admirado y amado, ha hecho que también comparta su trono. En cuanto al resto de las mujeres, ni tan siquiera se ha dado por enterado de su existencia.⁵³

La concepción romana del matrimonio, en cuanto libre consenso entre marido y esposa, ha sido aclamada como una «idea de notable potencial teórico [como] expresión de un amor íntegro y satisfactorio».⁵⁴ No obstante, en los comienzos del período tardío de la antigüedad el gran peso del Imperio había asegurado que el ideal romano de la concordia matrimonial adquiriera una dureza cristalina: la pareja ma-

52. G. Rodenwaldt, «Uber den Stilwandel in der antoninischen Kunst», pp. 14-15.

53. Menandro, *Epideictica* 2.1.396, D. S. A. Russell y N. G. Wilson eds. y trads., pp. 90-91.

54. R. O. A. M. Lyne, *The Latin Love Poets*, p. 17.

trimonial no se presentaba tanto como una pareja de enamorados iguales sino como un microcosmos que garantizaba el orden social.

II UNA ESCUELA DE CONDUCTA ORDENADA

Cualquiera que fuese su conducta en la práctica, no era fácil para tales hombres formular por escrito su experiencia de las mujeres. Era difícil expresar cómo las relaciones sexuales, en las que basaban sus esperanzas de tener hijos bien nacidos, encajaban en su acicalado mundo. Galeno admitía que era raro que los dioses hubieran decidido mantener la especie humana por medio de un placer tan vivo y tan poderosamente antisocial, pues «el ejercicio de las partes genitales va acompañado de un grandísimo placer y un violento deseo precede a su uso».⁵⁵

Tampoco era posible eludir este placer. Los tratados eruditos de la época colaboraron con las nociones de sentido común a dotar a los hombres y mujeres de la antigüedad tardía con cuerpos absolutamente distintos de los de las personas de hoy. Eran universos ardientes, en cuyas venas, cerebro y corazón latía el mismo calor y el mismo espíritu vital que brillaba en las estrellas. Hacer el amor era poner en ebullición la propia sangre, mientras el ardoroso espíritu vital se precipitaba por las venas, transformando la sangre en la espuma blanquecina que es el semen. Era un proceso en el que todo el cuerpo —la cavidad craneana, la médula espinal, los riñones y la región del bajo vientre— entraba en juego, «como en un potente coro».⁵⁶ Las partes genitales eran meros puntos de paso.⁵⁷ Eran los desagües de la cafetera a presión que era el cuerpo humano. Era el cuerpo entero, y no meramente los genitales, lo que hacía posible el

55. Galeno, *de usu partium* 14.9. Kühn, p. 179; May, p. 640.

56. Galeno, *de semine* 1.8, Kühn, p. 569.

57. Danielle Jacquart y Claude Thomasset, *Sexualité et savoir médical au Moyen-Age*, p. 16; Laqueur, «Orgasm», pp. 7-16, resume esta tradición y su larga supervivencia.

orgasmo. «En un único impacto de ambas partes», escnuui el sombrío pero bien leído cristiano Tertuliano,

todo el cuerpo humano se agita y espumea semen, al unirse el humor corporal húmedo con la sustancia caliente del espíritu. Y luego (hablo de esto a riesgo de parecer indecoroso, pero no quiero perder la oportunidad de demostrar mi razón), [ya que el cuerpo y el alma fueron creados en el mismo momento] en la última oleada de placer con que acaba, ¿acaso no tenemos la sensación de que algo de nuestra alma ha salido de nosotros?⁵⁸

Aunque fuese una criatura más fría, envuelta en un torbellino de nieblas húmedas, la esposa debía aportarlo todo de sí misma para que su semilla se liberase en la matriz y abrazara la del marido. También debía sentir, un poco después del momento en que eyacula el hombre, «una sensación desacomtumbrada y estremecedora».⁵⁹ Los hijos bien nacidos, preferiblemente el heredero varón que se parezca a ambos padres (tan profunda ha sido su unión en el acto amoroso), proceden de esa unión!⁶⁰ Se juzgaba absolutamente adecuado que Venus, Afrodita, hubiera tomado su nombre de la espuma caliente —el *aphros*— que de esta manera bate contra las orillas del amor.⁶¹ En total, sus mayores más cultos fomentaban vivamente que la joven pareja se fuese a la cama con las cabezas bien llenas de fantasías sobre el gran calor.

Pero los médicos se apresuraron a agregar una significativa nota de advertencia para el varón.⁶² La relación sexual conseguida era un acto convulsivo, no muy distinto en sus causas y en sus efectos físicos a un súbito ataque de ira. Tenía un desagradable parecido con el mal caduco: el orgasmo era

58. Tertuliano, *de anima* 27.5, en J. H. Waszink ed., *Corpus Christianorum* 2:823.

59. Sorano, *Gynaecia* 1.12.44, Ilberg, p. 31; Temkin, p. 43.

60. Menandro, *Epideictica* 2.7.407, pp. 180-181.

61. Cornuto, *Theologiae Graecae Compendium* 24, C. Lang ed., p. 45.

62. Véase en especial Foucault, *Souci de Soi*, p. 132; *Care of Self* p. 110. Sobre estas cuestiones, Aliñe Rousselle, *Porneia: de la maîtrise du corps a la privation sensorielle*, pp. 23-27, es un estudio que abre nuevos campos. [Trad. cast.: *Porneia*, Península, Barcelona, 1989.]

una «epilepsia leve». ¿Acaso no salían por la boca del epiléptico los mismos espumarajos de sangre blanquecina y burbujeante que por el pene?⁶³ Nos estamos refiriendo a caballeros cuyos pasos debían ser comedidos, cuyos gestos eran controlados y que habían sido aconsejados por los *Preceptos sobre la salud* de Plutarco a que se conservaran sanos leyendo en voz alta declamaciones de armoniosa composición y a que evitaran los «gritos apasionados y convulsivos» de cualquier clase.⁶⁴ Poco puede sorprender que se animara a la joven pareja a acercarse a esto, «la más sagrada de todas las siembras», con la debida circunspección.⁶⁵

La preocupación por la compostura y la ciencia médica convergían en la cuestión del coito. El cuerpo fogoso era un frágil reservorio del que podía escapar la energía vital. Sus fuegos tenían que ser cuidadosamente resguardados para que durasen. Se desaprobaba la actividad sexual frecuente. Hacía disminuir la fertilidad de la semilla del varón y por lo tanto las posibilidades de tener hijos. La eyaculación daba lugar a una apreciable disminución del calor que mantenía el ímpetu del hombre viril. La «moralidad obsesivamente viril»,⁶⁶ de gran vigencia en el mundo grecorromano, fue revalidada por los manuales de medicina. El amante y el sumiso a la esposa no únicamente se sumen en un sospechoso estado de dependencia emocional de una mujer; desde el punto de vista fisiológico, su progresiva pérdida de calor amenazaba con volverlos «afeminados».

En la raíz de muchas de las actitudes tardías de los clásicos con respecto al cuerpo del varón está la poderosa «fantasía de la pérdida de espíritu vital». Se trata de una de las muchas nociones que aportaron un firme apoyo a la continencia masculina en la sabiduría popular de un mundo donde pronto se predicaría el celibato cristiano.⁶⁷ El hom-

63. Clemente de Alejandría, *Paidagogos* 2.10.94.3; Areteo, *Causas y síntomas de las enfermedades agudas*, 1.5, p. 246.

64. Plutarco, *de sanitate tuenda* 16.130A, en F. C. Babbitt ed., *Plutarch's Moralia*, 2:251.

65. Plutarco, *Praeet. Conjug.* 41.144B, p. 331.

66. Veyne, «*Amour et famille*», p. 54.

67. Rousselle, *Porneia*, p. 26.

bre más viril era aquel que había retenido la mayor parte de su espíritu vital, es decir, el que había perdido poco o ninguna semilla. De ahí la ambivalencia que envuelve la figura del eunuco pospúber, como los autocastrados devotos de Atis. Lejos de desintegrarse en una condición presexual informe, como ocurría con los castrados de jóvenes, el hombre maduro que se ha convertido a sí mismo en eunuco, ligándose cuidadosamente los testículos, se convierte en un *asporos*, en un hombre que no desperdicia nada de su espíritu vital en los demás.⁶⁸ Galeno creía que si se castraba a los atletas olímpicos de tal modo que sus reservas de calor no fueran afectadas por la operación, se volverían más fuertes.⁶⁹ Sorano estaba de acuerdo: «Los hombres que se mantienen castos son más fuertes y mejores que los demás y tienen mejor salud durante su vida».⁷⁰

Para conservar la voz varonil cuyo resonar gustaba de escuchar Quintiliano en las salas de los tribunales que rodeaban el foro, «fuerte, rica, flexible y firme», el activo abogado debía practicar, entre otras cosas, la «abstinencia sexual».⁷¹ Artemidoro escribió sobre un atleta:

soñaba con cortarse los genitales, vendarse la cabeza y ser coronado [vencedor]... Mientras se mantuvo virgen [*aphthoros*] su carrera atlética fue brillante y distinguida. Pero en cuanto comenzó a tener relaciones sexuales, su carrera concluyó sin gloria.⁷²

Debemos tener cuidado en no sacar de todas estas advertencias la conclusión de que los hombres del siglo II estaban obsesionados por el miedo al sexo. Muy por el contrario, consideraban que el acto sexual era uno de los muchos aspectos de su vida que podían poner bajo su control mediante el buen sentido y la educación. Acomodados, bien

68. *Ibid.*, pp. 157-164.

69. Galeno, *de semine* 1.8, Kühn, p. 571.

70. Sorano, *Gynaecia* 17.30.2, Ilberg, p. 20; Temkin, p. 27.

71. Quintiliano, *Institutio oratoria* 11.3.19.4, H. E. Butler ed. y trad., 4:253.

72. Artemidoro, *Oneirocritica* 5.95, Pack, p. 324; White, pp. 242-243.

ejercitados y alimentados, sabían cómo contrarrestar los peligros que pudieran acompañar a sus periódicos y sin lugar a dudas placenteros desembolsos de espíritu vital por medio de un régimen de dieta y ejercicio juiciosamente elegido. Incluso a veces aconsejaban los médicos eyaculaciones, para así aliviar al cuerpo de los excesivos depósitos de semilla que eran causa de dolores de cabeza y apatía: los caballeros preocupados por la salud, escribió Galeno, hacían el amor incluso cuando el acto no les reportaba ningún placer especial.⁷³

Las relaciones sexuales eran algo que los caballeros prevenidos creían que podían controlar. Se fomentaba que la pareja casada creyese que el coito en sí, si se llevaba a cabo en el debido estado mental —es decir, con el correcto decoro— tendría un efecto positivo sobre el carácter y el sexo del niño resultante, y por supuesto que la omisión de tal decoro podía producir una descendencia digna de vergüenza y piedad. El mito del sexo eugenésico estuvo muy difundido, aunque los mismos datos han aparecido también profusamente en las fuentes judías. El mito proporcionaba a la pareja joven un temible acuerdo sexual de doble filo. Implicaba que la joven novia tenía que participar conscientemente, como partícipe de buen grado, en el acto sexual. Su espíritu tenía que estar, si no exactamente regocijado, al menos tranquilo en el momento de la concepción.⁷⁴ Esta creencia protegía a la muchacha de los peores efectos de una cópula brutal y sin sentimientos: sólo las personas sin educación, decían los rabinos, omitirían acariciar a una mujer antes de tratar de engendrarle un hijo.⁷⁵ Pero el mito eugenésico también imponía a la mujer una disciplina de características íntimas y veladas. Al ser ella la parte más fluida e inestable, aquella cuya semilla aportaba el alimento húmc-

73. Galeno, *de locis affectis* 6.5, en C. G. Kühn ed., *Galeni Opera* 8:417-420; véase en especial Rousselle, *Porneia*, pp. 29-31, Foucault, *Souici de Soi*, pp. 167-168 (*Care of Self* pp. 142-143) y Lañe Fox, *Pagans and christians*, pp. 348-349.

74. Sorano, *Gynaecia* 1.10.39.2, Ilberg, p. 27; Temkin, pp. 37-38.

75. Véase en especial *Talmud de Babilonia: Niddah* 31b, en I. Epstein trad., p. 217, y *Talmud de Babilonia: 'Erubin* 100b, en *ibid.*, pp. 696-698.

do del hijo, la esposa tenía la especial obligación de concentrarse mentalmente durante el coito. En ese momento, las imágenes y emociones impropias podían afectar al temperamento del hijo del marido: pues

Frecuentemente, si la mujer duerme con el marido sin necesidad mientras su corazón está con el adúltero con quien habitualmente copula, el niño que pueda dar a luz nacerá pareciéndose al adúltero.⁷⁶

El hecho de que este fragmento particularmente desagradable de sabiduría folclórica aparezca en la guía espiritual de un tratado gnóstico demuestra cuán generalizada y dominante podía ser tal creencia.

La noción de sexo eugenésico imponía lo mismo al hombre que a la mujer códigos de decoro en el lecho que eran una continuación de su personalidad pública. La insistencia de los estoicos en que el coito sólo debe ocurrir «de acuerdo con la naturaleza» coincide con esta poderosa fantasía.⁷⁷ Para los estoicos, el coito sólo debía emplearse para hacer niños. La pareja no debía hacer el amor sólo por el placer; incluso las posiciones a adoptar debían ser las que permitían que la semilla se «sembrara» con mejores efectos. Todas las demás prácticas sexuales eran *tolméma-* eran «actos gratuitos».⁷⁸ Los filósofos consideraban estos actos como afirmaciones escalofrantes de libertad arbitraria por parte de los seres humanos, con objeto de disponer a su gusto de sus cuerpos. La adopción de una gama de posturas sexuales era un modo de retozar en presencia de la gran madre del género humano, la «Naturaleza»: «los hombres inventaron otras posturas a resultas de la lascivia, el libertinaje y la embriaguez».⁷⁹

76. *Evangelio de Felipe N. H. C.II.3 78*, en W. W. Isenberg trad., *The Nag Hammadi Library*, p. 147. Restricciones similares pueden recabar sobre el hombre: véase *Talmud de Babilonia: Necarim 20a*, I. Epstein trad., p. 57.

77. John T. Noonan, *Contraception*, pp. 46 y 75, proporciona una clara descripción de esta doctrina.

78. Musonio Rufo, *Fragmento 12*, Lutz, p. 86.10.

79. Artemidoro, *Oneirocritica 1.79*, Pack, p. 94; White, p. 63.

Las actitudes estoicas respecto a las relaciones matrimoniales supeditan la posibilidad de satisfacción erótica a las actitudes graves y resueltas del hombre público. Incluso la alcoba conyugal debía ser «una escuela de comportamiento disciplinario».⁸⁰ En el momento del coito, los cuerpos de la elite no debían permitirse ni tan siquiera un solitario remolino al azar en la solemne corriente que fluye de generación en generación a través del tálamo conyugal.

A pesar de las evidentes limitaciones, los testimonios que hemos tenido en cuenta hasta ahora prestan poco apoyo a la extendida idea romántica de que el mundo romano precristiano era un soleado «edén de la no-represión».⁸¹ Todavía es menos explicable, e implícitamente excusable, la austeridad de la ética sexual cristiana, y la novedad del énfasis cristiano en la total renuncia sexual, como simplemente una reacción comprensible, aunque excesiva, a la corrupción que prevalecía entre las clases cultivadas del Imperio.⁸² En lugar de eso, lo que tenemos es un Imperio cuyo tono hace tiempo que ha sido establecido por personas sombrías y meticulosas. Sus mentores escribieron con tal extensión sobre los temas de las mujeres y el matrimonio, e incluso sobre las relaciones sexuales, que dieron con la vía para hacer posible que los miembros de la clase alta pensaran en voz alta, entre ellos, sobre los importantes asuntos del poder, la debida disciplina y la imperturbable continuidad.

Las clases gobernantes no tenían la menor intención de

80. Plutarco, *Præcept. Conjug.* 47.144F, p. 334.

81. Paul Veync, «L'Empire romain», *Histoire de la vie privée*, p. 196 (*History of Private Life*, p. 202). Este ensayo es la evocación más vivida y provocativa del tono moral del Alto Imperio: véase en especial pp. 179-199 (*Private Life*, pp. 183-205).

82. Dos ejemplos pueden bastar: W. Rordorf, «Marriage in the New Testament and in the Early Church», p. 208 («Sabemos perfectamente que la desconfianza de los Padres de la Iglesia hacia la sexualidad fue una reacción contra el libertinaje del Imperio Romano tardío»); B. Grillet y G. H. Ettlinger eds., *Jean Chrysostome: À une jeune veuve sur le mariage unique*, *Sources chrétiennes* 138:40 («cette sage conduite de vie qui prévalut sans doute dans les milieux chrétiens, tranchant sur la corruption et la 'débauche legalisée' de la société páfenne»).

aflojar su dominación de un mundo que contemplaban con inflexible certidumbre. La inestabilidad del siglo III produjo pocos cambios en este aspecto: sencillamente endureció su resolución de atenerse a la autodisciplina y a mantener los símbolos del orden público que habían pasado a ocupar el primer plano en los que eran tiempos más pacíficos. La *severitas*, la austeridad dura y viril, que hacía pocas concesiones a las mujeres y a los placeres, era la moneda corriente en que se expresaba la conciencia pública en el siglo III. La conversión de Constantino al cristianismo sólo hizo irreversible el endurecimiento del estado de ánimo público. Igual paganos que cristianos, en los últimos siglos del Imperio Romano las clases altas vivían según un código sexual de contención y de decoro público a los que gustaba pensar que proseguía la austeridad viril de la Roma arcaica. La tolerancia sexual estaba fuera de lugar en el ámbito público. A mediados del siglo IV d. C., el emperador Joviano, aun siendo un exaltado cristiano, tenía una excesiva afición a la bebida y a las mujeres; pero eran faltas, observó un pagano contemporáneo, «que sin ninguna duda hubiera corregido [de haber vivido más tiempo] en consideración a la dignidad imperial».⁸³

Un ejercicio escolar latino de la misma época, procedente de Galia, presenta el discurso de un padre cuyo hijo se ha deshonrado comportándose mal en un banquete:

¿qué dirá la gente viendo tu comportamiento?... Quien da consejo a los demás debe saber cómo dominarse a sí mismo... Tú has incurrido en una profunda vergüenza.⁸⁴

El padre del joven no necesitaba ser cristiano para insistir en la conducta en público de su hijo con una rectitud puritana, más próxima a la que profesan los hombres en un país musulmán fundamentalista que a las románticas fantasías modernas sobre el Imperio Romano «decadente».

No obstante, estos códigos no se aplicaban a todo el

83. Ammiano Marcelino, *Res Gestae* 25.10.15.

84. A. C. Dionisotti, «From Ausonius 'Schooldays'», p. 103, líneas 66-67.

mundo. Incluso entre las elites, eran cuestión de elección. Al fin y al cabo, es bastante posible dominar la región propia, engendrar hijos bien conformados y llegar a la tumba con una reputación de imperturbable concordia matrimonial sin tener que llenarse la cabeza con tantas sutilezas doctas. Ciertas restricciones que llegaron a ser propugnadas en los círculos cristianos pesaban muy poco sobre los varones de clase alta. El griego o romano acomodado era propietario de esclavos. Los hombres eran propietarios de los cuerpos de sus sirvientes masculinos y femeninos. Dentro de los muros de una gran casa laberíntica, repleta de sirvientes jóvenes sobre los que el amo tenía un poder soberano, la fidelidad a la propia esposa constituía una opción personal. A pesar de las severas leyes que condenaban el adulterio de las mujeres casadas, la infidelidad de sus maridos no entrañaba ningún castigo legal y muy escasa desaprobación moral. Se creía que era suficiente con limitar la infidelidad «a los muros que encierran la casa, sin restringirla al tálamo conyugal».⁸⁵ No se fomentaba que el marido viviera en los burdeles, que tuviera un *ménage* aparte ni que introdujera nuevas mujeres en su casa. Pero la infidelidad con las sirvientas era «una cosa que algunas personas consideraban casi no censurable, puesto que se cree que todo amo tiene entre sus poderes el de utilizar a sus esclavos como quiera».⁸⁶

Los dirigentes de la Iglesia cristiana a finales de la antigüedad siguieron a los filósofos al condenar lo anómalo de la «doble moral» romana, que castigaba el adulterio de la esposa mientras que aceptaba la infidelidad del marido. Pero los clérigos demostraron estar tan poco preparados como antes los filósofos para acabar con la institución de la esclavitud doméstica. Vacilando acerca de la cuestión, se condenaron desde un principio a una honorable ineficacia en el tratamiento de la fidelidad marital. La mayor parte de las infidelidades consistía en acostarse con los propios esclavos:

85. Lactación, *Divine Institutes* 6.23; *Patrología Latina* 6:719A; Veyne, «L'Empire romain», *Vie privée*, pp. 82-83 (*Private Life*, pp. 72-73), describe estas familias.

86. Musonio Rufo, *Fragmento* 12, Lutz, p. 86.30.

era sencillamente una afirmación más, entre tantísimas otras, del poder del amo sobre los cuerpos de sus subordinados. Medio milenio después de que Musonio Rufo condenara a los maridos infieles, en los cementerios de la iglesia en Arles todavía resuenan las carcajadas de los hijos de los cristianos acomodados que presumen de sus hazañas sexuales con sirvientas.⁸⁷

Los autores del siglo II expresan sus preceptos en términos universales. En realidad, escribían para unos pocos privilegiados. Los códigos de conducta sexual que hemos descrito eran valorados por los destinatarios del consejo moral porque se consideraban acordes con el refinamiento y el autodomínio que distinguían a las personas con prosapia de sus discípulos inferiores. Estas elevadas normas de distinción, en el matrimonio como en todo lo demás, no tenían por qué compartirse con otras personas." De ahí las flagrantes incoherencias de la época, sobre las que constantemente llamaron la atención los predicadores y los polemistas cristianos. Los hombres que deseaban trazar a su alrededor y alrededor de las mujeres de su familia un caparazón de rigor moral estaban absolutamente dispuestos a consolidar su posición en las ciudades por medio de los grandes momentos permisivos de los juegos públicos, donde la crueldad y el placer erótico se consideraban absolutamente normales. Tampoco en esto significó nada la conversión de Constantino. Tan tarde como en el siglo VI, los notables de Gerasa (Jerash, Jordania) se enorgullecían de haber mantenido un festival acuático en el que equipos de jóvenes desnudas retozaban delante de lo que ya era, para aquel tiempo, un populacho totalmente cristianizado: era, decían, «un espectáculo sumamente delicioso».⁸⁸ Los cuerpos de estas mujeres contaban poco. Las esposas de los propietarios de tabernas eran con-

87. Cesario de Arles, *Sermón* 42.3, G. Morin ed., *Corpus Christianorum*, 103:187.

88. Veyne, «L'Empire romain, *Vie privée*, pp. 215-222 (*Private Life*, pp. 224-233).

89. C. H. Kraeling, *Gerasa: City of the Decapolis*, inscripción n.º 279, p. 471.

sideradas lo bastante honorables como para poder ser acusadas de adulterio por sus maridos si habían tenido relaciones con sus clientes de paso; pero no ocurría lo mismo con las camareras:

pues de aquellas mujeres a quienes se aplica la ley cabría esperar castidad; pero se hallan exentas de la severidad del procedimiento legal aquellas jóvenes cuya despreciable vida las sitúa más allá del cumplimiento de la ley.⁹⁰

Es la voz pública de Constantino, el primer emperador cristiano.

Todo esto corresponde a un mundo que nos ha sido descrito desde un punto de vista decididamente masculino. Había otras muchas cosas en el mundo que los rodeaba que los griegos y romanos educados no deseaban ver ni exponer con claridad. El ideal exquisito de la concordia matrimonial deliberadamente veía más allá de la aflicción, el dolor y la enfermedad que se asociaban con el parto. Su propósito era integrar el matrimonio en el orden superior de la ciudad. Pero en el tenaz combate de la ciudad con la muerte, las mujeres de veinte años luchan en primera fila.⁹¹ Muchos hombres conocían pronto la aflicción:

¿De qué te sirvió, Probina, tu fértil vientre?
Tú concebiste afecto; pero el terror es tu único hijo.⁹²

Quintiliano, el gran maestro romano de retórica, perdió a su esposa cuando ella tenía dieciocho años. Antes le había dado dos hijos: «Su muerte no fue como perder únicamente a una esposa, sino también a una hermana».⁹³

Quedó para los tratados cristianos sobre la virginidad

90. *Codex Theodosianus* 9.7.1 de 326 d. de C.

91. Burn «*Hic Breve Vivitur*», pp. 11-12; pero véase Hopkins, «*Age Structure of the Roman Population*», pp. 260-263.

92. E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres* 3330, línea 18; 2:179.

93. Quintiliano, *Institutio Oratoria* 6, Pref. 5, en Butler trad., *Quintilian*, 2:375.

el mencionar en público las condiciones físicas de la mujer casada: los peligros en el parto, los dolores de los pechos durante la crianza, la exposición a las enfermedades de los hijos, la terrible vergüenza de la esterilidad y la humillación de verse sustituida por las sirvientas en el afecto del marido; «y todo esto lo sobrellevan ellas sin ver final a sus esfuerzos».⁹⁴ De no haberse casado, «serían bienaventuradas aunque no existiera un Reino de los Cielos que las acoja».⁹⁵

Esto no es más que un vislumbre del gran sufrimiento a que somete los cuerpos de sus mujeres fértiles cualquier sociedad subdesarrollada. Aunque poseyeran una sofisticada tradición médica y estuviesen bien dispuestos a practicar la anticoncepción y el aborto, las clases dominantes del Imperio Romano podían hacer bien poco por aliviar el dolor y la muerte de sus esposas.⁹⁶ En cuanto a los clérigos cristianos, la mayoría de ellos estaban tan poco dispuestos a desmontar la institución del matrimonio como lo habían estado a plantearse la abolición de la esclavitud doméstica. Igual que los moralistas paganos, cuyas ideas repetían, los autores cristianos se contentaban en buena medida con mitigar los rasgos más abrasivos de la vida matrimonial. Cuando hablaban con mayor fervor de los males del matrimonio, no se dirigían a las esposas sino a las jóvenes solteras. Las exhortaciones cristianas a la virginidad hicieron poco por reducir los sufrimientos de quienes ya estaban comprometidas por el matrimonio a parir hijos.

94. Pseudo-Atanasio, *Vita Sanctae Syncreticae* 42; *Patrología Graeca* 28: 1512CD.

95. Eusebio de Emesa, *Sermón* 6.5, E. M. Buytaert ed., *Eusébe de d'Emése: Discours conservés en latin*, 1:155.

96. Keith Hopkins, «Contraception in the Román Empire», pp. 124-151; E. Eyben, «Family Planning in Antiquity», pp. 5-82; obsérvese en Rousselle, *Pomeia*, p. 63, la ausencia de mención de las enfermedades causadas por los frecuentes partos en los médicos que se ocupan de las mujeres romanas de clase alta.

III BARRO INGENIOSAMENTE AMASADO

Es imposible resumir en un panorama tan breve, y partir de tales documentos, el tono moral de una sociedad tan extensa, diversa y poco conocida para nosotros en lo que era su vida diaria como es el Imperio Romano en su momento culminante. Nos estamos ocupando de una sociedad en la que, dentro de sus clases altas, coexistían campos de extremada rigidez con campos que inmediatamente llaman la atención del lector moderno por estar caracterizadas por una benevolencia, una tolerancia y un pragmatismo que se desvaneció en el Bizancio medieval y en el Occidente católico. Esta peculiar yuxtaposición de severidad y tolerancia hizo posible entender a los paganos en función de una imagen de la persona humana basada en lo que podríamos llamar el «dualismo benevolente». El alma se enfrenta al cuerpo como el «otro» inferior se enfrenta al propio yo. El cuerpo era tan diferente del alma, y tan intratable, como las mujeres, los esclavos y el populacho de las ciudades, tan obtuso y desasosgado. Ni los dioses podrían cambiar ese hecho.

¿Qué dice Zeus? «Epicteto, de haber sido posible, yo hubiera hecho este miserable cuerpo, esa pequeña fortuna tuya, libre y sin trabas. Pero, tal como son las cosas —no se te escape— este cuerpo no es el tuyo, sino que sólo es barro ingeniosamente amasado.»⁹⁷

Era un trozo de barro al que la edad, la enfermedad y las muertes se aferraban inexorablemente. Al final de tanto dolor, lo mejor para el alma era irse —quizá a las estrellas— «purificada del cuerpo», con la carne enfermiza al fin desprendida del espíritu.⁹⁸

Pero el alma había descendido del cielo durante un tiempo para administrar la provincia susurrante y fértil que era el

97. Epicteto, *Discursos* 1.1.11, Oldfather ed., *Epictetus*, 1:8-10.

98. *Studia Pontica* 3, J. G. C. Anderson, F. Cumont y H. Grégoire eds., inscripción n.º 86, p. 102; cotéjese Areteo, *Causas y síntomas de las enfermedades agudas* 2.4, pp. 272-273.

cuerpo. La relación del hombre sabio con su cuerpo consistía en una benevolente preocupación. Su gobierno exigía una refinada *sprezzatura*. Las necesidades físicas que se observan en el cuerpo no pueden ser rechazadas de manera tiránica mediante un «control rígido y sumamente meticuloso».99 El alma debe aprender a ejercer una suave violencia sobre el cuerpo, de modo muy parecido a como el marido pule a su joven esposa «penetrando en sus sentimientos, uniéndose a ella mediante la buena voluntad».100

La genuina simbiosis del cuerpo y el alma era tanto el objetivo de las exhortaciones médicas como el de las filosóficas. No debe permitirse que el cuerpo imponga sus necesidades al sereno espíritu: éste debe mantenerse armónicamente en concordancia con sus propias leyes intrínsecas. El espíritu, a su vez, debe estar constantemente refinándose, no vaya a ser que, por debilidad o incerteza, llegue a participar en las contingencias de la carne.101 El hombre que no se preocupaba como era debido de su cuerpo constituía un espectáculo indigno. Desperdiciar el tiempo «en mucho ejercicio, en mucho comer y beber, mucho evacuar el vientre y mucho copular» era, sencilla y llanamente, «una señal de falta de refinamiento».102 En boca de un griego de buena cuna, ningún otro juicio podía ser más aplastante. Pero también era desagradable la ostentación de ascetismo. Un joven podía decantarse por no tener aventuras amorosas antes del matrimonio: «pero no por eso te vuelvas ofensivo ni critiques a quienes de ese modo disfrutan, y no menciones a menudo el hecho de que tú no te lo permites».103

El cuerpo tiene su lugar apropiado en la gran cadena del ser que liga al hombre a los dioses tanto como a las bestias. El cuerpo se ha elevado hacia el alma, como la cresta más alta de una ola encabritada, desde el poderoso océano de la

99. Plutarco, *de san. tuenda* 17.131B, p. 260.

100. Plutarco, *Praecept. Conjug.* 33.142E, p. 323.

101. Bien visto por Foucault, *Souci de Soi*, pp. 72-73 y 157-158 (*Cave of the Self*, pp. 56-57 y 133-134).

102. Epicteto, *Enchiridion* 41, Oldfather, p. 257.

103. *Ibid.* 33.8, p. 519.

Naturaleza eterna. Ni siquiera la anodina tierra, que al mismo tiempo entrega y reclama el cuerpo, era neutral: cabía tratarla de divina, una presencia majestuosa que constantemente se deshabilitaba con nueva vida.¹⁰⁴ Los hombres que encontramos en la literatura del siglo II siguen perteneciendo al susurrante universo de finales del politeísmo clásico. Sabían que estaban ligados al mundo animal por la astucia de los dioses. Sentían latir en sus cuerpos el mismo espíritu fogoso que cubría todos los años las colinas con corderos recién nacidos y que hacía madurar las cosechas, en los juegos amorosos de temporada, mientras los vientos primaverales abrazaban las fértiles espigas.¹⁰⁵ Por encima de ellos, el mismo fuego resplandecía en las titilantes estrellas.¹⁰⁶ Sus cuerpos y sus impulsos sexuales participaban directamente en la incommovible perpetuidad de un universo inmenso, por el que los dioses retozaban eufóricos.¹⁰⁷

Al formar parte del mundo natural, se esperaba del cuerpo que manifestase sus propias necesidades con voz antigua y autoritaria. Sólo por prudencia había que escucharlo de vez en cuando. La tolerancia que se fue extendiendo al cuerpo a finales de los tiempos clásicos se basaba en la sensación de que la antítesis del mundo animal, la ciudad, era tan fuerte que, una vez planteadas, las exigencias de la ciudad eran inexorables. La familia y la ciudad determinaban hasta que punto los resultados de la conexión del cuerpo con el mundo natural eran aceptables en una sociedad organizada. El mero hecho del nacimiento, por ejemplo, no convertía en persona al niño romano. El padre debía recogerlo del suelo. De lo contrario, el atadizo de materia con

104. *Corpus Inscriptionum Latinarum* 6.4, fase. 2. 35887, C. Huel- sen ed., 3681: la tumba más conmovedora es la de una niña virgen de trece años. Sobre el contexto, véase Sabine G. MacCormack, «Roma, Constantinopolis, the Emperor and his Genius», pp. 133-134.

105. Efrén el Sirio, de *Paradiso* 9.10-13 y 10.5-8, R. Lavenant trad., *Ephrem de Nisibe: Hymnes sur le Paradis*, Sources chrétiennes 137:125-126; 137-138 contienen una versión excepcionalmente hermosa de este tema.

106. Cicerón, de *natura deorum* 2.10.28.

107. Lañe Fox, *Pagans and Christians*, pp. 41-46 y 110-133, es una impresionante evocación de esta mentalidad.

alma, lo mismo que si fuese el feto que sigue en el vientre de la madre, debía aguardar a que otros lo recogieran del lugar situado fuera de la casa paterna. El feto podía ser abortado estando en el vientre; y este otro también podía morir, si nadie lo recogía y lo convertía en parte de su familia, cuando se abandonaba en algún lugar público para que se hicieran cargo de él los transeúntes.¹⁰⁸

Los jóvenes se encontraban en una situación análoga, si bien menos peligrosa. La naturaleza había vuelto sus cuerpos muy distintos de los de los niños mucho antes de que fueran útiles para la ciudad. La primera eyaculación del muchacho la celebraba la familia en la fiesta de la Liberalia, el 17 de marzo.¹⁰⁹ Durante unos pocos años, tenía libertad para «ensilvecerse de malas hierbas».¹¹⁰ Los irregulares calores de la adolescencia (o bien, en otra estimación, los persistentes humores húmedos que delata la voz titubeante del muchacho) debían quemarse un poco antes de que el joven se hiciera cargo del rígido papel de dignatario de la ciudad.¹¹ Este era el tiempo del *ludus*.

La Naturaleza sola desarrolla el deseo del joven. Si estos deseos brotan de tal modo que no entorpecen la vida de nadie ni socavan la familia [con el adulterio], por regla general no se consideran problemáticos: los toleramos.¹²

La llamada de la ciudad podía llegar bastante pronto; sólo los hombres «blandengues» —¡entre ellos, los grandes poetas eróticos de la Roma augusta!—¹¹³ tardaban en res-

108. Veyne, «L'Empire romain», *Vie privée*, pp. 23-27 (*Private Life*, pp. 9-14); W. V. Harris, «The Roman Father's Power of Life and Death», en R. S. Bagnall y W. V. Harris eds., *Studies in Roman Law in Memory of A. Arthur Schiller*.

109. Rousselle, *Porneia*, p. 79.

110. Agustín, *Confesiones* 2.1.1, se describe a sí mismo a los dieciséis años.

111. Quintiliano, *Institutio oratoria* 11.3.28.

112. Cicerón, *Pro Caelio* 28, tomado de la traducción de Lyne en *Latin Love Poets*, pp. 1-2.

113. Jasper Griffin, «Augustan Poetry and the Life of Luxury»; Lyne, *Latin Love Poets*, pp. 65-81; Paul Veyne, *L'Élégie érotique romaine*, pp. 170-183.

ponder al llamamiento del deber, abandonando la vida del amante.

Por último, cuando ha atendido a los placeres... dejadle que, al final, se llame a sí a la acción, a las ocupaciones de la familia, al foro, al servicio del estado.¹⁴

Incluso Marco Aurelio, el parangón de la sobriedad pública, había «cedido a las pasiones amorosas», como algo necesario, durante un corto tiempo.¹⁵ Aunque hombre de gran austeridad, de ninguna manera se sintió obligado a la abstinencia sexual permanente. En lugar de volver a casarse, pasó la ancianidad con una concubina, hija de un administrador de fincas de su anterior esposa, para no agobiar a sus hijos con una madrastra.¹⁶

A menudo las jóvenes eran tratadas de modo similar, con pragmatismo. Al ser una criatura demasiado inestable para permitírsele los períodos de libertad sexual que se concedían a los jóvenes, y que asimismo se toleraban en los maridos, su familia la protegía cuidadosamente. Pero la integridad física de su cuerpo aún no se había convertido en el acusado símbolo que actualmente asociamos con las sociedades cristianas del Mediterráneo.¹⁷ Que una muchacha perdiera su virginidad no era, sencillamente, más que un mal augurio de su futura conducta. La muchacha que ya había disfrutado de aventuras amorosas furtivas podía hacer lo mismo de casada. No era una muchacha «bien educada». * Para un autor del siglo II no era necesario ningún juicio más severo.

El efecto de este benevolente dualismo fue el de hacer que las actitudes de los clásicos tardíos hacia el cuerpo parezcan profundamente ajenas a los ojos cristianos; y de ahí

114. Cicerón, *Pro Caelio* 42.

115. Marco Aurelio, *Meditaciones* 1.17.6.

116. *Scriptores Historiae Augustae: Marcus Aurelius* 29.10.

117. G. Sissa, «Une virginité sans hymen: le corps féminin en Grèce ancienne», p. 1.132, y *Le corps virginal*, pp. 97-143 y 189-198.

118. Sorano, *Gynaecia* 1.8.33.4, Ilberg, p. 22; Temkin, p. 31: sobre los deseos sexuales precoces de las chicas «mal educadas».

también a los observadores modernos del mundo antiguo. En el mundo pagano del siglo II, se concedía a los hombres un notable margen de tolerancia, tanto en la cuestión de la homosexualidad como en las aventuras amorosas previas o ajenas al matrimonio. Pero subrayar aisladamente este hecho es trivializar el significado de los cambios que ocurrieron en los siglos posteriores. No basta con hablar de la ascensión del cristianismo en el mundo romano simplemente en términos del cambio de una sociedad menos represiva por otra más represiva. Lo que estaba en juego era una sutil transformación de la percepción del cuerpo como tal. Los hombres y las mujeres de los siglos posteriores no sólo estuvieron rodeados por un conjunto de prohibiciones distintas y más exigentes. También tuvieron que ver sus cuerpos a una luz distinta.

Desde la perspectiva del cristianismo elaborado de comienzos de la Edad Media, la imagen del cuerpo que tenían las personas del siglo II parece curiosamente borrosa. Una difusa sensualidad revoloteaba a su alrededor. El deseo sexual carecía del aroma característico que pronto adquirió en los círculos cristianos. Ninguna necesidad de gratificación sensual en particular había sido examinada con mayor detalle que otra. Ninguna se consideraba que estuviera arraigada de manera especialmente profunda ni que revelara de manera excepcional la fragilidad humana. Tampoco se había singularizado un deseo como único merecedor de reprobación. El deseo sexual no era en sí problemático: era una respuesta previsible a la belleza física; se aceptaba su satisfacción en tanto que experiencia de la que deriva un intenso placer físico. No había riesgo en dejar que la ciudad juzgase las posteriores consecuencias de haber cedido a los dulces goces de «las cosas de Venus». Que los hombres desearan acariciar y penetrar a otros hombres hermosos era algo poco sorprendente, como mínimo, para los griegos.¹¹⁹ Lo que se juzgaba con severidad era que la persecución del placer con-

119. Ramsay MacMullen, «Román Attitudes to Greek Love», pretende contraponer las actitudes griegas y romanas; pero véase T. Wade Richardson, «Homosexuality in the *Satyricon*».

dujera a algunos hombres a desear hacer el papel femenino, ofreciéndose a ser penetrados por sus amantes: este comportamiento desconcertaba a los médicos y escandalizaba a la mayor parte de la gente.¹²⁰ Ningún hombre libre podía ser tan débil ante el deseo como para permitirse desviarse de la jerarquía ferozmente afirmada que colocaba a todos los hombres libres, en todos sus comportamientos, por encima de las mujeres y los esclavos.¹²¹

Lo que a primera vista podría parecer tolerancia revela, en realidad, la envergadura de los códigos adoptados por las elites. Estas se situaban completamente al margen de toda la masa de hombres públicos. Tanto como les es posible. Opulentos, constantemente bajo la mirada pública, ejerciendo un poder de vida o muerte sobre los demás y próximos a las figuras que pueden ejercer tal poder sobre ellos mismos, los notables de la ciudad consideraban que la ira, la crueldad irracional, el exuberante y amenazante apetito físico de los glotones y la voluble ferocidad de los borrachines merecían mucha más atención que la tierna pasión del deseo. A esas pasiones dedicaron los moralistas su atención más seria.

En lo que los paganos del siglo II diferían más profundamente de las concepciones que ya habían comenzado a circular por los círculos cristianos era en su estimación de los horizontes posibles para el mismo cuerpo. Materia potencialmente informe y eterna, el cuerpo se mantenía apenas unido, durante el breve espacio de su vida, gracias al alma vigorosa del hombre bien nacido. Su materia sólida podía modificarse en tan escasa medida como el mármol cristalino de una estatua tallada con nitidez y exquisitamente pulimentada podía generar por obra de magia, en sus profundidades, una sustancia más refinada y maleable. Lo mismo

120. P. H. Schrijvers, *Eine medizinische Erklärung der mannlichen Homosexualität aus der Antike*, p. 7: los deseos del participante activo no tenían «ningún interés médico».

121. Paul Veyne, «Amour et famille», pp. 50-55, y «L'homosexualité á Rome», pp. 26-33, ahora traducido en P. Aries y A. Béjin eds., *Western Sexuality: Practise and Precept in Past Times*, pp. 26-35; Rousselle, «Gestes et signes de la famille», pp. 257-261, presenta ahora importantes matizaciones.

que la sociedad, el cuerpo estaba para ser administrado, no para ser transformado. Otros habían empezado a discrepar de esta opinión. A finales del siglo II, Clemente de Alejandría, un cristiano versado en los autores paganos, resumió con admirable claridad y justeza la esencia de las expectativas sobre el cuerpo que acabamos de describir. Los filósofos paganos, sabía él, suscribían una imagen austera de la persona:

El ideal de la continencia humana, me refiero al que han alentado los filósofos griegos, enseña a resistirse a la pasión, para no dejarse dominar por ella, y a adiestrar los instintos para perseguir objetivos racionales.

Pero los cristianos, añadía, iban más lejos: «nuestro ideal es no sentir en absoluto el deseo».

Moisés había permanecido en el Sinaí durante cuarenta días, transfigurado por la presencia cercana de Dios. Las necesidades corporales le fueron acalladas durante todo ese tiempo.¹²² Gracias a la Encarnación de Cristo, Dios Todopoderoso había descendido a la tierra para hacer que incluso el cuerpo fuese susceptible de transfiguración. Al admitir esta posibilidad, Clemente decía implícitamente que las estables condiciones materiales postuladas por el pensamiento pagano, un cuerpo indomeñable y un orden social adaptado a sus cambiantes necesidades, podían romper sus antiguas ataduras. La renuncia sexual podía conducir a los cristianos a transformar el cuerpo y, al transformar el cuerpo, a romper con la disciplina estricta de la ciudad antigua.

Clemente era un moderado entre los cristianos. Estaba más cerca de Plutarco, de Musonio Rufo y de los médicos de su época que de muchos de sus correligionarios. En los pequeños grupos que había dispersos por todo el Mediterráneo oriental, otros cristianos se habían volcado sobre el cuerpo. Lo habían erigido en el blasón palpable del final de la «época actual». Creían que el mismo universo se había

122. Clemente, *Stromateis* 3.7.57., en Henry Chadwick trad., *Alexandrian Christianity*, p. 66.

hecho añicos al resucitar Cristo de la sepultura. Al renunciar a toda actividad sexual, el cuerpo humano podía sumarse a la victoria de Cristo: podía volver del revés lo inexorable. El cuerpo podría desembarazarse del dominio del mundo animal. Negándose a responder a las juveniles incitaciones del deseo, los cristianos podrían acabar con el matrimonio y con la reproducción. Una vez desaparecido el matrimonio, el vasto tejido de la sociedad organizada se desmoronaría como un castillo de arena tocado por «la inundación oceánica del Mesías». ¹²³

Éstas eran las opiniones de algunos estrictos contemporáneos de Galeno y Marco Aurelio. Lo que de ellas se deducía difícilmente podría haber sido más consternador para las elites paganas de Roma y del Egeo, ni estar mejor calculado para trastornar al cabeza de familia medio de cualquier comunidad del Mediterráneo o del Oriente Próximo. En el siglo que siguió a la muerte de Jesús de Nazaret, el tema de la renuncia sexual llegó a ser elaborado en los círculos cristianos como la alternativa drástica a un orden moral y social que parecía muy seguro, dispuesto a explayarse sobre sus valores fundamentales en tratados, en obras médicas y en las cálidas piedras de tantos monumentos de tantísimas ciudades pequeñas. Si queremos comprender el surgimiento de esta alternativa, hemos de atender ahora al mundo muy distinto del judaísmo, a la Palestina de Jesús y a los dilemas de las comunidades fundadas por san Pablo en muchas de las principales ciudades del mundo grecorromano.

123. *Actos de Judas Tomás 31*, A. F. J. Klijn trad., *The Acts of [Judas] Thomas*, *Suplementos al Novum Testamentum* 5:80.

2. *Del apóstol al apologeta: orden sexual y renuncia sexual en la Iglesia primitiva*

I VIVIR CON SENCILLEZ DE CORAZÓN

En algún momento de la segunda mitad del siglo II, el médico Galeno se refirió de pasada a los cristianos:

Su desprecio por la muerte se nos hace patente todos los días, e igualmente su abstención de copular. Pues no sólo cuentan con hombres que se abstienen de copular toda la vida, sino también con mujeres.¹

Galeno había llegado a Roma procedente de Éfeso el año 162, más o menos en el mismo momento en que Justino, un maestro cristiano, fue ejecutado. Justino, que estaba establecido en la ciudad desde 140 d. C., era un pagano converso originario de una colonia griega de Samaría. Impenitente intelectual, siempre dio importancia a vestir el *pa-llium*, la túnica oscura del filósofo profesional.² En forma de filósofo que se dirige a otro, escribió su *Apología* de la fe cristiana a manera de petición al emperador Antonino Pío, «guardián de la justicia, filósofo... y amigo del estudio».³ Justino sabía cómo despertar el respeto del pequeño pero

1. Citados en Richard Walzer, *Galen on Jews and Christians*, p. 15. No obstante, no se puede excluir absolutamente la posibilidad de que ese comentario sea una posterior interpolación cristiana, siguiendo la tradición árabe.

2. Jerónimo, *de viris illustribus* 23; *Patrología Latina* 23:641.

3. Justino, *Apología* 1-2.

ilustrado círculo de notables y sirvientes imperiales cuya preocupación por el buen orden moral había llegado a incluir un cierto respeto por la abstención sexual. Les presentó el cristianismo como una religión que se diferenciaba de todas las demás en el rigor de los códigos sexuales que observaban los creyentes casados. Más aún:

Muchas personas, lo mismo hombres que mujeres, entre sesenta y setenta años, que han sido discípulos de Cristo desde su juventud, mantienen una pureza inmaculada... Nosotros nos enorgullecemos de poder exhibir a tales personas delante de la especie humana.⁴

Al subrayar, dentro del cristianismo, la disciplina sexual de la mayoría y la abnegación de unos pocos, Justino trataba de buscar un terreno en común con un emperador «filosófico». En realidad, la noción cristiana de renuncia sexual había surgido de un mundo profundamente distinto del de un emperador como Antonino Pío y un médico griego como Galeno. Llevaba consigo el característico aroma de sus orígenes judíos radicales.

Debemos comenzar por una imagen distinta de la persona humana y, junto a ésta, con una concepción de la sociedad muy distinta de la que prevalecía entre las elites urbanas del Imperio. Poco espacio había habido en el judaísmo para el dualismo benevolente que tan adecuadamente resumía la lógica moral de las clases que gobernaban el mundo pagano. En la noción pagana de persona, el alma había sido concebida como lo que gobernaba el cuerpo con la misma autoridad atenta, si bien en ocasiones tolerante, con que los varones bien nacidos gobernaban a quienes les eran inferiores y ajenos: su esposa, sus esclavos y el populacho de su ciudad. Para muchos judíos acomodados y honestos, aristócratas por propio derecho, las actitudes dualistas de este tenor eran naturales. El cuerpo era sensiblemente más débil que el alma. El alma debía separarse del cuerpo con la muerte; y

4. *Ibid.* 15.1-5.

esto podía saludarse como una bendición.⁵ El cuerpo tenía necesidades físicas que perturbaban a las personas pías. Los judíos honrados y los primeros cristianos contaban por igual con que la tentación sexual tuviera una gran importancia en la vida de los varones jóvenes. No aprobaban el «amor por el placer» que iba asociado con «la facultad de la procreación», pues «conduce al joven, como ciego, a un pozo y, como bestia, al precipicio»/'

Pero, para los judíos, el diario conflicto entre el cuerpo y el espíritu estaba ensombrecido por un dualismo más fuerte y más importante. Toda la humanidad se situaba frente a la majestad de Dios como algo distinto e inferior. El cuerpo y el alma se enfrentan a Él juntos: Él ha creado ambas cosas y a ambas juzgará. El creyente no se enfrenta a Dios como un alma obligada durante un tiempo a realizar la tarea, necesaria aunque ingrata, de poner orden en un cuerpo ajeno, sino más bien como el poseedor de un «corazón», es decir, de un núcleo oculto de la personalidad, que puede responder o rechazar la voluntad de su Creador. El corazón humano podía endurecerse: se convertiría en un *corazón de piedra*, transido en un estado de muda rebelión contra la voluntad de Dios. O bien podría abrirse completamente para recibir Sus mandamientos y responder sin resistencia a Su amor paternal. Éste era precisamente el dolor de los píos: mientras su «buena inclinación» los instaba a obedecer a Dios, la «inclinación maligna», la tendencia sólidamente arraigada de resistirse a Su voluntad, también se encuentra muy cerca de su

5. R. H. Gunday, *Soma i?i Biblical Theology: with Emphasis on Pan-Una Anthropology*, pp. 136-140, y E. Stiegman, «Rabbinic Anthropology».

6. *Testaments of the Twelve Patriarchs: Reuben 2.8-9*, en R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament 2: Pseudepigrapha*, p. 297; véase ahora James H. Charlesworth ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*. Sobre el carácter de los Testamentos, un documento de origen judío que circuló entre los cristianos, véase ahora M. de Jonge, «The Pre-Mosaic Servants of God in the Testaments of the Twelve Patriarchs and in the Writings of Justin and Irenaeus», y G. Vermes, «Methodology in the Study of Jewish Literature in the Greco-Roman Period», pp. 152-156.

corazón.⁷ La inclinación maligna parecía impregnar el conjunto de la persona humana, como una «levadura maligna» que operase en las profundidades de la pasta de la naturaleza humana:

Soberano del universo, tú conoces perfectamente que nuestra voluntad es cumplir Tu voluntad, y ¿qué nos lo impide? La levadura que hay en la masa de nuestra naturaleza... Es posible que Tu voluntad nos libere... de modo que podamos volver a cumplir las leyes de Tu voluntad con pureza de corazón.⁸

La verdadera paz caerá sobre los creyentes, no cuando el alma se desprenda del barro ajeno del cuerpo, sino cuando finalmente se haya desvanecido de su corazón la resistencia sin rostro: «*Os daré un corazón nuevo y pondré en vosotros un espíritu nuevo. Os arrancaré ese corazón de piedra y os daré un corazón de carne.*»

La noción religiosa de la «pureza de corazón» lleva consigo inconfundibles alusiones sociales. Son demasiados los judíos que demostraban la misma resistencia a abrirse de todo corazón a las peticiones de sus congéneres que cuando afrontaban las exigencias de Dios. Estas personas fueron calificadas de gente «de doble corazón». Tenían un corazón dentro del corazón: en el fondo de su personalidad había latente un enclave sombrío que alimentaba la superchería, la rebeldía, el resentimiento y la lascivia escondida. El

7. Véase en especial H. Strack y Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neueñ Testament aus Talmud und Midrasch*, 4, pp. 466-483; Jean Hador, *Penchant Mauvais et Volonté Libre dans la Sagesse de Ben Sira (Ecclésiastique)*; y E. E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, pp. 471-483. El lector debe tener siempre presente el carácter complejo de cualquier presentación del judaísmo, deducida de hecho en buena parte del Talmud de Palestina y del de Babilonia, es decir, de escritos de épocas y regiones sumamente distintas. Estas fuentes pueden servir para trazar ciertos horizontes generales y para subrayar determinadas opciones adoptadas por los rabinos de Palestina y Babilonia durante el último período de la antigüedad; pero sólo pueden utilizarse con gran precaución.

8. M. Simón trad., *Talmud de Babilonia: Berakhoth* 17a, p. 100.

9. Ezequiel 36:26, citado en *Midrash Rabba: Numbers 17.6*, J. J. Slotki trad., 2:707.

ideal religioso de la «pureza de corazón» estaba estrechamente relacionado con las esperanzas de una sociedad ideal <|ie se reiteraban profusamente en los textos judíos y en los de los primeros cristianos. Los verdaderos creyentes debían aprender a «vivir con sencillez de corazón».¹⁰

El corazón debía ser de una sola pieza. No debía albergar motivos ocultos de ninguna clase. El creyente debe enfrentarse a los demás con un corazón tan sensible a sus necesidades como a la voluntad de Dios. La «sencillez de co-i.i./ón» condensa un ideal afectuoso y eminentemente social. Resumía los horizontes morales del individuo medio. (A instituía el fundamento de una moral de la solidaridad, que subrayaba la lealtad sin quejas y el comportamiento recto y sin afectación con los parientes y vecinos. Esta virtud era especialmente adecuada para los abrasivos e independientes cabezas de familia de las ciudades pequeñas y los pueblos del Mediterráneo oriental. El énfasis en el control de la violencia con los inferiores y en la necesidad de mantener a raya los deseos físicos que podían infestar de sensualidad «femenina» a quienes ejercían el poder, que tanto lugar ocupa en la educación moral de las clases paganas que gobernaban el Imperio, era irrelevante para ellos. Estos hombres no necesitaban disciplinar sus cuerpos mediante meticulosos códigos de conducta pública ni mediante repetidos recordatorios de la superioridad del espíritu sobre la materia. Su lucha más amarga tenía por objeto dominar la astucia y el resentimiento en sus relaciones con sus modestos iguales.

No hubo superchería en mi corazón;
 Ninguna mentira pasó por mis labios.
 < 'liando algún hombre estuvo en peligro, uní mis suspiros a los suyos.
 Y compartí mi pan con los pobres."

10. *Testaments of the Twelve Patriarchs: Simeón 4.5*, Charles, p. 302; *vr.isc* O. J. Seitz, «Antecedents and Significance of the Term Siy^0?», I' 'I i, y H. C. Kee, «The Ethical Dimensions of the Testaments of the \ 11 Patriarchs as a clue to Provenance».

I I. *Testaments: Issachar 7.4-5*, Charles, *Apocrypha*, pp. 327-328.

No obstante, en Palestina el ideal de la sencillez de corazón llevaba consigo un mensaje más urgente. Muchos judíos devotos avistaban un Israel distante de Dios y atormentado por la contienda interior:

Todos los hombres han elegido la obstinación del corazón... Han tomado venganza y han albergado mala voluntad... y todos los hombres han odiado a sus congéneres, y todos los hombres han pecado contra sus parientes próximos, y se han acercado [a las mujeres] con lascivia, y se han comportado con arrogancia por mor de las riquezas y del beneficio.¹²

Los documentos descubiertos en 1947 en una cueva en al Wadi Qumran, en el desierto de Judea que hay junto al Mar Muerto (conocidos como «Los Manuscritos del Mar Muerto»), revelan una autodenominada «comunidad» de varones devotos que deseaban fundar conjuntamente una «casa de perfección y verdad dentro de Israel».¹³ Si esta «casa de perfección y verdad» estuvo realmente localizada en un monasterio del desierto (como han deducido algunos investigadores del hecho de que se descubrieron las ruinas de una especie de caserío en Khirbet Qumran, cerca de las cuevas) o si hablamos de una asociación menos cerrada materialmente de personas pías, repartidas por todos los pueblos y ciudades de Judea, no lo sabemos.¹⁴ En cualquier caso, los documentos revelan cómo, dentro de los estrechos confines de un grupo religioso asediado, el anhelo de sencillez de corazón condujo nada menos que a la exigencia de una total transparencia a la voluntad de Dios, ganada mediante la transparen-

12. *Damascus Rule 8*, en G. Vermes trad., *The Dead Sea Scrolls in English*, p. 105 (en adelante se cita como *Dead Sea Scrolls* [los llamados en castellano *Manuscritos del Mar Muerto*]).

13. *Community Rule 5*, en *Dead Sea Scrolls*, p. 85.

14. El consenso entre los investigadores que tiende a vincular los Manuscritos del Mar Muerto con los esenios y con una comunidad en particular, asentada en Khirbet Qumran, está debidamente resumido en E. Schürer, *The History of Jewish People in the Age of Jesús Christ*. Serias objeciones se han planteado en N. Golb, «The Problem of the Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls» y «Les Manuscrits de la Mer Morte».

cia de la voluntad de todos los miembros a sus congéneres dentro de la comunidad. Cada uno de los miembros de la comunidad había prometido «que buscarían a Dios con todo su corazón y su alma... y ya no seguirían obstinadamente a un corazón pecaminoso».¹⁵

Los miembros de la comunidad creían que, al final de los tiempos problemáticos en que vivían, Dios liberaría a Israel. Volvería a crear a Su pueblo tal como debía ser. La comunidad comparecería ante El en el nuevo Israel: «Él purificará para sí el cuerpo humano, arrancando el espíritu de la falsedad de las ataduras de la carne».¹⁶

Ésta no era una perspectiva lejana. Todos los años, un consejero experimentado sopesaba «el espíritu y los hechos» de cada uno de los miembros.¹⁷ Se trataba de un examen a fondo de los exactos e íntimos quilates del corazón, lo que conllevaba una anticipación del futuro en que las oscuras sombras de la falsedad y la obstinación se desvanecerían para siempre del corazón: «Toda la gloria de Adán será de ellos. No habrá más mentiras».¹⁸

Muchos grupos judíos reaccionaron ante la situación en que se encontraban fomentando una «radicalización» de los códigos sexuales entre sus partidarios.¹⁹ La comunidad que se ha dado a conocer en los Manuscritos del Mar Muerto parece haber exigido que un cierto número de sus miembros varones viviera bajo el voto de celibato durante tiempo indefinido. Parece ser que se consideraban a sí mismos guerreros de Israel, sometidos al voto de abstinencia que recae sobre los hombres mientras dura la guerra santa. El celibato que recaía sobre unos pocos representaba el carácter bélico de toda la comunidad. Ellos eran el verdadero «Campamento» de los hijos de Israel, asentado una vez más en la Tierra Prometida. En el Campamento, los varones devotos se consideraban colocados junto a los «ángeles sagrados».²⁰ Estos ángeles no eran

15. *Community Rule 1*, en *Dead Sea Scrolls*, p. 72.

16. *Community Rule 4*, en *ibid.*, p. 77.

17. *Community Rule 5*, en *ibid.*, p. 80.

18. *Community Rule 4*, en *ibid.*, p. 78.

19. Kurt *Niederwimmer*, *Askese und Mysterium*, p. 13-33.

20. *War Rule 7*, *Dead Sea Scrolls*, p. 133.

concebidos en principio como seres sin sexo. Más bien eran imaginados como las filas apretadas de un ejército expectante, al que no se le debe permitir que se desmorone en el estado de desorden de los simples civiles, cuya semilla fluye libremente cuando duermen a gusto con sus esposas.²¹

No sabemos si otros grupos de varones continentales entendieron su abstinencia en estos términos drásticos. No sabemos si los observadores romanos se sintieron sorprendidos por la presencia de colonias de célibes en Palestina. Un contemporáneo más joven que Jesús de Nazaret, Plinio el Viejo, había oído hablar de la bien conocida secta de los esenios, asentada en En-Guedí, cerca del Mar Muerto. Se daba allí una sorprendente suspensión del ritmo implacable de la procreación que había cubierto todo el Mediterráneo grecorromano de comunidades estables: «notable entre todas las demás tribus de todo el mundo, pues no incluye a ninguna mujer y ha renunciado a todo deseo sexual... una raza en la que nadie nace [y sin embargo] vive eternamente».²²

Dos autores judíos, Filón de Alejandría y Josefo en Palestina, encontraron fácil justificar una conducta tan exótica. Presentaron el celibato de los esenios a los paganos como la consecuente conclusión de una larga tradición de misoginia con la que era de esperar que simpatizarían los griegos. Los esenios, decían ellos, habían creado una utopía exclusivamente masculina. La sabiduría popular judía, como la de los paganos, resaltaba las seductoras astucias de las mujeres y los efectos destructivos de las exigencias que las mujeres hacían a los hombres por ser quienes parían sus hijos y compartían sus lechos.²³

La sencillez de corazón, debemos recordar, era una virtud profundamente masculina: los hombres honestos ten-

21. Matthew Black, «The Traditions of Hasidaen-Essene Ascetism: Its Origin and Influence» y *The Scrolls and Christian Origins*, pp. 27-32, junto con Paul Beauchamp, *Création et Séparation*, p. 275. Véase ahora Steven D. Fraade, «Ascetical Aspects of Ancient Judaism», p. 267.

22. Plinio, *Historia natural* 5.15.73, en Rackhman ed., *Pliny: Natural History*, 2:277.

23. Por ejemplo, *Testaments: Reuhen* 5.1-4, Charles, *Apocrypha*, p. 299.

dían a ver a las mujeres como la causa *par excellence* de la «doblez de corazón». Se pensaba que las mujeres incitaban la lascivia y los celos, que lanzaban a los hombres unos contra otros. Para asegurar la *philalléllia*, la preciosa lealtad de los compañeros varones entre sí, los esenios, según aseguraba Filón a sus lectores, habían prescindido tanto de las mujeres como de tener esclavos. Los esclavos eran el segundo otro inferior en el mundo de los varones libres; su presencia en una comunidad libre fomentaba la arrogancia por parte de sus dueños e introducía una nota de servilismo manipulativo en las relaciones entre los miembros libres y no libres del grupo.²⁴ Sólo una comunidad de las afueras de Alejandría, la de los terapeutas, contaba con mujeres mayores castas.²⁵

En la misma Palestina, Josefo hablaba con ternura del silencio imponente de las comidas comunitarias de los esenios y de los grupitos solemnes que desfilaban de una logia a otra por las ciudades y pueblos, todos vestidos de blanco y andando con calma «como colegiales disciplinados».²⁶ Estas viñetas tenían la intención de apelar al intenso «apetito de orden»²⁷ que compartían los judíos acomodados como Filón y Josefo con las elites ceremoniosas y autodisciplinadas del mundo griego.

No obstante, es engañoso concentrar la atención exclusivamente en los grupos pequeños de varones que se declaraban célibes. Al saludar a los misteriosos autores de los Manuscritos del Mar Muerto como los esenios y directos predecesores de los monjes cristianos, nos arriesgamos a perder el aroma preciso de su contribución a la vida de la Palestina judía de la época de Jesús. Sabemos muy poco acerca de por qué los militantes judíos varones adoptaron una vida de continencia permanente.²⁸ Lo que sí sabemos es

24. Filón, *Hypothetica*, en Eusebio, *Preparado Evangélica* 8.11: *Patrolología Graeca* 21:644B.

25. Filón, *de vita contemplativa* 8.68, en F. H. Colson ed., *Philo*, 9:155; véase Schürer, *History of Jewish People*, 2:591-597.

26. Josefo, *Guerra judía*, 2.124 y 133.

27. Michael Carrithers, *The Forest Monk of Sri Lanka*, p. 20.

28. A. Marx, «Les racines du célibat essénien», y Fraade, «Aspects of Ancient Judaism», pp. 266-269.

que los continentes formaban parte de asociaciones en buena medida compuestas de cabezas de familia casados. No creaban comunidades aisladas. Estaba en juego la reforma de todo Israel. Por esta razón, los militantes no tenían intención de cuestionar la vida matrimonial judía. Lejos de eso, las estructuras de la familia eran reforzadas al devolverse su pureza imaginada original.²⁹ Los códigos sexuales estaban hechos para cargar con un pesado significado. La prohibición del matrimonio con los no-judíos;³⁰ la condena de los matrimonios entre parientes próximos;³¹ la insistencia en la observancia cuidadosa de los códigos de pureza que gobernaban el ciclo menstrual de la mujer y la emisión de semilla por parte de los hombres;³² la aversión cuidadosamente fomentada a la promiscuidad, la desnudez en público y el amor homosexual permitido a los varones jóvenes en las ciudades paganas;³³ todos estos distintos aspectos acrecentaban la sensación de distancia entre Israel y el mundo pagano. Los autores de los Manuscritos del Mar Muerto incluso dieron el significativo paso de presentar la reforma del matrimonio en términos de un retorno a la solidaridad sin doblez de la primera pareja, Adán y Eva. Quienes tomaban otra esposa mientras la primera estaba viva (probablemente ejerciendo la poligamia) pecaban contra «el principio de la Creación... *El los creó hombre y mujer*»?*

Todos los grupos radicales creían que el nuevo Israel del futuro sería una comunidad de personas casadas, de «semilla fértil», un Israel famoso por su sexualidad disciplinada, de la que se habrán extirpado las anomalías propias de la época actual.³⁵

29. Véase en especial E. P. Sanders, *Jesús and Judaism*, pp. 230-232 y 256-260; y J. M. Baumgarten, «4Q502, Marriage or Golden Age Ritual?».

30. Jubileos 25.7-9, Charles, *Apocrypha*, p. 51; véase en especial Geza Vermes, «Leviticus 18:21 in Ancient Jewish Bible Exegesis».

31. *Damascus Rule 5, Dead Sea Scrolls*, pp. 101-102.

32. *Damascus Rule 4, Dead Sea Scrolls*, p. 101; *Salmos de Solomón 8.13*, Charles, *Apocrypha*.

33. *Macabeos I*, 1:14-15; Josefo, *Contra Apión*, 2.24.1-5.

• 34. *Damascus Rule 5, Dead Sea Scrolls*, p. 101.

35. *Community Rule 4 y Messianic Rule 1, Dead Sea Scrolls*, pp. 76-

Cuando Jesús de Nazaret predicaba en Galilea y Judea, después del año 30, las opciones que se ofrecían ante él y sus seguidores ya estaban claramente trazadas sobre el paisaje de Palestina. Hacia el Mar Muerto, el desierto de Judea acogía asentamientos de considerable tamaño de varones desafectados. Las figuras ascéticas, cuya vocación profética había sido asociada desde antiguo, en el folclore judío, con la abstinencia sexual, siguieron surgiendo del desierto para predicar el arrepentimiento en las ciudades vecinas. Como, Juan el Bautista, al que se creía primo de Jesús. El hecho de que el propio Jesús no se hubiera casado a los treinta años no dio lugar a comentarios. Esto ocurría casi un siglo antes de que sus seguidores proclamaran que fundamentaban el celibato propio en su ejemplo.³⁶ En aquel momento, el papel profético de Jesús era lo que más llamaba la atención, no su continencia. Su celibato era un aditamento poco llamativo de su vocación profética.³⁷

Sabemos singularmente poco acerca de las expectativas de Jesús sobre el advenimiento de lo que él llamaba «el reino de los cielos», excepto que identificaba este reino con la renovación de Israel y que esperaba que esta renovación fuese inminente.³⁸ No parece que hubiera previsto la desaparición de la estructura familiar. Más bien insistió, como los autores de los Manuscritos del Mar Muerto, en el matrimonio monogámico como una renovación de la unión indisoluble de Adán y Eva. En una de sus pocas desviaciones de la costumbre judía, llegó tan lejos como a descartar la posibilidad de divorcio. La «dureza de corazón», que había hecho que el divorcio fuese necesario en la ley mosaica, sencillamente dejaría de prevalecer en el futuro Israel renovado.³⁹ El «yugo» que imponía a sus oyentes recaía sobre los destinatarios habituales de las exhortaciones judías: en los varones casa-

118: «fecundidad» y «mujeres e hijos»; véase en especial B. Janowski y H. Lichtenberg, «Enderwartung und Reinheitsidee», en especial pp. 34-40 y 59.

36. Ignacio, *Carta a Policarpo*, 5.2.

37. Geza Vermes, *Jesús the Jew*, pp. 99-102.

38. Sanders, *Jesús*, p. 75.

39. Marcos 10:5-9; Sanders, *Jesús*, pp. 230-232 y 256-260.

dos, los buenos judíos y los cabezas de familia decentes, que se esforzaban cuanto les era posible por mantener la sencillez de corazón:

Pero yo os digo que todo el que mira a una mujer para deseársela, ya adulteró con ella en su corazón.⁴⁰

Porque de dentro, del corazón de los hombres, proceden los pensamientos malos, fornicaciones, hurtos, homicidios...⁴¹

Jesús fue crucificado hacia el año 30. En la época en que sus palabras y la historia de su muerte y resurrección fueron reunidas en lo que más tarde serían los Evangelios, la Palestina judía había cambiado profundamente. Jerusalén había sido saqueada por los romanos en el año 70. El Templo estaba en ruinas. Judea fue devastada. Los excéntricos asentamientos próximos al Mar Muerto estaban desiertos. En los Evangelios no encontramos el mundo de Jesús sino el mundo muy distinto y más tenso de los discípulos. Las historias que contienen fueron recogidas en aquel período terrible para satisfacer las necesidades y revalidar las actividades de un grupo de predicadores itinerantes que se proclamaban sus auténticos seguidores.⁴²

A aquel grupo pequeño en particular, Jesús no había predicado la sencillez del corazón dentro de la familia matrimonial. Había dicho: «Seguidme...» Su abrupta llamada había supuesto una ruptura con las pautas normales de la vida sedentaria. Incluso se dejaron de lado los lazos más fuertes de la piedad judía: los hijos no debían ya demorarse para enterrar a sus padres.⁴³ Las personas casadas como Pedro podían alegar: «Pues nosotros, dejando todo lo que teníamos, te hemos seguido».⁴⁴

40. Mateo 5:28.

41. Marcos 7:21.

42. En esta interpretación, estoy específicamente en deuda con G. Kretschmar, «Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese». Véase también Gerd Theissen, *Sodology of Early Palestinian Christianity*, pp. 24-30.

43. Mateo 8:21 y Lucas 9:59; véase también Sanders, *Jesús*, pp. 253-255.

44. Lucas 18:28.

Muchos habían «dejado casa, mujer, hermanos, padres o hijos por amor del reino de Dios».⁴⁵

Incluso hubo algunos jóvenes que «a sí mismos se han hecho tales [eunucos] por amor del reino de los cielos». Lo absorbente de su misión los hacía inelegibles para el matrimonio.⁴⁶ Estas personas habían sido enviadas por los caminos de Galilea y Judea:

en **vuestro** camino predicad diciendo: El reino de Dios se acerca... En verdad os digo que no acabaréis las ciudades de Israel **antes** de que venga el Hijo del hombre.⁴⁷

En el año 70, los predicadores itinerantes prestaban su ministerio a grupos de creyentes casados dispersos por un amplio arco que, arrancando de Jerusalén y Judea, pasaba por Siria y llegaba hasta tan lejos como Antioquía. La continencia no era más que un aspecto, y de ninguna manera el más sobresaliente, de una drástica quiebra del curso normal de sus vidas. Los vagabundos encontraron un lugar claramente demarcado para sí mismos en el paisaje social de Palestina. Este era un mundo donde el varón emprendedor siempre se había enfrentado a alternativas rigurosas. Unos cuantos podían renunciar a «casa, mujer, hermanos, padres o hijos». Pero los que no recibían esta llamada seguían en los pueblos como personas casadas. En aquel ambiente estable, combatían el corazón díscolo siguiendo las normas tradicionales de la vida judía. La aproximación del reino significaba para ellos que estas normas, si acaso, se habían reforzado más bien que relajado: era un momento de resoluciones austeras, un momento de una «justicia que supera la de los fariseos».⁴⁸ Por el contrario, quienes predicaban que «el reino de los cielos estaba al caer» se movían en un mundo distinto. Ellos habían seguido el camino franco. Los mismos ca-

45. Lucas 18:29.

46. Mateo 19:12; véase en especial H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament*, pp. 102-111.

47. Mateo 10:7.23.

48. Mateo 5:20; Sanders, *Jesús*, p. 260.

minos conducían de la ciudad a los bandoleros de los montes y estaban ya repletos de pobres vagabundos.⁴⁹ También las mujeres podían sumarse a los grupos itinerantes, auxiliando a quienes habían «seguido» a Jesús, lo mismo que habían auxiliado al propio Jesús.⁵⁰ El campo relativamente próspero de Galilea y Siria, y los barrios pobres que venían a ser aldeas de una gran ciudad como Antioquía, tenían excedente agrario suficiente para sostener a grupos pequeños de personas que, por su vocación religiosa, habían abandonado su familia y sus campos.⁵¹

Las comunidades cristianas pronto tuvieron que establecer normas sobre cómo tratar a los vagabundos prestigiosos dotados de talento profético. El predicador del reino llegado de fuera debía ser recibido «como si fuese el mismo Señor»; pero sólo podía ser alimentado y alojado por los cabezas de familia de la localidad durante tres días. Si se atrevía a solicitar una comida especial, se le debía indicar el camino: ¡era un falso profeta!⁵² Aquel era un mundo modesto donde quienes deseaban cambiar su vida sólo podían hacerlo rompiendo de manera irreparable con la férrea disciplina de la tierra habitada. Sólo para apartar el dinero suficiente para dar limosnas a los pobres y mantener a sus guías ambulantes, los cabezas de familia tenían que ayunar durante días.⁵³ Cuando el emperador Domiciano, hacia el año 90, examinó a los parientes que sobrevivían de Jesús de Nazaret, encontró a dos nietos del hermano de Jesús: sus únicas propiedades consistían en:

un trozo de tierra que contenía sólo treinta y nueve acres, de la que sacaban los impuestos y se mantenían a sí mismos mediante su trabajo.

49. Theissen, *Sociology*, pp. 8-16.

50. Lucas 8:2 y I Corintios 9:4.

51. S. Appelbaum, «Economic Life in Palestine», p. 657; G. E. M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient World*, p. 431, es excepcionalmente esclarecedor; véase ahora Martin Goodman, *State and Society in Roman Galilee, A. D. 132-212*, pp. 28-40.

52. *Didaché* 11.4.

53. *Ibid.* 1.3.

Luego mostraron las manos... y las callosidades formadas en las manos como prueba de sus trabajos... Domiciano... despreciándolos como si no merecieran atención... les permitió irse.⁵⁴

Sesenta años después de la muerte de Jesús, poco se había aclarado el perfil de los grupos cristianos de Palestina y Siria. Estaba lejos de estar claro quién encabezaría la predicación del reino y quién representaría con mayor eficacia las «iglesias de Cristo» ante la población judía, cada vez más airada, ante la recelosa administración romana. Por una parte, estaban los que habían «seguido» a Jesús. Sus palabras más radicales les proporcionaban una clara declaración de principios para romper con el mundo establecido. La historia de su resurrección de entre los muertos y su ascensión a los cielos se vinculó de manera indisoluble a la agitación que crea en todos los seres humanos el poder de la muerte, y de ahí, con una asombrosa suspensión de las leyes inflexibles de la normalidad.

La proclamación de la resurrección de Jesús había coincidido con décadas de creciente extrañamiento entre sus partidarios y sus congéneres judíos. Muchos seguidores perdieron la sensación de que debía haber una continuidad natural y sin desgarros entre las actuales estructuras sociales de Israel y las del nuevo reino. Más bien que un milagroso retorno a la estabilidad matrimonial, con toda la «dureza de corazón» proscrita de la sociedad, lo que ahora veían muchos discípulos era un contraste tajante entre «esa época» por venir y la vida de los «hijos de esta época», que «toman mujeres y maridos». ⁵⁵ Las vidas francamente extraordinarias de los pocos predicadores del reino llegaron a verse como una norma para el carácter de la vida misma dentro del reino: en este reino no existía ni siquiera el habitual hito del matrimonio.

54. Eusebio, *Historia de la Iglesia* 3.20.1-3 y 5, traducción de A. C. McGiffert, *Library of Nicene and Post-Nicene Fathers (Grand Rapids, Mich: Eerdmans 19179)*, 1:149.

55. Lucas 20:34-36.

Por otra parte, la mayoría silenciosa de los que aguardaban la llegada del reino eran cabezas de familia decentes y agobiados, acostumbrados desde hacía mucho a los ritmos puntillosos de la vida judía. Seguros de sus horizontes morales, no estaban en condiciones de tolerar que se evaporase el tejido social de su personalidad social que tanto había costado ensamblar —sus esposas, sus hijos, sus parientes y los pocos campos ancestrales que heredarían cuando enterrasen a sus padres— por la visita de unos cuantos vagabundos. Las comunidades cristianas donde tales hombres iban destacando debían ser vistas por el mundo que las rodeaba de muy distinta manera de como las veían quienes imaginaban que ya respiraban en el camino franco el aire embriagador del nuevo reino.

II «LA NUEVA CRIATURA»

El más sorprendentemente idiosincrásico de los seguidores de Jesús de que tenemos noticia procedía de un mundo que apenas compartía en algún punto las experiencias de quienes predicaban en la apretada y explosiva campiña palestina. Pablo de Tarso era un judío de la Diáspora que hablaba griego. Al parecer incluso era ciudadano romano. Sus viajes misioneros lo condujeron a ciudades muy de tierra adentro en el oeste de Asia Menor. En los comienzos de la década de los cincuenta, anduvo residiendo, durante períodos de años en cada una, por las grandes ciudades paganas del Egeo: Efeso, Tesalónica, Filipos y Corinto. Fue ejecutado en Roma, en la lejana capital del Imperio, alrededor del año 60.⁵⁶ Su misión había consistido en ganar paganos para el reino:

56. En lo que sigue me he limitado estrictamente a las epístolas que pueden atribuirse indiscutiblemente a Pablo; véase G. Bornkamm, *Paul*, pp. 241-247. Enfrentado a la abundante bibliografía existente sobre la carrera y las enseñanzas de Pablo, sólo he citado aquellas obras de que me he ayudado para llegar a las conclusiones que aparecen en el texto. Por mor de la caridad, cito [la Biblia] por la *Revised Standard Versión* mejor que por la *Authorized Versión* (del rey Jacobo) en los pasajes que siguen. [En la traducción, siempre según la nota de pág. 17.]

la conversión de los gentiles, de obra o de palabra, mediante el poder de milagros y prodigios y el poder del Espíritu Santo. De suerte que desde Jerusalén hasta Iliria [la frontera balcánica entre el mundo griego y el de habla latina] y en todas direcciones, he predicado cumplidamente el Evangelio de Cristo... *Lo verán aquellos a quienes no fue anunciado, y los que no han oído entenderán.*⁵⁷

En la epístola a los gálatas, escrita hacia el año 54, Pablo dejó sobradamente claro cuán poco debía él a las «iglesias de Cristo en Judea».⁵⁸ Jesús se le había aparecido mucho después de haberse aparecido a otros discípulos.⁵⁹ Pablo había recibido un mandato personal: él era

apóstol, no de parte de los hombres, ni por los hombres, sino por Jesucristo y por Dios Padre, que lo resucitó de entre los muertos. ... el evangelio por mí predicado ... lo recibí ... por revelación de Jesucristo ... que me segregó desde el seno de mi madre ... para revelar en mí a su Hijo anunciándolo a los gentiles.⁶⁰

Basándose en la fuerza de esta revelación personal y directa, y en el consiguiente don del Espíritu Santo, Pablo afirmó que el reino era accesible a la totalidad de los paganos, es decir, a «les gentiles», a las personas que no habían sido circuncidadas, y que, por lo tanto, no tenían obligación alguna de mantener la distinción entre alimentos puros e impuros, como ocurría en el caso de quienes habían entrado en Israel del modo normal. Muchos de estos paganos tal vez fueron reclutados entre los que ya se sentían atraídos por las impresionantes sinagogas judías de sus ciudades. El judaísmo y sus exigencias tal vez no les fuera del todo desconocido. No obstante, Pablo no tuvo en absoluto en cuenta este hecho. Para él eran simplemente «gentiles». Como resultado de su prédica, éstos se habían convertido

57. Romanos 15:18-19 y 21, citando a Isaías 52:15.

58. Gálatas 1:22.

59. I Corintios 15:8.

60. Gálatas 1.1, 11:12 y 15-16.

de los ídolos a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero y esperar del cielo a Jesús, su Hijo, a quien resucitó de entre los muertos, quien nos libró de la ira venidera.⁶¹

Estar en posesión del Espíritu Santo, manifiesta de forma sensible en los gritos exaltados de «Abba, Padre», les daba la seguridad de ser ahora hijos de Dios. Junto con los judíos, eran los herederos de las promesas de Dios a Abraham y los destinatarios de su amor inagotable.⁶² Eran «el Israel de Dios».⁶³

«Que ni la circuncisión es nada ni el prepucio [de los gentiles], sino la nueva criatura.»⁶⁴

Pablo alegaba que al convertir a los paganos había salvado a Israel. Pues sólo cuando los gentiles se volvieran hacia Dios desaparecería el terrible endurecimiento que Pablo, como tantos otros judíos radicales, propendía a percibir en el corazón de Israel. Con los gentiles reunidos en su interior, Israel perdería su *corazón de piedra* y advendría el reino:⁶⁵

pues el mismo Señor, a una orden, a la vez que el arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán... después nosotros, los vivos, los que quedemos, seremos arrebatados con ellos en las nubes, al encuentro del Señor en los aires... Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras.⁶⁶

En Pablo encontramos un hombre cuyo cuerpo entero ansia el gran cambio que pronto puede sobrevenirle. Vive su vida en equilibrio entre la revelación y la resurrección. Al describir su primera y decisiva visión de Jesús resucitado, escribió:

61. I Tesalonicenses 1:9-10.

62. Gálatas 3:29 y 4:6.

63. Gálatas 6:16.

64. Gálatas 6:15.

65. Véase desde hace muy poco Paula Fredriksen, «Paul and Augustine», pp. 28-31.

66. I Tesalonicenses 4:16-18.

Sé de un hombre en Cristo que hace catorce años —si en el cuerpo no lo sé, si fuera del cuerpo tampoco lo sé... fue arrebatado al paraíso.⁶⁷

En un futuro asimismo cercano, según esperaba Pablo, Cristo regresaría. Los cuerpos de quienes se habían reunido dentro de su reino compartirían la gloria de su cuerpo resucitado. Los muertos se levantarían del letargo de la tumba y también los vivos se investirían del poder de Dios. Las vastas fuerzas contrarias a la voluntad de Dios, que están al acecho por todas partes del universo —sólo vislumbradas en las epístolas de Pablo, como si ocupasen las esquinas de su campo de visión decididamente bien centrado—, se rendirían. Jesús «reformulará el cuerpo de nuestra vdeza, conforme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas».¹

En las epístolas de Pablo se nos presenta el cuerpo humano como en una fotografía tomada a contraluz: es una forma color negro azabache cuyos bordes están bañados de luz. Perecedero, débil, «sembrado en ignominia»,⁶⁸ «llevando siempre en nuestro cuerpo la mortificación de Jesús» bajo la forma de su vulnerabilidad al peligro físico y a la amarga frustración,⁷⁰ el cuerpo de Pablo tenía mucho de «vasija de tierra». Pero ya brillaba en él de alguna forma el mismo espíritu que había sacado de la tumba el cuerpo inerte de Jesús: «Para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal».⁷¹

La aproximación a esa luz brillante arroja sombras espectaculares. Ningún autor judío ha mostrado un sentido agónico como el que, en el famoso capítulo séptimo de su *Epístola a los Romanos*, muestra Pablo de la cruda fuerza de resistencia callada a la voluntad de Dios que se aloja en el corazón. Presenta un corazón humano hasta tal punto endurecido y con tal profundidad como no se conocían en el

67. II Corintios 12:2-3.

68. Filipenses 3:21.

69. I Corintios 15:43.

70. II Corintios 4:10.

78. I Corintios 15:26 y 55.

judaismo contemporáneo.⁷² La ley no había tenido otro efecto que el de avivar las fuerzas oscuras de la rebelión, que resurgen aún más vigorosas en todos los planos de la personalidad.⁷³ En cuanto a la alegre obediencia a la Ley que mostraban muchos judíos devotos: la obediencia espontánea del recto entendimiento sólo servía para poner de relieve en qué medida la profunda enemistad contra Dios se extendía difusamente por todo el conjunto de la persona humana, bloqueando los deseos de los devotos con una carga de impotencia espiritual tan terrible como la pesadez con que el cuerpo mortal abruma el alma:

Pues yo sé que no hay en mí, en mi carne, cosa buena... pues siento otra Ley en mis miembros, que repugna a la ley de mi mente... ¡Desdichado de mí! ¿Quién me librá de este cuerpo de muerte?⁷⁴

El uso que hace Pablo de una imagen tan brutalmente dualista es la expresión más nítida que nunca dio, en ninguna de sus epístolas, de su percepción de la terrible oscuridad que ha reunido en el corazón antes del esplendor de la resurrección de Cristo.

La noción de la antítesis entre *el espíritu y la carne* era un «resumen teológico» especialmente ominoso.⁷⁵ Pablo cargó la noción de carne con una profusión de nociones superpuestas. La opacidad apasionada de su lenguaje se presenta frente a todas las épocas posteriores como un test de Rohrschach: es posible sopesar, en las repetidas exégesis de un mero centenar de palabras de las epístolas de Pablo, el futuro curso del pensamiento cristiano sobre la persona humana. Al mismo tiempo, Pablo hizo asociaciones que un pensador menos impulsivo hubiera mantenido separadas. La guerra del espíritu contra la carne y de la carne contra el es-

72. Urbach, *The Sages*, pp. 422-430, es una clara exposición de cómo Pablo discrepaba de las posteriores opiniones rabínicas; véase ahora E. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, pp. 72-81.

73. Romanos 7:7-10.

74. Romanos 7:18 y 23-24; véase Sanders, *Paul*, pp. 76-81.

75. H. D. Betz, *Galatians*, p. 8.

píritu era una imagen desesperada de la resistencia humana la voluntad de Dios. No entendía que fuera el cuerpo de por sí la única causa de tan terrible mal. Pero debemos recordar que Pablo era un judío educado con una cultura similar a la de Filón y Josefo. Cualquiera que fuese su causa, el doloroso conflicto entre el cuerpo y el alma era un hecho de la vida: muchos de los pecados que resultaban más repulsivos —en particular la lascivia y la embriaguez— sin lugar a dudas provenían de rendirse a las exigencias del cuerpo.⁷⁶ Estos pecados no agotaban su noción de la carne. Pero no debemos pasar por alto la fuerza semiconsciente de las frases de Pablo. Algo débil en sí mismo, el cuerpo era presentado como algo que estaba a la sombra de una poderosa fuerza, el poder de *la carne*: la fragilidad física del cuerpo, su exposición a la muerte y la indudable propensión de sus instintos hacia el pecado servían a Pablo de sinécdoque para presentar el estado de la especie humana enfrentada al espíritu de Dios.⁷⁷ Esos ecos sombríos se cernían intranquilizadamente sobre la carne. «La carne» no era simplemente el cuerpo, un ser inferior a la persona, cuyas emociones díscolas incluso podían merecer a veces una cierta tolerancia indulgente, al representar las exigencias naturales del ser material. En todos los escritos cristianos posteriores, la noción de «la carne» cubre el cuerpo con asociaciones inquietantes: de alguna manera, en tanto que «carne», las debilidades y las tentaciones del cuerpo son el eco de un estado de desamparo e incluso de rebelión contra Dios, mucho más importante que el cuerpo en sí.

La jerarquía de cuerpo y alma, que vinculaba al hombre tanto con los dioses por arriba como con el mundo vegetal por abajo, dentro del orden benevolente y diferenciado de un universo eterno, no preocupó lo más mínimo a Pablo. El propio universo estaba a punto de ser transformado por el poder de Dios. Pablo hablaba del «aguijón» de la muerte,⁷⁸

76. Por ejemplo, Gálatas 5:19 y 21.

77. W. G. Kümmel, *Rómer 7 und das Bild des Menschen in Neuen Testament*, pp. 24-25.

78. I Corintios 15:26 y 55.

de la pertinaz guerra de la carne, de la oscura ilegitimidad «del pecado que está en mis miembros»⁷⁹ Estas eran para él fuerzas dominantes; pero al dotarlas de rostro visible, podía presentarlas como otros tantos «enemigos» que habían sido definitivamente conquistados por Jesús al resucitar de la sepultura. Pronto se pondría de manifiesto su derrota, cuando Jesús devolviera a Dios el reino de un universo del que se habrían desvanecido todas las fuerzas del mal.⁸⁰ De este modo, la persona humana escindida entre *el espíritu y la carne* no era fundamentalmente un ser desgarrado entre cuerpo y alma. Más bien, según Pablo, vemos a los seres humanos atrapados en un instante fugitivo, mientras pasan dramáticamente de una vida vivida *en la carne*, crispados contra la Ley como consecuencia de estar sometidos a la tiranía de los poderes semiinvisibles alzados en rebelión contra Dios, a una vida de libertad gloriosa vivida *en Cristo, en el espíritu*: «Y si el Espíritu de Aquel que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos habita en vosotros... dará también vida a vuestros cuerpos mortales».⁸¹

El problema a que se enfrentaba Pablo era el de cómo exactamente los paganos, a los que él había congregado en el «Israel de Dios» por este procedimiento abrupto y generoso, debían vivir sus vidas durante un tiempo indeterminado hasta el «advenimiento de nuestro Señor Jesús con todos sus santos». Se trataba de personas que habían quedado separadas de sus vecinos por exaltadas experiencias dramáticas y por hablar lenguas incomprensibles.⁸² En sus reuniones vivían un anticipo de la nueva época que pronto traería el advenimiento de Jesús. En los momentos de alto sentido profético, las pantallas que separaban el mundo visible del invisible y que mantenían el corazón del uno oculto al otro eran rápidamente apartadas: «si profetizando todos entrare algún infiel o no iniciado... los secretos de su corazón que-

79. Romanos 7:23.

80. I Corintios 15:24-26.

81. Romanos 8:21.

82. I Corintios 14:2 y 22; véase en especial Gerd Theissen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, pp. 294-296.

darán de manifiesto, y cayendo de hinojos, adorará a Dios, confesando que realmente está Dios en medio de vosotros». ⁸³

El grupo recién creado tampoco constituía una asociación cerrada de varones libres, como lo habían sido los esenios. En sus asambleas participaban judíos y personas que habían sido paganas, hombres y mujeres, esclavos y hombres libres. Para que el grupo llegase a ser una «nueva criatura» en algún sentido real, había que afrontar los problemas que planteaban las barreras sociales tradicionales, y no sólo el asunto candente de las fronteras religiosas entre judíos y no-judíos. ⁸⁴ El rito de ingreso en la iglesia, el bautismo, estaba al parecer conectado con rituales que representaban un desmantelamiento explícito de los distintivos en que se basaba la jerarquía de la sociedad antigua. Una vez despojados de estos distintivos, se consideraba que los creyentes habían recuperado la unidad indiferenciada originaria:

Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno solo en Cristo Jesús. ⁸⁵

De haberse desenvuelto Pablo por las ciudades de Palestina y Siria, estas concepciones no hubieran despertado unas ansiedades tan intensas. En ese ambiente menos diferenciado, unos pocos rompían con la aldea a fin de vivir una vida «en el espíritu», que era algo tan sin límites como Pablo había sido capaz de imaginar. Los restantes estaban inequívocamente condenados a la vida matrimonial, vivida en concordancia con las antiguas normas judías. Pablo, por el contrario, había permitido entrar en el «Israel de Dios» a paganos con poco o ningún conocimiento del judaísmo. Además, los cabezas de familia a que él se dirigía estaban le-

83. I Corintios 14:24-25; cf. I Corintios, 4:5.

84. Sanders, *Paul*, pp. 172-177.

85. Gálatas 3; 27-28; véase en especial Wayne A. Meeks, «The Image of the Androgyne», y Betz, *Galatians*, pp. 190-200.

jos de ser pobres. Algunos tenían esclavos.⁸⁶ Algunas mujeres eran cabezas de familia por derecho propio y eficaces protectoras de las nuevas iglesias. Hombres y mujeres de ciudades como Efeso y Corinto habían viajado con tanta amplitud como Pablo. Eran personas tan cultivadas y tranquilas como razonables. Sus familias podían acoger a cualquier número de maestros en competencia, cualquiera de ellos tan excéntrico como el propio Pablo.⁸⁷ Para ellos la libertad no significaba simplemente la vocación estricta del camino franco para los pocos rebosantes de espíritu. Ociosos y con la suficiente riqueza, estaban en condiciones de cambiar de pies a cabeza el tenor de sus vidas. Ni la congelada inercia de la pobreza rural ni las disciplinas rígidas de la antigua práctica judía les impidieron arrostrar experimentos sobre la vida social.

Pablo no quería nada de esto. En sus epístolas a las iglesias, encontramos a un hombre que se apresura a poner sacos de arena junto a la orilla de un torrente potencialmente devastador, cuyo ímpetu, sabía él muy bien, tanto debía a su mensaje y ejemplo previos. Pablo había introducido a paganos en Israel y les había asegurado que se habían convertido en hijos de Dios, animándolos a un comportamiento fuera de lo normal y rebosante de espíritu. Su idea de la resurrección era tan exaltada como la de cualquier militante palestino. La nueva vida de Jesús resucitado representaba una desafiante discontinuidad entre lo viejo y lo nuevo. Ya no se contemplaba simplemente la resurrección como una milagrosa reintegración de un orden social dominado por la competencia: «lo viejo pasó, se ha hecho nuevo».⁸⁸

Pero una vez que los paganos hubieran entrado en el «Israel de Dios», Pablo tenía la decidida intención de someterlos a lo que sin duda consideraba las buenas costumbres de la vida judía: «No os engaños: ni los fornicarios, ni

86. Filemón 1-2; véase en especial G. Freely-Harnick, «The case of the Runaway Slave».

87. Véase en especial Wayne A. Meeks, *The first Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, pp. 51-73 y 75-77.

88. II Corintios 5:17.

los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas... poseerán el reino de Dios». ⁸⁹

Pablo era judío y estaba impaciente por convertir a los paganos en hijos del Dios verdadero. Contemplaba con aversión no disimulada el panorama tedioso de los pecados del mundo gentil. En ese paisaje oscuro, los pecados sexuales ocupaban todo el primer plano. Al cometer la suprema anomalía de adorar a las cosas creadas en lugar de adorar al Creador, los paganos habían incurrido en todo tipo de anomalías sexuales. Todos los límites se habían desmoronado ante su orgullo y su lascivia de ignorantes:

Por esto los entregó Dios a los deseos de su corazón, a la impureza, con que deshonran sus propios cuerpos... las mujeres mudaron el uso natural en uso contra naturaleza; e igualmente los varones, dejando el uso natural de la mujer, se abasaron en la concupiscencia de unos por otros. ⁹⁰

En las comunidades que Pablo había fundado, el cuerpo —y más concretamente el cuerpo de los varones jóvenes— no iba a disfrutar de ninguno de los momentos despreocupados de indeterminación que le concedían los paganos. El cuerpo no era una cosa neutral, situada entre la naturaleza y la ciudad. Pablo lo definió firmemente como el «templo del Espíritu Santo». ⁹¹ Era un lugar de orden claramente visible, sometido a limitaciones que era sacrilego rebasar. Pertenecía al Señor. En realidad, era un objeto material tan absolutamente imbuido de espíritu como los miembros del cuerpo: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?». ⁹²

Acostarse con una prostituta era algo bastante natural para los jóvenes de Corinto. Los judíos admitían que el soltero que se mantenía casto en una gran ciudad debía ser una persona extraordinariamente pía. ⁹³ Para Pablo, acostarse con

89. I Corintios 6:9-10; véase F. Wright, «Homosexuals or Prostitutes?».

90. Romanos 1:24-27.

91. I Corintios 6:19.

92. I Corintios 6:15.

93. *Talmud de Babilonia: Pesahim 113a*, I. Epstein trad., p. 52.

una prostituta suponía nada menos que convertirse «en una [misma] carne» con ella, con la misma seguridad con que Adán se había vuelto de una misma carne con Eva. Era un uso sorprendente de una imagen de la unión física que habitualmente sólo se aplicaba al marido y la esposa.⁹⁴

En suma, cuando Pablo escribió sobre la manera exacta en que deseaba que sus comunidades demostrasen ser un pueblo santo, separado del mundo pagano, hizo que los códigos de conducta sexual, tomados directamente de la práctica de la familia matrimonial judía, contuvieran su importantísimo concepto de la «santificación»: «que no nos llamó Dios a la impureza, sino a la santidad».⁹⁵ Para quienes estaban a punto de unirse a Cristo «en el aire», éste era un mensaje desoladamente realista.

En la primavera de 54, Pablo escribió desde Efeso, en respuesta a una serie de cartas de sus seguidores de Corinto. Esta carta llegaría a ser conocida como la famosa *Primera Epístola a los Corintios* de Pablo. En ella tenemos atisbos de una iglesia donde los temas del control sexual y la renuncia sexual condensan preocupaciones sobre toda la estructura de las comunidades que Pablo había deseado fundar.

La «iglesia de los santos» de Corinto era un guirigay sociológico. Las diferencias entre ricos y pobres, entre amos y esclavos, entre hombres y mujeres, habían estallado en forma de rivalidad entre las distintas familias que componían la comunidad. La unidad ritual de la cena del Señor había quedado resquebrajada por las exhibiciones competitivas de las comidas en familia. Los ricos habían mantenido sus contactos con los amigos paganos hasta el punto de asistir a banquetes cívicos en los que se servía carne procedente de los sacrificios.⁹⁶ Las mujeres se negaban a llevar velo en las sesiones solemnes donde los profetas y las profetisas se dirigían a los fieles, extrayendo de Pablo una disquisición sobre

94. I Corintios 6:16.

95. I Tesalonicenses 4:7.

96. I Corintios 8:4-13; 10:14-33 y 11:17-34; véase en especial Gerd Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, pp. 121-174.

el pelo, o sobre la jerarquía natural que hacía a los hombres superiores a las mujeres, tan retorcida y cargada de táticas inquietudes que los modernos estudiosos siguen sin dar en cómo descifrarla.⁹⁷ Así que el propio Pablo (o un seguidor suyo tan próximo como para saber colocar el pasaje en el texto de la epístola de Pablo en la primera época de estar en circulación) trató de resolver el dilema ordenando bruscamente a las mujeres casadas que guardaran silencio en la iglesia: «Porque no les toca a ellas hablar, sino vivir sujetas, como dice la ley... porque Dios no es Dios de confusión, de alboroto, sino de paz».⁹⁸

Afligidos por tanto desorden, un grupo de devotos cabezas de familia parece haber buscado una solución tajante. Su entrada en la iglesia había sido algo extraordinario. No veían ellos ninguna razón para que una comunidad recién fundada tuviera que contentarse con reproducir en su interior los compromisos cargados de tensión del mundo ordinario. Ellos desmontarían las piezas fundamentales de la sociedad convencional. Renunciarían al matrimonio. Se separarían de sus esposas paganas;⁹⁹ otros se comprometerían a abstenerse a perpetuidad de las relaciones sexuales. Los niños todavía en edad de crecer de cuyos matrimonios ellos fueran responsables se mantendrían vírgenes.¹⁰⁰ Tan consecuentes como los esenios, liberarían asimismo a sus esclavos. De manera similar a como hacían los pequeños grupos descritos por Filón en las afueras de Alejandría, hombres y mujeres juntos aguardarían la venida de Jesús, santo «en cuerpo y en espíritu».¹⁰¹ Sólo disolviendo la familia era posible alcanzar la inapreciable transparencia que se asociaba con la nueva criatura. Esta gran esperanza continuará parpadeando inquietantemente en los márgenes de la Iglesia cristiana durante todos los siglos futuros.

97. I Corintios 11:14-16; véase Theissen, *Psychologische Aspekte*, pp. 163-180.

98. I Corintios 14:34-35 y 33; véase Meeks, *First Urban Christians*, p. 71 y nota 108 de p. 220.

99. I Corintios 7:12-16.

100. I Corintios 7:36-37.

101. I Corintios 7:34.

El año 54 Pablo no quería participar en absoluto de esa esperanza. Los cuarenta versículos sumamente condensados que componen el capítulo séptimo de su *Primera Epístola a los Corintios* han sido aclamados con toda justicia como «los más importantes de toda la Biblia sobre los temas matrimoniales y afines». ¹⁰² Sin embargo, es imposible resistirse a la impresión de que «el capítulo es del todo inteligible como una acción de retaguardia». ¹⁰³ En sus otras epístolas, la renuncia sexual no jugaba ningún papel en el mensaje de Pablo ni en la presentación de su misión apostólica. Ninguna santa Tecla había oído palabras «sobre la continencia y la resurrección» que ascendieran hasta ella por la ventana abierta desde el patio vecino cuando el auténtico Pablo (y no el Pablo que fue imaginado un siglo después) predicaba en leona. Si acaso, es llamativo cuán poca importancia concede Pablo al hecho de que, al parecer, él era soltero o había abandonado a una esposa. Hombre erudito y de acción, su principal alegato ante sus seguidores era que había dejado de lado las ventajas sociales palpables que se atribuían a la carrera pública. Los recursos por nacimiento, la habilidad retórica y los conocimientos que capacitaban a un hombre para causar impresión en su comunidad eran, para Pablo, mero «gloriarse según la carne»: han sido «crucificados» en él como consecuencia de la llamada de Jesús. ¹⁰⁴ Sólo un campesino de Galilea hubiera dado preeminencia a la decisión relativamente sin importancia, puesto que doméstica, de abandonar «esposa e hijos». Cuando lo desafiaron los corintios, Pablo estuvo de acuerdo con ellos en que «bueno es al hombre no tocar mujer». ¹⁰⁵ Incluso llegó tan lejos como a afirmar que «quisiera que todos fuesen como yo». Pero en seguida mataba este comentario dando a entender que no todos habían

102. J. Héring, *The First Epistle of Saint Paul to the Corinthians*, p. 147.

103. H. E. Chadwick, «All Things to All Men», p. 264; estoy especialmente en deuda con este artículo.

104. I Corintios 1:20-21, y II Corintios, 11:18, junto con Gálatas 2:20.

105. I Corintios 7:1.

recibido de Dios su propio y específico don de continencia.¹⁰⁶

En realidad, Pablo estaba decidido a que su propio estado de celibato no fuera adaptado por toda la iglesia de Corinto. De haberlo hecho así, se hubiera eliminado la estructura de las familias pías y abolir la familia hubiera socavado la propia autoridad de Pablo en la lejana ciudad. Hubiera roto la sutil cadena de mando mediante la cual sus propias enseñanzas eran trasvasadas a cada comunidad local a través de la autoridad de los cabezas de familia locales.¹⁰⁷ Una comunidad de célibes absolutos, y especialmente tratándose de una comunidad donde se realizara un poco la igualdad prometida en términos rituales en el bautismo a mujeres y esclavos, habría sido una comunidad prácticamente aislada del mundo exterior. Pero Pablo tenía la esperanza de reunir a los gentiles en Israel en gran número antes de que Jesús regresara de los cielos. Una comunidad absolutamente separada de las vecinas por el celibato de grupo difícilmente hubiera atraído a muchos paganos. Al decantarse firmemente por permitir que el matrimonio continuara dentro de la Iglesia, Pablo actuó como hacía habitualmente siempre que sus conversos tenían la tentación de levantar barreras excesivamente rígidas entre ellos y el mundo exterior. Lo mismo que en su actitud tolerante sobre consumir los alimentos paganos «impuros» que en su actitud con respecto al matrimonio, Pablo tomó partido por los cabezas de familia acomodados que eran los que más tenían que perder de producirse una separación absoluta del mundo pagano.¹⁰⁸ Pues eran éstos quienes apoyaban con mayor eficacia su ambiciosa misión entre los gentiles.

Por lo tanto, Pablo necesitaba disuadir a los que le correspondían de emplear un remedio tan radical para sus males. De ahí el claro carácter asimétrico del capítulo que iba a determinar todo el pensamiento cristiano sobre el matrimonio y el celibato durante bastante más de un milenio. Pablo no había tenido interés en ensalzar el matrimonio; más

106. I Corintios 7:7.

107. Feeley-Harnick, «The Case of the Runaway Slave», pp. 120-126.

108. Theissen, *Social Setting*, pp. 125-132.

bien se esforzó en señalar que el matrimonio era más seguro que el celibato irreflexivo. Buena parte de la epístola, pues, consiste en movimientos de bloqueo. Las parejas casadas no debían renunciar a las relaciones sexuales; pero por temor a que pudiera ocurrir algo peor, «dada la tentación de inmoralidad» que puede provocar la abstinencia.¹⁰⁹ Después de largos ejercicios de abstinencia, como aquellos con los que los profetas judíos contemporáneos se preparaban para recibir sus visiones, maridos y esposas debían proseguir sus relaciones, «a fin de que no os tiente Satán de incontinencia».¹¹⁰ No había pecado en que los jóvenes ardientes se casaran: «que mejor es casarse que abrasarse».¹¹¹ Estas, observaciones se suponía que tenían el peso plúmbeo de lo evidente. Todas tienen sus paralelismos en el abundante folclore que invocaban los rabinos a favor del matrimonio temprano.¹¹² De lo que estaba llamativamente falta la epístola de Pablo era de la fervorosa fe que mostraban los judíos y paganos contemporáneos en que el instinto sexual, bien que desordenado, fuese susceptible de ser socializado e incluso de encontrar una expresión afectuosa dentro del matrimonio. Los peligros de *porneia*, de la potencial inmoralidad a que diera lugar la frustración sexual, se permitía que ocuparan el centro de la escena. Mediante esta estrategia esencialmente negativa, incluso alarmista, Pablo legó una herencia fatal a los tiempos futuros. Un argumento contra abandonar las relaciones sexuales dentro del matrimonio y a favor de permitir que la generación joven siguiera teniendo hijos se transformaba, imperceptiblemente, en una actitud que concebía el matrimonio mismo como no más que una defensa contra el deseo. En el futuro, la sensación de la presencia de «Satán», bajo la forma de un constante y poco definido riesgo de lascivia, permanecerá como una sombra pesada en los rincones de todas las iglesias cristianas.

109. I Corintios 7:2.

110. I Corintios 7:5; véase también Fraade, «*Ascetical Aspects of Ancient Judaism*», p. 263.

111. I Corintios 7:9.

112. Strack y Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 3:368-373, constituye la antología canónica.

Al mismo tiempo, sin embargo, la fornicación y su evitamiento no preocuparon mucho a Pablo. Más le preocupaba subrayar la continuidad y la validez de todos los lazos sociales. La estructura de la familia como conjunto estaba en juego. Esto incluía la institución de la esclavitud doméstica. Sobre ésta, Pablo era inflexible: los esclavos, como las esposas, debían seguir en su sitio:

cada uno ande según el Señor le dio y según le llamó. Y esto lo mando en todas las iglesias... ¿Fuiste llamado en la servidumbre? No te dé cuidado."³

Lo más importante de todo para la fortuna futura de sus opiniones es que Pablo tendía a resolver la cuestión del lugar preciso que debía ocupar el celibato en la Iglesia cristiana incluyéndolo dentro de la elevada trayectoria de su propia vocación apostólica. Aceptaba las opiniones de sus correspondientes con gusto: «Es bueno para el hombre no tocar mujer». Pero esto se debía a que Pablo había recibido de Dios la gracia profética de la continencia. No todos podían contar con esta gracia, pues no todos habían sido llamados como había sido llamado Pablo. Sencillamente no sabemos cuántos otros consideraba él que ejercían funciones para las que la continencia constituía un elemento intrínseco. Probablemente había más de éstos en Corinto que en las comunidades cristianas normales de Palestina. Desde luego, Pablo aceptó en Corinto la posibilidad de grupos que incluyeran a mujeres adultas continentes. Incluso pensó en que algunas jóvenes, niñas vírgenes, se comprometieran a un futuro de castidad perpetua. Estas personas continentes compartían una gracia sobre la que él estaba dispuesto a hablar con entusiasmo transparente:

el tiempo es corto... porque pasa la apariencia de este mundo... El célibe se cuida de las cosas del Señor [únicamente]... La mujer no casada y la doncella sólo tienen que preocuparse de las cosas del Señor, de ser santas en cuerpo y en espíritu."⁴

113. I Corintios 7:17 y 21.

114. I Corintios 7:29-31, 32 y 34.

Éstos vivían mejor preparados que los casados para la gran tarea que precedería al advenimiento de Jesús.¹¹⁵ El matrimonio, por el contrario, no era una «gracia». El hecho de estar casado más bien delataba una ausencia de la llamada de Dios a la continencia. Los casados carecían de la cualidad suprema de tener un corazón no escindido: «El casado ha de cuidarse de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer, y así está dividido».¹¹⁶

Kai memeristai: para Pablo, un hombre para quien el ideal superior de vida consistía en estar «unido al Señor», «hacerse un espíritu con El»,¹¹⁷ esto era una descalificación aplastante. La persona casada, cuyo corazón estaba inevitablemente dividido, era casi por necesidad un «medio cristiano».¹¹⁸ Los lectores ascéticos de Pablo durante el final de la antigüedad no malentendieron su tono de voz. La gracia apostólica del celibato era algo demasiado precioso para extenderse al total de la Iglesia. Pablo dejaba esto en claro. Pero no se había preocupado demasiado de defender el matrimonio. Había dejado muy atrás el mundo del cabeza de familia casado, arrojándose a la estela tormentosa de su propia invocación a vivir una vida de servicio «sin distracciones» hasta el advenimiento del Señor. El matrimonio, lo mismo que la esclavitud doméstica, era una «vocación» carente de encanto. No merecía demasiada atención mientras la época actual se deslizaba silenciosamente hacia su final. El propio «acortamiento del tiempo» muy pronto la suprimiría.

III «UNA LEY ENFRENTADA A LA LEY»

Aproximadamente hacia el año 60 Pablo había muerto. Muchos de sus seguidores, incluso los más fieles, llegaron a pensar que sus viajes rebosantes de entusiasmo habían des-

115. I Corintios 7:26.

116. I Corintios 7:33-34.

117. I Corintios 6:17; véase en especial E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, p. 553.

118. Niederwimmer, *Askese und Mysterium*, p. 114.

perdigado por todo el Mediterráneo, de un modo jovial e improvisado, comunidades inviables. Muchas de las cartas atribuidas a san Pablo fueron en realidad compuestas por seguidores de las dos generaciones posteriores a su muerte. En ellas podemos percibir la fuerza de la resaca que se había acumulado debajo de la poderosa ola que fue su misión entre los gentiles. Es llamativo cuántas de éstas deseaban presentar a Pablo, un apóstol particularmente inflamado por el ideal de una vida en Cristo «sin distracciones», como un hombre preocupado por revalidar las estructuras de la familia matrimonial. *La Epístola a los Efesios* corregía con generosidad el tono desapacible de la respuesta de Pablo a los corintios. Presentaba las relaciones entre el marido y la esposa como un reflejo de la solidaridad primigenia devuelta por Cristo al universo y a la Iglesia:

Vosotros los maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella, para santificarlas... a fin de presentársela a Sí gloriosa, sin mancha...

Los maridos deben amar a sus mujeres como a su propio cuerpo. ... nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y la abriga como Cristo a la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo."¹¹⁹

Tomada en conjunto con el insólito rechazo del divorcio por parte de Cristo, esta atrevida extensión del mito de Adán y Eva proporcionó a los cristianos una imagen de inquebrantable orden que podía comprender el mundo pagano. En la iglesia, lo mismo que en la ciudad, la concordia de la pareja matrimonial estaba hecha para soportar la pesada carga de expresar el ideal de armonía de toda una sociedad.

Otros escritos pseudopaulinos dejaron en claro que este orden, aunque benévolo, debía ser casi tan jerárquico como el que se alababa en los *Preceptos conyugales* de Plutarco, un exacto contemporáneo, debemos recordar, de los que más tarde serían seguidores de Pablo.

119. Efesios 5:25 y 28-30; véase en especial Niederwimmer, *Askese und Mysterium*, pp. 125-134, junto con Meeks, *First Urban Christians*, p. 90.

Que aprenda la mujer en silencio y con absoluta sumisión. No permito que ninguna mujer enseñe o tenga autoridad sobre los hombres... Pues Adán fue creado primero y luego Eva... Sin embargo la mujer se salvará pariendo hijos.¹²⁰

En los tiempos en que los libros que ahora leemos como el Nuevo Testamento comenzaron a circular, más o menos por los mismos años en que Justino escribió su *Apología*, los lectores encontrarían en muchas de las cartas atribuidas a Pablo un «apóstol [completamente] domesticado».¹²¹

Los contrastes que los estudiosos modernos han revelado entre las epístolas auténticas de Pablo y los textos pseudo-paulinos insinúan un sofocado diálogo entre una visión militante y «apostólica» de la Iglesia y una dirección local cada vez más segura de sí misma. Los *episkopoi*, los obispos y los *presbiteral*, los sacerdotes o ancianos, procedían de las comunidades cristianas locales. Muchos fueron reclutados entre los cabezas de familia casados y en su mayor parte eran más sensibles a las necesidades de los casados y de los respetables de lo que lo fueran los entusiastas misioneros itinerantes de la generación anterior.¹²² «Continencia» y «castidad», *enkrateia* y *hagneia*, aparecen en las cartas de los dirigentes cristianos de la generación siguiente a la de Pablo; pero parece ser que sólo las mencionaban con una característica frialdad. Cuando Ignacio, obispo de Antioquía, atravesó Asia Menor camino de su ejecución en Roma, entre 110 y 117, sus cartas fueron magníficas exposiciones de la unidad ideal de cada una de las iglesias locales: «Reflexionad sobre la unidad, que nada es más agradable».¹²³

San Ignacio no tenía intención de permitir que esta unidad fuera perturbada por los virtuosos practicantes de la continencia. Los miembros de la congregación podían vivir en castidad, «en honor de la carne del Señor», pero quienes

120. Timoteo I, 2:11-13 y 15.

121. J. M. Gager, *The Origins of Anti-Semitism*, p. 191; W. Munro, *Authority in Paul and Peter*, pp. 134-140, es una clara exposición de este punto de vista.

122. Kretschmar, «Ursprung christlicher Askese», pp. 37-38.

123. Ignacio, *Carta a Policarpo* 1.2.

se jactaran de hacerlo, con seguridad perecerían.¹²⁴ Cuando Ignacio daba consejos prácticos a las iglesias, el mundo que él deseaba era un mundo basado en una sexualidad ordenada. Se trataba de una iglesia compuesta de cabezas de familia generosos, hijos disciplinados, esposas sumisas y esclavos dignos de confianza. A estos últimos incluso se les prohibía que pidieran a sus correligionarios que hiciera aportaciones caritativas para reunir la suma necesaria con que comprar su libertad. Los matrimonios debían ser concertados por el propio obispo, «de manera que el matrimonio sea conforme al Señor y no conforme a la lujuria».¹²⁵ El objetivo místico de una iglesia no dividida debía lograrse mediante arreglos familiares singularmente prosaicos.

La misión apostólica de Pablo había legado a las comunidades Cristinas una única *lacuna* importante. Él había impuesto unos estrictos códigos morales a todos los conversos paganos; pero se había opuesto encarnizadamente a cualquier tentativa de fomentar que los paganos adoptaran los distintivos diferenciadores previstos para quienes se convertían al judaísmo. No se les obligaba a llevar ninguna señal física en el cuerpo, ni siquiera la circuncisión. No debían practicar ninguna clase de discriminación entre alimentos puros e impuros: esto hubiera conllevado una selección de los compañeros de mesa e incluso mercados distintos (sin *kashrut*). No debían observar ninguna distinción clara entre días santos y profanos: ni sábados ni lunas nuevas. Muchos otros cristianos pensaban que no podían ser tan desconsiderados con la venerable ley de Moisés.¹²⁶ En las ciudades de la Diáspora, el judaísmo seguía atrayendo a los paganos precisamente porque era una religión antigua y tan puntillosa como la propia. Los judíos observaban el ritmo solemne de las grandes festividades. Se apegaban a códigos de pureza. Daban a hombres y mujeres la oportunidad de aproximarse, de manera disciplinada y reflexiva, a las «cosas que

124. Ignacio, *Carta a Policarpo* 1.2 y *Clemente I*, 38.2.

125. Ignacio, *Carta a Policarpo* 5.2.

126. Mcecks, *First Urban Christians*, p. 81.

ocupan un lugar entre la naturaleza y la cultura, medio silvestres y medio civilizadas». ¹²⁷

En el mundo antiguo, las personas ceremoniosas siempre habían considerado que las relaciones sexuales, la maternidad y la muerte eran asuntos adecuados para conllevar tabúes. Lejos de ser repugnantes a los paganos, muchas de las observancias judías en tales asuntos (aparte la circuncisión) ganaron un merecido respeto por parte de los defensores de una religión solemne y con mucho tiempo de vigencia. ¹²⁸ Fueron los paganos conversos, y no los judíos locales, quienes presionaron a Pablo para que adoptara las costumbres judías. Deseaban ser como los judíos, antes que seres condenados a una invisibilidad ritual. ¹²⁹ La idea de Pablo de la «nueva criatura», de una comunidad creada de repente, sin atributos materiales visibles de observancia religiosa diferenciada, sorprendió a muchos como proyecto desolado y desamparado. Pasó el tiempo. Jesús no había vuelto para llevarse sus cuerpos del mundo en que vivían. A finales del siglo I, los cristianos se encontraron con que estaban obligados a crear por sí mismos el equivalente de la ley judía para poder sobrevivir como un grupo reconocible, distinto de los paganos y de los judíos. Como alegaba Justino, Jesús les había traído «una ley enfrentada a la ley, [que] había hecho que la primera quedara en suspenso». ¹³⁰

Ésta fue la situación con que se encontró Justino en el momento de su conversión, en las primeras décadas del siglo II. Como explica su *Apología*, los códigos estrictos de disciplina sexual se hicieron para que cargasen en buena medida con la tarea de proporcionar a la Iglesia cristiana un código de conducta diferenciado. Las prohibiciones sexuales siempre habían distinguido a los judíos, al menos a sus propios ojos, de la siniestra indefinición de los gentiles. És-

127. Greg Dening, *Islands and Beaches*, p. 150.

128. Josefo, *Contra Apión* 2.198; véase W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, n.º 983, 3:112, para tabúes similares que se guardaban en un templo pagano.

129. Gager, *Origins of Anti-Semitism*, pp. 132 y 206.

130. Justino, *Diálogo con Trifón* 11:2.

tas se reafirmaban ahora con excepcional vigor. Los códigos matrimoniales cristianos se volvieron aún más idiosincrásicos gracias a unos pocos rasgos novedosos, como la supresión del divorcio y el creciente prejuicio contra los nuevos matrimonios de viudas y viudos. Por encima del sólido conglomerado de antiguas nociones judías, se alzaba ahora la cumbre de la castidad total. Cualesquiera que fuesen las asociaciones exóticas que la postura de la continencia tuviese para los propios cristianos, quienes no lo eran podían admirarla como una forma de heroísmo físico equivalente a la capacidad reconocida de los cristianos para resistir el escalofriante miedo a la muerte. El celibato ya se dirigía a «la fe en que la persona que es una excepción en este aspecto también lo será en todos los demás».¹³¹

Al concentrarse de un modo simplista en la continencia sexual y en el heroísmo sexual, los cristianos de la época de Justino habían encontrado la forma de presentarse a sí mismos como los portadores de una religión verdaderamente universal: al subrayar la vulnerabilidad de todos los seres humanos al deseo sexual, habían sido capaces de «descubrir o inventar una condición humana general que daba pie a... la complejidad... [de donde] se derivaba la simplicidad a partir de la confusión».¹³²

La percepción de una condición humana común, definida por el deseo sexual, era algo muy necesario en las iglesias del siglo II. Las comunidades cristianas eran grupos heterogéneos. Hombres y mujeres, personas con antecedentes religiosos y sociales muy distintos, se miraban unos a otros con embarazo en las pequeñas salas donde se reunían en las iglesias. Su naturaleza sexual era una de las cosas que tenían en común. No es del todo sorprendente que, en este preciso momento, oigamos escandalizados rumores sobre que grupos de cristianos esotéricos se habían orientado hacia el amor libre. Sus enemigos sostenían que inves-

131. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* 358, p. 267.

132. Carrithers, *Forest Monks of Sri Lanka*, p. 11, sobre la noción budista de la condición humana universal del «sufrimiento».

tigaban, mediante la promiscuidad, la naturaleza de la «verdadera comunión». El rumor fue muy oportuno. No es absolutamente inconcebible que algunos creyentes, desconcertados por el exceso de diversidad, utilizaran la sólida base de la sexualidad compartida para explorar el poderoso ideal de una comunidad religiosa verdaderamente universal y sin ninguna clase de divisiones.¹³³ La mayoría menos emprendedora optó sencillamente por los códigos de disciplina sexual que se sabía que todo el mundo podía compartir, con independencia del sexo, del nivel cultural y de la posición social.

La continencia, en especial, llevaba consigo asociaciones de una simplicidad elemental. La renuncia sexual era una *carrière ouverte aux talents*. En su condición de cristianas, las mujeres y las personas sin cultura podían ganar con la abstinencia sexual una fama tan asombrosa como la de cualquier varón cultivado. La castidad absoluta era un gesto que traspasaba el tejido de seda del decoro que envuelve al hombre público: he aquí una restricción «filosófica», en el sentido más drástico, que ahora se ponía al alcance de todos. En los años en que Justino enseñaba en Roma, la primera versión de la leyenda de santa Tecla había empezado a circular por Asia Menor. La leyenda demostraba que una muchacha inocente podía responder lo mismo que cualquier varón activo, a la llamada de un apóstol imaginario: «Benditos aquellos que han guardado la carne pura, pues ellos serán el templo de Dios... Benditos los castos, pues a ellos hablará Dios».¹³⁴

En el año 150, nos encontramos al principio de una irreversible bifurcación de caminos. El carácter de la dirección aceptable en el judaísmo y de la que era habitual en las

133. Los casos de Carpócrates, Epífanos y los nicolaítas son examinados en detalle por Clemente de Alejandría, *Stromateis* 3.2.5-11 y 4.25-28, en Henry Chadwick trad., *Alexandrian Christianity*, pp. 42-45 y 51-53, con una excelente introducción en pp. 24-29. No se puede descartar la existencia de tales grupos dentro del cristianismo del siglo II: no eran meramente invenciones de la imaginación del polemista.

134. *Hechos de Pablo y Tecla* 4, traducido en E. Hennecke y W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, 2:354.

iglesias cristianas había comenzado a diverger precisamente en el tema del matrimonio y la continencia. Con la destrucción del Templo y el reforzamiento de la sinagoga y la casa de estudio, el judaísmo se apresuraba a convertirse en la religión del libro y de la familia matrimonial santificada.¹¹⁵ Transmitida por varones eruditos a adolescentes devotos, en casas de estudio no muy distintas de las escuelas vecinas de los filósofos paganos, la Ley seguía hablando al mundo con su antigua solemnidad:

Puesto que todos nosotros somos un pueblo famoso,
 el que ha recibido una Ley del que es Único:
 y la Ley que hay entre nosotros nos auxiliará, y
 la incomparable sabiduría que hay entre nosotros nos
 [ayudará].¹³⁶

En el judaísmo, la Ley pesaba por igual sobre todos los aspectos de la persona humana. Exigía una reverente atención a las cosas que todos los seres humanos tenían que compartir: la comida, el tiempo y el matrimonio. Estas cosas mantenían la existencia del mundo de Dios, al tiempo que procuraban los materiales duraderos entre los que judíos devotos hacían las distinciones y afrontaban las renunciaciones que conferían a Israel su carácter «santo» en medio del mundo ciego y amorfo. Por esta sola razón, ningún aspecto concreto de la vida normal podía abandonarse. Todos debían recibir forma de acuerdo con la voluntad explícita de Dios.¹¹⁷ Una leyenda posterior cuenta cómo los Sabios de Palestina capturaron en una ocasión el impulso sexual. Perfectamente conocedores de su naturaleza desordenada, en un primer momento se inclinaron por ejecutarlo. Pero se enternecieron.

135. Véase en especial A. D. Momigliano, «Ció che Flavio Giuseppe non vide», pp. 567-568. junto con Schürer, *History of the Jewish People*, 2:415-463, y ahora Alan F. Segal, *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*, pp. 163-181.

136. *Baruc II*, 48.24, Charles, *Apocrypha*, p. 506; véase la excelente traducción y comentario de P. Bogaert, *L'Apocalypse de Baruch*, p. 391.

137. J. Neusner, *Judaism: The Evidence of the Mishnah*, p. 272, es la exposición más clara de esta noción crucial, entre las muchas obras importantes que tiene el autor sobre el período.

Lo mutilaron para que nunca pudiera obligar a un israelita, contra su voluntad, a cometer incesto o pecados contra la naturaleza. Pero el impulso en cuanto tal debía perdurar en Israel: «Pues si se lo mata, el mundo se desmorona». ¹³⁸ La leyenda, casi contemporánea de Pablo y Tecla, no podía recibir una refutación más concluyente.

Cuando consiguieron ir entrando por primera vez en Galilea después de 132, como refugiados de la última y más terrible devastación de Judea por los romanos, los primeros rabinos eran personajes tan desarraigados, tan excéntricos y tan periféricos a la población asentada como lo habían sido en su momento los predicadores errantes del reino de Jesús de Nazaret. ¹³⁹ Pero ya en aquel momento habían elegido la continuidad de Israel. No tenían la menor intención de acercar la hora del fin del mundo rompiendo con el matrimonio, que es el medio normal mediante el que una comunidad asegura su supervivencia. Durante todo el siglo II, fueron personas excepcionales, ordenadas como un ejército, que aborrecían a los ignorantes. ¹⁴⁰ Pero no renunciaron a la única institución que compartían con todos los demás judíos. Sostuvieron con firmeza que la vida de cabeza de familia casado, la de padre de sus hijos, era la única vida apropiada para los guías espirituales de Israel:

Aquel que no participa en la procreación de la especie es como si derramara sangre humana. ¹⁴¹

Cuando Adán vio que su descendencia estaba condenada [debido a su propia caída] a ser enviada al Ghenena, se abstuvo de procrear. Pero cuando vio que... Israel aceptaba la Ley, se aplicó a hacer descendientes.

Los rabinos eran muy conscientes del ascetismo radical que había caracterizado a muchos movimientos del pasado inmediato del judaísmo. ¹⁴² Eran propensos a simpatizar con

138. *Talmud de Babilonia: Yoma* 69b, I. Epstein trad., p. 328.

139. Goodman, *State and Society in Román Galilee*, pp. 93-94.

140. Véase en especial A. Oppenheimer, *The 'Am Ha-Aretz*, pp. 172-183.

141. *Talmud de Babilonia: Yebamoth* 63b, W. Slotki trad., p. 426.

142. *Midrash Rabba: Genesis* 21.9. H. Freedman trad., p. 179.

la idea de que una catástrofe tan terrible como la destrucción del Templo podría conducir a algunos judíos píos a abrazar una vida de perpetua abstinencia y duelo. Sin embargo evitaron la fatal opción. En lugar de eso, subrayaron la solidaridad de Israel: «Dejad en paz a Israel». Era preferible que toda la gente se abstuviera durante algún tiempo a que sólo unas pocas personas ayunaran y se abstuvieran de sus esposas durante todo el tiempo.¹⁴³

Dueños de sí mismos, capaces de soportar grandes privaciones en su persecución del conocimiento y legendarios por su brusquedad con las mujeres, los rabinos de Palestina llegaron a influir en el judaísmo en buena medida porque se mantuvieron a favor de un mundo que no tenía intención de desvanecerse. Se mantuvieron como la clase culta mediante el matrimonio con las hijas de sus maestros y colegas.¹⁴⁴ Las personas casadas recibían su calurosa bendición:

En relación con el hombre que ama a su esposa como a sí mismo, que la honra más que a sí mismo, que guía a sus hijos e hijas por el camino recto, y que dispone que se casen llegada la época de la pubertad, de él está escrito: *Tú llegarás a saber que tu tienda está en paz.*¹⁴⁵

Los dirigentes autonombrados del judaísmo y sus patrocinadores menos estudiosos, los notables locales y los mecenas de las sinagogas a todo lo ancho de la Diáspora, llegaron a dar por supuesto que vivían en un mundo que no iba a desvanecerse. Buena parte de este mundo estaba alborotada; pero todos sus aspectos podían ser controlados y, por lo tanto, no había que rechazar ninguno: «El deseo [sexual] humano, un hijo y una mujer: la mano izquierda debe rechazarlos, pero la derecha debe retenerlos».¹⁴⁶

143. *Talmud de Babilonia: Baba Batra* 60b, M. Simón trad., 1:245-246; véase Bogaert, *L'Apocalypse de Baruch*, pp. 136-138.

144. *Talmud de Babilonia: Pesabim* 49ab, I. Epstein trad., p. 236; véase Oppenheimer, *'Am Ha-Aretz*, pp. 171-173, y Goodman, *State and Society*, p. 78.

145. *Talmud de Babilonia: Yebamoth* 62B, W. Slotki trad., p. 419.

146. *Talmud de Babilonia: Sanbedrin* 107b, I. Epstein trad., p. 736.

Para bien o para mal, ésta no era una decisión que los dirigentes de la nueva religión estuvieran preparados para adoptar. Un pequeño número de hombres y mujeres cristianos utilizaba sus cuerpos para burlarse de la continuidad mediante el gesto drástico de la castidad a perpetuidad. Creían que el tiempo iba a acabarse pronto. Sus vidas irradiaban un mensaje distinto del de los líderes emergentes del judaísmo. No hablaban de la fe de una sociedad capaz de aprovechar y disciplinar el flujo interrumpido de una naturaleza humana sexual que hacía que la vida prosiguiera de generación en generación. Lejos de eso, para ellos el cuerpo casto representaba el principio de reversibilidad; podía pararse el flujo mismo de la vida. La renuncia al matrimonio ponía al descubierto la fragilidad de un orden aparentemente inamovible. Los medios mediante los cuales se continuaba la sociedad podían abandonarse. La castidad anunciaba la inminencia de la «nueva criatura».

No obstante, nada es más sorprendente para un observador de las iglesias cristianas del siglo II que la diversidad de los significados que ya se habían aglomerado en torno al hecho mudo de la renuncia sexual. En esta época, las comunidades cristianas estaban dispersas por todo el mundo romano, tan separadas como Lyon en el oeste y la ciudad fronteriza de Dura Europos, que dominaba el Eúfrates, en el este.¹⁴⁷ Estas comunidades distaban, como mínimo, ocho días de viaje. Los diversos cristianismos que ahora se encuentran pulcramente, uno al lado del otro, en los libros de las estanterías de las bibliotecas modernas eran a menudo desconocidos entre sí en aquel tiempo. Cada uno de ellos delataba la presencia silenciosa de su paisaje social y religioso característico. Ahora, con objeto de sopesar la novedad de las ideas que se habían ido acumulando detrás de la algo insulsa alabanza de la castidad cristiana, con la que Justino, el intelectual excéntrico, había considerado prudente dirigirse al emperador filósofo, debemos estudiar la gran variedad de significados que se atribuye a la continencia en los primeros círculos cristianos.

147. Véase ahora Robín Lañe Fox, *Pagans and Christians*, pp. 267-335.

3. *Martirio, profecía y continencia: de Hermas a Tertuliano*

La profecía fue una realidad de la vida en la Iglesia primitiva. En la época de Pablo, la presencia del Espíritu de Dios entre los paganos conversos había proclamado que el regreso de Cristo era inminente.¹ Por la época en que escribía Justino, un siglo después, la existencia de profetas en las iglesias cristianas se consideraba una demostración concluyente de que Dios había abandonado a Israel. Su Espíritu poderoso habitaba ahora en el «nuevo Israel» de la Iglesia:

*Y después de esto
derramaré mi espíritu sobre toda carne,
y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas,
y vuestros ancianos tendrán sueños,
y vuestros jóvenes verán visiones.²*

La cultura diaria de una comunidad cristiana —sus oraciones, sus salmos, sus cánticos, sus reconciliaciones de las diferencias personales y su visión de sí misma en un problemático futuro— florecía bajo el aliento del Espíritu de Dios:

Que cada persona sea diligente en ir a la iglesia, el lugar donde florece el Espíritu... y oiréis allí lo que no ha alcanza-

1. Entre otros muchos estudios, tengo una especial deuda con Marie E. Isaacs, *The Concept of Spirit. A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and Its Bearing on the New Testament*, pp. 82-112.

2. Joel 2:28, citado en Justino, *Diálogo con Trifón* 87:6, véase también 82.1 y 88.1; e Isaacs, *Concept of Spirit*, pp. 144-145.

do a vuestro entendimiento, y haréis progresos en las cosas que os ofrecerá el Espíritu, merced al profeta que instruye al pueblo.³

La presencia activa entre ellos del Espíritu de un Dios supremo era una carga aplastante para cualquier grupo humano de carne y hueso, y especialmente para un grupo como el de los cristianos, que se consideraban a sí mismos los herederos del sentimiento judaico de la majestad y trascendencia excluyentes del Dios de Israel. Los cristianos del siglo II vivían en un mundo poblado de espíritus invisibles y mendaces. Tenían una clara percepción —al menos en sus enemigos— del poder de las trampas y del autoengaño.⁴ Para estar dotada de autoridad, la profecía tenía que presentarse como una experiencia violenta y casi necesariamente espasmódica: algo que escapaba del control consciente del profeta. Aquellos que, como el propio Pablo, rezaban en extrañas lenguas «angélicas», rezaban «en el Espíritu», mientras su mente consciente «quedaba sin fruto».⁵ En las situaciones de tensión, la voz del auténtico profeta era más eficaz cuando lanzaba un gran grito impremeditado.⁶ El Espíritu de Dios no era un visitante ocasional para la Iglesia. Estaba siempre accesible a los creyentes como signo de Su exclusiva presencia entre ellos. Pero en todas las comunidades, algunos cristianos se distinguían por ser vehículos sumamente fidedignos de los mensajes divinos. Se contaba con que su vida estuviera marcada por la extraordinaria proximidad al Espíritu de Dios. La abstinencia sexual era una de esas marcas. Cumplía con una función importante en cuanto a establecer la autoridad de los profetas en muchas iglesias secundarias. Como escribió el apologeta Atenágoras:

3. Hipólito, *La tradición apóstolica* 35.3, p. 62.

4. J. Reiling, *Hermas and Christian Prophecy: A Study in the Eleventh Mandate*, sigue siendo la mejor antología sobre los criterios de la verdadera profecía en las comunidades cristianas.

5. I Corintios 14:14; Isaacs, *Concept of Spirit*, pp. 49-50 y 75.

6. Ignacio, *Carta a los filadelfianos* 7.

encontraréis muchos entre nosotros, lo mismo hombres que mujeres, que envejecen sin casarse, con la esperanza de vivir en estrecha comunicación con Dios. [Pues] mantenerse virgen y en la condición de eunuco sitúa a uno más cerca de Dios.⁷

Semejante comentario hubiera sido instantáneamente comprensible para los judíos y paganos contemporáneos. Ambos creían que abstenerse de la actividad sexual, y sobre todo la virginidad, hacían que el cuerpo humano fuese un vehículo más adecuado para recibir la inspiración divina. La posesión era una experiencia íntima y dramáticamente física. Conllevaba que el cuerpo fuese invadido por un Espíritu divino ajeno. Poco puede sorprender que se creyera que esta experiencia excluía el torrente cálido de los espíritus vitales por el mismo cuerpo, que se asociaba tradicionalmente con la copulación.⁸ Filón de Alejandría había presentado a Moisés bajo esta luz: después de su encuentro con Dios en el Sinaí, había pasado a desdeñar el sexo

durante muchos días, y casi desde el momento en que, poseído por el Espíritu, emprendió su tarea de profeta, puesto que le pareció que era adecuado para mantenerse siempre en condiciones de recibir mensajes oraculares.⁹

Leyendas judías posteriores ratificaron esta opinión. Después de los cuarenta días pasados en presencia de Dios, Moisés había perdido el interés por «las obras»; su esposa se sintió desatendida y, cuando supo que el Espíritu de Dios había caído también sobre otros, lo único que acertó a decir fue: «¡Pobres de las mujeres de esos hombres!»¹⁰

Si bien todo esto es cierto, sabemos muy poco sobre lo que significaba la continencia en las vidas de los propios

7. Atenágoras, *Gracia para los cristianos* 33, en B. P. Pratten trad., *The Ante-Nicene Fathers*, 2:146.

8. Ireneo, *Contra las herejías* 1.13.2, sobre el calor falso (y flagrantemente sexual) que es inducido mediante magia en las falsas profetisas.

9. Filón, *Vida de Moisés* 2.68-69, en F. H. Colson ed., *Philo*, 6:483.

10. *Siphre sobre Números* 12.1 (99), citado por Geza Vermes, *Jesus the Jew*, p. 101.

profetas y en las de las congregaciones donde ejercían su ministerio. Algunos cristianos del siglo II consideraron que ellos mismos estaban llamados a ser profetas «desde el vientre de su madre», y por eso se mantuvieron en perpetua soltería. El fuerte énfasis que pone el Evangelio de Lucas en el nacimiento virginal de Cristo apunta una mentalidad en la que la virginidad y el don de la profecía estaban íntimamente conectados." Se podía hablar cariñosamente de un hombre calificándolo de «eunuco». ¹² Las muchachas vírgenes se consideraban capaces de profetizar." Sin embargo, aunque estas figuras virginales debieron ser llamativas, fueron excepcionales. Lo más habitual era que los profetas iniciaran su vocación siendo ya personas entradas en años. Eran conocidas por la comunidad cristiana. Tenían hijos engendrados por ellos que habían criado como cristianos. Cuidaban de su familia y de su fortuna personal, con la que colaboraban a mantener la Iglesia. A diferencia de los «seguidores» más impetuosos de Jesús, e incluso de san Pablo, no se habían convertido en peregrinos entusiastas. Y tampoco eran ermitaños con grandes tentaciones de retirarse al desierto.

Los hombres y mujeres que conoceremos en este capítulo se mantuvieron firmemente arraigados en las ciudades del Mediterráneo. Muchos de ellos retuvieron los prejuicios sociales y sexuales propios de las personas entradas en años que habían pasado por el matrimonio. Aunque hubieran abandonado la actividad sexual y se consideraran relativamente inmunes al deseo sexual, todavía confiaban en que los jóvenes se casaran y (como dejó sobradamente en claro el caso de Tertuliano a finales del siglo) reaccionaban ruidosamente frente a los peligros sexuales que asociaban con la presencia de mujeres en las asambleas de los santos. No creían que el advenimiento del Espíritu fuese a librar súbitamente el cuer-

11. Lucas, 1:34-35; véase Isaacs, *Concept of Spirit*, pp. 119-121.

12. Eusebio, *Historia eclesiástica* (en adelante *Hist. eccl.*) 5.24.25; para un ejemplo posterior, véase W. M. Calder, «The Epigraphy of the Anatolian Heresies», en W. H. Buckler y W. M. Calder eds., *Anatolian Studies presented to Sir William Mitchell Ransay*, p. 90.

13. Hechos 21:8; cf. Eusebio, *Hist. eccl.* 3.31.3.

po de la actividad y del deseo sexuales, como sí creían otros cristianos. En la última parte del siglo II, hombres como Ireneo en Lyon y Tertuliano en Cartago más bien tendían a pensar en sus escritos que el cuerpo pasaría por una preparación lenta pero segura para acoger sobre sí el terrible peso del Espíritu de Dios. Ireneo, por ejemplo, creía firmemente que el estado que a veces había presenciado en un profeta cristiano era al que llegarían todos los cristianos en la resurrección de la carne. El Espíritu de Dios vendría a reposar tranquilamente sobre el frágil barro del cuerpo, lo mismo que hubiera hecho de no haberse alejado Adán de Dios.¹⁴

La profecía sólo alcanzaría a unos pocos elegidos, en esta época, porque la persona humana había sido privada del Espíritu por la caída de Adán y ahora estaba expuesta al antagonismo de la muerte. De Melitón de Sardes, contemporáneo de Ireneo, se decía con respeto que era un «eunuco [casto] que vivía por completo en el Espíritu Santo».¹⁵ Para él, como para Ireneo, la muerte era el signo de la trágica interrupción de la originaria unidad de la persona humana rebosante de Espíritu:

hubo separación de lo que en tiempos encajaba hermosamente,
y el hermoso cuerpo quedó partido,
pues el hombre lia sido dividido por la muerte."¹⁶

Cómo el frágil cuerpo mortal podía convertirse en un receptáculo de confianza para el Espíritu de Dios constituyó el centro de las preocupaciones de cristianos tales como Melitón e Ireneo. La gradual disminución de la actividad sexual de los casados fue reconocida como parte de este proceso. Pero el abandono de las relaciones sexuales se adecuaba a los ritmos normales de la vida: por regla general se asociaba con la viudez y con el comienzo de la ancianidad.

14. Véase en especial W. D. Hauschild, *Gottes Geist und der Mensch*, pp. 206-220.

15. Eusebio, *His. ecle.* 5.24.5.

16. Melitón, *Sobre la Pascua* 55.390-392, en S. G. Hall ed., *Melito of Sardis: On Pascha and Fragments*, p. 31.

No obstante, no todos los creyentes podían aguardar a convertirse en viuda o viudo. La vocación de recibir una muerte violenta era tan real para los cristianos del siglo II como el advenimiento del Espíritu. Tenía una importancia vital para el creyente que un cuerpo capaz de comunicarse con el Espíritu de Dios en las asambleas cristianas, fuese también capaz en tiempos de paz de soportar en nombre de Cristo y de su Espíritu la devastadora posesión negativa que se asociaba con los tormentos del martirio. Sólo Cristo y su Espíritu, que moraban en su interior profundo, podían capacitar a los hombres y mujeres para resistir que sus cuerpos y sus almas fueran invadidos por el dolor abrumador de la tortura y por el miedo escalofriante a la muerte.

De modo que la continencia, aun siendo un rasgo señalado de la profecía cristiana, seguía siendo un rasgo secundario; era una preocupación que tendía a ocupar el primer plano de la literatura cristiana en los momentos en que las perspectivas de muerte violenta eran menos inminentes. Sólo poco a poco y en determinados círculos, llegó a vincularse la profecía con la renuncia sexual de un modo inequívoco, como si una cosa dependiera de la otra. Como mejor podemos apreciar la complejidad de la situación es estudiando al profeta cristiano cuya vida de visionario nos es conocida: Hermas, autor de una colección de visiones experimentadas en Roma hacia el año 120. Ampliamente difundidas bajo el nombre del *Pastor*, las visiones de Hermas nos permiten contemplar a un profeta que, aunque casto, nunca se alejó demasiado de la vida ni de los valores del cabeza de familia casado.¹⁷

Pocas figuras de la Iglesia primitiva son tan encantadoras o tan sinceras como Hermas (o bien, para ser más cautelosos, como la *persona* que Hermas eligió adoptar cuando se dirigió a la comunidad romana). Mostraba convicción puesto que describía con transparencia las tensiones de su propio corazón. Era un profeta de la «sencillez del corazón» en una comunidad urbana sofisticada. Sabía cuáles eran las preo-

17. R. Joly, Introducción, *Hermas: Le Pasteur*, pp. 11-21 y 55-57; véase ahora Robin Lañe Fox, *Pagans and Christians*, pp. 381-390.

culpaciones capaces de dividir el corazón. Se hacía pocas ilusiones sobre que tales preocupaciones fueran a ser perdurables en Roma. La comunidad disfrutaba del apoyo económico y la protección de creyentes ricos. La *Dipsychia*, angustiada «doble del alma», era el pecado dominante entre los mecenas ricos, escindidos entre la confianza en Dios y la necesidad de conservar sus fortunas familiares y mantener el contacto con los amigos paganos.¹⁸ Hermas no era ninguna excepción. Se preocupaba constantemente por su familia y estaba convencido de que el favor de Dios se demostraría en el triunfo mundano de ésta."

Antes de convertirse en profeta cristiano, Hermas había sido un liberto en ascenso. Su amo lo había vendido a una señora cristiana, Roda. «Paciente, no dado a la indignación, siempre risueño», Hermas, «el continente», supo lo que significaba luchar por dominar su indócil corazón.²⁰ El hecho de que su dueña cristiana, mientras se bañaba en el Tíber, le hubiera pedido en una ocasión a Hermas (un simple esclavo, por entonces, cuyos sentimientos sexuales poco contaban) ayuda para salir completamente desnuda del río, no fue algo pensado para acrecentar la paz mental de nuestro profeta. «Yo hubiera sido un hombre bienaventurado», pensó él, «de haber tenido una mujer tan hermosa y tan elegante por esposa.»²¹ El incidente, que más tarde le recordaría en una visión la propia Roda, sirvió como advertencia sobre las tentaciones sexuales que amenazaban con arruinar su don profético y acarrearle la ira de Dios. La lujuria y los anhelos privados estaban fuera de lugar en un hombre cuyo corazón debía volverse transparente al Espíritu.²²

Pero éste era el defecto de un hombre casado, que vivía entre familias matrimoniales. Hermas tuvo buen cuidado en advertir a quienes como él mismo habían sido tentados por

18. Hermas, *Pastor*, Visión 3.14(6).3; Mandato 10.40(1).4 y Símil 8.75(9).1, en Joly, pp. 114, 186 y 282.

19. Vis. 1.3 y 2.7(3).1-2, en Joly, pp. 84 y 94.

20. Vis. 1(1).1 y 1.2.3, y Mand. 3.28.3, en Joly, pp. 76, 82 y 150.

21. Vis. 1(15).1, en Joly, p. 76.

22. Vis. 1(1).3-7, en Joly, p. 78.

la lujuria hacia otras mujeres que procuraran pensar, en tales ocasiones, en los encantos de la propia esposa.²³ El y su esposa trataron de vivir en castidad como consecuencia de la renovada vocación visionaria que lo había conducido a componer el *Pastor*; pero todavía quedaba en un lejano futuro el día en que su esposa sería para él una «hermana».²⁴ Su impulso moral más profundo no había sido el de superar la tentación sexual. Había sido el de alcanzar, y exhortar a otros a que hicieran, lo mismo un estado precioso de sencillez infantil, de *népiotés*.²⁵ Ésta es la piedra angular de todo un conjunto de ideas morales que sin duda tenía una gran importancia dentro de la confederación de familias cristianas que componían la Iglesia de Roma. Hermas se recreaba amorosamente en la idea. El niño que aún no había alcanzado la pubertad era «inocente». Gozaba sin interrupción del don precioso de tener un «corazón sencillo», de «carecer de malicia».²⁶ El instinto sexual y las imaginaciones sexuales todavía no habían llegado a separar su «rostro» de su «corazón». El mundo taimado de los adultos, de los intereses egoístas de los adultos y de la hipocresía adulta —de lo que era síntoma premonitorio la aparición de los sentimientos sexuales en la pubertad—, todavía no se había cerrado a su alrededor. Podía confiar de todo corazón y no había aprendido a albergar maldad en su corazón. Hermas quería que la Iglesia cristiana estuviera compuesta de sencillos comerciantes «infantiles».²⁷ «Un hombre de talante luminoso», transparente a sus vecinos y confiado en Dios, era lo que Hermas deseaba vehementemente que fueran los demás y ser él mismo.²⁸ Sólo en un grupo compuesto de personas así caería de los cielos la palabra de Dios, cargada de

23. Mand. 4.29(1).1, en Joly, p. 152.

24. Vis. 2.2(6).3, en Joly, p. 90.

25. Mand. 2.27.1, Símil 9.101(24).3 y 106(29).1-3, en Joly, pp. 146, 340 y 348.

26. Sobre el propio Hermas: *Pastor*, Vis. 1.2.4 y Mand. 2.27.1, en Joly, pp. 82 y 146.

27. Símil 9.101(24).3, en Joly, p. 340.

28. Mand. 10.42(3).1, en Joly, p. 190.

autoridad por no haber sido estropeada por los intereses personales.²⁹

Hermas no contaba con que muchos de sus lectores fueran personas solteras, «eunucos» continentes o vírgenes. Cuando escribió sobre la virginidad, pensaba en la lealtad perdurable de la Iglesia a su Señor, y no en la castidad de los distintos creyentes. De hecho, la virginidad era un asunto demasiado serio para los meros humanos. Para Hermas, hombre de orígenes judíos, la virginidad no se asociaba tanto con el estado de integridad material previo al matrimonio como con un peligroso lapso en la vida de la muchacha casadera: el que se iniciaba con el comienzo de la pubertad de la muchacha y proseguía hasta «abrírsele el vientre» con el nacimiento del primer hijo.³⁰ Era una imagen que evocaba la noción de riesgo y no la de integridad. Del mismo modo, Pablo presentaba a la Iglesia en Corinto como una Eva virginal que temblaba ante la inminencia de otra posible seducción por la astuta serpiente, bajo la forma de los enemigos de Pablo.³¹ Más tarde, Hegesipo escribió con un suspiro: «Acostumbraban a llamar virgen a la Iglesia, porque aún no había sido seducida».³² No todas las vírgenes perecían en esos años peligrosos y alocados de la vida de una mujer joven. La virgen buena se mantenía leal a su prometido y esposo. Éste era su único Señor. El profeta del Apocalipsis utilizaba el término «vírgenes» con estas connotaciones: allí el término no se aplicaba a individualidades sino a masas de creyentes que no habían sido seducidas ni apartadas de su lealtad a Cristo.³³

La única virgen de Roma que, para Hermas, merecía

29. Mand. 11.43.20, en Joly, p. 198.

30. Véase G. J. Wenham, «Betulah: "A Girl of Marriageable Age"»; Elena Cassin, «Le Proche-Orient ancien: Virginité et stratégie de sexe», pp. 253-255; y C. Locher, *Die Ehre einer Frau in Israel*, pp. 176-192.

31. II Corintios 11:2-3; véase en especial R. A. Batey, *New Testament Nuptial Imagery*, pp. 13, 68; A. Orbe, «El pecado de Eva, signo de división», pp. 303-305.

32. Citado en Eusebio, *Hist. ecle.* 4.22.4.

33. Apocalipsis 14:3-5; véase G. B. Caird, *A Commentary on the Revelation of Saint John the Divine*, pp. 178-179.

consideración era la propia Iglesia. Bajo ella se aglomeraban los poderes «virginales» del alma.³⁴ La influencia apacible de estos espíritus virginales sobre su corazón capacitó a Hermas para comunicar a su comunidad las humildes virtudes cotidianas propias de las personas casadas: la infantil falta de afectación, la confianza y el candor. En su espíritu amplio susurraban muchachas de pies ligeros que bailaban sobre los verdes prados de una Arcadia cristiana.³⁵ Besaban y abrazaban a nuestro profeta. Él bailaba con ellas, «con tanta alegría como un niño».³⁶ Conforme iba muriendo la tarde, se quitaban sus ropas de hilo y las extendían por el suelo para acostarse a dormir en su compañía, mientras Hermas, «el continente», rezaba durante toda la noche a su lado, como era su deber.³⁷

Hermas fue un profeta formado *À l'Ombre de Jeunes Filies en Fleur*. El contacto con los espíritus virginales le ayudó a vivir en castidad con su esposa; pero no lo convirtió en un predicador de la virginidad. Lo que ofrecía, apoyándose en la fuerza de sus visiones, era más bien una última oportunidad a los cristianos de Roma para conseguir el perdón de sus pecados: los pecados de una comunidad compleja que no necesitaba continencia sino esa virtud, más social y elemental, que es la sencillez de corazón. En las páginas de Hermas encontramos a prósperos hombres de negocios que invierten en bienes raíces,³⁸ a sacerdotes competitivos y conscientes de su posición,³⁹ a maestros que se habían nombrado a sí mismos⁴⁰ y a rivales profesionales de Hermas en el supremo arte de la profecía.⁴¹ Se trata de un vivido atisbo de aquello en que podía convertirse la comunidad cristiana de cualquier ciudad romana importante. Los cristia-

34. Hermas, *Pastor*, Símil 9.78(1).2 y 91(14).2, en Joly, pp. 288 y 322.

35. Símil 9.78(1).4, en Joly, pp. 288-290.

36. Símil 9.88(11).4, en Joly, p. 314.

37. Símil 9.88(11).3-8, en Joly, p. 314.

38. Símil 1.50.1, en Joly, p. 210.

39. Símil 8.73(7).4 y 87(10).6-7, en Joly, pp. 278 y 312.

40. Símil 9.99.2, en Joly, p. 338.

41. Mand. 11.43.1-9, en Joly, pp. 192-198.

nos urbanos a que se dirigía Hermas eran ya similares a aquellos frente a los que Tertuliano reaccionaría con estudiada desaprobación, en Cartago, y para cuyas complejas necesidades escribiría Clemente de Alejandría, con minuciosidad delicada, a finales del siglo.

Una generación después de Hermas, en la parte occidental de Asia Menor y, más posteriormente aún, en Lyon, la sombra de la muerte cayó sobre el portavoz de las iglesias. Ireneo tenía un recuerdo infantil del maduro obispo de Ksmirna, Policarpo.⁴² Cuando Policarpo fue ejecutado, hacia 156-157, a los ochenta y seis años, quienes guardaron memoria de su martirio destacaban la belleza indestructible de su «carne santa».⁴³ En la terrible escena en que Policarpo era linchado en la hoguera, el autor del *Martirio* sólo describió los perfumes fragantes que irradiaba el cuerpo carbonizado mientras él se mantenía erguido entre el fuego, «no como carne quemada sino más bien como pan cocinándose, o como oro y plata purificándose en un horno de fundición».⁴⁴

Una generación después, Ireneo escribió sobre la futura gloria de todos los cristianos, colocados en un mundo recreado por Dios para su disfrute material, en justa recompensa a haber soportado tantos tormentos en la tierra. La belleza sobrenatural que se había sobrepuesto a la horrenda muerte de Policarpo fue un atisbo de ese futuro. El nuevo cuerpo, ya no separado del Espíritu, viviría en un mundo absolutamente material que rebosaría tanta bondad como embriaga el hálito de un campo en plena flor.⁴⁵

Tal vez fue Ireneo quien describió las muertes de los mártires de Lyon en 177-178. La joven esclava Blandina había sido torturada junto con un grupo de compañeros suyos. Fue colgada de un poste con los brazos extendidos, para que «en su agonía [los compañeros de ella] vieses con sus ojos cor-

42. Eusebio, *Hist. ecle.* 5.20.4.

43. *Martirio de Policarpo* 13, en H. Musurillo ed., *The Acts of the Christians Martyrs*, p. 13.

44. *Ibid.* 15, Musurillo, p. 15.

45. Ireneo, *Contra las herejías* 5.32.1 y 33.1.

porales en la persona de su hermana a Aquél que fue crucificado por ellos».46 Blandina murió finalmente, después de repetidos tormentos, insensible a las cornadas de un toro salvaje, «extasiada en comunión con Cristo».47

Para Ireneo, esta persona representaba nada menos que la naturaleza humana en su grado más alto. La mártir Blandina era la culminación de aquellas largas edades, desde la primera creación de Adán y su caída, en las que la especie humana se había «acostumbrado, poco a poco, a recibir y soportar el inmenso peso de Dios».48 En realidad, sólo un hombre muy superficial se hubiera preguntado en aquellos momentos si Blandina se había preparado para la presencia del Espíritu practicando la abstinencia sexual. Ireneo no era de esa clase de hombres.

Vibia Perpetua era una mujer joven y casada procedente de una buena familia provinciana. El don del Espíritu le permitió convertirse en portavoz y líder moral de los mártires de la prisión de Cartago en 203. Sus visiones y la descripción de sus sentimientos en esos momentos tienen una frescura que seduce y autoridad personal. Mujer bien educada y valiente, Perpetua fue facultada por el Espíritu para responder a una nueva y alta vocación, confiada en que su Iglesia había recibido «gracia más que suficiente» para hacer frente a las sombrías condiciones de los «tiempos modernos».49

Perpetua no era una mujer que tuviese promesa de castidad. Era ya cabeza de una familia en una pequeña ciudad del norte de África. Puede que fuera la amante y protectora del grupo de cristianos que fue detenido con ella. Madre de veintidós años y *matrona* absolutamente adulta según los criterios romanos,50 disfrutaba amamantando a su hijo en la prisión hasta que le fue arrebatado:

46. Eusebio, *Hist. eccl.* 5.1.41.

47. *Ibid.* 5.1.56.

48. Ireneo, *Contra las herejías* 8.1, en A. Roberts y W. H. Rambaut trads., *Ante-Nicene Library: The Writings of Irenaeus*, 2:72.

49. *Martirio de las santas Perpetua y Felicitas* 1.3, en Musurillo, *Acts*, p. 106.

50. *Martirio de las santas Perpetua y Felicitas* 2.3, en Musurillo, p. 108. Véase Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*, pp. 1-16.

De repente recobré la salud, aliviada como estaba de mi preocupación e inquietud por el niño. Mi prisión se había convertido súbitamente en un palacio, de modo que prefería estar allí más que en cualquier otro sitio.⁵¹

Su entrada en la prisión de Cartago fue la entrada en el mundo del Espíritu Santo:

Durante aquellos pocos días fui bautizada y el Espíritu me inspiró para que no pidiera ningún otro favor, tras el agua, sino el de simplemente soportar el tormento de la carne.⁵²

Fueron unas semanas terroríficas:

Nunca antes había estado en un agujero oscuro como aquél... Con el hacinamiento, el calor era sofocante; además estaban las extorsiones de los soldados; y... me torturó la preocupación por mi hijo.⁵³

Pero Perpetua era ahora una mujer sobre quien había caído el gran favor del cielo.⁵⁴ Con ayuda de unas grandiosas visiones del otro mundo, Perpetua condujo a sus seguidores, con los ojos abiertos, hacia la muerte horrible.

En su primer gran sueño, caminaba sobre la cabeza de un dragón verdaderamente terrorífico y ascendía hasta los jardines perfumados del Paraíso por una escala de espadas afiladas.⁵⁵ Más tarde soñó que era «convertida en varón» para luchar contra un egipcio descomunal. Este sueño le trajo un profundo alivio.⁵⁶ Los pobres desgraciados condenados a las fieras no podían albergar la esperanza de tener un antagonista humano. El horror surreal de la *damnatio ad bes-*

51. *Martirio de Perpetua* 3.9, p. 110.

52. 3.5, p. 108.

53. 3.5-6, p. 108.

54. 4.1, p. 110.

55. 4.6-7, p. 110. Dronke, *Women Writers*, p. 8; véase también Jacqueline Amat, *Songes et visions. L'au-dela dans la littérature latine tardive*, pp. 68-76.

56. *Martirio de Perpetua* 10.7, p. 118.

tias consistía en que se abandonaba a los seres humanos hasta que eran destrozados por los animales.

Un hombre soñó que sufría una transformación y tenía garras de oso en lugar de manos. Sentenciado a muerte, iba a ser entregado a las fieras. Estaba atado a un poste de madera y lo devoraba un oso. [De ahí el sueño de la mano:] Pues siempre que un oso hiberna en su madriguera, se mete una garra en la boca y chupa [en busca de alimento].⁵⁷

El sacerdote Saturio, compañero de Perpetua, había estado aterrorizado hasta el último momento ante la perspectiva de semejante muerte; pero

cuando estuvo atado a los postes y esperando al oso, el animal se negó a salir de la jaula.⁵⁸

Percibir, detrás de la pesadilla sin rostro que tenía por delante, la imagen clara de la lucha con el Diablo, hombre a hombre, bajo la forma de un atleta conocido por los muchedumbres de Cartago,⁵⁹ era un triunfo de la voluntad de Perpetua: «Supe que alcanzaría la victoria».⁶⁰

Matrona hasta el final, «con el rostro resplandeciente y el porte sereno», «rechazando la mirada de la muchedumbre con la fuerza de sus ojos»,⁶¹ Perpetua incluso se volvió para pedir una horquilla con la que sujetarse el pelo que se le había despeinado con el primer embate de la vaca salvaje que soltaron contra ella. No quería que la viesen con el pelo suelto y desparramado, como si fuese una mujer «descompuesta» por el luto.⁶² Pues aquél era el día de su mayor alegría, el día de su triunfo en el Señor. Lo suyo fue un *munus*,⁶³ una

57. Artemidoro, *Oneirocritica* 5.49, en R. White trad., *Noyes Classical Studies*, pp. 235-236.

58. *Martirio de Perpetua* 19.4, p. 127.

59. Louis Robert, «Une vision de Perpétue».

60. *Martirio de Perpetua* 10.14, p. 118.

61. 18.2, p. 126.

62. 20.5, p. 128.

63. 12.7 y 16.1; pp. 120 y 124.

demostración pública. Su animosa valentía le permitió superar el ambiente de celebración solemne con que se habían reunido los ciudadanos de Cartago, en el cumpleaños del heredero, para humillar y aniquilar a sus enemigos, con esa exuberancia lúdica que era un aspecto particularmente espantoso del orden romano.⁶⁴

Es posible, pero no seguro, que Perpetua tomara parte en el resurgimiento de la fe en la constante presencia del Espíritu en la Iglesia que había comenzado con la aparición de la «Nueva Profecía» de Montano.⁶⁵ El montañismo apareció, en la lejana Frigia, en las décadas de 150 y 160. Incluía espectaculares manifestaciones de la profecía cristiana. Se convirtió en uno de los primeros movimientos de origen rural de la historia de la Iglesia.⁶⁶ Pero la Cartago romana estaba muy lejos de los valles de las tierras altas de la Anatolia occidental. Al mismo tiempo que Perpetua sufría martirio en la ciudad, se adhirió a la autoridad profética que alegaban los montañistas, por razones en gran medida personales, el inteligente y magníficamente dotado Tertuliano. Hombre de fuerte personalidad, Tertuliano era también uno de los más diestros rétores de su época.⁶⁷ Sabía exactamente cómo crear una audiencia para sus propias opiniones, notoriamente extremistas, apelando a los prejuicios incuestionados y las angustias que compartían los cristianos cultos. De manera que, lejos de representar las efusiones malhumoradas de un genio solitario, los escritos de Tertuliano nos permiten avistar el conglomerado de ideas conflictivas sobre la sexualidad, y sobre los significados de que era susceptible la renuncia, que circulaban por las más importantes iglesias latinas a comienzos del siglo III.⁶⁸

64. Véase en especial Georges Ville, «Religion et politique: comment ont pris fin les combats de gladiateurs», en especial pp. 664-665; y Keith Hopkins, «Murderous Games», en especial pp. 27-30.

65. T. D. Barnes, *Tertulian*, pp. 77-80.

66. Véase ahora Lañe Fox, *Pagans and Christians*, pp. 404-410, junto con A. Strobel, *Das Heilige Land der Montanisten*.

67. Barnes, *Tertulian*, pp. 210-232.

68. C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des troispremiers siècles*, constituye una investigación seria de las posturas morales de Tertuliano.

De no haber existido la «Nueva Profecía», cabe sospechar que Tertuliano habría tenido que inventarla. En el 205 estaba convencido de que la *disciplina* de Dios, el código de conducta exacto e inflexible que debían cumplir todos los cristianos serios, necesitaba ser puesto al día con mandamientos nuevos e inequívocos, transmitidos a los fieles mediante visiones y profecías extáticas. Los renovados mandamientos del cielo pondrían freno al creciente engreimiento, inmoralidad y cobardía de la mayor parte de los correligionarios de Tertuliano. Sólo los cristianos constantemente abiertos al Espíritu, como habían sido Montano y sus seguidores, llegarían a saber cómo vivir la vida de tal modo que el sino de Perpetua pudiera convertirse, también para ellos, en un momento de gran triunfo.⁶⁹

El problema, no obstante, era que el martirio tardaba en llegar. Los cristianos ejemplares de Tertuliano eran filósofos austeros y reservados, cultivados y relativamente bien situados en la sociedad cartaginesa. Precisamente por esta razón, las autoridades romanas tendían a no prestarles atención.⁷⁰ Si bien la celda del martirio podía ser el verdadero «desierto», al que los cristianos debían aspirar para hablar cara a cara con Dios,⁷¹ Tertuliano y sus lectores no podían aspirar al sino de Perpetua. Tertuliano tenía que buscar en otra parte el criterio de la verdadera profecía que pudiera aplicar a quienes aún no habían llegado a vivir bajo la sombra majestuosa de una muerte de mártir. Su respuesta fue de una simplicidad insistente y magnífica. La continencia, la suspensión de toda actividad sexual futura trajo la gracia del Espíritu: «Mediante la continencia compraréis una gran provisión de santidad, mediante el ahorro en carne podréis invertir en el Espíritu».⁷²

69. Barnes, *Tertullian*, pp. 130-142.

70. G. Schöllgen, *Ecclesia sórdida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, pp. 155-224.

71. Tertuliano, *ad martyras* 2.8, *Corpus Christianorum* 1, p. 4.

72. Tertuliano, *de exhortatione castitatis* 10.1-2, en A. Kroymann ed., *Corpus Christianorum* 3:1029.

«Cuidad el cuerpo.» Ésta era la fórmula de Tertuliano, de una simplicidad brillante y engañosa. El cuerpo era un «organismo unificado». ⁷³ Tertuliano era un estoico y, como muchos de sus contemporáneos, un lector voraz de la literatura médica. No era en ningún sentido un «dualista». En realidad, su insistencia en el control del cuerpo era tan rigurosa porque creía que el alma se armonizaba a la altura necesaria para vibrar en respuesta al Espíritu de Dios precisamente a través del cuerpo y sus sensaciones. El alma era un «cuerpo» sutil e invisible, pero concreto, «metido en el molde» del cuerpo exterior. ⁷⁴ De ahí la absorbente inmediatez con que el alma experimentaba el otro mundo. En el momento de las visiones, el otro mundo la afectaba con máxima fuerza perceptible. Como le aseguró una profetisa en una ocasión: ella misma acababa de ver un alma; «no era una cosa vacía y sin límites, sino que en realidad era algo que casi se podía alcanzar y tocar». ⁷⁵ Al despertar de su primera visión en la cárcel de Cartago, Perpetua había tenido la sensación de que seguía «masticando alguna sustancia dulce» que el propio Cristo le había dado a comer cuando ella había ascendido, en su visión, al Paraíso. ⁷⁶ Para aquellos que encaraban una muerte cruel, la opinión de Tertuliano sobre el alma explicaba la absorbente inmediatez de sus visiones, a medida que la persona interior pujaba contra el consuelo real y firme de la presencia de Dios. Era una doctrina adecuada a los tiempos, aunque pudiera resultar extravagante en épocas posteriores. ⁷⁷

Pero la doctrina tenía su lado oscuro. La vida instintiva del cuerpo, las fantasías azarosas y acongojantes del corazón, se dejaban sentir en el alma con una intensidad absorbente y nada amortiguada. El corazón era un sismógrafo

73. Tertuliano, *de ieiunio* 1.1, *Corpus Christianorum* 2:1262.

74. Tertuliano, *de anima* 9.4, *Corpus Christianorum* 2:793; véase en especial Amat, *Songes et Visions*, pp. 93-104. H. A. Armstrong, «Gnosis and Greek Philosophy», p. 94, es revelador sobre las implicaciones del estoicismo.

75. *De anima* 9.4, pp. 792-793.

76. *Martirio de Perpetua*, 4, Musurillo, *Acts*, 112.

77. Agustín, *de Genesi ad litteram* 10.26.45.

que se agitaba instantáneamente con la menor conmoción sexual, ante la imagen sexual más pasajera. El aumento del deseo sexual registraba la mínima cantidad de comida consumida por encima de la ración prescrita. Tertuliano habló en favor de la Nueva Profecía, abogando por largos ayunos y continencia con precisión médica despiadada. El ayuno era necesario, puesto que, de lo contrario,

toda la morada de la persona interior queda bloqueada por la comida... el flujo mental que resuella para eliminar su carga de excrementos pasa a convertirse en simple obsesión por los lavabos. No queda otra alternativa que pasar de estos pensamientos a los lascivos.⁷⁸

Era la voz de un maestro inimitable de retórica latina, al que Jerónimo leería dos siglos después con placer y, es de temer, con demasiado provecho. En Tertuliano tenemos la primera exposición racional, escrita por un cristiano educado y destinada a gozar de un largo futuro en el mundo latino, sobre la creencia de que la abstención sexual era la técnica más eficaz para alcanzar la claridad del alma:

Miremos nosotros hacia nuestro propio mundo interior. Pensemos en cómo siente un hombre dentro de sí cuando se absente de mujer. Tiene pensamientos espirituales. Si reza al Señor, está al lado del cielo; si se ocupa de las Escrituras, todo él se ofrece a ellas; si canta un salmo, éste llena todo su ser de júbilo; si exorciza al demonio, lo hace con confianza en sus propias fuerzas.⁷⁹

La receta de Tertuliano para la visión clara era la austeridad; pero esto era al mismo tiempo profundamente conservador. Él aislaba el cuerpo con precisión de médico. Lo sometía a una serie de severas abstinencias que clarificaban el alma para las visiones. Pero no toleraba que la práctica de la continencia debilitara de ningún modo las estructuras básicas de la familia: incluso si el señor y la señora de la casa

78. Tertuliano, *de ieiuno* 5.1, *Corpus Christianorum* 2:1261.

79. *De exhortatione castitatis* 10.1, p. 1029.

vivían castamente, con objeto de recibir la guía esclarecida del Espíritu, su familia debía retener su riqueza y sus esclavos; las mujeres debían obedecer a los hombres de su familia y los niños a sus mayores. La comunidad cristiana a que se dirigía Tertuliano en Cartago se diferenciaba en poco de la de Roma, como se nos hace evidente en el *Pastor* de Hermas. Se trataba de una confederación de familias creyentes en la que predominaban las personas casadas.

La concepción que tenía Tertuliano sobre la dirección ideal de la Iglesia era una gerontocracia enriquecida por la presencia del Espíritu. Quienes se sentaban en los bancos reservados para los clérigos y los dirigentes de la comunidad era los viudos y viudas de edad. Éstos tenían una larga experiencia de la vida.⁸⁰ Esta experiencia incluía la procreación y la crianza de los hijos, en los lejanos y ardientes años de su juventud, antes de que el impulso sexual se hubiera «desinflado» con la llegada de la ancianidad.⁸¹ Su *Exhortación a la castidad* estaba dedicada a uno de estos viudos. Éste no iba a convertirse en un peregrino carismático. No necesitaba ser prevenido contra tentaciones más espeluznantes que el anhelo de volverse a casar. Sin atisbo de angustia, Tertuliano comenzaba por aconsejarle que tomase una «hermana» cristiana, que viviera con él como compañera, ocupándose de la casa. Los arrebatos sexuales, que tan arduos eran de reprimir en los jóvenes, según la opinión de Tertuliano, era improbable que afligieran a un caballero maduro con inclinaciones proféticas.⁸²

Aunque su aliento fuera poderoso, el Espíritu respetaba las estructuras domésticas sin las que los cristianos hubieran encontrado imposible sobrevivir en una ciudad como Cartago. Lo mismo ocurría en las pequeñas ciudades de las tierras altas de Asia Menor. Una profetisa de Cotyaion, en Frigia, llamada Nanas, era descrita como una mujer de larga y poderosa plegaria. Era notable por recibir «visitas de los ángeles, [y estar] fuerte en el don de lenguas». Pero

80. *De virginibus velandis* 9.3, *Corpus Christianorum* 2:1219.

81. *De monogamia* 3.1, *Corpus Christianorum* 2:1230.

82. *Exhort. cast.* 12.2, p. 1032.

se sabía que Nanas era una mujer casada, claramente respetada en su vecindario: fue su marido quien colmó de versos en griego florido su sencilla lápida funeraria. Aunque no necesariamente era montañista, sospechamos que Nanas debió ser una profetisa para el corazón de Tertuliano."¹

Los escritos de Tertuliano compendian una corriente de opinión cristiana sobre la persona humana y sobre los vínculos que hay entre el individuo y la sociedad. Para los cristianos de su clase, las restricciones normales de la sociedad no debían verse trastornadas por el viento del Espíritu. Tertuliano seguía pensando, instintivamente, en términos de la jerarquía establecida entre los grupos de edad y de una Iglesia agrupada alrededor de la familia cristiana. La sexualidad debía ser controlada rígidamente entre los jóvenes casaderos y casados. Pero los años pronto enfriarían sus ardores. Al final de la vida estaría dominada y el Espíritu podría fluir libremente hacia el corazón de las viudas y los viudos. En cuanto al deseo sexual, disminuiría en los viejos; pero nunca desaparecería por completo. Los impulsos sexuales constituían un componente peligroso e insuprimible de la persona humana. Quienes pensaban que la gracia conferida a los cristianos por el advenimiento del Espíritu Santo iba a permitirles superar los peligros propios de la atracción sexual estaban, en su opinión, crasamente equivocados.

El opúsculo airado de Tertuliano *Sobre el velo de las vírgenes* fue escrito en los mismos años que su *Exhortación a la castidad*.⁸³ Pone en claro profundas divergencias en las actitudes de los cristianos ante la sexualidad y ante los posibles significados que pueda concitar la renuncia sexual. Unas cuantas muchachas jóvenes de la Iglesia cartaginesa habían decidido mantenerse solteras. Dada esta decisión, sus correligionarios las animaron a estar en las iglesias sin velo que les cubriera la cabeza y con la cara descubierta. Incluso debieron colocarse con este porte en un lugar sobresaliente,

83. C. H. Emilie Elaspels, *The Highlands of Phrygia: Sites and Monuments*, 1:338-339, n.º 107, lámina 630.

84. Véase Christoph Stücklin, *Tertullian: de virginibus velandis*.

especialmente pensado para ellas.⁸⁵ Al renunciar a la actividad sexual, se pensaba que habían roto la «barrera del sonido» de la vergüenza sexual en que se suponía que estaba basado el tradicional velo de la mujer. Pese a ser mujeres completamente adultas, se consideraron con derecho a abandonar el velo que servía para exteriorizar la vergüenza sexual propia de las mujeres con suficiente edad para padecer la «mácula común» del lecho conyugal.⁸⁶ Lejos de escandalizarse por el gesto, muchos miembros de la Iglesia cartaginesa lo paladearon con gusto. La condición fuera de lo normal y misteriosa de vírgenes consagradas, se llevaba por encima de la vergüenza y, vistosamente desprovistas de velo, aguardaba un toque de la gloria de Dios en este mundo de tinieblas.

La reacción de Tertuliano frente a esta situación revela una concepción del carácter de la Iglesia cristiana que claramente presagia el futuro desarrollo de la cristiandad latina. En otras comunidades cristianas, especialmente en Siria, se puso grandes esperanzas en el gesto de la renuncia sexual: haber renunciado a la actividad sexual significaba algo más que haber dominado los impulsos sexuales mediante una autodisciplina rigurosa. La renuncia y el bautismo que abría las puertas a la Iglesia declaraban nulo y vacío el poder del sexo. La posesión del Espíritu Santo conferida por bautismo se pensaba que elevaba a hombres y mujeres por encima de la ingente «vergüenza» de los condicionamientos humanos. Estar sin velo entre los creyentes era una forma de manifestar la plenitud de la redención traída por Cristo. Eran gestos simbólicos, limitados a la asamblea de los creyentes y sólo permitidos a las mujeres continentes. Es posible que no tuvieran ningún efecto apreciable en la conducta diaria de los cristianos y cristianas normales. Pero, al menos en la iglesia, una mujer casta sin velo constituía algo digno de verse. El rostro descubierto y el pelo suelto resumían la esperanza de todos los creyentes: «No llevo velo porque me ha sido arrebatado el velo de la corrupción; ... No me avergüenzo por-

85. *De virg. vel.* 9.2, p. 1219.

86. *Ibid.*, 10.3, p. 1220.

que se me ha suprimido el motivo de que avergonzarme.»⁸⁷

Tertuliano negó de plano que los cristianos pudieran abrigar tales esperanzas. Para él, la Iglesia era una asamblea sombría. Ninguna de las personas que participaban en ella, y menos una mujer, podía atreverse a proclamar que era excepcional. Para Tertuliano la «gracia» sólo podía proceder de la mano de Dios. Y de ésta descendía para apagar el frágil espectáculo de la iniciativa humana.⁸⁸ Entrar en la iglesia era haber debilitado un poco la presa de los poderes demoníacos que regulaban el mundo pagano situado fuera de los muros de ésta. Pero no era encontrarse liberado, ni siquiera durante un instante sumamente estilizado, del enorme tirón gravitacional de la naturaleza humana. Esto significaba, en la práctica, que ningún cristiano podía proclamarse libre de las convenciones sociales que exigen la fragilidad humana.⁸⁹ Una muchacha que estuviera por encima de la vergüenza sexual sería, dicho sin ambages, una «broma de la naturaleza, un tercer sexo».⁹⁰

Tertuliano fue el primero de los autores latinos, pero de ninguna manera el último, que, con un dominio de los argumentos *ad hominem* propio de un rétor, creó el ingenioso artefacto de una naturaleza humana incambiada e intercambiable, eternamente sometida a las realidades sexuales. Colocó la sexualidad en las profundidades del cuerpo humano. La *mulieritas*, la condición de la mujer consciente de sus propios sentimientos sexuales y capaz de inspirar deseos sexuales en los otros, era una condición que se iniciaba ineluctablemente con la pubertad." Era imposible que una muchacha madura «se virginizara» por el sencillo procedimiento de llevar la cabeza descubierta en la iglesia.⁹² Por lo tanto, el convencionalismo social era el mismo dentro y fuera de la iglesia. Se basaba en una reacción de sentido común, compartida en

87. *Hechos de [Judas] Tomás* 10, en A. F. J. Klijn trad., *The Acts of [Judas] Thomas*, p. 69.

88. *De virg. vel.* 11.6, p. 1221.

90. 7.6, p. 1216.

91. 11.1, p. 1220.

92. 12.2, 1222.

la misma medida por cristianos y paganos, a la sensible amenaza del deseo sexual entre los seres humanos y, más concretamente, a la conocida capacidad de seducir que poseen las mujeres. La misoginia a que tan insistentemente apeló Tertuliano se basaba, en su opinión, en realidades inalterables de la naturaleza: las mujeres eran seductoras y el bautismo cristiano no alteraba en absoluto este hecho. Las precauciones que se habían adoptado para reforzar la modestia de las mujeres en el mundo pagano debían llevarse a un grado máximo entre los santos. El velo de las mujeres respondía a la naturaleza humana común y ningún drástico rito bautismal podía alegar que tuviera el poder de revocarla.⁹³

El Espíritu podía regalar al cuerpo humano el supremo don de sobrevivir frente a la muerte. Pero la gracia de Dios no suprimiría a los hombres y mujeres las debilidades permanentes asociadas con su naturaleza sexual. Se trataba de un mensaje claro, escrito en un latín preciso. No se perdería en las iglesias que más tarde produjeron a Cipriano, a Ambrosio, a Jerónimo, y al gran Agustín. Ahora, nosotros debemos dirigirnos al otro extremo del mundo cristiano, a las provincias orientales del Imperio, a la región que se extiende entre Antioquía y la Mesopotamia septentrional, con objeto de rastrear el surgimiento, a lo largo del siglo II, de grupos cristianos basados en actitudes hacia la sexualidad, hacia su renuncia y hacia la persona humana significativamente distintas de las de Tertuliano y sus futuros lectores en el Occidente latino.

93. *De oratione* 22.10, p. 271.

4. «Deshacer las obras de las mujeres»: *Marción, Taciano y los encratitas*

El problema que preocupaba a muchos cristianos durante el siglo II era embarazosamente simple:

¿Qué traje de nuevo el Señor al descender a la tierra?'

La respuesta estaba clara:

Una sola hazaña poderosa bastaba para nuestro Señor: dar libertad a la persona humana.²

Respecto a cómo había ocurrido esto y, sobre todo, respecto a cómo podía entenderse que hubiera sucedido, en su propia comunidad y en su propio tiempo, muchos maestros cristianos y sus discípulos llegaron a conclusiones sorprendentemente radicales.

Se creía que la venida de Cristo a la tierra había conducido al final de «la época actual». La obligación de todo cristiano era hacer que Su victoria fuese evidente y acelerar el desmoronamiento del poder de los «gobernantes de la época actual». La «época actual» era el producto de una tiranía demoníaca avasalladora a la que habían sido sometidos los seres humanos y, de hecho, todo el universo. La victoria de Cristo sobre la muerte había dado lugar a una pasmosa inversión del flujo aplastante de procesos negativos e irrever-

1. Ireneo, *Contra las herejías* 4.34.1.

2. Tertuliano, *Adversus Marcionem* 1.17.

sibles que hicieron que la tiranía de los demonios fuera aparentemente inevitable en la tierra. El problema, pues, era dónde localizar exactamente el signo externo visible de la inmensa mutación interna que había concedido la libertad a una humanidad atrapada en la presa de las gigantescas fuerzas del mal. Tertuliano planteó el problema a los radicales con su habitual y brutal claridad. ¿Cómo podían los seres humanos normales, hombres y mujeres «todavía sometidos a los doctores y al pecado»,³ atreverse a alegar que hubieran alcanzado, en el estrecho ámbito de sus limitadas vidas, la nueva libertad que, según ellos decían, se les había vuelto accesible con la venida de Cristo? «¿Cómo es posible que penséis que os habéis librado del soberano de esta época cuando incluso sus moscas siguen pululando sobre vosotros por todas partes?»⁴

Sin embargo existía un proceso potencialmente reversible que compartían todos los seres humanos. La sexualidad se basaba en un impulso que por regla general se consideraba irresistible: un eufemismo habitual en griego, pues el pene era «la necesidad».⁵ Además, este impulso era sabidamente la causa de uno de los procesos irrefutablemente unidireccionales al que colaboraban libremente los seres humanos: la procreación. Sin la colaboración humana, al menos ese estrato del sombrío derrumbamiento de la «época actual» no proseguiría. Si cesara la actividad sexual entre los seres humanos, se detendría la tumultuosa cascada de la especie humana que va de la copulación, pasando por el nacimiento, a la tumba: el Jordán avanzaría aguas arriba.⁶ Prescindir de la unión sexual (incluso, pensaron algunos, para superar el instinto sexual) era algo que se sabía humanamente posible. Dada la manera en que se planteaba la libe-

3. Tertuliano, *de pudicitia* 22.3.

4. Tertuliano, *Adv. Marc.* 1.24.6.

5. Artemidoro, *Oneirocritica* 1.79: y por esa razón representa cualquier clase de necesidad ineludible, como el pecado.

6. *El testimonio de la verdad*, NHC IX, 3, 30.19 ss., B. A. Pearson y S. Giversen trad., en James M. Robinson ed., *The Nag Hammadi Library in English*, p. 407; Hipólito, *Refutado* 5.2.

ración de la «época actual» —en términos de detener los procesos unidireccionales—, detener la actividad sexual podía considerarse un gesto simbólicamente pasmoso.

Era la respuesta perfecta a la pregunta de Tertuliano. La «época actual» podía ser una inmensa maquinaria, demasiado grande para ser visible. Su energía sin rostro era muy peligrosamente imperceptible para las personas normales, su tiranía era demasiado intrincada para poder rastrear todas sus ramificaciones. Pero al menos una parte de esa poderosa corriente podía condensarse simbólicamente en el instinto sexual y en sus manifiestas consecuencias, el ciclo del nacimiento y la muerte que se repite sin cesar. En un mundo aparentemente gobernado por férreas limitaciones, el cuerpo humano podía descollar como un terreno donde claramente reinaba el libre arbitrio. Renunciar a las relaciones sexuales era desconectar un interruptor situado en la persona humana; y, al hacerlo, se creía que podía cortarse la corriente que abastecía el siniestro *perpetuum mobile* de la vida en «la época actual».

Desde el siglo II en adelante, y casi con certeza desde un período anterior peor documentado, pequeños grupos de hombres y mujeres, repartidos por las comunidades cristianas que se extendían por el Mediterráneo oriental y por Oriente Próximo, hasta las estribaciones de los montes de Irán, se esforzaban en hacer casi audible, gracias a su «singularidad» y su estudiado aislamiento del matrimonio, el inmenso silencio propio del inminente final de la época. Por esta razón, alegaban ellos, había venido Cristo a la tierra. Vino para:

librarnos del error y de este uso de los órganos generadores.⁷

Cuando Salomé preguntó al Señor: «¿Cuánto tiempo durará el imperio de la muerte?», Él respondió: «Hasta que las mujeres dejéis de tener hijos...»

7. Clemente, *Strom.* 3.12.92, citando a Julio Casiano, *A propósito de la continencia y el celibato*. El tercer libro del *Stromateis*, que trata de la sexualidad y el matrimonio, fue dejado buena parte en traducción latina por el prudente A. Cleveland Coxe en *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 2; existe ahora una excelente traducción [al inglés] con prefacio de H. E. Chadwick en J. E. L. Oulton y H. E. Chadwick, *Alexandrian Christianity*.

Dicen que el propio Salvador dijo: «He venido a deshacer las obras de las mujeres», queriendo decir con esto el deseo sexual «de la hembra», y con «obras», el nacimiento y la corrupción de la muerte.⁸

Hasta el siglo II, lo mismo que las demás gentes de la antigüedad, paganos y judíos, los cristianos habían tendido a considerar el hecho de la muerte como un hito privilegiado por el que podía medirse hasta qué punto eran frágiles los hombres. Por contra, la vulnerabilidad de la persona humana a los impulsos sexuales, aunque evidente y algo preocupante para los honestos, había seguido siendo en comparación un tema de menor interés. En apariencia no ofrecía ninguna perspectiva desde la que escudriñar lo que había de verdaderamente universal en la condición humana. Hablar de sus peligros remitía siempre a grupos y ocasiones particulares. Se pensaba que el deseo sexual afectaba a los jóvenes «ardientes» más bien que a los viejos. Cuando los hombres se preocupaban por el tema, tendían a verlo en función del peligro que representaba para ellos debido a la constante seducción que ejercían las mujeres. La muerte, por el contrario, afectaba a todos. Era el recordatorio, verdaderamente ineludible para ambos sexos y para todas las edades, de la debilidad más universal, íntima y perdurable de la especie humana.

Dado que estaban estrechamente ligadas al deseo de superar la muerte mediante la procreación, las relaciones sexuales siempre habían llevado consigo un dejo de tristeza. Para muchos griegos y romanos antiguos, la misma necesidad de acostarse con una mujer para conseguir descendencia era de por sí un recordatorio sombrío de la transitoriedad y de la tumba.⁹ Pero la nueva forma de pensar que surgió en los círculos cristianos a lo largo del siglo II trasladó el centro de gravedad de la reflexión sobre la naturaleza de la fragilidad humana, pasándolo de la muerte a la sexualidad.

8. Clemente, *Strom.* 3.6.45 y 3.6.63.

9. Ton H. J. Van Eijk, «Marriage and Virginitly, Death and Inmortality», en C. Kannengiesser ed., *Epektasis: Mélanges J. Daniélou*.

Pues el deseo sexual dejó de presentarse como un remedio benigno contra la muerte. Algunos pensadores cristianos lo presentaban como la primera causa de la muerte. Otros, menos drásticos, lo veían como la primera y más flagrante manifestación de que Adán y Eva perdieran la inmortalidad conferida por la posesión del Espíritu Santo. Para todos, la sexualidad va ocupando el centro de interés, como síntoma privilegiado de la caída de la humanidad en el cautiverio. En consecuencia, la renuncia a las relaciones sexuales acaba siendo ligada, en un plano profundo, a la recuperación del Espíritu de Dios y, por lo tanto, a la capacidad del hombre para destruir los poderes de la muerte.

No obstante, es importante subrayar la gran diversidad de los grupos que emergen a lo largo del siglo II. Tampoco debemos considerarlos innovaciones que deban poco al espíritu original del cristianismo. Todo lo contrario: suscribir esa opinión equivaldría a defender una imagen singularmente plácida de la vida de la Iglesia primitiva. Muchos cristianos ya habían dado por supuesto los hábitos de rigurosa abstinencia sexual y habían practicado desde hacía mucho ritos de iniciación bautismal que vinculaban el comienzo de la verdadera vida de los cristianos con la renuncia permanente a la actividad sexual.¹⁰ Incluso detrás de las afirmaciones más extremas de muchos dirigentes de los siglos II y III —hombres sumamente expresivos, en la mayoría de los casos— podemos percibir generalmente el mudo asentimiento de iglesias enteras, e incluso de regiones enteras de la cristiandad.

Las carreras de Marción y Taciano ilustran la tenacidad de los vínculos que unen a las figuras que primero hemos encontrado como maestros aislados en Roma con su «distrito» espiritual en regiones remotas del Imperio. Marción era hijo del obispo de Ponto. Llegó a Roma en 140. Podía afirmar que era el auténtico intérprete del mensaje de Pablo

10. Esto ha sido bien señalado, a propósito de las relaciones entre encratitas y gnósticos, por F. Beatrice, «Continenza e matrimonio nel Cristianesimo primitivo», en R. Cantalamassa, *Etica sessuale e matrimonio nel Cristianesimo delle origini*, pp. 43-47.

al mundo de los gentiles: *Contemplad cómo todas las cosas se han vuelto nuevas.*¹¹ La actitud que esperaba que adoptasen sus seguidores hacia el Dios Creador, el equivocado subalterno del verdadero Dios del amor —una actitud de desolada no colaboración con los propósitos del Creador—, era un *calque* emocional de la actitud de los primeros grupos cristianos hacia «la época actual».

Hacia el año 80, los cristianos de Antioquía recompilaron el Evangelio de San Lucas. Este Evangelio contenía algunas de las máximas menos intransigentes de Jesús sobre el papel de sus discípulos en la «época actual». En estas máximas, «los pobres» —*tout court*, los sin hogar, los desarraigados, los oprimidos—, eran calificados de «bienaventurados». ¹² Las «Bienaventuranzas» del Sermón de la Montaña, tal como se explican en la versión extremada del Evangelio de Lucas, sirvieron de declaración de principios para los peregrinos seguidores de Jesús que primero habían predicado la venida de su reino en Palestina, Siria y el sur de Asia Menor. Fueron interpretadas por Marción y sus seguidores como la afirmación de que los discípulos que «ni estaban casados ni comprometidos en matrimonio» podían convertirse «ya en iguales a los ángeles» y ya habían «alcanzado el mundo del más allá y la resurrección». ¹³

Este estado de opinión, dominante en muchas iglesias locales, explica por qué los marcionitas pudieron proclamarse los «verdaderos» representantes del cristianismo en muchos lugares de Siria. ¹⁴ De manera similar, mientras que la ruptura de Taciano con la Iglesia de Roma, en 172, fue recordada durante mucho tiempo en el Mediterráneo grecorromano, él se reintegró sin llamar la atención en el cristianismo sirio

11. H. Koester en J. M. Robinson y H. Koester eds., *Trajectories through Early Christianity*, p. 155.

12. S. P. Brock, «Early Syrian Ascetism», pp. 3-4.

13. D. E. Aune, *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, pp. 105-212.

14. A. von Harnack, *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott*, pp. 341-344, y A. Vdóbus, *A History of Ascetism in the Syrian Orient*, pp. 45-54.

que siempre había sido no menos radical.¹⁵ Su mayor logro fue la composición de un único Evangelio, en griego y sirio, que armonizaba los cuatro Evangelios, su *Diatessaron*. Aunque este Evangelio traslucía demasiado sus propias y agudas opiniones favorables a la abstinencia sexual," se vio como algo sabido en el mundo sirio. Tan tarde como en el siglo V, al menos doscientos ejemplares circulaban en una sola diócesis.¹⁷

Con todo, opiniones y actitudes que en la literatura polémica que ha sobrevivido se ponían como si se tratase de escritos de unos innovadores sorprendentemente idiosincrásicos, circularon por muchas iglesias de Palestina, Siria y partes del Asia Menor como otras tantas variantes de un «consenso radical» perfectamente establecido. De manera muy parecida a como los *reviváis* [religiosos] barrieron a intervalos regulares todas las regiones «Burned Over» (Requemadas) del Estado de Nueva York en el siglo XIX —dando lugar cada una de ellas a variantes distintas de una religiosidad sectaria común—, debemos imaginar que las comunidades cristianas de la cuenca del Mediterráneo oriental compartían, durante los siglos II y III, la común tendencia de los militantes cristianos a encontrar su expresión más clara en la renuncia a la vida matrimonial.

Estamos hablando de un mundo distinto del de Policarpo en Esmirna, Hermas en Roma, Ireneo en Lyon y Tertuliano en Cartago. Las populosas ciudades ostensiblemente paganas del Mediterráneo fueron menos conspicuas. Muy lejos del Mediterráneo, en la Antioquía oriental, la persecución fue algo relativamente poco importante para los cristianos: el martirio a manos de las autoridades imperiales no se convirtió en una realidad hasta el año 300. En lugar de eso, los cristianos de Siria «vivían junto a la puerta de los judíos, como parientes pobres que no se hablaban».¹⁸ La mo-

15. M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, p. 121.

16. A. Vóóbus, *Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syriac Church*, p. 18 ss.

17. Teodoreto, *Haer, fabul.* 1.20: *Patrología Graeca* 83: 372A.

18. Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in*

vilidad de las primeras fases del «Movimiento de Jesús» en Palestina se prolongó en esta cristiandad oriental. En un paisaje de aldeas y de ciudades pequeñas con poca cohesión, la idea de que la posesión del Espíritu Santo podía dar lugar a una ruptura espectacular con toda la identidad social del creyente parpadeaba seductoramente en el mismo centro de la imaginación cristiana, de un modo que hubiera escandalizado al rígido Tertuliano.

Aunque se habían difundido sobre un telón de fondo común y habían impuesto sus interpretaciones a una sensibilidad religiosa común, las enseñanzas de Marción y de Ticiano eran muy diferentes. Ambas exigían total abstinencia sexual de todos los cristianos bautizados; pero el significado de esta abstinencia no era el mismo en los dos grupos.

Para Marción, la «época actual» era el mundo visible, sometido absolutamente al gobierno del Dios Creador, para quien el verdadero Dios del amor era desconocido. Un abismo separaba el mundo actual de los cielos desde donde descendió Cristo a salvar a la humanidad. La dimensión cósmica del pensamiento de Marción era explícita. Fue recalcada por sus oponentes tanto en el siglo II como en los posteriores. El universo actual, en opinión de Marción, había sido obra de un poder creador que estaba muy lejos de poseer la serenidad radiante del Dios supremo.¹⁹ La vida humana se desarrollaba a la sombra de una fuerza opresiva e incierta que mantenía y dirigía el mundo material. Pero, a diferencia de muchos de sus igualmente inhóspitos contemporáneos, Marción dotaba a su severo dualismo de espíritu y materia con una marcada dimensión social. El Dios Creador era el Dios de la Ley Judía. Su poder siniestro no era tan visible en la tensión entre el cuerpo y el espíritu como en las es-

Early Syriac Tradition, p. 19; véase ahora Han J. W. Drijvers, «Jews and Christians at Edessa».

19. Véase Barbara Aland, «Marción. Versuch einer neuen Interpretation». Estoy en deuda con el estudio a punto de aparecer de Han J. Drijvers, «Marcionism in Syria: Principles, Problems and Polemics», que aclara la relación del Dios-Creador de Marción con las especulaciones semiplatónicas sobre el Demiurgo.

pantosas coacciones de la sociedad convencional. Había impuesto a la especie humana normas obtusas y divisiones forzadas que aislaban a los seres humanos unos de otros. La especie humana entera, y no únicamente los judíos, vivía «bajo la Ley». Cristo apareció de repente, como un absoluto extraño, en un mundo obtuso y anticuado, para abrir esas gruesas rejas. Su persona irradiaba una sinceridad nueva y perturbadora. El Creador había ordenado a los hombres que rehuyeran a los leprosos, pero Cristo los había tocado.²⁰ El Creador había decretado que las mujeres con la menstruación fueran consideradas impuras, y en cambio Cristo había permitido que una mujer con hemorragia le pusiera la mano encima.²¹ «Ésta es la bondad fundamental y más absoluta de Cristo, que esta bondad recaiga sobre absolutos extraños, sobre aquellos con quienes no tenemos ninguna deuda de parentesco, como un acto libre de la voluntad.»²²

El mensaje cristiano *no* era familiar en ninguno de los dos sentidos de la palabra: era un mensaje del que no podían sacar nada los encerrados en los estrechos confines de la familia. Sólo haciendo que hombres y mujeres pierdan toda familiaridad entre ellos, exigiéndoles que renuncien a los matrimonios que anteriormente los habían mantenido unidos,²³ e incluso disolviendo los lazos que ligaban los hijos a sus padres,²⁴ podrían los verdaderos cristianos unirse en una comunión libremente elegida, no determinada por los preexistentes vínculos, lealtades y hábitos familiares.

Este mensaje era especialmente poco conciliador para la Iglesia cristiana ordinaria. Hasta mediados del siglo II, las comunidades cristianas habían tendido a expandirse entre dudas, lo mismo que la mayor parte de los grupos religiosos del mundo antiguo. Los vínculos familiares, los matrimonios y las lealtades a los cabeza de familia habían sido los más eficaces medios para reclutar miembros de la Igle-

20. Tertuliano, *Adv. Marc.* 4.9.3.

21. *Ibid.* 4.20.9.

22. *Ibid.* 1.23.3: véase Aland, «Marción», pp. 426-428.

23. Tertuliano, *Adv. Marc.* 1.29.1.

24. Epifanio, *Panation* 1.2.42.11.70: PG 41:720A.

sia, y habían continuado la persistente adhesión de los cristianos normales al nuevo culto.²⁵ En muchas regiones, la dirección de la Iglesia estaba en manos de las dinastías de Creyentes Viejos. En la década de 190, el obispo Polícrates de Éfeso podía afirmar que siete parientes suyos habían sido obispos de la ciudad (!).²⁶ Renunciar al matrimonio era erosionar el núcleo basado en la familia de la Iglesia. Un grupo que definía a la comunidad cristiana como una asociación de célibes bautizados tenía que decantarse, de hecho, por formas de liderazgo muy distintas, ligadas a una estrategia misionera agresiva, lo cual era muy raro en el mundo antiguo.

En lugar de ir creciendo lentamente a partir de un núcleo de enraizadas familias de cristianos antiguos, las iglesias marcionitas sacaban deliberadamente al individuo de las estructuras familiares de la sociedad. Tertuliano advertía a sus lectores: la concepción de Marción sobre la venida de Cristo al mundo, para «arrancarse» Él mismo de la norma establecida por el Dios Creador, amenaza con «arrancar» a los hijos de los padres, a los alumnos de sus maestros, a los esclavos de sus amos.²⁷ Por pequeños que pudieran haber sido aquellos grupos, se difundieron con una rapidez fuera de lo corriente. Las iglesias marcionitas compitieron como iguales con las otras comunidades cristianas en Asia Menor y Siria. Más allá de las fronteras romanas, en Irak y en las faldas de las montañas de Irán, los marcionitas consiguieron monopolizar el término «cristiano» hasta finales del siglo VI.²⁸

Las preocupaciones de Taciano nos trasladan a un mundo mental distinto. Marción había analizado la sociedad desde una perspectiva «horizontal». Abandonar al Dios Creador suponía desbordar los confines estrechos de una sociedad basada en la familia y entrar en la inesperada apertura de

25. Ramsay McMullen, *Christianizing the Roman Empire*, pp. 34, 65 y 148 n. 17.

26. Eusebio, *Historia eclesiástica* 5.24.6.

27. Tertuliano, *Marc.* 1.23.8.

28. J. M. Fiey, «Les Mareionites dans les textes historiques de l'Église de Perse», pp. 183-188; Michael G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 426.

una iglesia célibe y misionera. Por el contrario, Taciano resaltaba la dimensión «vertical» de la persona humana. La unión del ser humano existente e insuficiente con el Espíritu Santo constituía el centro de gravedad de su pensamiento. Su insistencia en la abstinencia sexual nacía de esta preocupación primordial.²⁹

En la «época actual», el hombre era un torso sin cabeza.³⁰ Desde el mismo momento en que Adán se había separado de Dios en el Paraíso, faltaba el estrato del alma que hacía que la persona fuese verdaderamente humana. Pues:

El hombre no es, como dicen los filósofos agoreros, un animal meramente racional... Sólo el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios; pero yo entiendo por «hombre», no a quien realiza acciones similares a las de los animales, sino a quien ha progresado hasta más allá de la mera humanidad: hasta el mismo Dios.

[Pues] el Espíritu de Dios no está con todos, sino que se instala entre aquellos que aman la justicia, y se combina íntimamente con el alma... [Estos] han pasado a formar parte del Espíritu afín.³¹

De por sí, el alma humana no era nada. Existía para «casarse» con el Espíritu. Las almas que no «se apegaban» al Espíritu eran necesariamente poseídas del mismo modo íntimo y total por los espíritus del mal.³² Los seres humanos no bautizados vivían dominados por «diez mil tiranos».³³

La impregnación de la persona por el Espíritu Santo, basada en una unión tan permanente y tan intensa como era la inextricable combinación de dos vidas que admiraban los autores paganos contemporáneos en el matrimonio huma-

29. Elze, *Tatian*, p. 92 ss.; W. Cramer, *Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie*, pp. 48-55, con H. D. Hauschild, *Gottes Geist und der Mensch*, pp. 196-206.

30. Cramer, *Geist Gottes*, p. 52.

31. Taciano, *Oratio* 15 y 13, en J. E. Ryland trad., *The Ante-Nicene Fathers* 2:71.

32. *Ibid.* 13.

33. *Ibid.* 29.

no ideal, constituía la esencia de la vida del cristiano.³⁴ Este «matrimonio» con el Espíritu era distinto de la poderosa inspiración que, muy raramente, recaía sobre profetas individuales, como hemos descrito en el capítulo anterior. Taciano se refería más bien a un estado benigno de permanente posesión que ganaban los cristianos en el momento del bautismo. Esto conllevaba la idea de que el Espíritu Santo operaba en las profundidades del alma de los creyentes bautizados, lo cual se manifestaba con toda propiedad en el éxtasis mesurado propio del canto y la poesía:

Del mismo modo que el viento atraviesa el arpa
y las cuerdas hablan,
así el Espíritu del Señor habla por mis miembros
y yo hablo gracias a Su amor.³⁵

Lo que Cristo había traído al mundo era la posibilidad del matrimonio con Su Espíritu.

Como el brazo del novio sobre la novia,
así es mi yugo sobre aquellos que Me conocen.³⁶

El Espíritu Santo era una fuente nutricia infalible. En lengua siríaca, la palabra correspondiente a Espíritu era femenina. El Espíritu era la madre del alma:

Yo conformé mis miembros,
y mi propio pecho preparé para ellos,
para que puedan beber mi santa leche y vivir de ella.³⁷

En el pensamiento de Taciano, las imágenes de la ligazón y la nutrición matrimoniales eran tan poderosas que

34. Musonio, *Reliquiae* 13B, en Cora E. Lutz ed., *Yale Classical Studies* 10:90-91; véase M. Foucault, *Le Souci de Soi*, pp. 189-190 (edición inglesa, R. Hurley trad., *The care of the Self* pp. 161-162).

35. *Odas de Salomón* 6.1. J. H. Charlesworth ed., p. 29; sobre la fecha, véase ahora L. Abramowski, «Sprache und Abfassungszeit der Oden Salomos».

36. *Odas de Salomón* 42.8, p. 145.

37. *Ibid.* 8.14, p. 42; véase en especial Cramer, *Geist Gottes*, p. 37, y Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, pp. 312-320.

impedían la posibilidad de unión sexual en el matrimonio habitual. Una realidad interior tan desmesurada no consentía ninguna competencia. En su *Diatessaron*, Taciano reinterpretó sutilmente el pasaje del Génesis al que se refirió Cristo como fundamento de la imposición del matrimonio monogámico. Para Taciano, una vez que Adán hubo decidido de buen grado abandonar a su Padre y su Madre, Dios y Su Espíritu, quedó sometido a la muerte, y por eso se vio obligado a «apegarse» a una mujer mediante la copulación física, casándose con Eva.³⁸ Para recuperar el Espíritu de Dios que en su momento había situado a Adán por encima de la muerte, y por lo tanto por encima de la necesidad de casarse, los seres humanos deben abandonar las relaciones matrimoniales, el más claro símbolo de la fragilidad de Adán y el más importante obstáculo para poder albergar al Espíritu.

Los contemporáneos designaron las concepciones de Taciano, y de los muchos grupos informalmente asociados con él, con el término general de la «enracia» (de *enkrateia*, continencia).³⁹ Los encratitas afirmaban que la Iglesia cristiana debía constar de hombres y mujeres que fuesen «continentes» en sentido estricto: personas que «contenían» el impulso a tener relaciones sexuales entre sí. A esta continencia básica, los encratitas agregaron las limitaciones alimenticias, la abstinencia de carne y de vino. Estas abstenciones estaban íntimamente ligadas al acto constitutivo de la renuncia sexual: pues se sostenía que comer carne vinculaba a los seres humanos con la naturaleza salvaje y carnívora de los animales, lo mismo que la copulación los vinculaba con la naturaleza sexual de las bestias. Además, era sabido que el vino constituía una fuente de energía sexual: «pues el vino impar-

38. Vóobus, *Celibacy*, p. 18; Afraates, *Demostrado* 18.10-11, en J. Neusner trad., *Aphrahat and Judaism*, pp. 79-80, prosigue la exégesis a comienzos del siglo IV.

39. Véase en especial H. Chadwick, s. v *Enkrateia*, *Reallexikon für Antike und Christentum*, 5:343-365; y ahora G. Sfameni Gasparro, «Le motivazioni protologiche del *Enkrateia* nel cristianesimo dei premi secolari e nello Gnosticismo», pp. 149-184 y 228-231.

te calor a los nervios, sosiega el alma, procura placer, produce semen y despierta la concupiscencia».⁴⁰

Poca diferencia hay entre si los creyentes bautizados se han mantenido vírgenes desde el nacimiento o si han decidido abstenerse de las relaciones sexuales estando ya casados. Lo que importaba era que el dominio de los demonios sobre la persona humana había sido sustituido en el bautismo por la íntima y exclusiva nutrición del Espíritu Santo, que en adelante no admitiría más uniones sexuales.

Los encratitas explicaban el motivo a que atribuían la universal servidumbre de la especie humana mediante la exégesis de la historia de la caída de Adán y Eva, tal como se cuenta en los capítulos iniciales del Génesis. Obsesionado como había estado por la victoria de Cristo sobre la muerte en la Resurrección, Pablo ya había «despertado de su letargo el mito de Adán».⁴¹ A partir del siglo II, el mito estaba destinado a mantenerse verdaderamente muy despierto. Para Taciano y sus seguidores, Adán y Eva representaban a la humanidad tal como había sido creada en un principio por Dios. Habían sido seres «santos» en sentido estricto: eran seres que pertenecían exclusivamente a una categoría, la de los no animales, puesto que poseían el Espíritu de Dios y estaban destinados a vivir eternamente.⁴² La anomalía fundamental de la existencia humana, debido a la cual los seres humanos, pese a haber estado en un tiempo dotados de espíritu, actualmente mueren como las bestias no humanas, había comenzado cuando Adán y Eva abandonaron su matrimonio con el Espíritu de Dios y se vieron obligados, por la muerte, a entrar en relaciones entre sí de un modo que no

40. Areteo, *Terapéutica de las enfermedades agudas* 2.11, en F. Adams trad., *The extant Works of Aretaeus the Cappadocian*, p. 453; véase ahora Robert McL. Wilson, «Alimentary and Sexual Encratism in the Nag Hammadi Texts».

41. Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, E. Buchanan trad., p. 328.

42. Mary Douglas, *Purity and Danger*, p. 53: «La santidad se ejemplifica mediante la perfección. La santidad requiere que los individuos se conformen según la clase a que pertenecen. Y la santidad requiere que las distintas clases de cosas no se confundan.» [Trad. cast.: *Pureza y peligro*, Madrid, Siglo XXI.]

era el originalmente pretendido por Dios. Mediante esta acción, excluyeron posteriormente al Espíritu y confundieron el claro límite que mantiene a la persona humana en una categoría distinta de la de los animales.

Incluso hubo discípulos radicales de Taciano que atribuyeron la pérdida original del Espíritu por parte de Adán y Eva directamente a un acto sexual. Sostenían que Eva había encontrado a la serpiente, que representaba el mundo animal, y que la serpiente había enseñado a Eva a hacer lo que hacen los animales: copular.⁴³ Por lo tanto, agregados al reino animal al «sexualizarse», Adán y Eva se encontraron en una resbaladiza pendiente que conducía, a través de la sexualidad, al reino animal y, de éste, a la tumba.

El hombre no se mantuvo en estado de integridad; se ha vuelto comparable a los animales sin inteligencia y ha llegado a parecerse a ellos.⁴⁴

Pues la condición de los hijos de los hombres es la de las bestias, y la muerte del uno es la muerte de los otros y no hay más que un hálito para todos, y no tiene el hombre ventaja sobre la bestia.⁴⁵

En ambas versiones, el que el hombre perdiera su preeminencia sobre las bestias se presentaba con brutal claridad mediante el hecho de que los seres humanos, al convertirse en mortales, habían tenido que compartir con el mundo animal la realidad del sexo.

Era una visión tenebrosa. En ésta, la antigua continuidad entre el hombre y la naturaleza quedaba rota y, en consecuencia, la suposición de que la sociedad humana surgiera orgánicamente de impulsos naturales. Mediante su unión sexual, Adán y Eva no descubrieron y prosiguieron la so-

43. Clemente, *Strom.* 3.17.102, refiriéndose a Julio Casiano. Estas opiniones son tácitamente combatidas por la posterior exégesis judía: fueron Adán y Eva quienes enseñaron a los animales a copular al comenzar ellos a hacerlo: *Midrash Rabba: Genesis* 18.2, H. Freedman y M. Simón trans., p. 180.

44. Salmos 48:13 y 31.

45. Eclesiastés 3:19.

ciudad; fueron a caer en una falsa sociedad. La sociedad humana, tal como ahora estaba constituida y se mantenía en existencia mediante el matrimonio, no se desarrolló de forma natural; más bien fue una sociedad creada mediante un tácito «contrato social sexual». Para mantenerla, los seres humanos renunciaron y deben seguir renunciando a las cualidades inalienables originales que en un principio los habían distinguido de los animales, en tanto que seres hechos inmortales por la presencia del Espíritu de Dios. Al seguir colaborando con una sociedad edificada sobre los acuerdos matrimoniales, asociados con la copulación física, los humanos se condenaron a compartir los demás aspectos de la vida de los animales: siguieron siendo criaturas mortales o no tocadas por el Espíritu vivificador de Dios. Iniciarse en el sexo entrando en el matrimonio era, por lo tanto, colaborar directamente con el ciclo de la muerte: «El matrimonio acompaña a la mujer, y la reproducción acompaña al matrimonio, y la muerte acompaña a la reproducción».⁴¹

Era una visión pensada para aplastar el paisaje social del mundo romano. Una sociedad que los contemporáneos más risueños habían gustado de retratar floreciente, generación tras generación, gracias al instinto natural de procrear propio de los hombres y mujeres jóvenes, se presentaba como algo que conducía directamente a la sepultura: «El mundo está creado, las ciudades están adornadas y hay que seguir acarreado a los muertos».⁴⁷

De un golpe, la sexualidad se separó de la sociedad. Las sociedades pagana y judía habían compartido una robusta fe en la capacidad del hombre para socializar aquellos impulsos físicos que hombres y mujeres compartían con el mundo animal. Creían que la sexualidad podía acorralarse en el círculo mágico de la sociedad. Al margen de la inquietud que los sentimientos sexuales desordenados pudieran provocar en los devotos, esta inquietud era mantenida a

46. *Origen del mundo: NHC II*, 5 109, H. G. Bethge y O. S. Wintermute trads., *Nag Hammadi*, p. 168.

47. *Evangelio de Felipe: NHC II*, 3 52.18, W. Isenberg trad., *Nag Hammadi*, p. 132.

i aya por la certeza de que existía algo llamado «sexo bueno», es decir, el sexo socialmente útil: sólo había que renunciar a los aspectos antisociales de la sexualidad. Los encratitas des-cartaban este optimismo como compartimentación selectiva y arbitraria. El sexo era el sexo dondequiera que sea, cuando (¡tiera que sea, con quienquiera que sea, y sin embargo es algo que sucede: bajo cualquier forma, lícita o ilícita, hace presente la separación actual en que se halla la humanidad con respecto al Espíritu de Dios.

Los exégetas judíos habían sugerido que Adán y Eva habían consentido en ser penetrados por la serpiente, con objeto de explicar, mediante este mito, lo que les sorprendía como variantes particularmente extravagantes y aberrantes del comportamiento sexual, cual son el bestialismo y la sodomía. La exégesis de los encratitas presentaba a la sexualidad en sí, en cuanto tal, como el signo perdurable del antinatural parentesco con el mundo animal que la serpiente había impuesto a Adán y Eva.⁴⁸

La sexualidad era un fruto inmodificable del extraño mundo «animal» al que la serpiente había conducido en primer lugar a Adán y Eva. *Sementales bien gordos y lascivos, relinchan todos ante la mujer de su prójimo*: la denuncia del adulterio por Jeremías en el antiguo Israel fue interpretada por los autores encratitas como aplicable a cualquier clase de relaciones conyugales.⁴⁹ El complicado sistema de sexualidad disciplinada que las comunidades cristianas habían heredado del judaísmo y en cuya observación habían basado su derecho a ser admiradas en el mundo pagano, se volvió irrelevante. La sexualidad no existía para ser utilizada de forma disciplinada: existía sólo para renunciar a ella.

No obstante, dentro de esta aterradora sinfonía es posible captar una muletilla estridente de alegría y libertad. Éste es el estribillo que parecen haber oído los partidarios del

48. *Talmud de Babilonia: 'Abodah Zarah* 22b, en A. Mischon trad., *The Talmud*, p. 114, y *Talmud de Babilonia: Yebamoth* 103B, en W. Slotki trad., *The Talmud*, 2, 771; véase A. Orbe, «El pecado original y el matrimonio en la teología del s. II», pp. 449-450.

49. Jeremías 5:8, en Clemente, *Strom.* 3.17.102.

movimiento encratita. Es importante que nosotros hagamos lo mismo. Las relaciones sexuales y la frialdad contagiosa de la tumba resumían la fragilidad humana. Pero las relaciones sexuales podían interrumpirse, mientras que la muerte no. El continuo siniestro que ligaba la especie humana al reino animal y a la tumba se había establecido en algún momento mediante una serie de opciones libres. El paso fatal de Adán y Eva podría anularse gracias al libre albedrío. Cada persona tenía en su interior el poder para recuperar la «santidad» originalmente inequívoca que había conferido a Adán y Eva la posesión del Espíritu. «Pues está ordenado que cada cual debe corregir su propia caída.»⁵⁰

Los hombres y mujeres jóvenes podrían decidir mantenerse vírgenes: al pasar la pubertad sin mantener relaciones sexuales, podrían superar las tentaciones sexuales a que en último término sucumbieron Adán y Eva. Las casadas jóvenes podían iniciar nada menos que un «boicot del vientre»; podían negar las relaciones sexuales a sus cuerpos y, por lo tanto, escatimar a la muerte la futura presa.⁵¹ Maridos y esposas podían apartarse del lecho conyugal después del bautismo; al hacerlo de este modo, recuperaban el estado de «santidad», término que se convirtió en virtualmente equivalente a «continencia», en la Iglesia siríaca, cuando se aplicaba a las parejas continentales.⁵² Además, el bautismo se presentaba como un rito de eficaz desexualización. Los iniciados entraban desnudos en la pila bautismal. Se pensaba que se habían desprendido de las «vestiduras» que sexualizaban su antiguo cuerpo.⁵³ Junto a la pila eran como niños pequeños.

50. *Hechos de Andrés* 5, en E. Hennecke y W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, 2:410.

51. Peterson, «Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese», p. 219.

52. Véase en especial R. Murray, «The Exhortation to Candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syrian Church»; y S. P. Brock, «Jewish Traditions in Syriac Sources», pp. 217-218.

53. J. Z. Smith, «The Garments of Shame», en *Map Is Not Territory*. Tanto el iniciado como el sacerdote podían estar desnudos: Hipólito, *Tradiciones apostólicas* 21.5 y 11.

Se consideraba que los niños eran insensibles a la vergüenza sexual de los adultos y, del mismo modo, a la necesidad de vestiduras de los adultos; todavía no estaban totalmente incorporados a las estructuras de la sociedad adulta y de ahí que tampoco sometidos a la obligación adulta de casarse.⁵⁴ El agua fría anulaba el fuego caliente que se había recibido en el nacimiento.⁵⁵ El Espíritu Santo descendía al interior de esta agua, envolviendo a la persona en una túnica de gloria tan sutil como los transparentes hilos de líquido que cubrían el cuerpo desnudo al salir de la pila.⁵⁶ La abstención de carne y de vino indicaba adicionalmente que los miembros de los grupos de bautizados eran personas inequívocamente «santas». El que se enfrentase a estos grupos se enteraba inequívocamente de lo que esto representaba. En un templo pagano de la remota Ctesifonte hacia 214, el padre de Manes había oído el misterioso grito: «¡Ay, Futuk, no comas carne! ¡No bebas vino! ¡No te cases con un ser humano!». Muy a menudo los habitantes de Oriente Próximo (y, por lo que nosotros sabemos, de cualquier otro lugar) tomaban de esta forma su primer contacto con el cristianismo.⁵⁷

54. Para la desnudez como ausencia de estatus social —tal en el caso de los niños— y no exclusivamente como signo de ausencia de vergüenza sexual, véase W. Helcke y W. Westerdorf eds., *Lexikon der Ägyptologie*, p. 292. Aceptar la «desnudez» era aceptar también la pobreza y el alejamiento del mundo, es decir, estar «despojado». *Evangelio de Tomás: NH C II*, 2, 21 y 37, *Nag Hammadi*, pp. 120 y 122.

55. Pseudo-Clemente, *Homilias* 9.15.4.

56. Afraates, *Demonstratio* 4.14; sobre el significado de la «túnica de la gloria», véase en especial S. P. Brock, «Jewish Tradition in Syriac Sources», pp. 221-223, junto con, del mismo autor, «Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition», en M. Schmidt y C. F. Geyer eds., *Typus, Symbol und Allegorie bei den östlichen Vätern*, pp. 11-40, y P. F. Beatrice, «Le tuniche di pelle», pp. 473-474.

57. al-Nadim, *Hihrist* 9.1, B. Dodge trad., 2:773-774. Comunidades similares pueden haber existido en el mundo mediterráneo; véase el caso de Pinitos de Cnosos en Eusebio, *Hist. Eccl.* 4.23.7-8, junto con P. Nautin, *Lettres et écrivains ebrétiens du He et iiiie siècles*, pp. 13-31. Pero no sabemos nada de su justificación teológica ni de la conducta de sus creyentes.

Los legendarios *Hechos de Judas Tomás* nos permiten entrar en el mundo imaginativo del cristianismo encratita de Siria. El libro fue escrito en siríaco, en Edesa, hacia el año 220. Los problemas que preocupaban a Hermas, Ireneo y Tertuliano, en las ciudades del Occidente romano, parecen estar muy alejados de esta notable descripción del impacto de un misionero ideal de la tradición encratita en la sociedad que lo rodeaba.⁵⁸ Estamos hechos para ver «la época actual» con los silenciosos ojos de Cristo. Este Cristo ha descendido hasta los abismos del mundo dominado por los poderes demoníacos.⁵⁹ Tomás era el «Gemelo» de Cristo. Prosiguió la misión de Cristo sobre la tierra, como el militante ideal de la tradición siria.⁶⁰ Se movía como un extranjero desafiante dentro de una sociedad que tenía que ponerse cabeza abajo para, por fin, estar derecha. Entró a la alcoba para detener el derrumbe de la sexualidad en su orígenes. En ningunos otros *Hechos* legendarios encontramos de forma tan vivida el clásico escenario ascético de la renuncia sexual en la noche de bodas:

Y nuestro Señor [con apariencia de Tomás] se sentó en la cama y dejó que los jóvenes se sentaran en las sillas... y de este modo ellos fueron preservados de la sucia lascivia y pasaron la noche en sus [distintos] sitios."

Las mujeres que ya estaban casadas fueron incitadas a rechazar a sus maridos:

58. Notablemente, los mejores tratados sobre esta región y su primitiva cultura cristiana son los de H. J. W. Drijvers, ahora recogidos en *East of Antioch*; véase también J. Gribomont, «Le monachisme au sein de l'Église», pp. 14-17. Estoy en deuda con el profesor Drijvers por recordarme su juicioso artículo.

59. A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas*, Suplementos al *Novum Testamentum* 5, en especial pp. 14-15 y 34.

60. Klijn, *Acts of Thomas*, p. 37, y Drijvers, «Hellenistic and Oriental Origins», en S. Hackel ed., *The Byzantine Saint*, pp. 25-33, y «Die Legende des Hciligen Alexius und der Typus des Gottesmannes im syrischen Christentum», pp. 187-217.

61. *Hechos de Tomás* 11 y 13, traducción de Klijn, pp. 70 y 71.

[El príncipe Karish] vino y se puso encima de ella y se quitó las ropas. Y ella lo notó y le dijo: «No hay lugar para ti a mi lado, porque mi Señor Jesús, con quien estoy unida, es mejor que tú».⁶²

Karish acabó la noche atado por su resuelta esposa, Migdonia, que huyó de él únicamente cubierta con el velo que pende alrededor del lecho conyugal.⁶³ ¡Pobre príncipe Karish! En su humillación en la alcoba puede verse cómo se derrumba el orgullo fanfarrón de la «época actual»:

Yo soy Karish, el marido de tu juventud y tu auténtico marido, a quien todo el país honra y a quien todos temen... alza tus ojos y mírame, pues yo soy mucho mejor que ese mago, y soy más hermoso que él, y tengo riquezas y honor, y todo el mundo sabe que nadie tiene un linaje como el mío.⁶⁴

De ahí la perdurable importancia de la concepción de la sexualidad que se presenta en los *Hechos de Tomás*. Las relaciones sexuales en el matrimonio se trataban como la pieza clave de la estructura imponente de la «época actual». Romper el hechizo del lecho era romper el hechizo del mundo. Era éste un mundo cuyas estructuras sociales estaban condenadas. No sólo estamos contemplando la sexualidad, sino también una sociedad cuyos valores estaban patas arriba: una sociedad donde los pobres pasaban hambre en invierno mientras los príncipes proyectaban inmensos palacios;⁶⁵ donde los sirvientes cargaban con grandes damas en imponentes palaquines, pisoteando a sus semejantes que estorbaban, para abrir camino a sus señoras.⁶⁶ Era una sociedad que no sabía nada de la existencia de un cielo donde todo volvería a ser enderezado para quienes abandonaran riquezas y familia en la vida presente y pusieran su dinero, que por regla general se acumulaba para hacer ostentación,

62. 98, p. 115.

63. 98, p. 115.

64. 115-116, pp. 126-127.

65. 18-19, pp. 72-74; véase el comentario, p. 201.

66. 82-83, p. 108.

al servicio de los pobres anónimos.⁶⁷ El cielo de Tomás era un lugar donde ya no habría más nadie que «se enorgulleciera y elevara por encima de los humildes».⁶⁸

Se presentaba a Tomás predicando a un mundo que no comprendía la nueva doctrina de la pureza... que un hombre no puede vivir a menos que se separe de todas sus pertenencias, para convertirse en asceta y en peregrino mendicante a semejanza de él, y ved cómo él desea conseguir compañeros.⁶⁹

En la tradición encratita, el final de época actual iba a producirse como consecuencia del boicot de vientres. Y el boicot de vientres era crucial debido a que la sexualidad no se presentaba tanto como un impulso sino como un símbolo de procesos ineluctables, como el indicio más evidente de la servidumbre humana. El llamamiento de Tomás, por lo tanto, pedía a las mujeres que rechazaran a sus hombres y ya no únicamente a los hombres que se resistieran a la seducción de las mujeres. Esto señaló un significativo cambio de énfasis. Las otras tradiciones cristianas se habían contentado con examinar la sexualidad únicamente según podían experimentarla los varones. Era un impulso peligroso y emboscado, que a menudo las mujeres avivaban en los hombres. Al llamar la atención sobre la generalizada fragilidad del conjunto de la especie humana, los encratitas introdujeron una nota muda y patética en todas las exposiciones cristianas futuras de la sexualidad. Algo así como una «visión binocular», una tentativa de aunar la percepción masculina y la femenina de lo que significaba la sexualidad dentro del ciclo vital completo de los miembros de ambos sexos, se vislumbraba detrás de la retórica elevada de los *Hechos de Tomás*. Nunca estamos lejos de la sensación de que toda la humanidad es vulnerable a la catástrofe de la vida social tal como está organizada convencionalmente en la «época actual». Esta catástrofe se revelaba de manera más clara en la

67. 22-23, pp. 75-76.

68. 129, p. 134.

69. 100, p. 116.

ingente presión con que la sociedad sobrecargaba el cuerpo de la mujer casada.

En particular, se presentaban el matrimonio y el parto como algo que obligaba a las familias a mantener el orgullo y la violencia en que se basaba la estabilidad de la sociedad.⁷⁰ Pero los *Hechos de Tomás* dicen más que eso. La continuidad de la sociedad se conseguía descomponiendo la vida de la mujer en fragmentos transitorios. Desde el punto de vista femenino, el paso de la virginidad a la maternidad revelaba del modo más flagrante el abismo que separaba la eternidad de la humanidad actualmente atrapada en el cruel flujo del tiempo. La tranquilidad callada del primer estado de la joven, simbolizado por el cuerpo intocado, se convertía, mediante las ceremonias brillantes del día de la boda, en una serie de acciones breves que pasan tan rápidamente como relámpagos. Cada una de las acciones subrayaba un patético momento de pérdida y discontinuidad. El velo le era puesto como una nueva señal de vergüenza sexual.⁷¹ Se levantaba el opulento paño de oro de la tienda nupcial, pero sólo para ser repuesto. El final de todo ese esplendor era la decadencia, la premonición de largos años de esclavización al cuerpo, en tanto que portador y alimentador de los hijos.⁷² De este modo, se hacía que la condena de la mujer al lecho matrimonial representara toda la servidumbre humana en la época actual, y el rechazo de la convivencia conyugal, cual ventana que de repente se ha abierto de par en par a la eternidad, representaba la superación «del matrimonio con sumo desprecio, [puesto que] sólo Jesús perdura».⁷³

Dada la retórica conmovedora de sus héroes imaginarios, los practicantes normales de la continencia en Siria nos sorprenden por ser personas llamativamente serenas. Entre los seguidores de Taciano se cuentan predicadores itinerantes para quienes las hazañas de los apóstoles como Tomás siguen siendo el modelo. En sus viajes «apostólicos» de ciu-

70. 12 y 126, pp. 71 y 133.

71. 13-14. pp. 71-72.

72. 14, p. 72.

73. 88, p. 111.

dad en ciudad y de aldea en aldea, vinculan a grupos pequeños y tranquilos de hombres y mujeres. A estos hombres y mujeres, el bautismo cristiano les ha dado la capacidad para vivir cómodamente juntos. La presencia del Espíritu Santo asegura que la temible corriente de la sexualidad, que en otros tiempos había fluido por sus cuerpos, ha sido desconectada con toda seguridad. Ninguna chispa traicionera salta ahora entre los polos, antaño cargados, de lo masculino y lo femenino.⁷⁴

Los hombres y mujeres en misión incluso viajaban juntos: la prueba más abrumadora de todas de la buena fe sexual en una sociedad habituada al aislamiento sedentario de la mayor parte de las mujeres.⁷⁵ Poseídos por el Espíritu Santo, como Adán y Eva lo estuvieron en otro tiempo, los hombres y las mujeres podían volver a estar juntos como parejas, unidos en casta comunión que asombraba y pasmaba a los observadores de aquel siglo y de los siguientes.⁷⁶ Por ejemplo, cuando, a finales del siglo IV, Jerónimo llegó procedente de Italia a vivir un tiempo en una aldea siria, conoció a una pareja madura sin casar, un hombre y una mujer que iban todos los días a la iglesia y regresaban a casa juntos. El fenómeno lo intrigó y le aguijoneó vivamente la imaginación. Los aldeanos, sin embargo, se referían a la pareja, sin alboroto, llamándoles los «Santos».⁷⁷ El incidente es un recordatorio de que la renuncia sexual, tal como se practicaba en una región, podía resultar algo muy distinto a ojos de los cristianos de otras partes del mundo romano.

El celibato de los encratitas era un celibato de grupo, no un celibato de los que favorecían la reclusión solitaria. El

74. Beatrice, «Continenza e matrimonio», pp. 51 y 59.

75. *Talmud de Babilonia: Sukka* 52a. en W. Slotki trad., *The Talmud*, pp. 248-249. En *Hechos de Felipe*, la santa mujer Mariamne era denunciada por viajar con los apóstoles. «Ella viaja de un lado a otro con estos magos y sin duda comete adulterio con ellos.» *Hechos de Felipe* 125, en M. Bonet ed., *Acta Apostularum Apocrypha* 3:54; traducción de A. Walker, *The Ante-Nicene Fathers*, 8:499.

76. G. Flecker, *Amphilochiana*, p. 69, y Epifanio, *Panarion* 46.3, junto con A. Guillaumont, «Le nom des "Agapètes"».

77. Jerónimo, *Vida de Maleo* 2: *Patrología Latina* 23: 56A.

individuo obtenía una sensación de seguridad, que le ayudaba a cumplir su renuncia, de la sensación de pertenecer a un grupo santo claramente definido. Las comunidades encratitas y las iglesias de los marcionitas tenían tendencia, que estaba incrustada en el paisaje mismo del Oriente Próximo, a instalarse en aldeas sectarias muy unidas. Estas comunidades tal vez se parecieran a las zarandeadas «familias» de Shakers de los Estados Unidos decimonónicos. Sobrevivieron mucho tiempo gracias a ir atrayendo nuevos conversos y funcionando como sustitutos de las casas de expósitos entre el campesinado de los alrededores. Medraron en las zonas montañosas de Siria y Asia Menor, donde la población siempre excedía los escasos recursos de las tierras altas y donde había muchos niños que adoptar.⁷⁸

Pero ésta no fue la única solución que adoptaron los continentes. A finales del siglo III, pequeños grupos de hombres y mujeres que practicaban la continencia —llamados «Los hijos e hijas de la Alianza»— se asentaron en el meollo de las comunidades de cristianos casados que había en las regiones de lengua siríaca de Oriente Próximo.⁷⁹ No eran éstos asentamientos de ascetas briosos sino bolsas de confianza serena donde el Espíritu se posaba en quienes, mediante el bautismo y la continencia, habían recuperado la humanidad íntegra de Adán y Eva. Su presencia impregnaba el conjunto de la comunidad cristiana con la sensación de constituir un grupo marcado por su santidad inquebrantable. Apelotonados en las pequeñas iglesias de Siria e Irán septentrional, estaban como los animales en el Arca de Noé, con los instintos sexuales maravillosamente aquietados por la presencia de Dios. El Espíritu Santo bullía en su interior al

78. Véase el posterior ejemplo de la comunidad de los abelonii, localizada en las cercanías de Hipona —presumiblemente en las montañas— por Agustín, *de haeresibus* 87: *Patrología Latina* 42:47. Sobre las aldeas marcionitas que sobrevivieron en las colinas próximas a Ciro hasta mediados del siglo V, véase Teodoreto, *Historia Religiosa* 21: PG 82: 1439D-1449B y *Carta* 81: *P. G.* 83: 1261C.

79. G. Nedungatt, «The Covenanters in the Early Syriac-Speaking Church»; F. Burkitt, *Early Christianity Outside the Roman Empire*, p. 139: «serenos, dignos y moderados».

I)H PABLO A ANTONIO

cantar los Salmos y los himnos compuestos por ellos mismos que son el orgullo de la Iglesia siria.⁸⁰ Desunidos en los cuerpos, los hombres y mujeres jóvenes se unían en la armonía etérea de sus voces, suavizadas por la ausencia de actividad sexual que, como sabían los pueblos de la antigüedad, era contraproducente para la voz,⁸¹ en los cánticos espirituales que aportaban densidad y calor humano a la doctrina austera que hemos descrito:

Fuera del Arca había olas espantosas,
pero dentro voces exquisitas,
lenguas, todas a pares,
hablando juntas con castidad,
prefigurando el día de nuestra fiesta,
cuando los muchachos y las muchachas sin casar
cantan juntos con inocencia
alabanzas del Señor del Arca.⁸²

Ahora debemos volver a Roma y Alejandría, a Valentín y a los demás maestros gnósticos del siglo II, para examinar otra forma, significativamente distinta y de distintos círculos cristianos, de creer que el cese de la actividad sexual era la señal de la redención en la «época actual».

80. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, pp. 28-29, es excepcionalmente bueno sobre esto.

81. Nemesiano, *Eclogue* 4.11: la pérdida de la virginidad se trasluce por un cambio de voz en la muchacha; Sorano, *Gynaecia* 3.1.7: sobre las cantantes profesionales.

82. Efrén el Sirio, *Himnos sobre la Resurrección*, 2.4, en S. P. Brock trad., *The Harp of the Spirit*, p. 74; véase Filón, *de vita contemplativa* 88.

5. «Cuando los dos os hagáis uno»:
*Valentín y la guía espiritual
de los gnósticos*

En algún momento entre 161 y 168, el apologeta cristiano Justino (cuyas opiniones sobre el heroísmo moral de los cristianos ya hemos visto) se encontró en un proceso ante Rústico, el prefecto de la ciudad de Roma. Como es adecuado, el propio Rústico era filósofo. Había sido él quien enseñó al emperador Marco Aurelio a «no hacer ostentación de ascetismo».¹ En Rústico y en Justino se enfrentan dos representantes muy distintos de la gran variedad de guías espirituales. Justino no fue más que uno de los muchos sabios excéntricos que se habían instalado de maestros en la desparrramada y receptiva capital del Imperio:

He estado viviendo encima de los baños de un tal Martino... Y durante todo el tiempo de mi estancia en Roma... no he conocido otro lugar de reunión más que aquél. Todo el que lo deseara podía venir a mi domicilio, donde le enseñaba la palabra de la verdad.²

Es difícil para un lector moderno captar la importancia del *didaskaleion*, el pequeño círculo de estudio compuesto de discípulos masculinos y femeninos que se reunían durante años interminables alrededor de un único guía espiritual.³

1. Marco Aurelio, *Meditaciones* 1.7.

2. *Martirio de Justino y sus compañeros*, Recensión B3, en H. Musurillo ed., *The Acts of the Christian Martyrs*, pp. 49-51.

3. Los mejores estudios tratan sobre los filósofos paganos; véase en especial G. Fowden, «The Platonist Philosopher and his Circle in Late

Pero los cristianos acomodados del siglo II daban por supuesto que su desarrollo espiritual dependía de consultar cara a cara a sus amados maestros. Un obispo cristiano recorría regularmente todo el camino que va desde Capadocia, en Anatolia, a Palestina, «con objeto de profundizar su vida espiritual» postrándose a los pies del gran Orígenes.⁴ Había muchos cristianos serios que estaban convencidos de que sólo mediante el íntimo y prolongado contacto con un guía espiritual, y no mediante los sermones algo áridos de los clérigos en la iglesia, volverían a «brillar de nuevo en el corazón los carbones apagados de las enseñanzas sacras».⁵

Los pequeños círculos de estudio fueron las centrales eléctricas de la cultura cristiana en los siglos II y III. El extraordinario fermento espiritual del período es inconcebible sin ellos. La cara oscura de esta creatividad consistió en una creciente sensación de polarización. La noción de «herejía» se desarrolló pronto entre los cristianos. En realidad, Justino, hombre acostumbrado a las luchas intestinas de las escuelas filosóficas paganas, bien pudo ser el primero en introducir la noción en la literatura cristiana. Su modelo sobre el surgimiento de la herejía la explicaba como una desviación respecto a las verdades originarias del cristianismo, resultado de un proceso de degeneración y proliferación. El espíritu competitivo de los distintos maestros se aliaba con las preexistentes sectas paganas y judías para introducir doctrinas extrañas en la Iglesia.⁶

El lector moderno no debe dejarse engañar por este poderoso estereotipo que fue elaborado hasta presentar una explicación aceptable del hecho doloroso de que los cristianos tenían profundos desacuerdos entre sí en los tiempos de

Antiquity», y M.-O. Goulet-Cazé, en L. Brisson ed., *Porphyre: La Vie de Plotin. Travaux Préliminaires*, pp. 231-236; véase ahora la magistral presentación de G. Fowden, *The Egyptian Hermes: A historical approach to the late pagan Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*, e I. Hadot, «The Spiritual Guide».

4. Eusebio, *Historia eclesiástica* 6.27.

5. Clemente, *Stromateis* 6.15.116.2.

6. Véase ahora el importante estudio de Alain Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque: iie-iiiie siècles* 1:36-91.

san Pablo. Pero su aceptación por muchos cristianos del siglo II refleja un endurecimiento de las fronteras entre las tradiciones rivales de enseñanza cristiana. Un grupo, conectado con los obispos y los clérigos, deseaba aparecer como el representante de la «Gran Iglesia». Alegaban que no sólo eran ellos los únicos que habían conservado las enseñanzas auténticas de Cristo —todos los grupos alegaban lo mismo—, sino también que ellos representaban las opiniones de una abrumadora mayoría de los creyentes bien pensantes.

Los *didaskaleia*, al ser pequeños grupos de estudio dirigidos por maestros particulares, eran idóneos para cargar con el grueso de las críticas del clero que quería representar la corriente principal de la fe cristiana. Eran una minoría que tenía que sufrir si la «Gran Iglesia» llegaba a pensar que hablaba por la mayoría. Hubo pocos grupos de estudio cristianos cuyos dirigentes no fueran, en un momento u otro, condenados como heréticos por el clero local. Pero los guías y maestros espirituales siguieron siendo indispensables. A comienzos del siglo III, un obispo de Alejandría tuvo que decretar que no podía decirse que quienes asistían a los círculos de estudio se hubieran escindido de la Iglesia, pues «seguían siendo considerados miembros de la congregación aunque se supiera que eran alumnos habituales de algún maestro heterodoxo».⁷

En los capítulos siguientes nunca nos alejaremos demasiado de este mundo intenso, introspectivo y relativamente cultivado, de los maestros cristianos y sus alumnos.

Valentín llegó a Roma procedente de Alejandría en 138 y enseñó allí hasta 166. Sobresalió como uno de los mayores guías espirituales de la comunidad cristiana en una generación que produjo maestros del calibre de Marción, Justino y Taciano.⁸ Se creyó que había sido considerado como posi-

7. Eusebio, *Hist. eccl.* 7.7A.

8. El mejor estudio singular sobre el pensamiento de Valentín sigue siendo el de F. M. M. Sagnard, *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*. Para una buena recopilación de estudios recientes, véase B. Layton ed., *The Rediscovery of Gnosticism, Vol. I: The School of Valentinas*.

ble candidato al cargo de obispo de Roma.⁹ Como muchos de los contemporáneos cristianos, estaba orgulloso de llevar el título de «gnóstico». Por entonces, el término no tenía los significados exóticos que concitaría. Designaba a quienes poseían la «gnosis», verdadero conocimiento: sabían más que otros cristianos acerca de las enseñanzas que Jesús había comunicado en primer lugar al círculo más íntimo de sus discípulos.

Un círculo de estudio gnóstico del siglo II era un grupo de hombres y mujeres que revivían, a los pies de su guía, el primer momento de escrupulosidad liberadora en que el Propio Salvador había hablado a unos pocos elegidos. Almas serias, se habían unido preocupadas por un mundo que había perdido el contacto con Dios:

La ignorancia dio lugar a angustia y terror.
Y la angustia se volvió espesa como la niebla.

El maestro volvía a vivir entre ellos el papel de Cristo con Sus discípulos. Era «un guía tranquilo y pausado».¹⁰ Como Cristo, iba desplegando una descripción de los orígenes del mundo y de la naturaleza del alma que procuraba certidumbre intelectual y determinación moral a quienes escuchaban.

Lo que distinguía a los gnósticos a los ojos de sus enemigos era el uso que hacían del mito como vehículo predilecto para la instrucción religiosa. Sus enseñanzas consistían en lo que un lector moderno consideraría descripciones míticas de los orígenes del universo material y de los procesos mediante los cuales las figuras míticas lograron su redención. Los polemistas favorables a la Gran Iglesia se complacían en desvelar que los mitos gnósticos eran especulaciones grandiosas y pseudocientíficas, sin relación de ninguna clase con la rigurosa simplicidad del Evangelio. Presentaban a los gnósticos como criaturas salidas de un «bestiario fabuloso»,

9. Tertuliano, *Adversus Valentinianos* 4.1.

10. *El evangelio de la verdad: N. H. C. I, 3* 17.11 y 19.16, G. W. MacCrae trad., *The Nag Hammadi Library in English*, pp. 38 y 39.

cuyas enseñanzas representaban desviaciones excéntricas y con frecuencia inmorales de la verdad ortodoxa." Al hacerlo, distorsionaban deliberadamente los mitos gnósticos, sacándolos del contexto original que les había dado su específico sentido cristiano. En realidad, los mitos gnósticos seguían la misma pauta que los Evangelios y las enseñanzas de Pablo: su elemento central era la redención que Cristo había traído al mundo.¹² Donde diferían era en la amplitud de esta redención. Los mitos presentaban la redención en términos cósmicos: la persona humana entera y el universo habían sido transformados por la venida de Cristo.

Esto no era sorprendente, dado el clima intelectual de la época. Los pensadores del siglo II consideraban sin excepción que la persona humana era un microcosmos del universo. Sólo una doctrina de la redención que explicara la salvación del alma humana en función del origen y del propósito del mundo creado, del cual formaba parte, los satisfaría. Los maestros gnósticos, como Valentín, respondieron a esta urgente necesidad de explicar el origen de las cosas.

Valentín fue el menos esotérico de los muchos guías espirituales gnósticos que aparecieron en el siglo II. Afirmaba ser un exégeta privilegiado de la tradición cristiana. Las epístolas de Pablo y el Evangelio de san Juan tuvieron una importancia central para sus enseñanzas y las de sus seguidores.¹³ Afirmaba que sólo él y sus discípulos habían comprendido la amplitud de la transformación invisible de toda la creación que había anunciado a la humanidad el breve ministerio de Cristo en la tierra. Los creyentes ordinarios se contentaban con vivir de acuerdo con esas anécdotas engañosamente simples, esas parábolas sin pretensiones y esos preceptos morales banales que contenían los Evangelios. El valentiniano, por el contrario, tenía oídos para oír, en aquellos humildes signos, el eco débil pero inconfundible de la noticia de que el universo se había parado.

11. H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif* 1:32.

12. Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, 1:240-241 y 2:329-332.

13. Véase en especial Elaine Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*, y *The Gnostic Paul*.

Para muchos gnósticos, el obispo y sus clérigos eran «canales sin agua».¹⁴ Bajo su guía, el creyente daba conscientemente vueltas y vueltas a pie, sin llegar a ninguna parte, como el burro ciego enganchado a la noria.¹⁵ Valentín y sus discípulos no ocultaban el hecho de que ellos pensaban que el creyente comprometido tenía derecho a más. El *didaskaleion* de Valentín estaba dirigido a hombres y mujeres afectados por el furor metafísico que fue un rasgo de todos los intelectuales del siglo II. Para ellos, la duda y la incertidumbre moral eran peligros espirituales. La falta de conocimientos sobre el mundo divino y sobre el destino del alma se presentaban en la literatura contemporánea (e indudablemente así eran vividos por muchos) como causa de vergüenza y de intenso desasosiego. Tales personas exigían de un guía espiritual cristiano lo que cualquier pagano educado podía esperar: un final al tormento de la duda y la esperanza de una transformación personal.¹⁶

Esto explica la elección deliberada del mito como vehículo preferido en las enseñanzas de Valentín. El movimiento gnóstico ha sido reconocido como uno de los grandes momentos de recuperación de poder del mito en el mundo antiguo.¹⁷ Por ajenos que puedan resultarnos esos relatos míticos, los mitos gnósticos consignaban un malestar y daban voz a una urgencia demasiado profunda para las palabras rancias de las demostraciones filosóficas.¹⁸ Al desplegar, con

14. *Apocalipsis de Pedro*: N. H. C. VII, 2 79, en R. A. Bullard trad., p. 343. Véase en especial Klaus Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das Kirchliche Christentum*, pp. 64-65; Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, pp. 28-47 y 102-118, presenta una síntesis depurada; Alan E. Samuel, «How Many Gnostics?», es una revalorización crítica necesaria.

15. *Evangelio de Felipe*: N. H. C. II, 3 63.12, W. W. Isenberg trad., p. 138.

16. A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 1:45-46, es una vívida evocación de este estado de ánimo, a la que ahora podemos agregar Fowden, *The Egyptian Hermes*, pp. 104-115.

17. Este aspecto ha sido especialmente bien estudiado, a propósito de un sistema de mitos llamativamente distintos de los de Valentín, por Gidalahu A. G. Stroumsa, *Another Seed Studies in Gnostic Mythology*; véase también el meticuloso análisis de M. Tardieu, *Trois Mythes Gnostiques*.

18. A. J. D. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* 3:25-26.

exactitud majestuosa, una descripción de los orígenes remotos del mundo físico y de la tenebrosa sucesión de acontecimientos que habían conducido a la miseria actual del alma dentro de él, los maestros gnósticos posibilitaban que sus discípulos pasaran por el equivalente a una sesión espiritista: como en un ritual curativo, sus mitos presentaban «un sistema de interpretaciones que estructura[ba]n las fases de la enfermedad desde el diagnóstico hasta la cura [en términos de una] fabulación sobre una realidad de por sí desconocida». ¹⁹ Es decir, el mito gnóstico trazaba la futura trayectoria de un proceso que acarrearía la salud espiritual a cuantos lo escuchaban. Su historia era la historia de una curación.

Por esta razón, el mito de la caída, del arrepentimiento y del regreso de Sofía era central para el sistema valentiniano. En este mito, el principio todo poderoso y exhaustivo de la Sabiduría de Dios, personificado en la nutricia, profunda y siempre fértil Sofía, había estado una vez en presencia de Dios en el «Lugar de la Plenitud», en el *Pleroma*. Ella había sido una entre la multitud de fuerzas eternas e inamovibles que ordenaban un universo puramente espiritual, un universo sin partes, donde nada se sabía de la infame materia. Sofía había querido conocer a Dios como Él se conocía a Sí mismo y suplantarle como creador de otros seres, por derecho propio. Como consecuencia, la anterior abundancia sin esfuerzo con que en tiempos ella había transmitido la gloria de la sabiduría de Dios a todos los demás seres se convirtió en una creatividad falsa. La Sabiduría rebelde se convirtió en un poder frenético de creatividad pura y falsa. Movida a crear por la desesperación que le procuró la separación de Dios, Sofía formó un universo redundante. Surgió la materia y, con la materia, la triste sensación, que muchos pensadores del siglo II compartieron con Valentín, de que el mundo material era una tentativa abortada de imitar un modelo infinitamente lejano, invisible y siempre evasivo. El mundo creado por Sofía sólo traslucía el abismo que distaba entre lo que era y lo que debía ser. El mundo físico era, en el mejor de

19. Claude Lévi-Strauss, *The Sorcerer and his Magic*, p. 179.

los casos, un espejo grotescamente distorsionado de las riquezas espirituales del «Lugar de la Plenitud»; en el peor, una excrecencia carente de sentido que debía cercenarse del espíritu.

La persona humana actual reflejaba, con terrible exactitud, la confusión que había en las raíces del universo físico. El cuerpo era profundamente ajeno a la verdad. No era simplemente un ser inferior que podía ser disciplinado por el vigor del alma. Procedía de la materia, de la *hylé*, una sustancia que nunca hubiera existido de no ser por el trágico «desbordamiento» de Sofía. Incluso el alma, la *psyché*, el yo consciente, había surgido a resultas de una ocurrencia tardía. Envolvía al espíritu lúcido en la niebla espesa de la duda, la angustia y la pasión. Los irredentos vivían en una pesadilla en vigilia. Todo pensamiento humano, incluso la búsqueda religiosa más profunda, estaba vetada de incertidumbre y de ambición fuera de lugar. Sólo el espíritu tenía derecho a existir. Hurgaba en lo más recóndito del iniciado con una «agitación» ciega e insistente que delataba su origen remoto en el «Lugar de la Plenitud». El espíritu, el *pneuma*, era la persona auténtica. Era la espina dorsal perdurable en torno a la cual se habían aglomerado el cuerpo y el alma, en forma de «carne» precaria y trágicamente vulnerable, condenada a desaparecer con el paso del tiempo.

El proceso de desintegración había sido detenido por la venida de Cristo. Sofía se había «arrepentido». Había vuelto a Dios, sometiéndose al abrazo de su Salvador. Siguiendo su ejemplo, la persona humana debía ir curándose poco a poco de las dolorosas divisiones entre el espíritu y el alma, entre el alma y el cuerpo. El creyente cuyo espíritu, lo mismo que Sofía, había recuperado su legítima preeminencia, entraría en «el Reino que hay en Cristo... liberado de toda la multiplicidad de humores y de la falta de armonía y del cambio».²⁰

Precisamente porque esta concepción del mundo físico era tan tenebrosa, Valentín ofreció a sus discípulos cristianos

20. *El tratado tripartito: N. H. C. I*, 5 132, M. L. Peel trad., p. 95.

una esperanza de redención mucho más drástica que la de sus paganos contemporáneos. El universo físico no se mantendría eternamente armonioso, disciplinado por el fluido funcionamiento del espíritu. Eso era un error que se debía rectificar. Algunas partes del universo, entre ellas el cuerpo humano, serían finalmente expulsadas como creaciones abortivas y equivocadas. Todo lo restante, sin embargo, volvería a sumergirse en el espíritu. El mundo visible sería absorbido de nuevo por el perfecto orden espiritual del que había sido apartado durante un breve momento de confusión. La persona redimida era un pequeño microcosmos del universo que había comenzado a experimentar una gigantesca mutación. Ya no estaba dividida entre las capas conflictivas de la personalidad, cuyas tensiones irresueltas delataban una confusión tan antigua y tan tenaz como los orígenes desastrosos del mundo. Los gnósticos iniciados disfrutaban en la vida presente de un toque de *Anapausis*, de *la paz de Dios que sobrepasa toda comprensión*. Sus espíritus estaban de nuevo vinculados a su causa original auténtica, sus almas angustiadas estaban sosegadas; incluso sus cuerpos estaban enmudecidos, preparados para abandonarlos para siempre. Los redimidos habían «pasado al interior de la Plenitud del Ser»; habían regresado al primer momento de éxtasis equilibrado, cuando la Sabiduría se regocijaba tranquilamente en presencia de Dios.²² Del mismo modo, Cristo había soplado sobre sus discípulos como un hombre sopla sobre las brasas languidecientes de un fuego. Él había alejado de sus espíritus las cenizas sueltas de la confusión, haciendo que todo el yo brille por todas partes con una luminosidad única.²³

La noción drástica que Valentín tenía de la redención agregó una variante nueva a la práctica de la renuncia sexual entre los cristianos. Los partidarios de Valentín no vivían en un mundo aislado de los demás exponentes del consenso radical en el cristianismo del siglo II. Tenían abundantes opor-

21. Véase ahora en especial Jan Helderman, *Die Anapausis im Evangelium Veritatis*, pp. 198-199 y 230.

22. Ireneo, *Contra las herejías* 3.15.2.

23. Clemente, *Excerpta ex Theodoto* 3.2, pp. 56-58.

tunidades de contrastar su experiencia de la continencia con las experiencias habituales entre sus camaradas. La continencia que se decidía en el momento del bautismo, como ocurría entre los encratistas, les parecía una cuestión un tanto exterior: era muy posible «entrar en el agua sin haber recibido nada».²⁴

El feroz sentimiento de identidad grupal, visiblemente explícito en la renuncia al matrimonio, que incitaba a los marcionitas y encratitas contra la «época actual», no existía en los círculos valentinianos. El valentiniano redimido no parecía haberse desenvuelto en un grupo «santo», protegido del exterior por límites fijos, como el celibato y la abstención de determinados alimentos prohibidos. La tragedia de la servidumbre humana a la época actual no resultaba fácil de concretar. La liberación no podía ponerse de manifiesto únicamente en la perentoria denegación de los lazos sociales convencionales, como el matrimonio. La inmensa agonía del universo empequeñecía estos gestos atolondrados. En realidad, el cuerpo tenía poco valor como testimonio. Envoltorio innecesario y engañoso en comparación con el espíritu que se ocultaba en su interior, poco contaba la actitud visible del cuerpo con respecto a la sociedad.²⁵ No tenía que cargar sobre sí mismo el peso de la renuncia pública al matrimonio; ni tampoco tenía que soportar la agonía en público del martirio.²⁶

El propio universo había caído y debía ser restaurado mediante una labor intrincada en las mismas raíces del alma. De ahí la tendencia gnóstica a ligar la redención nada menos que con una modificación definitiva del instinto sexual. Los hombres y mujeres que habían sido redimidos por la iniciación y la enseñanza valentinianas veían en el asesegamien-

24. *Evangelio de Felipe* 64.22, p. 139.

25. Véase la excelente caracterización de Michael Alien Williams, *The Immovable Race. A Gnostic Designation and the Theory of Stability in Late Antiquity*, pp. 186-209, un estudio con el que estoy particularmente en deuda, así como con muchos artículos que el autor amablemente me ha permitido ver antes de ser publicados.

26. Véase en especial Elaine Pagels, «Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passion: Paradigms of the Christian Response to Persucution?».

to de los sentimientos sexuales el signo exterior visible del fuerte aquietamiento que se había producido primero en los dominios espirituales del universo. El individuo podría resucitar de entre los muertos, como Cristo, conforme las ocultas profundidades de la personalidad se fueran confundiendo con la fuerza de su espíritu: «Mientras seguimos estando en el mundo es adecuado para nosotros que adquiramos esta resurrección por nosotros mismos».²⁷

Los maestros gnósticos del siglo II ofrecían a sus discípulos una extensa gama de sistemas míticos, en los que las imágenes tomadas de las relaciones entre los sexos y de la conciencia del instinto sexual desempeñaban siempre un papel importante; pero la imaginación variaba mucho de un grupo a otro.²⁸ Las imágenes que se utilizaban con mayor frecuencia en la tradición valentiniana tienen un aroma característico. Valentín utilizó la polaridad de lo masculino y lo femenino hasta el punto de predicar un proceso de redención que tenía lugar en dos etapas. Los principios espirituales cuya confusión había dado lugar a todo lo que era innecesario en el universo recuperarían su estabilidad. Eran lo fluido femenino que tenía que recibir forma por obra de lo masculino dominante. Pero esto no era todo. Todo lo que era distinto del espíritu debía volver a ser absorbido por él: la misma polaridad entre lo masculino y lo femenino sería abolida. Lo femenino se convertiría en masculino. De ahí la forma característica en que los valentinianos adoptaban las metáforas conyugales corrientes en su época.

Comencemos por los ecos directos de los tópicos del siglo II sobre la jerarquía y el control dentro del matrimonio ideal. Plutarco había recomendado al marido que vigilara en todo momento la educación intelectual y moral de su futura esposa:

Está dicho que ninguna mujer ha tenido nunca un hijo sin la cooperación de un hombre, pero existen tumores uterinos deformes y aparentemente de carne... que se desarrollan solos y

27. *Evangelio de Felipe* 66.17, p. 140.

28. Esto lo explica especialmente bien Michael A. Williams, «Uses of Gender Imagery in Ancient Gnostic Texts».

adquieren firmeza y solidez... Debe tenerse sumo cuidado en que esta clase de cosas no se produzca en el entendimiento de las mujeres. Pues si ellas no reciben la semilla de las buenas doctrinas y comparten con sus maridos los progresos intelectuales, dejadas a sí mismas conciben muchas ideas desafortunadas así como bajos designios y emociones.²⁹

Para Valentín, lo mismo que para Plutarco, la hembra representaba todo lo que era abierto, sin propósito, carente de forma y de dirección. Representaba todo lo que necesitaba ser conformado sometiéndolo a los principios severos y nítidos del varón. En el mismo acto de la concepción, era la semilla del varón la que daba forma y solidez a la emisión inestable y sin estructura de la hembra.³⁰ De modo que tanto los mitos eruditos de la medicina contemporánea como las actitudes contemporáneas hacia el matrimonio proporcionaron a Valentín un lenguaje absolutamente idóneo para su propio mito del origen y la redención final del desorden del universo. El conjunto del universo era un «tumor desfigurado y aparentemente de carne» que se había desarrollado dentro de la Sabiduría cuando ella, por su propia voluntad, se privó de la semilla dadora de forma de Dios.³¹

Las relaciones entre varón y hembra conjuraban fuertes asociaciones sobre la imposición de forma y disciplina a lo desordenado y lo inferior. Pero esto no era todo. La imaginería conyugal también había señalado a los contemporáneos un hecho infrecuente: la concordia alcanzada entre dos seres potencialmente extraños entre sí y mal unidos, el hombre y la mujer. Para Valentino, el universo se redimiría cuando la Sabiduría recobrase la armonía conyugal de sus relaciones primigenias con Dios. Ella acabaría reposando en el abrazo formativo de Cristo, su Redentor varón.³² El alma de cualquier creyente podía hacer lo mismo:

29. Plutarco, *Praecepta conjugalia* 48. 145E, F. C. Babbitt ed. y trad., 2: 339-341.

30. Clemente, *Excerpta ex Theodoto* 2.1, p. 56, e Ireneo, *Contra las herejías* 1.30.1.

31. Clemente, *Excerpta ex Theodoto* 32.1 y 68, pp. 132 y 192.

32. *Ibid.* 19.5 y 21.1, pp. 94 y 98.

El matrimonio ha vuelto a reunirlos otra vez y el alma se ha unido a su verdadero amor, su auténtico dueño, como está escrito: *Pues el dueño de la mujer es su marido*,³³

Pero las imágenes de la unión conyugal adoptan un tono más perentorio en el pensamiento de Valentín. Para Plutarco había bastado con que esa materia potencialmente intratable se apegara amorosamente al marido, el espíritu formador:

Ella siente un amor innato por la primera y más dominante de todas las cosas... y se inclina hacia lo mejor y ofrece a esa cosa la oportunidad de crear a partir de ella... y se alegra de haber sido preñada [por el alma organizadora].³⁴

En Valentín, por el contrario, el mismo elemento de otredad condensado en la polaridad entre varón y hembra, lo mismo que en la del espíritu y sus contrarios o en la materia y la mera alma, debe desvanecerse. La otredad de la materia no era un aspecto eterno del universo, como tendían a creer los filósofos paganos. La materia era un accidente efímero: era el resultado de la dislocación trágica del mundo espiritual. La otredad de todo lo que no era puro espíritu sería remediada: el mundo femenino sería absorbido en el masculino. No sería tan sólo disciplinado por el varón; se volvería masculino. En el pensamiento pagano, la intimidad del marido y la esposa siempre había sido valorada como unas relaciones mediante las cuales dos personas originariamente distintas podían poco a poco llegar a compartir una excelencia común. Se consideraba bueno que una mujer soñara que le había salido barba: pues entonces «tendrá un marido muy compasivo, de modo que parecerá que sus caras se confunden en una».³⁵

Los círculos gnósticos atesoraban aquellos incidentes de los Evangelios donde se describían las estrechas relaciones

33. *Exégesis del alma: N. H. C. 11,6*, W. C. Robinson trad., p. 184.

34. Plutarco, *de Iside* 53, 372EF, F. C. Babbitt ed. y trad., 5:128-129.

35. Artemidoro, *Oneirocritica* 1.30, R. White trad., p. 31.

de Cristo con las mujeres de Su círculo y, más en especial, los relativos a María Magdalena. Para un escritor del siglo II, estas anécdotas eran una imagen de la suave e irresistible absorción de la mujer, el inferior a perpetuidad, por su principio directriz, el varón:

Simón Pedro les dijo: «Que María nos deje, pues las mujeres no merecen la vida». Jesús dijo: «Yo mismo la conduciré y la convertiré en varón».³⁶

Nada menos que la esperanza de redención estaba en juego en ese momento. Una vez reunido con sus principios masculinos creativos y ya no excluido de la intangible pureza del mundo del espíritu, el universo disfrutará de la estabilidad disciplinada de un vínculo conyugal restaurado. Más que eso: se volverá transparente para el espíritu. La última veta de otredad que implicaba la noción de lo femenino se desvanecería. El *Pleroma* volverá a aunarse, habiéndose vuelto masculino lo femenino, al ser absorbido éste en su perfecto orden. Eva, el alma atormentada, volverá a incrustarse en el hueso duro y seguro de Adán, el espíritu:

Entra por la costilla cuando vengas y
escóndete de las bestias.³⁷

En último término, los gnósticos valentinianos, a diferencia de sus contemporáneos paganos, deseaban no tener que enfrentarse a ningún otro ser inferior al que persuadir y disciplinar: «La separación es el problema, la reunificación la solución. La separación es la muerte, la reunificación es la vida».³⁸

Idealmente, todas las cosas volverían a ascender al mundo espiritual del que habían caído. Sólo la *hylé*, el último y

36. *Evangelio de Tomás: N. H. C. 11,2* 114, T. O. Lambdin trad., p. 130; véase ahora M. W. Meyer, «Making Mary Male: The Categories "Male" and "Female" in the Gospel of Thomas».

37. *La Interpretación del saber: N. H. C. XI* 10.34, J. D. Turner trad., p. 430.

38. Williams, «Use of Gender Imagery», p. 210.

más infatigable enemigo del espíritu, será abandonada. Porque desde un principio había sido un error, desaparecerá de la vista. El espíritu y el alma, «varón» y «hembra», se reunirán en un único todo radiante. Todos los fenómenos que la noción de lo «femenino» evocaba en el entendimiento de un pensador varón del mundo antiguo, es decir, todo lo que representaba la antítesis de lo «masculino» —la inestabilidad «femenina» que se asociaba con el tiempo y el proceso, la «femenina» debilidad de la voluntad, la ausencia «femenina» de forma que condujo a la duda y la ignorancia—, se acabarían. Concluiría la tragedia del universo caído.

El anhelo de superar cualquier clase de «otredad» atraviesa de parte a parte el pensamiento de Valentín. La misma existencia de dos sexos distintos y opuestos condensaba, con una intensidad de la que en buena medida carecía el pensamiento pagano y judío contemporáneo,³⁹ la sensación de que una división trágica e innecesaria era la causa de la miseria bajo la que se afana toda la creación:

Un día, siendo uno, os convertisteis en dos. Pero, una vez que los hayáis convertido en dos, ¿qué haréis?⁴⁰

Era la conciencia del momento primigenio de la división que había dado lugar a que Cristo exclamara en la cruz:

Dios mío, Dios mío, ¿por qué, ay Señor, me has abandonado?
Fue en la cruz donde dijo estas palabras, pues fue allí donde él se dividió.⁴¹

La trascendencia de todas las divisiones, incluso de una división en apariencia tan inmutable como la que se da entre hombre y mujer, era la señal más segura de que la redención que ofrecía Cristo había alcanzado al creyente:

39. Véase en especial J. P. Mahé, «Le sens des symboles sexuels dans quelques textes hermétiques et gnostiques», pp. 123-145, en especial pp. 130 y 135, y M. Harl, «Adam et les deux arbres du Paradis», un estudio modélico.

40. *Evangelio de Tomás* 11, p. 119.

41. *Evangelio de Felipe* 68.26, p. 141.

Le dijeron: «¿Entraremos nosotros, pues, como niños, en el Reino?» Jesús les dijo: «Cuando los dos os hagáis uno... y cuando hagáis que el varón y la mujer se conviertan en uno solo, de tal modo que el varón no sea varón ni hembra la hembra... entonces entraréis en el Reino».⁴²

De ahí la importancia de su doctrina sobre los *syzygies* para la noción valentiniana sobre la redención de la persona individual. En el actual estado irredento, la personalidad era un cosmos caído en miniatura. Se había dividido en estratos que originalmente habían sido ordenados como una serie de pares conyugales. El espíritu de cada individuo era varón con respecto a la azarosa alma femenina. Pero incluso el espíritu era femenino para el ángel guardián dominante que se cernía, aún no descubierto, en sus alrededores. La redención adoptaba la forma de una reunión con ese ángel guardián. El bautismo gnóstico restablecía el vínculo cercenado entre la persona consciente y su ángel, un ser que representa la personalidad latente y más auténtica. Una vez sucedido esto, las divisiones dentro del alma ceden paso a una nueva unidad. Los muchos estratos de la personalidad no seguirán en conflicto tal como lo estaban en el irredento. Incluso la carne pesada resultará más ligera para la persona «espiritual». Como una capa suelta, el cuerpo llegará a colgar mansamente del espíritu, listo para desprenderse para siempre con la muerte.⁴³ Para Valentín y sus seguidores, el único bautismo concluyente era el bautismo «entre los ángeles». Éste devuelve al individuo una identidad inconvencible y largo tiempo oculta: «Pues, mediante esto, se dice que la hembra se transforma en varón y que la iglesia sobre la tierra se convierte en una congregación de ángeles».⁴⁴

Con su humor cáustico habitual, Tertuliano bromeó sobre el concepto valentiniano de redención. Pensad en Marco y en Cayo, escribió, hombres «sólidos y bien barbados», entrando en la cámara nupcial para recibir el ardiente abra-

42. *Evangelio de Tomás* 22, p. 121.

43. *Evangelio de Felipe* 66.15, p. 140; *Evangelio de Tomás* 21, p. 120.

44. Clemente, *Excerpta ex Theodoto* 21.3, p. 98.

zo de esos ángeles absolutamente masculinos (!).⁴⁵ Lo que Tertuliano ignoraba deliberadamente era que, para Valentiniano, el bautismo entre los ángeles tenía que señalar la definitiva desaparición de toda otredad. La dolorosa sensación de división que ha separado al espíritu de su personalidad angélica y al alma del espíritu se desvanecería, como las sombras se pierden al salir el sol. Este proceso que podía ocurrir en el interior de cualquier hombre o mujer.⁴⁶

No es fácil saber qué significaba la noción gnóstica de redención para la conciencia que tenían los iniciados de sus propios impulsos sexuales. Muchas capas de actitudes se superponen en los textos gnósticos. La literatura gnóstica de exhortación, por ejemplo, exigía que los creyentes liberaran en primer lugar su espíritu del universo caído. El hombre era un microcosmos en un sentido verdaderamente aterrador: el cuerpo y el alma participaban de las cualidades de un universo sustentado por las energías frenéticas de los poderes caídos. El fuego intenso que en tiempos había sentido Cicerón flamear por las venas de los amantes tal como brilla en las lejanas estrellas era presentado por los gnósticos como un fuego siniestro, devorador e insensato.⁴⁷ Copular era abrir el cuerpo humano al vendaval de fuego que ruge por todo el universo. El deseo sexual tenía por objeto poner nítidamente de relieve que era un rasgo perdurable de la persona humana irredenta: representaba la energía temeraria de un universo que se oponía a la helada tranquilidad del ámbito del espíritu inmóvil. Quienes se entregaban a la pasión sexual «demostraban estar auxiliando al mundo».⁴⁸ Ningún proceso podía ser más antitético respecto a los lazos etéreos que ligaban a los espíritus entre sí que la procreación física:

45. Tertuliano, *Adv. Val.* 32.4.

46. Véase en especial A. F. J. Klijn, «The "Single One" in the Gospel of Thomas».

47. Compárese Cicerón, *de natura deorum* 2.10.28 con Clemente, *i.xcerpta ex Theodoto* 48.4, pp. 160-162.

48. *Testimonio de la verdad: N. H. C. IX,3* 30, S. Giversen y B. A. Pearson trads., p. 407; cf. M. Roberge, «Anthropologie et Anthropogonie dans la Paraphrase de Sem», pp. 245-246.

el sexo era «la frotación impura que procede del fuego terrible que surge de la parte carnal».⁴⁹

Pero los gnósticos, y más concretamente los valentinianos, escribían en general para los irredentos. En los textos que se ocupan del estado de los irredentos, la extinción del fuego del deseo sexual se consideraba un signo de la profunda mutación que lentamente podía sobrevenirle al creyente. Al presentar la tentación sexual como un mero símbolo de males más arraigados, y al proclamar la trascendencia del deseo sexual como nada menos que una «resurrección» de la personalidad, la guía espiritual de los gnósticos de la escuela de Valentín se orientaba hacia la sabiduría de los Padres del Desierto. La aparición y caída del deseo sexual permitía al guía espiritual sondear las vastas interioridades del alma del iniciado.

Para Valentín, el alma humana estaba habitada por una hueste de espíritus levantiscos, los *pneumata*, criaturas menesterosas e incompletas que utilizaban a las personas para perseguir su propia satisfacción, en algo así como un estado permanente de posesión semiconsciente. Los *pneumata* eran, por así decirlo, falsos *syzygies*. Al igual que los *syzygies*, también se esforzaban por alcanzar la indivisión primigenia. Pero esta unidad no se conseguía mediante la vinculación íntima al espíritu sino mediante lo contrario: ataban el alma aún más estrechamente a la carne. La presencia inquietante de estos *pneumata*, cada uno de los cuales busca perpetuamente su realización en una pareja invisible, explica la fuerza del instinto trastocado hacia la unidad que busca expresarse en el amor sexual. El deseo sexual delataba el anhelo de integridad de algunas partes del alma.⁵⁰

No todos los oyentes de Valentín podían confiar en ser capaces de integrar los vórtices que se arremolinan en las regiones inestables del alma. Los valentinianos parecen haber aceptado el hecho de que muchos creyentes seguían atrapados en la vida inferior del alma: eran llamados los *psychikoi*,

49. *Sofía de Jesús Cristo: N. H. C. 11,4* 108, D. M. Parrott trad., p. 220.

50. *Evangelio de Felipe* 65.2ss., p. 139; véase en especial J. E. Ménard, *L'Évangile selon Philippe*, p. 16.

para diferenciarlos de los *pneumatikoi*, las personas ya firmemente controladas por su espíritu imperante. La mera renuncia a la actividad sexual no bastaba para producir la transformación que engendraba la persona espiritual: el problema era más profundo. «Que cada uno de nosotros escarbe en pos de la raíz del mal que está dentro de uno y que uno mismo se lo arranque de raíz de su propio corazón».⁵¹

En los *Hechos de Juan* apócrifos, un joven se castra dramáticamente con una hoz, diciendo: «¡Aquí tenéis la forma y la causa de todo esto!» El apóstol le había aconsejado que descendiera aún más para erradicar «el manantial invisible por el que se avivan y ascienden a la luz todas las emociones vergonzosas».⁵²

Se consideraba prudente respetar la labor prolongada y semiconsiente del espíritu en el alma, antes que comprometerse a una prematura continencia. Los valentinianos toleraban a los creyentes casados. Éstos aportaban la continuidad física imprescindible para que la especie humana pudiese ofrecer a Cristo la cosecha completa de su «semilla» espiritual, en forma de muchas generaciones de creyentes, las cuales se reunirían a su debido tiempo en el «Lugar de la Plenitud».⁵³ Lejos de ser un grupo encastillado de continentes bautizados, como eran incluso los encratitas más estrictos y sedentarios, los valentinianos constituían una faceta sombría de la Iglesia urbana normal a finales del siglo II. Las personas casadas recibían la orientación adecuada. En un grupo gnóstico contemporáneo, tenemos un atisbo de las realidades de una situación en que debieron encontrarse muchos iniciados en el cristianismo: cuando un joven era «demasiado pobre, demasiado joven o padecía de mala salud», y por esta razón no conseguía novia, se le aconsejaba que se dirigiese a su guía espiritual y le dijese: «Hermano, pon tus manos sobre mí no sea que vaya yo a pecar».⁵⁴ Los valentinia-

51. *Evangelio de Felipe* 83.18-21, p. 149.

52. *Hechos de Juan* 53-54,2:241.

53. Clemente, *Excerpta ex Theodoto* 67.3, p. 192.

54. Clemente, *Strom.* 3.1.2, Henry Chadwick trad., p. 41.

nos resolvían el problema de los miembros casados, y de los que deseaban vehementemente casarse, permitiendo que se creara una jerarquía «espiritual» y «psíquica» entre las personas de su comunidad.⁵⁵

Pero dentro de estos grupos relajados y diferenciados, la autoridad del núcleo central de dirigentes se mantenía in-conmovible. Estaba enraizada nada menos que en la estabilidad del universo devuelto a su orden primigenio. El gnóstico redimido irradiaba una serenidad inmensa en la cual el deseo sexual había sido absorbido junto con los demás signos de división interior. Incluso sus cuerpos reposaban apaciblemente sobre ellos: no había necesidad de temer ni de amar la carne; pronto se les desprendería.⁵⁶ Estas personas podían repetir, tanto con los discípulos masculinos como con los femeninos, la intimidad absorbente mediante la que Cristo había «poseído» el alma de María Magdalena.⁵⁷ Las acusaciones de inmoralidad sexual que se hicieron contra muchos maestros gnósticos certifican que éste era un asunto de bastante importancia en la Iglesia cristiana del siglo II.

Los círculos de estudio valentinianos destacaban por consistir en reuniones íntimas donde los hombres y mujeres espirituales se mezclaban a los pies de un sabio, a la manera clásica y autoritaria de los círculos de estudio de los filósofos. En el judaísmo, se recordaba que los rabinos habían dicho que las mujeres no tenían sitio en la atmósfera intensa e íntima donde los estudiantes varones aprendían la Ley: enseñar la Torá a una hija equivalía a enseñarle inmoralidad.⁵⁸ En Cartago, Tertuliano estaba dispuesto a explayarse sobre los peligros que se derivaban de la presencia de una muchacha sin velo en la iglesia:

La acarician por todas partes los ojos que atrae de absolutos desconocidos, la cosquillean los dedos de quienes la señalan, y

55. H. A. Green, «Ritual in Valentinian Gnosticism: A Sociological Interpretation», pp. 118-123.

56. *Evangelio de Felipe* 66.1, p. 139.

57. Ireneo, *Contra las herejías* 1.6.3.

58. *Talmud de Babilonia: Sotah* 21b, A. Cohén trad., p. 108.

ella, la amada de todos nosotros, se va aficionando a todo esto entre los besos y abrazos habituales.⁵⁹

Los valentinianos fueron contemporáneos exactos de Tertuliano y de los rabinos. Al proclamar que el redimido había superado el deseo sexual, los gnósticos pudieron aceptar a las mujeres como iguales en la intensa vida grupal de la *intelligentsia* cristiana.

Los círculos de estudio valentinianos plantearon de forma muy perspicaz los temas de la amistad espiritual y de la continuidad espiritual que habían sido abordados en otros grupos cristianos. Para sus iniciados, los filamentos que unían a maestro y discípulo y el vínculo invisible entre las almas de la misma mentalidad, asentada por la orientación espiritual compartida, constituían la verdadera unidad de la Iglesia. Todos los demás vínculos les parecían flácidos.⁶⁰ La suya era la inquebrantable «unidad del pensamiento perfecto», tan ligera pero tan penetrante como los aromas mezclados de un jardín de rosas.⁶¹ Las personas «espirituales» se desenvolvían con facilidad en un sistema de pensamiento donde todo lo existente en el mundo material remitía interiormente a la vivida realidad del espiritual «Lugar de la Plenitud». Para los redimidos, el cuerpo ya no era un lugar peligroso, donde ardía un fuego inextinguible; más bien era una pantalla traslúcida sobre la que jugaban las sombras. Las relaciones más intensas que se dan en este mundo —el matrimonio, el amor y la maternidad o paternidad— no les resultaban escandalosas ni repugnantes. Estas cosas eran simples «nombres» vacíos. Los creyentes las veían como signos repartidos inmisericordemente por todas partes del mundo sensible. Eran reflejos de procesos y sensaciones que ocurrían con auténtica intensidad en sus «raíces», en la vida vibrante del mundo puramente espiritual.⁶² El amor «*For ever warm and*

59. Tertuliano, *de virginibus velandis* 14.5, E. Dekkers ed., *Corpus Christianorum*, 2:1224.

60. *Apocalipsis de Pedro* 78, p. 343.

61. *Evangelio de la Verdad* 34.25, p. 45.

62. *Evangelio de Felipe* 52.20-54, pp. 132-133.

still to be enjoyed»,⁶³ el feliz fusionarse en dos seres, la exuberante fertilidad: estas cosas no eran negadas por los creyentes. Por el contrario, eran buscadas en el meollo indiviso del universo, en el «Lugar de la Plenitud». No se debían buscar a través del cuerpo ni tampoco siguiendo los márgenes astillados del mundo físico.

Esta mentalidad fuertemente simbólica hacía que el mundo físico fuese transparente para los grandes acontecimientos espirituales. Debido a esto, los valentinianos contribuyeron directamente a tejer la trama delicada que unía la sensibilidad de los cristianos continentales de todas las opiniones. Junto con los cristianos de la Gran Iglesia, presentaron el trasvase íntimo de una sabiduría salvadora e irremplazable como la forma más auténtica de procreación. La enseñanza y el bautismo, y no el engendrar hijos, constituían la mejor provisión para el futuro. El hombre natural y social lograba la continuidad mediante la copulación; pero esta copulación sólo producía carnaza para la muerte. La continuidad verdaderamente perdurable la procuraba el nacimiento espiritual, que derivaba de la copulación espiritual."⁶⁴

Con objeto de volver a nacer, el iniciado estaba pendiente de los labios de un guía inspirado: «Quienquiera que beba de mi boca [había dicho Cristo] será como yo». ⁶⁵ De ahí las apasionadas asociaciones del acto de besarse en los círculos de doctrina cristiana. Los valentinianos dieron su interpretación propia del tradicional beso cristiano de camaradería: mediante el ligero contacto de la boca y del aliento, y no de los genitales excitados, se creaban los eslabones más firmes de la cadena de la verdadera humanidad: «Pues es por el beso como el perfecto concibe y da a luz»."⁶⁶

Precisamente por esa razón, las relaciones sexuales podían abandonarse. El matrimonio físico, el *gamos*, fue vaciado de significación por su poderoso arquetipo espiritual. El

63. William Keats, *Ode to a Grecian Urn*: «Por siempre cálido y aún por disfrutar».

64. Clemente, *Strom.* 3.6.45; *Evangelio de Felipe* 58.28, p. 135.

65. *Evangelio de Tomás* 108, p. 129.

66. *Evangelio de Felipe* 59, p. 135.

pastos, la tienda secreta con colgaduras de la novia, resplandeciente de luz, ensombrecía ahora la unión física y social que es el mero matrimonio. El matrimonio era algo oscuro y tenebroso en comparación con el momento íntimo e insustancial en que, mediante la iniciación que seguía al largo adoctrinamiento, el iniciado unía su espíritu al guía angélico en el lecho conyugal espiritual del bautismo.⁶⁷ Mediante el adoctrinamiento y mediante la solemne iniciación bautismal, la Iglesia cristiana en su conjunto —y no sólo los resguardados grupos de estudio que albergaba— había encontrado un curioso y holgado procedimiento de continuidad que podía apuntar más allá del matrimonio y de la sepultura. Había descubierto la fuente de su propia continuidad. A diferencia de la ciudad de la antigüedad, donde unas generaciones reemplazaban otras mediante la copulación, la Iglesia disfrutaba de una continuidad que «no dependía del deseo sino de la voluntad».⁶⁸

Había cierta verdad simbólica en la extravagante difamación pagana contra los cristianos según la cual «veneran los genitales de su director... y adoran sus órganos sexuales como padres de su ser».⁶⁹

Gracias a los esfuerzos de una generación de grandes maestros, la Iglesia cristiana se había convertido, en efecto, en una institución que poseía el secreto etéreo de la autorreproducción perpetua. Este secreto se hizo mucho más evidente cuando los dirigentes públicos de la Iglesia, los obispos y los clérigos, abandonaron las habituales obligaciones demográficas propias de los cabeza de familia casados. La continencia de sus clérigos y de sus guías espirituales anunció al mundo romano del siglo II que la Iglesia era una nueva forma de institución pública, convencida de contar con sus propios medios para asegurar su existencia perpetua.

67. *Evangelio de Felipe* 86, p. 151; sobre el *pastos*, véase C. Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée a l'époque hellénistique*, pp. 211-228.

68. *Evangelio de Felipe* 86, p. 151.

69. Minucio Félix, *Octavio* 9.4, G. H. Rendall ed. y trad., p. 337.

Regocíjate, estéril, la sin hijos; entona un canto de alegría, tú que no conoces los dolores del parto. Porque los hijos de la abandonada son más numerosos que los de la casada, dice Yave.⁷⁰

Ahora debemos ocuparnos de una generación de maestros posteriores, de Clemente de Alejandría y, luego, una generación después, del gran Orígenes. En sus obras veremos qué alternativas, de haberlas, estaban dispuestos a ofrecer otros segmentos de la Iglesia cristiana a las opiniones que habían propugnado los encratitas y los discípulos de Valentín.

70. Isaías 54:1.

6. «Una imagen desvaída
de la Divina Providencia»:
Clemente de Alejandría

Clemente llegó a Alejandría hacia el año 180, todavía buscando guía espiritual. Ya había pasado por las manos de muchos maestros cristianos, procedentes de lugares tan distantes como Sicilia y Siria. Taciano puede que fuese uno de ellos.¹ Un aire de misterio y de horizontes «apostólicos» de anchos alcances envolvía al hombre a quien finalmente se apegaría. Panteno era un filósofo conocido como un «ornamento de la escuela estoica». Cristiano devoto, había sido designado para «predicar el Evangelio de Cristo a los pueblos de Oriente y viajó hasta la India», probablemente para establecer contacto con los grupos cristianos que había entre las comunidades de comerciantes establecidas en el Golfo Pérsico y a lo largo de la costa malabar.² Instalado en Alejandría como presbítero y cabeza de una escuela para el adoctrinamiento de con-

1. Clemente, *Stromateis* 1.1.1.11:2, p. 8. Sobre Clemente en general, he recibido gran ayuda de Walter Völkcr, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Texte und Untersuchungen 57; André Méhat, *Etude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie*, Patristica Sorbonensia; y Salvatore R. C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Véase también Dictmar Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*. He citado según el volumen y la página de los tres volúmenes de las obras de Clemente editados por O. Stählin como sigue: *Protrepticus* y *Paedagogus*, *Clemens Alexandrinus* 1, Griechische Schriftsteller 12; *Stromateis* 1-6, *Clemens Alexandrinus* 2, Griechische Schriftsteller 52 (15); *Stromateis* 7 y 8, *Clemens Alexandrinus* 3, Griechische christliche Schriftsteller 17^m.

2. Eusebio, *Historia eclesiástica* 5.10. Sobre el comercio entre Egipto e India, véase ahora H. Harrauer y P. J. Sijpesteijn, «Ein neues Dokument zu Roms Indienhandel».

versos —la llamada «escuela catequética»—, Panteno fue sucedido por Clemente, a quien anteriormente había traspasado sus enseñanzas de la forma prevista.³ Es decir, «engendró» a su discípulo «por la boca»: mediante la intensa comunicación oral, de la que no ha sobrevivido ni una sola palabra, ni se intentó que sobreviviera, por escrito.⁴ Para el propio Clemente, su extensa obra escrita estaba impregnada de una estudiada tristeza. Eran débiles, escribió Clemente, «en comparación con el espíritu lleno de gracia a quien he tenido el privilegio de escuchar».⁵ Lechos secos de los ríos por los que en tiempos había corrido el torrente de las palabras vivificadoras brotadas de los labios de Panteno, las propias obras de Clemente reposan ahora pesadamente en los estantes de las bibliotecas modernas. Para Clemente eran «un remedio contra el olvido, un mero esbozo de los discursos vigorosos y conmovedores de aquel hombre».⁶

Pese a su importante función como guía íntima de almas, Clemente fue uno de los autores más prolíficos de la iglesia preconstantiniana, y con toda seguridad es el autor que creemos conocer mejor. La precisión invariable y delicada de sus viñetas sobre la conducta de los cristianos nos hechizan al punto que nos hacen creer que podemos acompañarlo a la Alejandría del siglo II —comiendo, manteniendo *conversazioni*,⁷ andando con pasos vivos por los prados bien podados de una villa helenística de las afueras," incluso,

3. Sobre esta escuela, véase muy recientemente Annick Martin, «Aux origines de l'église copte», pp. 35-36, y sobre las relaciones con Panteno, véase Colin H. Roberts, *Manuscript and Belief in Early Christian Egypt*, p. 54. Se debe tener cuidado en nunca exagerar la formalidad institucional de la escuela catequética ni de ninguna otra «escuela» de la antigüedad tardía: véase John Dillon, «The Academy in the Middle Platonic Period».

4. Lo mismo es cierto del maestro de Plotino, Amonio: el mismo Plotino no comenzó a poner sus enseñanzas por escrito hasta veintidós años después (Porfirio, *Vida de Plotino* 3).

5. *Strom.* 1.14.1.1:2, p. 10.

6. *Ibid.* 1.1.11.1:2, p. 86. Véase Méhat, *Étude*, pp. 287-290.

7. *Paedagogus* 2.1.4.4: 1, p. 156.

8. *Ibid.* 2.10.104.3.2: 1, p. 219. Véase la deliciosa y perceptiva introducción de H. I. Marrou a *Clément d'Alexandrie: Le Pédagogue*, pp. 41-53 y 89.

en ocasiones, retirándose discretamente al lecho con su esposa— donde, entre otras cosas, se declara a favor de la «gimnasia natural» de la cama dura, cura suprema para el dolor de espalda.⁹

Pero éste es simplemente el Clemente que sobrevive: es la impresión que nosotros deducimos de su *Exhortación a los gentiles*, de su *Paidagógos*, de su *Stromateis* o *Tapices*, y de su homilía *Sobre la salvación del rico*. El otro Clemente casi se ha perdido por completo para nosotros: Clemente el hombre de iglesia; Clemente el autor de obras perdidas como *Sobre la Pascua* o *Contra los judaizantes*; Clemente el compilador de las *Hipotiposis*, primer comentario completo de la Biblia en la historia de la Iglesia.¹⁰ Lo que deleitó a las generaciones posteriores, y nos conservaron al copiar los escritos que ahora poseemos, fue la vasta serenidad cultural del hombre. Se presentaba a sí mismo como el jardinero de Cristo. Él cortaría retoños de los frondosos matorrales, resecos y quebradizos, de la literatura pagana y los injertaría en el rizoma succulento de la verdad de Cristo. Así injertados, darían un fruto más abundante y más robusto en el huerto de la Iglesia.¹¹ En las manos delicadas de Clemente, el injerto prendió con pasmosa facilidad.

Con todo, no debemos olvidar en ningún momento que fueron los otros cristianos, y no los paganos, quienes impusieron su ritmo al delicioso clasicismo de Clemente. Maestro en Alejandría y hombre que había viajado mucho, Clemente sabía que sus discípulos estaban expuestos a interpretaciones cristianas mucho más radicales que las suyas. Con toda probabilidad, habían pasado por las manos de austeros guías espirituales: los encratitas seguidores de Taciano, los gnósticos de la escuela de Valentín. Los estrechos vínculos entre Ale-

9. *Paed.* 1.9.77.3: 1, p. 135.

10. Eusebio, *Historia eclesiástica* 16.13.2-3; véase F. di Benedetto, «Un nuovo frammento delle Ipotiposi di Clemente Alessandrino», y C. Duckworth y E. Osborn, «Clement of Alexandria's *Hypotyposesis*: a French Eighteenth-Century Sighting», pp. 74-83.

11. *Strom.* 6.1.2.1-4 y 7.18.111.1-2: 2, pp. 422-423 y 3, pp. 78-79; véase Méhat, *Étude*, pp. 524-528.

jandría y Palestina llevaron la piedad de los círculos encratitas de Siria al umbral de Clemente.¹² La función de los maestros gnósticos dentro de las escuelas catequéticas de Alejandría situaron las opiniones de Valentín y sus seguidores en el primer plano de sus preocupaciones.¹¹

Estos grupos, aunque cada uno a su manera, Clemente pensaba que predicaban un cristianismo de la discontinuidad: el cristianismo de los «vuelto a nacer». Afirmaban que eran capaces de obtener creyentes «renacidos» a partir del tejido de la vida social. Los encratitas sostenían que podían detener en un instante los procesos naturales con que Dios, en Su providencia, había tejido, a través de las relaciones matrimoniales, la urdimbre humilde y necesaria de la especie humana. Los gnósticos decían saber cómo evitar, gracias a un momento de «redención» instantánea, la larga disciplina moral e intelectual que todo cristiano precisa.

Nos ocupamos ahora de una confrontación frontal. Desdénoso con los encratitas, Clemente siempre tomó muy en serio la imagen valentiniana del «redimido».¹⁴ Creía con fervor que la labor lenta y paciente de Cristo sobre el alma daba lugar a hombres y mujeres tan profundamente cambiados como cualquiera que hubiese sufrido la «mutación» asociada con la conversión gnóstica. Para él, éstos eran los «verdaderos gnósticos». Clemente no discute el término: para él, como para sus oponentes, este término resumía la humanidad en su grado más alto. Los «Sabios» cristianos perfectos (y utilizaré en todo momento este término menos cargado de valor) eran personas que miraban el mundo desde la otra orilla de una mutación inmensa del ser interior. Pero, a diferencia de los conversos a grupos más radicales, los sabios cristianos de Clemente veían con mayor serenidad su vida pasada, así como la sociedad y la cultura en que habían vivido. Su pasado se extendía a sus pies como un paisaje agradable, con lo que antaño eran sus hitos habituales reducidos ahora a

12. Roberts, *Manuscript and Belief*, pp. 54-60.

13. *Ibid.*, pp. 49-54.

14. Alain Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque: iie-iiiie siècles*, 2:329-332.

proporciones de miniatura desde su punto de vista elevado. Aunque empequeñecidos por la distancia, no habían sido descartados. La absorción de la cultura convencional en las escuelas paganas, las obligaciones solemnes del lecho conyugal, la «providencia» microcósmica que intervenía en el cuidado de los niños y de la familia, todas estas cosas jugaban un papel necesario en las primeras etapas del desarrollo del cristiano maduro espiritualmente. Lejos de constituir una barrera insuperable para la perfección espiritual, las inquietudes de la vida activa, incluso el acto conyugal en cuanto tal, habían servido para afinar las cuerdas que, en la vejez, darían el sonido bien temperado de un sabio perfeccionado.

El amplio uso que hace Clemente de las fuentes griegas y paganas fue el resultado de una alianza cuidadosamente estudiada. Recurrió a las normas de la conducta disciplinada, recomendadas por los filósofos griegos a las elites de su tiempo, con objeto de envolver al creyente en una telaraña de modelos de la vida cotidiana minuciosos y aparentemente insignificantes. Pero todos los detalles de estos códigos comunicaban discretamente una visión del mundo, de la persona humana y de la sociedad que era inmune a los estridentes alegatos de los «renacidos». Un instintivo sentido de la forma, una sensibilidad atenta a los demás y la profunda creencia en que el cuerpo podía transmitir mensajes con tanta exactitud como cualesquiera palabras eran elementos que formaban parte de la esencia de la noción pagana del refinamiento moral. Los códigos enseñados por los filósofos y aplicados a las necesidades de los hombres públicos por una aristocracia urbana cultivada se los apropió Clemente y los transformó. Fueron rescatados del mundo tenso y conscientemente poderoso de los notables cívicos y aplicados a las necesidades, más a cubierto, de la familia creyente. El resultado fue proporcionar al creyente cristiano el equivalente (en sus efectos, si no en sus presupuestos de fondo) de la *halakha* que los rabinos habían comenzado a elaborar para los judíos escrupulosos. Los escritos de Clemente transmitían la importancia otorgada por Dios a todos los momentos de la vida cotidiana y, en especial, a los de la vida familiar. Por

medio de actos libres de pericia moral consciente, el creyente podía crear, dentro del hogar, un remanso de orden minucioso en medio de un mundo desordenado.

El *Paidagógos* se escribió «Para decir cómo cada uno de nosotros debe conducirse con respecto al cuerpo o, mejor dicho, cómo regular el cuerpo mismo». ¹⁵

El libro fue un triunfo de la «razón pedagógica». Clemente, el bien dotado maestro, «extrae lo esencial pese a que, en apariencia, pida lo insignificante». ¹⁶ A primera vista, el *Paidogógos* nos sorprende por ser extraordinariamente minucioso. Se nos ahorran pocos detalles. Encontramos a los cristianos a la mesa: «Manteniendo la mano y el sofá y la barbilla sin manchas de grasa; poseyendo la gracia del porte impertertable y sin cometer ningún acto indecoroso durante la ingestión». ¹⁷

Hay que eructar con suavidad, ¹⁸ sentarse con corrección ¹⁹ y abstenerse de rascarse las orejas. ²⁰ La perfecta armonización del cuerpo y el alma deben reflejarse en el instrumento más delicado de todos: la voz. Los oídos griegos y de Oriente Próximo tenían una especial sensibilidad a la voz humana, y se requiere algún esfuerzo mental para recobrarla desde la imaginación anglosajona moderna. ²¹ Clemente aborrece la grosera explosión de la risa. Su liberación súbita e instintiva parece algo así como una tentativa intencionada de sabotear el flujo medido de las palabras humanas conscientes que repiten, con sonidos controlados y comprensibles, el orden perdurable de la palabra divina, de Cristo, dentro del alma. ²² Escribió con cólera genuina sobre aquellos que

15. *Paed.* 2.1.1.2: 1, p. 154.

16. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, p. 94.

17. *Paed.* 2.1.13.1: 1, p. 163.

18. 2.2.33.4 y 2.7.60.2: 1, pp. 176 y 193.

19. 2.7.54.3: 1, p. 190.

20. 2.7.60.4: 1, p. 193.

21. Nótese la tentativa del emperador soldado Macrino de imitar a Marco Aurelio: «dirigiéndose a la gente en las audiencias muy despacio y laboriosamente, con lo que a menudo no se le oía debido a que hablaba en voz baja», una esforzada tentativa de un militar por alcanzar la serenidad del tono «filosófico» (!). Herodiano, *Historia* 5.2.3.

22. *Paed.* 2.5.46.2: 1, p. 185.

llamaban a los esclavos chasqueando los dedos: negarles a los esclavos el trato a través de las delicadas armonías de la voz humana era negarles su humanidad.²³

Sentados alrededor de la mesa, con sus grandes barbas plateadas «floreciendo con la solemnidad de la mucha experiencia»,²⁴ los tranquilos patriarcas a quienes Clemente amaba tan profundamente debían aprender, entre otras cosas, cómo hacer sentirse cómodos a los muchachos y muchachas cohibidos, con ayuda de un chiste oportuno y mesurado (Clemente, por supuesto, proponía uno).²⁵ Debían aprender a no hablar en susurros devotos a los sordos: «Pues eso demostraría una insensibilidad extrema».²⁶ Bien entrados en la calma de la ancianidad, podían permitirse tomar algún trago de vino con especias para combatir el frío del invierno.²⁷ Su regocijo ordenado bulliría entre ellos con risas armoniosas y contenidas.²⁸

Que el rostro esté sereno, y los giros y movimientos del cuello y los de la mano en la conversión sean decorosos. En una palabra, el cristiano se caracteriza por la compostura, la serenidad, la calma y la paz.²⁹

En suma, si el genio puede definirse como la capacidad ilimitada de esmerarse, el *Paidagógos* pone de manifiesto que Clemente fue un genio moral. Pues estos detalles transmiten el peso de su mensaje: la persona humana «alcanza su destino final a través del cuerpo, el consorte y aliado del alma».³⁰ Pues «en nosotros, no es sólo el espíritu quien debe santificarse, sino también nuestro comportamiento, nuestra forma de vivir y nuestro cuerpo».³¹

El resultado final de este acicalamiento era, en muchos

23. 2.7.60.5: 1, p. 193.

24. 3.3.18.3: 1, p. 247.

25. 2.7.57.1: 1, p. 191.

26. 2.7.59.1: 1, p. 192.

27. 2.2.22.4: E p. 169.

28. 2.5.46.2: 1, p. 185.

29. 2.7.60.5: 1, p. 193.

30. 1.13.102.3: 1, p. 151.

31. *Strom.* 3.6.47.1: 2, p. 217.

aspectos, una imagen tranquilizadamente anticuada. Debajo de la encantadora apariencia ática del cristiano refinado de Clemente se encuentra el creyente «sincero» de las comunidades cristianas primitivas. «Palabras virginales, tiernas y libres de engaño», esto era lo que Clemente ansiaba para sus comedidos cabezas de familia, de manera muy parecida a como había hecho Hermas, dos generaciones antes, en Roma.³² Ejemplares del *Pastor* de Hermas circulaban por las iglesias provincianas de Egipto.³³ Los cristianos que leían el *Pastor* probablemente llevaban una vida acorde a aquellas ideas antiguas y sin pretensiones. Significaban para ellos más que lo que habían importado a los feroces intelectuales de Alejandría.³⁴ La *népiotés*, la sencillez sin artificio, el candor y la falta de afectación del niño, eran cualidades caras al corazón de Clemente.³⁵ Para Clemente, esta noción condensaba todo un programa social y moral. Presumía de que el cristiano creyente se había mantenido formando parte de pleno derecho de la sociedad. Casado o soltero, varón o hembra, joven o viejo, quien había seguido siendo niño en su corazón ponía en medio de un mundo abrasivo y artero un toque de la cortesía sin afectación de Adán, «el caballero de la naturaleza», y de Cristo, el nuevo Adán, que se había movido entre los hombres con delicadeza infantil.

El ideal que se hacía Clemente de la vida cristiana estaba impregnado de un sentido profundo del servicio de Dios, como Creador del universo, combinado con la conciencia de la presencia, en el alma del creyente, de Su Palabra, de Cristo: un acompañante íntimo a Quien debía remitirse cualquier detalle de la vida del creyente:

El Jesús puro y diáfano, el ojo que mira dentro de la carne, la Palabra transparente...³⁶ que comparte casa con nosotros, que

32. *Paed.* 1.5.19.3: 1, p. 101.

33. Roberts, *Manuscript and Belief*, pp. 21-22.

34. *Ibid.* pp. 71-72

35. Marrou, *Le Pédagogue*, p. 25. R. B. Tollinton, *Clement of Alexandria*, 1:288-289: «demorándose en la fraseología con una especie de afición a las asociaciones».

36. *Paed.* 2.12.118.5: 1, p. 228.

comparte nuestros planes más íntimos, que habla dentro del alma, se sienta a la mesa con ella, comparte el esfuerzo moral de nuestra vida.³⁷

Para hacer justicia a esta noción, y al programa de acicalamiento moral para toda la vida que implica, Clemente se apoyó instintivamente en las concepciones estoicas que, junto con la metafísica platónica, formaban parte esencial de la *koiné* intelectual de la época.³⁸ El estoicismo proporcionó a Clemente exactamente el lenguaje que necesitaba. El sabio estoico también había sido presentado como una persona consagrada al servicio incondicional de un poder superior, lo cual hacía posible la intensa sensación de intimidad con ese poder. El sabio era libre de colaborar, alegremente y de buena gana, con la actividad oculta de la Mente Suprema, dado que ésta extraía orden y belleza del constante cambio aparente del mundo material.³⁹ Lejos de ser una filosofía que hubiera fomentado la inactividad, el estoico demostraba sus virtudes en la vida activa. El monarca que aceptaba las responsabilidades de ordenar el estado como una «noble esclavitud»;⁴⁰ el atleta cuyo cuerpo ágil y bien adiestrado danzaba y cimbreaba en el perpetuo combate de boxeo entre la mente y los golpes azarosos de la fortuna;⁴¹ el soldado voluntario, siempre dispuesto a encargarse de una nueva misión peligrosa, a responder a cualquier nuevo llamamiento para encarar las múltiples experiencias de este mundo y a tratar

37. *Protrepticus* 59.2: 1, p. 46.

38. Véase en especial Lilla, *Clement, passim*, sobre los elementos platónicos del pensamiento de Clemente, que nunca puede reducirse a un mero estoicismo.

39. A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, pp. 118-209, es una exposición excepcionalmente lúcida del sistema estoico «clásico»; A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 2:260-309, es una hermosa evocación de las cualidades humanas que se asocian con este sistema; Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pp. 27-41, es una descripción inigualada de la terapia que se utilizaba en el adiestramiento moral estoico.

40. Festugière, *Hermes Trismégiste*, 2:299.

41. *Ibid.* p. 300.

como igualmente «enviada por el cielo» toda ocasión de experimentar alegría, aflicción, triunfo o muerte, éstas eran las imágenes que compendaban la vida de un estoico escrupuloso.⁴²

Para alcanzar un estado de disponibilidad animosa, el *ego* individual tenía que pasar por «una total transformación de su modo de percibir el mundo»; el propio «clima interior» de la mente debía cambiar.⁴³ Toda situación debe percibirse como exactamente lo que es: no como la ocasión para experimentar miedo, frustración o esperanza impropia, sino como una oportunidad de gozoso servicio.⁴⁴

Lo que impedía el acceso a tal estado de lúcida y atenta disponibilidad era lo que, en los compendios modernos sobre el estoicismo, se denomina erróneamente «las pasiones». Las «pasiones» se comprenden mejor como tendencias incrustadas dentro del *ego*, capaces de obligar al sabio a reaccionar de manera excesiva ante ciertas situaciones, a atribuirles una carga de significación personal y egoísta que distorsiona su verdadero sentido. Las «pasiones» coloreaban las percepciones del mundo exterior con causas de temor, de angustia y de esperanza inexistentes; o bien lo revestían del falso brillo del placer y la satisfacción potencial.⁴⁵

Era una doctrina austeramente introspectiva. Las pasiones podían tener su origen lejano en el cuerpo; pero sólo debían erradicarse cuando habían dado lugar a una modificación del clima interior del entendimiento. Como criaturas físicas, los seres humanos no podían evitar los «instintos», *orexeis*. El hambre, el miedo soterrado a la extinción, las sensaciones que necesariamente conllevaba el deseo sexual: éstos eran los chirridos mudos e inevitables de la personalidad biológica. Nunca podrían perderse. La conciencia de esto surge en el entendimiento como vapores tenues.⁴⁶ Si no los dispersa la

42. *Ibid.* pp. 285, 297 y 328-330.

43. Hadot, *Exercices*, p. 22.

44. *Ibid.* pp. 129-130.

45. Bien definido en *Strom.* 2.13.59.6: 2 p. 145; véase Lilla, *Clement*, p. 85.

46. Vólker, *Der wahre Gnostiker*, p. 129.

reflexión vigilante, estos vapores pueden oscurecer todo el clima interior del entendimiento, envolviéndolo en la niebla pesada de las «pasiones». Sólo un ritmo de vida metódico, en el que los estímulos corporales sean minuciosamente sopesados según cuáles son y no son expresiones legítimas de sus necesidades instintivas, permitirá al sabio mantener la lucidez y la serenidad de visión, infinitamente preciosas, propias del «estado sin pasiones».

Clemente se identificaba de todo corazón con la noción estoica de *apatheia*, con el ideal de una vida libre de pasiones. Frente a una doctrina tan austera, con tanto futuro por delante en la Iglesia cristiana, debemos tener cuidado en definir exactamente cómo imaginaba Clemente esa vida. No era algo tan drástico como podría parecer a primera vista. El lenguaje de Clemente, lo mismo que el de sus contemporáneos paganos, era conscientemente ascético. El sabio era un artista que trabajaba con amoroso cuidado sobre el entendimiento y el cuerpo. «Formar» una vida no implicaba, en el círculo de Clemente, ningún duro castigo del cuerpo. Era más bien un proceso tan metódico, riguroso y amoroso como la atención que un hombre de letras (como el propio Clemente) debe prestar a la colocación correcta de cada palabra, a la propiedad del tono y al equilibrio de las frases.⁴⁷ Consistía en ir puliendo las feas excrescencias que confunden la auténtica y nítida forma de la persona.⁴⁸ Clemente tenía pocas dudas sobre que éste era un proceso laborioso. Pero era sin lugar a dudas un proceso que no exigía reprimir los sentimientos. Las pasiones no eran lo que nosotros tendemos a llamar sentimientos: eran más bien complejos que impedían la verdadera manifestación de los sentimientos. Las imágenes más tiernas de Clemente sobre la vida cristiana eran imágenes de actividad vehemente e inquebrantable, que se desencadena para amar y servir al Señor:

Brida de potros sin domar
preside nuestras voluntades;

47. *Strom.* 7.11.71.6: 2, p. 51.

48. Hadot, *Exercices*, pp. 48-49.

ala de pájaros que no se descarrían
guía con seguridad nuestro vuelo.
Inflexible timón de juventud,
firme contra todos los sobresaltos.⁴⁹

Por lo tanto, nada podría ser más engañoso que tratar la visión que tiene Clemente de la meta última del cristiano como si fuese un estado en el que el sentimiento, e incluso la actividad, estuviese suspendida. Calificar a Clemente de «casi la caricatura de un puritano» es caricaturizar tanto a Clemente como a sus fuentes estoicas.⁵⁰ Lo que Clemente imaginaba en el ideal de la *apatheia* era un estado de definitiva serenidad de propósitos. Al no estar ya limitadas por los temores e incertidumbres que engendran las pasiones, las buenas acciones podrían surgir del conocimiento correcto con tanta fluidez como los cuerpos proyectan su sombra.⁵¹ Cristo gustaba de prestar atención para oír este sereno «divertirse» de Sus santos sobre la tierra: «Jugar y estar contentos, disfrutando de lo que es bueno y administrando lo que es bueno, celebrando grandes festividades con Dios... Pues a ese juego juega Júpiter».⁵²

La última cita, que es de Heráclito, brota de la pluma de Clemente sin un estremecimiento de duda. Hacerse como Dios era participar del inmenso buen carácter del Zeus Olímpico, jugando alegremente dentro del hermoso universo.

El sereno sabio cristiano de Clemente no tenía que ser un recluso. Era un maestro activo, incluso un «administrador». Su «juego» era el cuidado de las almas, incluso el gobierno de la Iglesia. Lo mismo que Moisés, el sabio tenía un «alma regia».⁵³ Tampoco era el sabio cristiano una abstracción descarnada, un mero ideal pío. En el pensamiento pagano, el estado sereno de *apatheia* se consideraba un «canon

49. *Paedagogus*, 3.12.101.3 (*Himno final* 1-4): 1, p. 291, en la traducción poética de A. Cleveland Coxe, *Ante-Nicene Fathers*, 2:295.

50. Raoul Wortley, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, pp. 126-127.

51. *Strom.* 7.13.82.7: 3, p. 59.

52. *Paed.* 1.5.22.1: 1, p. 103.

53. *Strom.* 6.15.115.3: 2, p. 490; véase Méhat, *Étude*, p. 376.

ilc excelencia» por el que juzgar al sabio perfecto, «de haber algún candidato». ⁵⁴ Para los cristianos, el candidato por excelencia estaba ya presente en la figura de Cristo. Los servidores de Cristo, los sucesivos apóstoles, maestros y mártires hasta los días de Clemente demostraban que la constante presencia de Cristo dentro del alma podía de hecho pulimentar la vida del creyente para que fuese un claro reflejo de su propia vida. Sugerir otra cosa encolerizaba vivamente a Clemente. ⁵⁵

En ninguna parte es más evidente la preocupación dominante de Clemente, la de crear el sabio cristiano perfecto, que en sus opiniones sobre la sexualidad y el matrimonio. Su *Paidagógos* y el análisis del matrimonio y la sexualidad del libro tercero de los *Tapices* fueron escritos para los cristianos «moderados», para los *metriopathés*, es decir, para los creyentes que aún no habían alcanzado la serenidad enorme que se asociaba con el sabio, cuyas pasiones ya no necesitaban un control angustioso. ⁵⁶

Para estos moderados cristianos casados —probablemente hombres y mujeres jóvenes casados y niños que se acercaban a la edad matrimonial— era para quien constituía el mayor peligro la imagen encratita de la sexualidad. Los encratitas habían cargado la sexualidad de graves asociaciones. La habían presentado como un indicador privilegiado del estado caído de la especie humana y habían abogado por la *enkrateia* —de hecho, la renuncia tajante al matrimonio— como el instrumento privilegiado mediante el cual los cristianos podían poner fin a la aterradora necesidad de la sepultura. Ninguna actitud podía ser más profundamente repugante para Clemente: «Ponen su esperanza en sus partes pudendas». ⁵⁷ Hombre del mundo antiguo de pies a cabeza, para Clemente la muerte, y no la sexualidad, seguía representando la aflicción más constante de la especie humana. *Toda la carne es hierba y toda la gloria del hombre es como*

54. Long, *Hellenistic Philosophy*, p. 207.

55. *Strom.* 6.9.71-72: 2, pp. 467-468.

56. Lilla, *Clement*, pp. 104-113; Méhat, *Étude*, pp. 506-510.

57. *Strom.* 3.18.109.3: 2, p. 247.

la flor de la hierba no significaba para él que el coito fuese una pérdida de tiempo sino exactamente lo contrario, que la frágil carne, tan marchitable por la muerte, debía ser renovada en cada generación mediante la procreación; de lo contrario, *la palabra del Señor no perduraría*. «Sin el cuerpo, ¿cómo podría alcanzar su fin el plan divino para nosotros en la Iglesia?»⁵⁸

Pero Clemente, nuestro maestro de la «razón pedagógica», estaba demasiado dispuesto a decir exactamente a las parejas cristianas cómo tenían que conducir sus relaciones matrimoniales. Los lectores modernos, como es comprensible, desearían que no lo hubiera hecho. A comienzos del siglo, se sostenía que nuestro pedagogo había dicho mucho más:

A veces conduce a sus lectores por los detalles más íntimos de las relaciones entre los sexos, cosa que para nosotros sólo sería natural abordar en un tratado médico... Quizás lo que él consideraba correcto de tratar en la sala de lectura y en el libro publicado, en las condiciones modernas se hace preferiblemente en el consultorio del médico.⁵⁹

Hoy, por contraposición, es más habitual que se le reproche haber admitido demasiado poco.⁶⁰ Ya hemos señalado la tendencia de los escritores griegos bajo el Imperio Romano a revestir las relaciones sexuales matrimoniales de prodigiosas determinaciones tomadas del orden ideal. Tendían a hablar de la unión sexual de las parejas como si fuera un acto del que debía excluirse la satisfacción erótica. Clemente fue más allá que estos textos y, al hacerlo, los caricaturizó. La tendencia del clasicismo tardío a exigir orden incluso en el acto amoroso alcanzó su cima en el tratamiento que hace Clemente del matrimonio en *Paidagógos*. Moisés, escribió, había tenido la prudencia de prohibir a los hijos de Israel que comieran carne de hiena. Pues los hábitos sexuales de las

58. 3.17.103.3: 2, pp. 343-344.

59. Tollinton, *Clement*, 1:272 y 274.

60. C. Mondésert-H. I. Marrou, *Clément d'Alexandrie: Le Pédagogue*, Sources chrétiennes 108:164 n 1 y 184 n 5: «Perspective étroite».

hienas dejaban mucho que desear: el animal indecoroso, señaló, copulaba a menudo en distintas posturas e incluso, en ocasiones, estando la hembra preñada."¹ Sus cristianos casados no debían concederse a sí mismos tales libertades en la cama.

Lo que importaba para Clemente era que las relaciones matrimoniales debían abordarse desde una perspectiva estoica, como una actividad consciente que se realizaba para servir a Dios. Por esa razón, no podía separarse de la ordenación armoniosa de la vida cristiana. El lecho conyugal no debía ser como el telar de Penélope. Los hilos de seda de la conducta cristiana, tan cuidadosamente tejidos alrededor de la persona durante las horas del día, no debían desgarrarse durante la noche." Con Clemente, la sexualidad disciplinada del judaísmo y de las comunidades cristianas primitivas se fue sutilmente endureciendo, macerada por la fina sensibilidad estética de un griego. La maximización del «placer» en el acto sexual, mediante la elección de distintas posturas y extendiendo la actividad sexual más allá de los períodos estrictamente necesarios para engendrar hijos, fue juzgada «vulgar y plebeya»."¹ Las acrobacias desaliñadas eran incongruentes con las figuras delicadamente armonizadas de los sabios potenciales, en los que ni una palabra ni un gesto debían estar fuera de lugar.⁶⁴ Y respecto a la *charis*, la «afabilidad» a que daba lugar la copulación —esa indefinible confianza mutua y afecto que se gana mediante los placeres de la cama— que incluso el solemne Plutarco daba por supuesto: la insistencia tajante de Clemente en que el coito sólo debía tener lugar con el fin de engendrar hijos hizo que la delicada flor de esta noción se desvaneciera para siempre del pensamiento cristiano de finales de antigüedad.⁶⁵

61. *Paed.* 2.10.83.3: 1, p. 208.

62. 2.10.97.2: 1, p. 215.

63. 2.10.93.1: 1, p. 213.

64. *Strom.* 7.11.71.6: 3, p. 51.

65. Plutarco, *Diálogo sobre el amor* 769AB: véase Michel Foucault, *Le Souci de Soi*, pp. 238-239 (traducción inglesa de R. Hurley, *The Care of the Self* pp. 206-207).

Clemente se había permitido maniobrar hasta colocarse en una postura que los moralistas paganos habían tenido el buen sentido de eludir. Las normas de conducta sexual seguían siendo para ellos algo así como cuestiones periféricas. Pero Clemente no podía darse el lujo de imitar su reticencia. Él era un cristiano que escribía para cristianos que se enfrentaban a ataques contra las relaciones conyugales de una minuciosidad casi sin precedentes. Los argumentos encráticos contra el sexo exigían respuestas tomadas del auténtico corazón del lecho conyugal. Clemente dijo a sus lectores, de un modo concreto y quisquilloso, que la sexualidad bien ordenada no era de por sí una actividad «bestial». Pero al hacerlo trasladó el centro de gravedad de las antiguas actitudes hacia el acicalamiento y el control del cuerpo fuera de la situación diurna habitual. Fueron a caer en el lecho de la pareja cristiana.

Para cualquiera en su situación era una carga pesada de sobrellevar. En los círculos paganos, las pruebas a que eran sometidas las personas refinadas eran muy públicas. Los contemporáneos observan a los individuos en sus *personae* públicas, hablando, de pie, a la mesa, reaccionando, por regla general en público, a la aflicción, al miedo y a la cólera. En estos contextos, hubiera sido legítimo esperar que el sabio no moviera un solo dedo sin una razonada deliberación. Tal actitud, no obstante, difícilmente podía esperarse de su pene.⁶⁶ Pero Clemente dio ese paso fatal. La demostración suprema de tener un alma «armoniosa» se trasladó de su antiguo escenario —el banquete, el tribunal, el lecho de muerte, altamente públicos— a un escenario más íntimo, más estrictamente sexual. Era en la cama donde la antigua contienda entre la razón y las pasiones tenía que librarse del modo más claro y con la mayor cantidad posible de detalles.

No obstante, Clemente, no esperaba que sus alumnos abordaran con la misma exquisitez los temas que los posteriores moralistas cristianos de determinadas regiones de la cristiandad insistirían en que se abordaran. Su sentido del servicio solemne de Dios pasaba por encima de la casuística. Sencillamente no conocemos con qué rituales —con qué ora-

66. *Paed.* 2.10.90.2: 1, p. 211.

ciones, con qué gestos, con cuáles precauciones ocultas—formalizaban las parejas cristianas del siglo II su colaboración con el Creador. Fragmentos del saber popular judío de esta época y de épocas posteriores sugieren que el coito de los cristianos no era el acto antiséptico y racional mencionado en los escritos.⁶⁷ El «acuerdo de un matrimonio controlado»⁶⁸ no es necesario que fuese algo absolutamente insípido. Sabemos que Clemente reflexionó acerca de ese otro punto en el que el pensamiento y el reflejo físico coinciden dentro el cuerpo humano: la voz. Esto puede aportar una analogía con la que aproximarnos a su actitud sobre la experiencia del abandono físico en el coito. La carcajada incontrolada lo consternaba. Pero le gustaba explayarse a propósito del regocijo lento y melodioso de los santos: «que relaja armoniosamente la austeridad y el exceso de tensión de nuestros serios propósitos».⁶⁹ Por lo que sabemos, es posible que Clemente diera por sentado que la pareja joven se unía en el lecho en un estado anímico relajado similar.

Lo mismo que los sabios canosos de Clemente, absolutamente nada impedía a estas personas que realizaran alguna vez sus deberes maritales con esta medida. La actividad sexual en cuanto tal no llevaba consigo ningún estigma que pudiera impedir al cristiano alcanzar su perfección en Cristo. Si tal persona, una vez perfeccionada, debía continuar siendo sexualmente activa, eso era otra cuestión y una cuestión algo académica. Los cristianos «moderados» de Clemente eran los miembros más jóvenes, sexualmente activos, de la comunidad. Igual que la serenidad final del sabio no era el resultado de una mutación instantánea, esta serenidad llegaría por regla general al creyente en una época avanzada de la vida. Y la copulación no era cosa de viejos. Clemente era reciamente insensible al énfasis que ponían tantos de sus contemporáneos en el permanente y amenazante dolor del de-

67. Véase, por ejemplo, *Talmud de Babilonia: Niddah* 16b, traducción de I. Epstein, p. 11, sobre el ángel de la concepción; obsérvese la oración en *Tobit* 8:5-8.

68. *Strom.* 3.12.82.3: 2, p. 233.

69. *Paed.* 2.5.46.2: 1, p. 185.

seo sexual. El deseo sexual no era, para él, un símbolo palpable, dentro del cuerpo humano, del siniestro *perpetuum mobile* de un mundo degradado. No pensaba en términos de «la amargura del fuego que arde en los cuerpos de los hombres, quemándolos noche y día». ⁷⁰

La diferenciación sexual y la aparición en las personas jóvenes de una conciencia sexual apasionada de los demás eran meras fisuras que se abrían, durante un tiempo, entre la deliciosa indeterminación del joven prepúber y la serenidad del anciano, con «toda la pasión gastada». ⁷¹ No había ninguna razón para el que sabio, que en la edad madura tenía superada la necesidad de tener hijos, no pudiera tenerlos, como cristiano bautizado, en su juventud.

Lo que le importaba mucho más a Clemente era que el cristiano espiritualmente maduro se encontrara con frecuencia siendo el cabeza de una gran familia. Como el monarca helenístico en miniatura, presidir una familia era ser «una imagen desvaída de la Divina Providencia». ⁷²

Ésta era una cuestión de cierta importancia en las condiciones del final del siglo II. La Iglesia de Clemente, como la comunidad a la que se dirigía Hermas en Roma, se había mantenido como una relajada confederación de familias creyentes. Clemente tendía a ver el mundo desde la perspectiva de estos cabezas de familia. Muchos habían sido alumnos suyos, muchos más le confiarían sus hijos. A diferencia de otros padres espirituales más radicales, Clemente da toda la impresión de no estar afectado por el temor a la familia. *Cuando dos o tres se reúnen en Mi nombre* significaba para Clemente el padre, la madre y el hijo que rezan en un hogar cristiano. ⁷³ Clemente insistió en que el marido y la esposa podían servir juntos a Cristo «sin distraerse». Al citar a Pablo de este modo, Clemente demostraba una sublime indiferencia por la intención original de las palabras del apóstol. ⁷⁴

70. *El libro de Tomás el Contendiente: N. H. C. 11,7 139, The Nag Hammadi Library*, p. 190.

71. *Paed.* 1.4.10.3: 1, p. 96; *Strom.* 6.12.99-100: 2, pp. 481-482.

72. *Strom.* 7.11.70.7: 3, p. 51.

73. 3.10.68.1: 2, p. 226.

74. 7.14.88.2: 3, p. 62.

Al aceptar el matrimonio y, con el matrimonio, las estructuras perdurables de la familia cristiana, Clemente era muy consciente de que también estaba abogando por una clase especial y necesaria de valor cristiano. Si Dios se lo pedía, el sabio cristiano debía convertirse en el mártir cristiano. Para Clemente, el mártir era «el verdadero ser humano de nuestra especie».⁷⁵ Esto significaba, en la práctica, que el sabio debía afrontar la muerte —como la habían afrontado muchos paganos de la antigüedad— sin temblar ante el más terrible de todos los dolores: el temor al destino que correrían su esposa y sus hijos. Pedro había visto cómo su esposa era llevada a la ejecución y le había gritado: «Acuérdate del Señor».⁷⁶ Esto no era una leyenda remota. El año en que Clemente partió de Alejandría, Leónidas, un padre de siete hijos procedente de una sociedad provinciana de Egipto, había sido ejecutado por el prefecto augustal. Su propio hijo, el joven Orígenes, le había escrito que no se dejara abrumar de angustia por su familia. Leónidas había tenido la costumbre de besar a su hijo todas las noches en el pecho cuando se acostaba para dormir.⁷⁷

El cristiano casado tenía que aprender a vivir no sólo *ahédonós*, insensible al placer desordenado, sino *alupétós*, inmune a la aflicción.⁷⁸ Sólo aquellos de nosotros que viven en un mundo de hecho muy resguardado, entre nuestros libros, pueden permitirse el lujo de concentrarse en el Clemente aborrecible, el que controla el placer sexual, e ignorar el corolario sombrío de Clemente: el valor sereno que se exigía a los casados y casadas normales que, dadas las circunstancias de finales del siglo II, podían ser llamados a convertirse en mártires. Este valor era tanto mayor cuanto que debían demostrarlo a pesar de los vínculos entre esposos e hijos, «las relaciones más preciosas de nuestra vida».⁷⁹

Clemente se hizo sacerdote. En 202-203, dejó Alejandría

75. 7.3.18.1: 3, p. 13; véase Vólker, *Der wahre Gnostiker*, p. 536.

76. *Strom.* 7.11.63.3: 3, p. 46.

77. Eusebio, *Historia eclesiástica* 6.1.6.

78. *Strom.* 7.11.64.2: 3, p. 46.

79. 7.11.64.1:3, p. 46.

para servir al obispo de Jerusalén y probablemente murió hacia el año 215. Su lugar en Alejandría lo ocupó el asombroso joven Orígenes, un alma ya endurecida por la ejecución de su padre. Tal vez Clemente buscara en el clero una función más activa para el sabio, llamado a enfrentarse, a cautivar e incluso a educar a sus perseguidores. Encontramos esta clase de personas en los Hechos de muchos obispos/mártires del mundo griego del siglo que comenzaba: algunos estaban casados, muchos eran personas acomodadas, todos apelaban a la imagen de Sócrates para justificar su propia actitud heroica, así como a la de Cristo, su modelo.⁸⁰ Pero no existe ningún *Martirio de Clemente*. Sólo el Clemente *ho Stromateus*, el Clemente «de los *Tapices*», ha sobrevivido.⁸¹

La obra de Clemente planteó preguntas que apenas se habían resuelto un siglo después de su muerte. Su sabio cristiano era una figura de serenidad sobrecogedora. Pero era inconcebible fuera de las estructuras convencionales de la sociedad. El ideal propuesto por Clemente ha sido equiparado, por uno de sus expositores más perceptivos, al de un monje Heyschast.⁸² Pero se trata de un monje sin monasterio y sin desierto. Podía mofarse de sus oponentes:

Ellos dicen orgullosamente que imitan al Señor, quien ni se casó ni tuvo ninguna posesión en este mundo, jactándose de que ellos comprenden el Evangelio mejor que nadie.

¿Cuál de ellos anda de un lado a otro como Eliú, vestido con una piel de borrego y un cinturón de cuero? ¿Cuál, como Isaías, desnudo a excepción de un trozo de arpillera, y sin zapatos? ¿Cuál de ellos imitará la terrible forma de vivir de Juan el Bautista?⁸¹

No obstante, un siglo después, la vida de san Antonio dejó irrevocablemente anticuada la mofa de Clemente. An-

80. *Martirio de Pionio* 5.4 y 17.2, en H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, pp. 142-144 y 158; *Hechos de Pilcas* (manuscrito latino) 4.2 y 6.1, Musurillo, pp. 348 y 360: Fileas estaba casado y tenía hijos. Véase en especial V. Saxer, «Le "juste crucifié" de Platón á Théodoret».

81. Paladio, *Historia lausiaca* 60 y Casiodoro, *Instituciones* 1.8.4.

82. Marrou, *Le Pédagogue*, p. 61.

83. *Strom.* 3.6.49.1 y 653.5:2, p. 218 y 221.

tonio había entendido el Evangelio precisamente desde la perspectiva drástica y, por hacerlo así, se había convertido en la vejez en un «médico para todo Egipto».⁸⁴

Los escritos de Clemente nos sacan, durante unos agradables instantes, de los estrechos confines de los grupos radicales que hemos descrito en los dos capítulos anteriores. Su obra debió su textura humana a la habilidad con que injertó los gajos resplandecientes de la *paideia* griega en un rizoma humilde como era la moralidad de los cristianos casados. Detrás de su fachada elegante, vislumbramos a los cristianos cuyos códigos para la vida cotidiana tal vez se diferenciaban poco de los de sus vecinos judíos. La actitud más atrevida de Clemente, en una época de creciente radicalismo verbal, fue haberse dirigido en voz alta, con su estilo ingenioso y elegante, a los seculares cristianos casados. Sus eruditas disquisiciones no llegaron a todos los miembros de la congregación cristiana; pero, como mínimo, sus escritos revalidaron implícitamente el papel, dentro de la Iglesia, de los cabezas de familia casados y acomodados que protegían y proveían de donativos a la comunidad cristiana. A estos era a quienes los radicales habían querido arrinconar en su empeño por crear una forma muy distinta de dirección dentro de las iglesias.

Incluso tal vez sea posible vislumbrar los contornos de una lucha social en el medio alejandrino al que pertenecía Clemente, una lucha librada sobre el tema del matrimonio y la continencia dentro de la Iglesia. Insistir en la continencia hubiera dado a pie a que se hicieran cargo de la dirección de la Iglesia figuras muy distintas de aquellas para las que escribió Clemente. En determinadas circunstancias, el rechazo del matrimonio hubiera hecho del clero una *carrière ouverte aux talents*, en la que los miembros ambiciosos y más pobres de la comunidad cristiana podrían haber ascendido, gracias a la castidad, a expensas de las figuras mejor establecidas, cabezas de familia ricos y cultivados que habíanse mancillado por el hecho de haber contraído matrimonio. En condiciones

84. Atanasio, *Vida de Antonio* 14: *Patrologia Graeca* 26: 865A.

distintas, esto hubiera podido fomentar que los pequeños grupos de personas «espirituales» y continentes, de clase y cultura superiores a las de sus vecinos, despreciaran al clero vulgar y casado de su ciudad. Ambas situaciones deben haberse dado en el siglo III. Clemente escribió, en parte, para impedir el alza de una peligrosa mística de la continencia. Aseguró a los cabezas de familia casados que no tenían por qué avergonzarse de tener dirigentes casados ni tampoco, en tanto que personas casadas, tenían por qué considerarse inválidas para aspirar a la perfección cristiana. También podían aspirar a los puestos directivos dentro de las comunidades cristianas. Incluso Pablo había estado casado, según Clemente conjeturó, con bastante ingenio.⁸⁵ Desde luego, Pedro había estado casado.⁸⁶

No debemos olvidar en ningún momento la presencia de una «mayoría silenciosa», compuesta de personas casadas, en las grandes Iglesias de Oriente. Hacia el año 300 es posible que hubiera tantos como cinco millones de cristianos repartidos a todo lo ancho del mundo romano.⁸⁷ Pero son figuras en penumbra, apenas visibles junto a las luminosas candilejas donde unos pocos brillantes y con el don de la palabra argumentaban con tanta vehemencia y con implacable pomposidad. En los escalones superiores de la Iglesia, la voz de Clemente pronto resultó ahogada. Las copiosas obras escritas por los obispos y los clérigos de los siglos III y IV pasan por ser la historia del cristianismo en la antigüedad tardía. Son estas obras las que hoy ocupan los estantes de nuestras bibliotecas. Estos escritos abandonaron tácitamente la misión de Clemente. Sencillamente, los dirigentes de la generación más joven no estaban interesados en volver a pensar el asunto de la santificación de los casados, tal como Clemente se había sentido claramente obligado a hacer. Su eslogan era: «virginidad». La creciente preeminencia de la Iglesia cristiana en la sociedad romana a lo largo del siglo III fue un pro-

85. *Strom.* 3.6.52.4 y 53.1:2, p. 220.

86. 7.11.64.2 y 4.21.130.5: 3, p. 46 y 2, pp. 305-306.

87. Ramsay MacMullen, *Christianizing the Román Empire*, p. 32, pp. 135-136, n 26.

ceso que se aceleró de un modo sorprendente. Lo acompañó la emergencia de lo que sería preferible denominar una «sensibilidad», casi una «estética», de la virginidad. El ideal del cuerpo humano intocado se colocó en primer plano. En la imaginación de la época, el cuerpo operaba como un importante punto de unión entre el cielo y la tierra, y en la tierra misma como el punto de reagrupamiento simbólico de una iglesia en rápida expansión. Debemos mirar a nuestro alrededor un momento, observar las relaciones entre hombres y mujeres en las iglesias cristianas de finales del siglo **II** y comienzos del **III**, con objeto de comprender las condiciones en que se produjo este viraje de importancia crucial.

7. «*Hermandades promiscuas*»:
 hombres y mujeres
 en las Iglesias primitivas

Para sus críticos paganos, el cristianismo era una religión notoria por su estrecha vinculación a las mujeres:

Se reconocen entre sí por signos y marcas secretos; se enamoran casi antes de haberse conocido; en todas partes introducen una especie de lujuria religiosa, unas «hermandades» promiscuas de hombres y de mujeres.¹

La convicción pagana de que los cristianos se reunían con objeto de entregarse a la promiscuidad sexual perduró. Esto no era nada sorprendente: hacia el año 200 todos los grupos cristianos habían acusado a sus rivales también cristianos de prácticas sexuales estafalarias.² En la época de Justino, un joven de Alejandría llegó a solicitar al prefecto augustal permiso para castrarse él mismo. Sólo realizando esta drástica operación podía confiar en convencer a los paganos de que la copulación indiscriminada no era lo que los varones cristianos buscaban en sus «hermanas».³ Tan tarde como a finales de la década de 320, el emperador Licinio arrasó las iglesias de las provincias orientales, sancionando una ley que «prescribía que los hombres no debían mostrarse en compañía de mujeres en las casas de oración y prohibía que las mujeres asistieran a las escuelas sagradas de virtud y que recibieran instrucción de los obispos».⁴

1. Minucio Félix, *Octavio* 9, G. H. Rendall trad., p. 337.

2. W. Speyer, «Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen».

3. Justino, *I Apología* 29.2.

4. Eusebio, *Vida de Constantino* E53, E. C. Richardson trad., *Library of the Nicene Fathers* 1:497.

Estas reacciones nos dicen más sobre las tradicionales fantasías mediterráneas referentes a un mundo invertido que sobre las auténticas relaciones entre hombres y mujeres dentro de las comunidades cristianas. Las narraciones sobre los mártires, no obstante, ofrecen sombrías estadísticas. En Lyon, el año 177 murieron veinticuatro hombres y veintitrés mujeres;⁵ en Sicilia, el año 180 siete hombres y cinco mujeres;⁶ en Abitina, el año 303 las autoridades interrumpieron una asamblea de cristianos, deteniendo a treinta y un hombres y diecisiete mujeres.⁷

La voz más clara y perturbadora que ha llegado hasta nosotros desde el mundo romano es la voz de una mujer cristiana, la de Vibia Perpetua. No sólo comienzan los Hechos de su martirio con una larga relación autobiográfica de las experiencias de Perpetua en su proceso y encarcelamiento, sino que el autor que completó la exposición de ella se presenta a sí mismo como un mero ejecutor de la voluntad de Perpetua, llevando hasta sus conclusiones escalofrantes el relato de una exhibición pública de heroísmo, que Perpetua, *generosa illa*, «aquella noble mujer», había legado como ejemplo a la Iglesia cristiana."

Perpetua no fue la única mujer que padeció martirio en Cartago. En 259, Cuartillosa aguardaba el martirio. Su marido y su hijo ya habían sido ejecutados. Ella y sus amigos estaban muñéndose de hambre:

Vi llegar a la prisión a mi hijo martirizado... Tras él entró un joven que llevaba en las manos sendas copas llenas de leche... Y dio de beber a todo el mundo de las copas que llevaba sin que nunca se vaciaran.

De repente, la piedra que dividía la ventana fue apartada y la ventana se iluminó y vimos la plenitud del cielo.⁹

5. Eusebio, *Historia eclesiástica* 5.1.3-61 y *Martirologio de Jerónimo* analizado por P. Nautin, *Lettres et écrivains des Hème et iiiem siècles*, pp. 49-50.

6. *Hechos de los mártires escilitanos* 16, Musurillo ed., *Acts of the Martyrs*, p. 124.

7. *Acta Saturnini 2: Patrología Latina* 8: 705-706.

8. *El martirio de las santas Perpetua y Felicitas* 16.1, Musurillo, p. 124.

9. *Martirio de los santos Montano y Lucio* 8.3-7, Musurillo, p. 221.

A muchos incluso se les negaba la dignidad de morir en público. Había cuatro mujeres, en un grupo de trece personas, en Roma el 250: «Por la voluntad de Dios todas murieron de hambre en prisión».¹⁰ Al menos por lo que fuera al legado de heroísmo las mujeres y los hombres fueron recordados como iguales dentro de la Iglesia cristiana.

Entre las calumnias de los paganos y de los correligionarios cristianos y el heroísmo pleno de Espíritu de los mártires, sabemos sorprendentemente poco acerca de las relaciones entre hombres y mujeres en las comunidades cristianas del siglo II y primeras décadas del III.¹¹ La vida cotidiana de los cristianos es un paisaje oscuro, iluminado intermitentemente para nosotros por los resplandores de esos fuegos artificiales que son las polémicas que chisporroteaban muy arriba. La mayor parte de los datos que han sobrevivido proceden de los dirigentes de la Iglesia, que los mencionan en sus furiosas discusiones. En ningún momento se pensaron como respuesta al tipo de preguntas que una persona de hoy hubiera deseado plantear a una comunidad cristiana primitiva.

No obstante, un hecho es seguro: los siglos II y III fueron testigos de dos revoluciones silenciosas que determinarían el futuro desarrollo de la religión en Europa y en Oriente Próximo: el ascenso hasta el predominio de los rabinos dentro del judaísmo,¹² y la creación de la estricta división entre clérigos y seglares en la Iglesia cristiana.¹³ Ambas revoluciones plantearon con toda agudeza los problemas de las relaciones entre la feligresía de una comunidad religiosa y su elite. Los rabinos, por ejemplo, no tenían ninguna duda sobre su incomparable importancia en Israel: eran ellos y sus discípulos quienes «durante todos sus días se ocupan del fortalecimiento del mundo».¹⁴

10. Cipriano, *Carta* 22.2.2.

11. Para un breve examen, véase Robin Lañe Fox, *Pagans and Christians*, pp. 308-311; Jo Ann McNamara, *A New Song: Celibate Women in the First Three Christian Centuries* abarca buena parte de los temas de este capítulo desde otra perspectiva.

12. Martin Goodman, *State and Society in Román Galilee*, pp. 175-181.

13. A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie*, pp. 37-171, es fundamental.

14. *Talmud de Babilonia: Shabbat* 114a, I. Epstein trad., 2:558.

Pero el hilo etéreo de palabras tejido por los sabios dependía, para su continuación, de la solidez de carne y hueso propia de las relaciones matrimoniales normales. Las sinagogas y los estudiosos eran costeados por los judíos de alto estatus social, que eran benefactores ricos y casados. Los mismos sabios eran hombres casados y sumamente interesados en regular los matrimonios de los demás.¹⁵ A menudo las mujeres les consultaban sus problemas sexuales." Se resistieron a la fuerte tentación de negar su dependencia de la masa menos cumplidora, del *'am ha-aretz*. Israel era una única comunidad indivisa en la que los eruditos y los no eruditos debían colaborar: «Que los racimos de la parra rueguen por las hojas, pues si no hubiera hojas tampoco existirían los racimos».¹⁷

Los dirigentes de las Iglesias cristianas se encontraron en una posición similar. Todos los domingos, los seglares amontonaban junto al altar bienes que era sabido que procedían de actividades que los habían mantenido en diario contacto con el mundo corrompido pagano.¹⁸ Aunque muchos de sus clérigos, profetas y guías espirituales eran continentes, las congregaciones cristianas solían mantener su número gracias a los hijos que engendraban los laicos. La línea divisoria entre los defensores del cristianismo de la «Gran Iglesia» y los grupos etiquetados de «heréticos» resultaba evidente en este asunto práctico. En la Gran Iglesia, como en el judaísmo, las masas eran tenidas por capaces de ganar méritos a base de procurar sostén a los pocos elegidos. Esto lo hacían ofrendando a la comunidad cristiana muchas de las cosas a que la elite había renunciado enfáticamente para sí

15. Véase en especial J. Neusner, *The History of the Mishnaic Law of Women, Part 5: The Mishnaic System of Women*, pp. 213-216.

16. *Midrash Rahha: Song of Songs* 3.7, M. Simón trad., *The Midrash: Song of Songs*, p. 162, y *Talmud de Babilonia: Nedarim* 20a, I. Epstein trad., *The Talmud*, p. 58.

17. *Talmud de Babilonia: Hullin* 92a, E. Cashdan trad., *The Talmud*, 2:516.

18. *Didascalia Apostolorum* 4.6.1-2, F. X. Funk ed., *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, p. 224, y R. H. Connolly, *Didascalia Apostolorum*, p. 158.

misma: proporcionaban la riqueza y los niños. Cabe sospechar que la doctrina ortodoxa de Dios como Creador del mundo material no hubiera sido discutida tan acaloradamente, en el curso del siglo II, si esta doctrina no hubiera jugado asimismo un papel en la revalidación del discreto flujo de «bienes de este mundo» hacia la Iglesia. Lo mismo que en cualquier sinagoga bien dotada, la riqueza personal era considerada por los cristianos acaudalados uno de los muchos «dones» que el benevolente Creador había prodigado sobre Su mundo: podía ofrendársela a ÉL, en señal de gratitud, por el procedimiento de invertirla en la Iglesia."

En los grupos más radicales, el intercambio de méritos entre la élite y las masas se simplificaba. En una Iglesia donde todos los miembros bautizados eran continentes, la distinción entre clérigos continentes y seglares reproductores se desdibujaba. Tampoco era posible utilizar la riqueza exactamente con la misma prudencia. Al criticar a Marción, Ireneo señaló que si toda la riqueza pertenecía al malvado Dios Creador de la época actual, no era posible ofrecérsela a la Iglesia en señal de gratitud, como parte de la buena creación. Tampoco era posible que la redistribuyeran los obispos en forma de limosnas y obras pías similares. Aceptar la riqueza como un don de Dios era aceptar, implícitamente, las estructuras sociales que hacían posible su acumulación. De hecho, significaba aceptar la paz del Imperio Romano pagano como, de por sí, uno de los muchos dones otorgados por Dios a Sus criaturas.²⁰ Era éste un argumento que no podía pasar desapercibido. Sus críticos sabían que Marción había comprado su incorporación a la Iglesia en Roma mediante el ofrecimiento de una suma principesca (tan cuantiosa como la que pudiese ofrecer a su ciudad un notable de pueblo). Esta suma representaba los frutos del negocio naviero de su familia que operaba entre el Mar Negro e Italia.²¹ Los ortodoxos no podían aceptar esa riqueza con buena conciencia.

19. L. Robert, *Nouvelles inscriptions de Sardes*, p. 49 n 1.

20. Ireneo, *Contra las herejías* 3.30.3.

21. Tertuliano, *de praescriptione haereticorum* 30.2; R. Duncan-Jones, *The Economy of the Roman Empire*, pp. 147-155.

El lento crecimiento del cristianismo de la Gran Iglesia a expensas de los grupos más radicales fue posible gracias a esa decisión primordial. Si la riqueza, como el matrimonio, estaba condenada a formar parte de la diabólica «época actual», a la que se debía renunciar sin demora en lugar de utilizarla prudentemente como un don de la Divina Providencia, entonces no habría habido ninguna posibilidad de acumular recursos para la Iglesia ni de producir generaciones de niños educados en familias cristianas. En el siglo III, la Iglesia estaba bien asentada en las ciudades romanas precisamente gracias a que era lo bastante rica para cuidarse de sus propios pobres y podía contar con el apoyo leal de los cabezas de familia casados y acaudalados para quienes había escrito Clemente de Alejandría.

Lo que hizo que la historia de la Iglesia cristiana fuera tan distinta de la de otros grupos religiosos fue la constante preocupación de sus clérigos por definir su posición frente a los principales benefactores de la comunidad cristiana. Los primeros cristianos llegaron a esperar que sus dirigentes poseyeran signos reconocibles y perpetuos de su superioridad sobre los seculares: se esperaba de ellos que dieran pruebas de vocación carismática; se les fomentaba, si era posible, que practicasen la continencia a perpetuidad; cuando faltaban estos dos criterios, por lo menos que hubieran recibido la debida ordenación mediante la «imposición de manos». Esto, a su vez, les concedía un papel exclusivo en la celebración de la Eucaristía, el rito principal de la comunidad cristiana. Mediante estas precauciones, el clero se aseguraba que la dirección de la Iglesia no cayera imprevistamente en manos de sus benefactores más ricos y poderosos.²²

Por lo tanto, los clérigos cristianos defendieron su posición privilegiada superior a la de los seculares. También dieron un paso que los separó de los rabinos de Palestina y (por lo que sabemos) de los dirigentes judíos de la Diáspora: acogieron bien a las mujeres como patronas e incluso ofrecieron a las mujeres cargos en los que podían actuar como colabo-

22. L. W. Countryman, *The Rich Christian in the Church of the Early Empire: Contradictions and Accommodations*, pp. 157-182.

radoras. Hacia el 200, el papel de las mujeres en las Iglesias cristianas era absolutamente inequívoco.

El factor crucial consistió en que las mujeres habían sido instigadas a que fueran continentes y se les había recomendado que se mantuvieran viudas tras la muerte del primer marido. Es muy improbable que su preeminencia se hubiera conseguido en una comunidad donde se contaba con que todas las mujeres se casaran. En el judaísmo, por el contrario, las mujeres estaban excluidas de la actividad principal de los rabinos: con unas pocas excepciones sobresalientes, las mujeres no tomaron parte en la transmisión de la tradición a través del estudio en profundidad de la Tora.²³ En contrapartida, la mujer casada aportaba la continuidad biológica de Israel. Ella mantenía el hogar del que salían los estudiosos y los hijos de los estudiosos.²⁴ Era un papel inequívocamente bendecido por los rabinos como algo que formaba parte de lo mejor de la divina creación. Pero suponía una barrera insalvable para cualquier posterior servicio religioso. El estudio de la Torá constituía el precioso privilegio de los varones libres en la sociedad antigua: la libertad para disponer de su tiempo. Para una mujer, las obligaciones de la maternidad se presentaban precisamente en los años en que los esposos, como varones adolescentes crecidos, tenían libertad para hacer su largo aprendizaje a los pies de los sabios. El hecho biológico de la menstruación descalificaba para participar en tantos rituales que era imposible para una mujer madura adoptar un plan de vida que coincidiera con el de los hombres ociosos.²⁵ En Palestina, por lo menos, si es que no en la Diáspora, el papel de la mujer como patrona de la comunidad se mantuvo reducido al mínimo.²⁶ El célebre

23. Esto no significa de ninguna manera que una judía rica no pudiera llevar una vida activa fuera del estrecho círculo de los estudiosos: véase G. W. Bowersock, *Román Arabia*, pp. 76-79 y 87-90, sobre los litigios de Babata, una judía cuyos documentos se encontraron en Masada.

24. *Talmud de Babilonia: Sotah* 21a, A. Cohén trad., *The Talmud*, p. 105.

25. L. J. Archer, «The Role of Jewish Women in Graeco-Roman Palestine», pp. 277-280.

26. Pero véanse los datos sobre la Diáspora, tal como los ordena e interpreta B. J. Broton, *Woman Leaders in the Ancient Synagogue*.

comentario de que sería preferible quemar la Torá antes que permitir que una mujer la manejara fue un desaire pronunciado por un rabino ante una rica *matrona*. Si los sabios estaban obligados a depender de patronos que no eran estudiosos, por lo menos se ahorrarían la humillación de parecer ser dependientes de una mujer.²⁷

Por mucho que hubieran deseado a veces desairar a sus protectores con la misma falta de miramientos, los clérigos cristianos de finales de la antigüedad opinaron que las mujeres influyentes en su comunidad debían permanecer donde estaban. Esta evolución no debemos considerarla necesaria. Las cartas de la pseudo-Paulina nos muestran comunidades cristianas que se habían sentido absolutamente satisfechas con la solución que defendían los rabinos.

Que las mujeres aprendan en silencio, con absoluta sumisión. Pero yo no soporto que una mujer enseñe ni que usurpe la autoridad sobre el hombre, sino que debe guardar silencio... No obstante, ella se salvará gracias a la maternidad si ellos [sus hijos] siguen teniendo fe, caridad y santidad con cordura.²⁸

En el año 200, no obstante, ya no era posible esta actitud excluyente. La continencia había sido activamente fomentada entre las mujeres lo mismo que entre los hombres. Se atribuía menos mérito a la maternidad. El sentimiento de contaminación por la sangre, que había fomentado la exclusión de las mujeres en nombre de la impureza menstrual, no desapareció del todo en los círculos cristianos. En Siria, a mediados del siglo III, un autor desconocido dedicó muchas páginas a convencer a hombres y mujeres de que no prestaran atención a las descalificaciones contenidas en las leyes judías sobre la impureza. El hecho de haber menstruado, o de haber copulado, o de haber tenido una polución nocturna, seguía siendo considerado una razón para no acercarse a la eucaristía, para no rezar, para no tocar los textos sagrados.²⁹ Un obis-

27. *Talmud de Babilonia: Sotah* 3.4, en M. Schwab trad., *Le Talmud de Jérusalem*, 4:261.

28. I Timoteo 2:12 y 15.

29. *Didascalía* 6.21.1-8, Funk ed., pp. 368-372; Connolly, pp. 242-250.

po de Alejandría daba por supuesto que ninguna cristiana había de acercarse a la eucaristía estando con el período.³⁰ Pero estos tabúes cargados de escrúpulos piadosos habían sido deshancados por la sensación general de que las relaciones sexuales en sí (y no meramente los productos informes del cuerpo humano, la sangre y el semen) excluían al Espíritu Santo. Clemente de Alejandría escribió extensamente y en especial para los hombres con objeto de reafirmarles que las relaciones sexuales dentro del matrimonio no excluían de la perfección al cristiano. En los círculos cristianos y durante más de un siglo, la defensa verbal de opiniones extremadas sobre la continencia había dado lugar a una situación desconocida en el judaísmo. Los hombres casados temblaban al verse a punto de ser rebajados a la condición de las mujeres: su participación fisiológica en las actividades sexuales los hacían inelegibles para los cargos de dirección en la comunidad. Algunas mujeres, sin embargo, se situaban más cerca de los clérigos: la continencia o la viudez las libraba de las descalificaciones que recaían sobre la actividad sexual.

Sólo disponemos de unos pocos elementos sobre la situación de la mujer dentro de las comunidades cristianas de la época. Sugieren que, en realidad, la continencia era a menudo la única opción que se le ofrecía a las personas jóvenes. En un grupo pequeño, donde se desaconsejaba severamente el matrimonio con paganos y donde en absoluto habían desaparecido los prejuicios clasistas entre los santos, hubiera sido extremadamente difícil para muchos cabezas de familia encontrar maridos y esposas adecuados para sus hijos e hijas. Muchos creyentes sencillamente evitaban las *mésalliances*, fomentando que su prole creciera siendo virgen. Clemente había oído hablar del diácono Nicolás: «De su descendencia, todas las hijas se mantuvieron vírgenes hasta la vejez y el hijo varón también se mantuvo sin corromper».³¹

Es posible que algunas de las enseñanzas gnósticas más exóticas, que parecían abogar por la «Comunión» a través

30. Dionisio de Alejandría, *Carta canónica* 2: PG 10:1281a.

31. Clemente, *Strom.* 3.4.25, H. E. Chadwick trad., *Alexandrian Christianity*, p. 52.

del amor libre, puedan haber servido para fomentar que los padres cristianos permitieran a sus hijas moverse con más libertad entre los feligreses, como novias:

La historia cuenta que uno de ellos se acercó a una virgen de nuestra iglesia que tenía una bonita cara y le dijo: «Las Escrituras dicen: *Da a todo aquél que te pida*». Ella, no obstante... respondió dignamente: «Sobre el asunto del matrimonio, habla con mi madre»."

A principios del siglo III, el papa Calixto se ganó el desprecio de su rival, Hipólito, al permitir que las mujeres de clase alta de la Iglesia Romana vivieran en concubinato con creyentes de clases inferiores. Mujeres de la más conspicua nobleza pagana consentían en tomar marido miembro de la Iglesia a condición de que aquellos plebeyos no contaran como esposos de pleno derecho." Poco puede sorprender, dadas estas dificultades, que muchos cristianos prefirieran la continencia a las complicaciones de encontrar pareja, y que lo mismo hombres que mujeres se sintieran muy inclinados a no multiplicar estas complicaciones tratando de volver a casarse después de enviudar.

En todas las iglesias, desde los primeros tiempos, ha florecido una «orden» de viudas." La mayor parte de ellas eran criaturas indefensas, ancianas damas desamparadas que recibían con suma alegría comida y ropas de manos de los clérigos. Lo que sabemos de otros grupos donde se desaconsejaba el volverse a casar indica que las viudas debieron llegar a ser un elemento numéricamente importante en cada iglesia cristiana. A mediados del siglo III, la Iglesia de Roma sostenía a 150 viudas y personas menesterosas.³⁵ En una iglesia

32. *Ibid.* 3.4.27, Chadwick trad., p. 52.

33. Hipólito, *Refutación de todas las herejías* 9.7, en J. H. MacMahon trad., *The Anti-Nicene Fathers*, 5:131. Para las mujeres de clase alta en Cartago, véase G. Schöllgen, *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, pp. 204-215.

34. R. Gryson, *The ministry of Women in the Early Church*, es un estudio claro.

35. Eusebio, *Hist. ecle.* 6.43.11.

africana, la de Cirta, el año 303 las autoridades paganas confiscaron treinta y ocho velos, ochenta y dos túnicas de mujer, cuarenta y siete pares de babuchas femeninas y sólo dieciséis prendas de vestir masculinas.³⁶ A finales del siglo iv, la Iglesia de Antioquía costeaba a trescientas viudas y vírgenes.¹⁷ No obstante, no todas estas viudas eran de baja extracción social. Después de todo, las mujeres de alto rango fueron las que tuvieron mayores dificultades para encontrar marido dentro de la Iglesia. Muchas jóvenes acaudaladas y cultivadas debieron encontrarse, tras la muerte del marido, con la perspectiva de pasar el resto de la vida al servicio de la Iglesia. Jerónimo conoció en la Galia a tres damas que ya llevaban cuarenta, veinte y doce años de viudedad.¹⁸ La madre de Juan Crisóstomo había enviudado a los veinte años. Su futura compañera del alma, la singular Olimpia, se había quedado viuda a los veintitantos años y pasó los restantes veinte años de su vida colaborando con la Iglesia de Constantinopla."

Las viudas influyentes y devotas eran criaturas perturbadoramente anfibias. Ni estaban inequívocamente descalificadas como personas casadas y sexualmente activas ni tampoco se encontraban del todo a gusto entre las filas de los clérigos. Eran los únicos seglares que reunían todos los atributos de los miembros efectivos del clero, a excepción de la prerrogativa fundamental: el servicio de los ordenados ante el altar. Las viudas influyentes eran, entre los seglares de ambos sexos, los más activos en la Iglesia. El papel que los miembros del clero estaban dispuestos a tolerar que desempeñaran las viudas era un claro augurio de cuán mucho o cuán poco valoraban la participación activa de los seglares de ambos sexos.

En el año 200 seguimos encontrando una cristiandad dominada por los cabezas de familia casados. Toda considera-

36. *Gesta apud Zenophilum*, PL 8: 73 IB, aducido ingeniosamente por Lañe Fox, *Pagans and Christians*, 3/0.

37. Juan Crisóstomo, *Hom. 66 in Matt. 3: Patrologia Graeca* 57:630.

38. Jerónimo, *Carta*, 123.1: PL 22:1047.

39. Véase en especial E. A. Clark, *Jcrome, Chrysostom and Friends*, pp. 107-144.

ción de la renuncia sexual tenía lugar a la luz del tácito plan de vida que, dentro de la familia, imponían los mayores a los jóvenes. La sexualidad no se veía como un problema de los jóvenes. Más bien era un problema de sus padres: los padres serían considerados responsables, el Día del Juicio, de que sus hijos incurrieran en fornicación por no haberles procurado la pareja conyugal adecuada a una edad temprana conveniente.⁴⁰ El matrimonio consiguiente, entre los trece y los quince años, se consideraba indisoluble y exclusivo. Por lo tanto, sólo con la muerte de alguno de los cónyuges podía un cristiano, hombre o mujer, plantearse la continencia como una opción personal. A diferencia de la *univira* romana, a la que el marido alababa por haberle sido leal sólo a él, en una sociedad donde ella tenía libertad para abandonarlo mediante el divorcio o el adulterio, la viuda cristiana sólo tenía libertad para elegir la virtud después de que hubiera muerto el marido. En aquel momento, la *fides* que los romanos esperaban que la mujer demostrara en ocasiones, incluso al marido muerto, negándose a contraer nuevo matrimonio, se transformaba en una lealtad permanente a Cristo, que las buenas viudas cristianas esperaban mantener durante el resto de su vida.⁴¹

La continencia, pues, era una derivación del matrimonio, tanto para los hombres como para las mujeres. De hecho, para un rigorista como Tertuliano el mismo matrimonio no era más que una escuela de continencia. Era una sombría preparación para los largos años de viudez. Cuando Tertuliano hablaba de *castitas* no quería decir virginidad; quería decir actividad sexual reducida poco a poco a un mínimo dentro del matrimonio y abandonada por completo después del matrimonio.⁴² Esta concepción tampoco era irreal. Los hombres y mujeres que era más probable que decidieran no volver a casarse eran los que ya se habían comprometido como miem-

40. *Didascalia Apostolorum* 4.11.5-6, Funk cd., pp. 232-234, y Connolly, p. 194.

41. D. Kötting, «Univira in Inschriften, en W. van den Boer et al. eds., *Romanitas et Christianitas. Studia I. H. Waszink oblata*, pp. 195-206.

42. Tertuliano, *de monogamia* 3.1 y 17.5.

bros de la Iglesia. Por ejemplo, Leónidas, el padre de Orígenes, fue ejecutado cuando Orígenes, su hijo mayor, tenía apenas diecisiete años. Había engendrado otros seis hijos en menos de diecisiete años. Si Leónidas hubiera guardado los largos períodos de abstinencia que daba por supuestos un hombre como Clemente de Alejandría, absteniéndose de su esposa durante el embarazo y la lactancia, muy bien hubiera podido dormir con ella sólo un año sí y otro no de su matrimonio.⁴³ Debía sentirse seguro de que, en realidad, únicamente había disfrutado de las relaciones sexuales con su esposa a fin de engendrar los seis hijos que nacieron de aquellos encuentros tan solemnemente espaciados. Las Iglesias cristianas tendían a buscar sus dirigentes entre esta austera reserva de célibes postmatrimoniales, viudos y viudas, y no entre quienes se habían comprometido desde la adolescencia a una vida diferente y virginal.

En consecuencia, los hombres y las mujeres se encontraban en pie de igualdad con respecto al carácter de la continencia que habían abrazado. La mujer continente normal no era una muchacha virgen, consagrada a pía reclusión desde la infancia. Más bien era una mujer que había sido cabeza de una familia cristiana y madre de hijos cristianos. A menudo dirigía sus negocios. Su riqueza le permitía inmiscuirse en la iglesia local en calidad de benefactora, de un modo que era habitual en los círculos paganos y judíos.⁴⁴ No era en absoluto una criatura pacata, que fuese a volver a encerrarse en la casa de sus padres. «Yendo de casa en casa», las mujeres continentes adultas, como las viudas, disfrutaban de la envidiable movilidad que se asocia con la vocación apostólica.⁴⁵ Madura, económicamente independiente y ya persona influyente, la viuda cristiana tomaba la decisión de

43. Eusebio, *Hist. eccl.* 6.2.12. Las restricciones se entrevén en Clemente, *Paedagogus* 2.92.3-93, y *Strom.* 2.144.1 y 3.72.1.

44. R. MacMullen, «Woman in Public in the Roman Empire», pp. 208-218, junto con R. Van Bremen, «Women and Wealth», en especial pp. 233-237. Brooten, *Woman Leaders*, pp. 157-165, da una impresionante lista de mujeres donantes y fundadoras de sinagogas.

45. I Timoteo 5:13.

abrazar la continencia, lo cual era tan formal y tan heroico como en el caso de sus correligionarios viudos, los miembros regulares del clero.

Tampoco sorprende que las descripciones de la organización de una iglesia que se recopilaron a lo largo del siglo III dejen entrever una creciente tensión sobre el lugar de la viuda. Con frecuencia las viudas ejercían funciones «paraclericales». Recibían solicitudes de consejo e instrucción. Una orden eclesiástica incluso dispuso la manutención de dos viudas, «en consideración a sus oraciones y revelaciones». " Aunque la profecía estaba excluida de la solemne asamblea clerical de la Eucaristía, en la mayor parte de las iglesias, con la excepción de las comunidades montañistas de Frigia, la profecía femenina estaba recluida a escenarios menos públicos.⁴⁷ En el imaginario de la mayor parte de los grupos cristianos, el don profético de la mujer era virtualmente inerradicable. La sensación masculina de que las mujeres estaban más «abiertas» a lo desconocido aseguraba que seguirían atrayendo clientes y admiradores durante todo el transcurso de los siglos II y III.⁴⁸ Las profetisas surgían de un modo espectacular en tiempos de crisis. En 234, después del terremoto y la famosa persecución de Capadocia,

de repente, una cierta mujer... en estado de éxtasis se declaró profetisa y se comportó como si estuviese poseída por el Espíritu Santo... andaba en pleno invierno con los pies desnudos sobre la nieve helada... [y] engañó a muchos... [simulando] que, con sus poderosas invocaciones, podía santificar el pan y celebrar la Eucaristía... y también bautizar a muchos, utilizando las palabras habituales y legalmente autorizadas del rito.⁴⁹

46. *Allgemeine Kirchenordnung* 21.1, T. Schermann ed., p. 29.

47. Incluso entre los montañistas de Cartago, la profetisa tenía sus visiones durante la asamblea principal de la iglesia, pero no las hacía públicas hasta haber acabado el servicio: Tertuliano, *de anima* 9.4.

48. R. Padel, «Women: Model for Possession by Greek Daemons», p. 7, y ahora Giulia Sissa, *Le corps virginal*, pp. 66-75.

49. Cipriano, *Carta* 75.10, en E. Wallis trad., *The Ante-Nicene Fathers*, 5:393.

Recordado veintidós años después por el obispo de Cesarea en una carta dirigida a Cipriano, obispo de Cartago, el incidente constituía un escalofriante recordatorio de cómo la autoridad de los clérigos sobre el rebaño, basado en la prerrogativa masculina de la ordenación, podía no ser respetada.

Tampoco disfrutaba el clero de un control exclusivo sobre la vida intelectual de las iglesias. En toda comunidad cristiana que presumiera de contar con miembros y amigos de clase alta, las mujeres eran sobresalientes. El mundo de los grandes maestros cristianos se asemejaba a los círculos de estudio de los filósofos paganos. Al igual que los filósofos, los maestros cristianos daban por sentado que las mujeres podían asistir a sus reuniones, que podían plantear preguntas y que tenían derecho a recibir esmeradas respuestas. A comienzos del siglo [II, el *didaskaleion* que presidía Hipólito en Roma exigió en su memoria una estatua reutilizada de una figura sedente. En el catálogo de sus obras, escrito en un lateral del trono, había un tratado dedicado a una mujer.⁵⁰ Las mujeres que recibían adoctrinamiento cristiano solían estar bien situadas en la sociedad romana: el propio Hipólito quizás hubiera escrito alguna vez a una emperatriz y, posteriormente, otra consultó a Orígenes.⁵¹ Estas mujeres pudieron influir en sus maridos para que protegieran a la Iglesia. La *bête noire* de Hipólito, el futuro papa Calixto, había sido traído de los trabajos forzados en las minas de Cerdeña gracias a los buenos oficios de Marcia, la concubina del emperador Cómodo:

una hembra amante de Dios y deseosa de realizar alguna buena obra, [Marcia había] llamado a su presencia al bienaventurado Víctor [el obispo de Roma]... y le preguntó qué mártires había en Cerdeña... Al concederle Cómodo su petición, ella había enviado una carta que le concedía la libertad a Jacinto, un sacer-

50. La lista está en *Patrología Graeca* 10: 287.

51. Teodorcto de Ciro, *Dialogos* 3: PG 83:284D; Euscbio, *Hist. ccl.* 6.21.3, sobre Orígenes y Julia Maromea, «una mujer tan pía como la que más». Véase en especial A. D. Momigliano, «The Life of Saint Macona by Gregory of Nyssa», en J. W. Eadie y J. Ober eds., *The Craft of the Ancient Historian, Essays in Honor of C. G. Starr*, pp. 443-444.

dote eunuco [es posible que quisiera significar «célibe»]. Éste, tras recibirla, zarpó hacia Cerdeña.⁵²

Muy aproximadamente por la misma época, en Alejandría, el joven Orígenes maduraba bajo la protección de unas damas cristianas. Después de la muerte de su padre, «se encontró bien acogido y apoyado por una dama de gran riqueza y estilo de vida distinguido». Su protectora también protegió a un famoso maestro gnóstico «ante quien acudía un tropel de gente, no sólo herejes, sino también de los nuestros».⁵³

El que sería protector de Orígenes, Ambrosio, era un ex valentiniano. Tal vez comenzara a vivir en continencia con su esposa cuando era seguidor de Valentín. Marcela, «su pía compañera», y la hermana de Ambrosio, Taciana, formaban en buena medida parte de la familia sin cuya ayuda la prodigiosa labor exegetica de Orígenes hubiera sido imposible.⁵⁴ En conjunto, la *intelligentsia* cristiana de la época contaba absolutamente con la presencia de mujeres, fuera como discípulas o como protectoras.

Incluso en comunidades más sencillas, era difícil mantener una estricta segregación de funciones. En una organización ideal de la Iglesia, cuyas normas se aplicaron en el norte de Siria, se encomendaba a las viudas que ofrecieran exclusivamente amonestaciones morales, presumiblemente a las mujeres jóvenes, sobre las obligaciones domésticas. La *Carta a Tito* de la pseudo-Paulina había sido clara sobre este particular: las viudas entradas en años debían ser:

maestras en cosas buenas. Que enseñen a las mujeres jóvenes a ser austeras, a amar a sus maridos, a amar a sus hijos, a ser discretas, castas, activas en sus casas, buenas, obedientes a sus maridos, para que no se blasfeme contra la palabra de Dios.⁵⁵

52. Hipólito, *Refutación* 9.7, MacMahon trad., pp. 129-130.

53. Eusebio, *Hist. ecle.* 6.2.13-14.

54. P. Nautin, *Origine*, p. 181: Orígenes también recibió un texto de la traducción de la Biblia hecha por Símaco a través de una tal Juliana: Eusebio, *Hist. ecle.* 6.17; véase Nautin, *Origine*, pp. 219-221.

55. Tito 2.3-5; cf. *Didascalía Apostolorum* 3.5.3, Funk ed., p. 188, y Connolly, p. 132. Se trata de una disposición de la iglesia local, cuyas nor-

Pero bien es posible que un pagano de alrededor del año 250 oyera a una mujer de la «orden» cristiana de viudas que había sido incitada por una audiencia mixta a pronunciar un discurso sobre los grandes temas de la salvación, «sobre el final de los ídolos, el descanso de los santos, el advenimiento del orden de Cristo». Estos eran temas sobre los que «ni una viuda ni [añade significativamente el autor] un seglar deben predicar». Como agrega el autor con simpático amor propio: el Evangelio era como la semilla de la mostaza; tenía un sabor demasiado picante si no era debidamente preparado por un miembro del clero (!).⁵⁶ Es la voz de un clérigo tan sólo dos generaciones después de imponerse su Iglesia en el Imperio Romano.

Las circunstancias de la cristiandad a finales del siglo II y en el III dieron lugar a un notable género literario, el de los *Hechos apócrifos* de los apóstoles. Las mujeres continentes desempeñan un papel central en estas narraciones. Pero los *Hechos apócrifos* no deben leerse como datos sobre el papel auténtico de las mujeres en el cristianismo. Más bien reflejan el modo en que los varones cristianos del período participaban en la propensión profundamente arraigada en todos los hombres de la antigüedad, a utilizar las mujeres «para pensar». ⁵⁷ No cabe duda de que las mujeres desempeñaron un papel importante en el imaginario de la Iglesia. Su presencia condensaba la profunda preocupación de los cristianos varones por sus propias relaciones con el «mundo», con la omnipresente realidad de una sociedad pagana corrompida y seductora que empujaba contra las puertas de sus casas y lindaba con los espacios cerrados de sus nuevos lugares de reunión.⁵⁸

mas no se aplican en las demás regiones del Oriente griego: A. G. Martimort, *Les Diaconesses: essai historique*, pp. 40-41 y 126-137. Pero los problemas consignados eran normales en otras partes del mundo cristiano, aunque las soluciones a que se llegaba en *Didascalia Apostolorum* fuesen peculiares de Siria.

56. *Didascalia Apostolorum* 3.5.4, Funk ed., p. 188, y Connolly, pp. 132-133.

57. Sally Humphreys, *The family, Women and Death*, p. 33; la expresión es de C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, pp. 61-62, y tiene muchas mayores implicaciones que la creación y manipulación de estereotipos.

58. Véase en especial T. D. Barnes, *Tertulian*, pp. 87-88 y 93-102, y Ramsay MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*, pp. 39-40.

A todo lo largo de este período, los hombres cristianos utilizaron a las mujeres «para pensar» con objeto de verbalizar su reiterada preocupación por la postura que debía adoptar la Iglesia frente al mundo. Pues los hombres de la antigüedad tendían a considerar a las mujeres como criaturas menos nítidamente definidas y menos firmemente ligadas a las estructuras que mantenían a los hombres en su sitio dentro de la sociedad. La mujer era un «acceso». Era al mismo tiempo un eslabón débil y una cabeza de puente. Las mujeres estaban permitidas allí donde no se toleraba que entraran los hombres. Para el adusto Tertuliano, era menester recordar a las mujeres que podían ser una Eva, «la vía de acceso del Demonio».⁵⁹

Con sus peinados fascinantes y sus perturbadores rostros sin velo, las mujeres de la Iglesia de Cartago eran consideradas por Tertuliano una brecha en las defensas de la Iglesia, por la que el mundo podría conseguir entrar en las asambleas sombrías de los santos varones.⁶⁰ No obstante, a menudo las mujeres eran un «acceso» en sentido positivo. Podían entrar en las familias paganas sin corromperse como les sucedía a los hombres. Eran esposas, sirvientas y nodrizas de incrédulos.⁶¹ Los esclavos varones podían cumplir el mismo papel, pero los lazos entre mujeres y niños, en tanto que madres, nodrizas o amas de cría, hacían a las mujeres más responsables que los esclavos en lo tocante a la salud de los niños y, en consecuencia, a los remedios sobrenaturales que podían aplicárseles cuando caían enfermos. Tertuliano llegó a hablar de un emperador «criado con la leche de una cristiana».⁶²

La importancia de los vínculos que se consideraban accesibles a las mujeres era muy valorada por una comunidad desesperadamente necesitada de lealtad. Fue por ser mujer,

59. Tertuliano, *de cultu feminarum* 1.1.2; véase M. Z. Rosaldo, «Women, Culture and Society: A Theoretical Overview», p. 29 y n 8.

60. Tertuliano, *de cultu feminarum* 2.11.1.

61. La colección más completa de datos sigue siendo la de A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, 2:51-67.

62. Tertuliano, *Ad Scapulam* 4.4.2.

responsable de su carne y de su sangre, y no por ser una mera visionaria en posesión del Espíritu, por lo que logró Perpetua acceder al otro mundo, para salvar a su hermano del tormento.⁶³ En Cartago, al parecer, fueron las mujeres de la comunidad cristiana quienes organizaron la veneración material de los mártires que presagiaba el posterior culto a los santos. Al ser mujeres, podían entrar en las terribles prisiones con más facilidad que los cristianos varones. Besar las cadenas de los mártires, llorar a sus pies, reportaba a las mujeres regresar con la bendición de los héroes de la Iglesia para los amedrentados hombres de su comunidad que no se atrevían a comparecer por los espacios públicos de la ciudad pagana en los momentos de persecución.⁶⁴

Por lo tanto, a las mujeres podían usarlas «para pensar» los cristianos que se enfrentaban al problema crucial de la lealtad en un ambiente pagano. También eran centrales para una preocupación que los autores cristianos compartían con sus contemporáneos paganos. Las mujeres podían enamorarse; y el cuerpo de las mujeres, expuesto a innumerables infortunios en pos del amor, era potencialmente el más vulnerable de todos los cuerpos y, por esa misma razón, aún más impresionante su flexibilidad. Los *Hechos apócrifos* comenzaron a circular por la provincia de Asia (en la costa turca del Egeo) a mediados del siglo II. Trataban obsesivamente de este tema. Se dirigían al conjunto de las iglesias cristianas. Los *Hechos de Tomás* vinieron a satisfacer las necesidades de los grupos encratitas de Siria a comienzos del siglo III. Pero no todos los Hechos correspondían a un medio radical identificable. Su textura nada rígida los hacía tan abiertos como la prueba de Rorschach a las más diversas interpretaciones. Generación tras generación de cristianos los leyeron con gusto y los reelaboraron con entusiasmo.⁶⁵

63. *Passio Perpetuae* 7-8, en Musurillo ed., pp. 114-116; véase Peter Dronkc, *Medieval Women Writers*, pp. 11-12; véase ahora C. Mertens, «Les premiers martyrs et leur rêves», p. 24. He aprendido mucho en Nancy Chorodow, «Family Structure and Female Personality», *Woman, Culture and Society*, pp. 43-66, en especial 54-62.

64. Tertuliano, *ad uxorem* 2.4.2 y *de pudicitia* 22.1.

65. Y. Tissot, «Encratisme et Actes Apocryphes», en *Les Actes Apo-*

Los Hechos nos revelan una cristiandad muy distinta de la de Tertuliano y de la de Clemente de Alejandría. Es una cristiandad épica, una cristiandad de choque. Los apóstoles peregrinos atraviesan ciudades soberbias causando estragos en el orden pagano establecido: los altares explotan, los templos se desmoronan, las tormentas ponen un ignominioso final al estruendo perverso del circo.⁶⁶ Se los retrata habitualmente sacando a muchachas solteras de reclusiones y a esposas de los lechos de sus maridos: «Y otras muchas mujeres, además, se enamoraban de la doctrina de la pureza... y también los hombres dejaban de dormir con sus esposas-De modo que eran la mayor consternación de Roma».⁶⁷

Los *Hechos apócrifos* exploraban con ahínco y atención los temas de la vocación, de la vulnerabilidad y de la supervivencia en un ambiente dramáticamente hostil. Por esta razón, la elección de la novela clásica⁶⁸ como modelo de tantos Hechos fue una genialidad. Pues los romances paganos ya habían creado una forma narrativa que se superponía a las preocupaciones centrales de una cristiandad vocacional y de choque. A menudo comenzaban por una escena de amor a primera vista. El tiempo se detenía mientras dos almas, destinada la una a la otra, se encontraban por primera vez.⁶⁸ La herencia de la novela clásica consistía en que la acción se iba alargando ingeniosamente.⁶⁹ El destino manifiesto de los jó-

cryphes des Apotres, F. Bovon ed., pp. 109-119, y E. Junod y J. D. Kaestli, *L'Histoire des Actes Apocryphes du iiiem au ixémme siècle: le cas des Actes de Jean*. Véase ahora *Acta Johannis*, E. Junod y J.-D. Kaestli eds., *Corpus christianorum: Series Apocryphorum* 1.

66. *Hechos de Juan* 38-42, en Edgar Henneke, *New Testament Apocrypha*, traducción inglesa, R. Mcl. Wilson ed., 2:236-237; *Hechos de Pablo*, p. 5, 2:373.

67. *Hechos de Pedro* 34, 2:317.

68. Heliodoro, *Etiópicas* 3.5.4. El estudio más perceptivo sobre la novela de la antigüedad es el de Mijail Bajtin, *Voprosy literaturny i estetiki*, pp. 236-261 (ahora disponible en inglés: M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, C. Emerson y M. Holquist trans., pp. 86-108); véase también Graham Anderson, *Ancient Fiction: The Novel in the Graeco-Roman World*, pp. 114-115.

69. Bajtin, *Dialogic Imagination*, pp. 89-97.

* En el original «classical Romance» y «pagan Romances»: novelas más o menos bizantinas de la antigüedad. [M del 71]

venes enamorados se posponía, una y otra vez, mediante aventuras que subrayaban la vulnerabilidad de todos los humanos al capricho de la fortuna y, más en concreto, la vulnerabilidad de los seres jóvenes y hermosos a las inclinaciones sexuales de los poderosos, los brutos y los seductores. A todo lo largo de las pruebas, la muchacha, e incluso a veces el muchacho, conservaba la virginidad en circunstancias donde tal conservación se consideraba improbable que pudiera ser milagrosa.⁷⁰ El amor y la lealtad surgidos del amor eran presentados como la única fuerza perdurable de un mundo caótico y amenazador.

Los autores cristianos de los *Hechos apócrifos* sólo tuvieron que sustituir el destino manifiesto que era el lecho conyugal, donde acababan todas las novelas paganas, por la llamada del apóstol a la continencia. Como en las novelas, el peligro llegaba a continuación de ese primer momento. Pues después del momento de la conversión, los lectores de los *Hechos* eran invitados a presenciar una dramática evocación de la fuerza imponente del mundo, tal como afectaba a sus héroes y heroínas. El efecto de esta fuerza bruta se multiplicaba al verla desde el punto de vista de la más vulnerable de todas sus víctimas, la virgen indefensa.⁷¹

En los *Hechos de Pablo y Tecla*, las apasionadas relaciones entre los sexos ocupan el primer plano. Contemplando la casa de un vecino por la ventana de su modesto encierro en Iconio, la muchacha prometida, Tecla, vio a «muchas mujeres y vírgenes que se acercaban a Pablo, [y] deseó ser considerada digna de estar en presencia de Pablo».⁷² Embelesada por las palabras de Pablo sobre la virginidad y la resurrección.

70. Heliodoro, *Etiópicas* 10.7.8; Aquiles Tacio, *Leucipo y Clitofón* 5.20: el joven promete conservarse virgen «si hay virginidad en los hombres»; sólo tiene un único desliz hacia el final del libro (!).

71. R. Soder, *Die apokryphen Apostelakten und die romanhafte Literatur der Antike*, es muy citado, pero concienzuda y básicamente engañoso. Véase C. Milovanovic, «Apokrypha Déla Pavlova i njihov odnos prema antickom grckom romanu», en especial pp. 329-331. Judith Perkins, «The Apocryphal Acts and the Early Christian Martyrdom» es una valiosa contribución.

72. *Hechos de Pablo y Tecla* 7, *New Testament Apocrypha* 2:355.

ción, tal como ascendían hasta ella desde un jardín vecino,⁷³ Tecla consiguió escapar de la familia sumándose al séquito de Pablo. Se convirtió en un modelo de suplicante cristiano en las celdas de los mártires. Pasó la noche en la celda, observando la figura inmovible de Pablo: «Su fe [de ella] también se acreció besándole los grilletes».⁷⁴ Ella «se arrebujó» en el lugar donde él había enseñado.⁷⁵

Más tarde, el vínculo entre Tecla y Pablo se hizo más conmovedor: «Ella buscó a Pablo como busca un cordero en el desierto».⁷⁶ De la misma manera, en la Esmirna del siglo III, una mujer de verdad no consentía en separarse de su padre espiritual, el sacerdote Pionio: Sabina «se agarraba a las ropas de él por los empujones de la muchedumbre, de modo que alguien dijo en broma: "Pero si está tan aterrorida como si fueran a destetarla"».⁷⁷

Tecla incluso estuvo dispuesta a vestirse de hombre para poder acompañar a Pablo en sus viajes.⁷⁸ Sus padres, paganos, no tenían la menor duda sobre lo que significaba todo eso. Inmediatamente «sexualizaron» el comportamiento de Tecla. La antigua trama de la violencia sobrenatural que se ejerce mediante los encantamientos amorosos era un recurso que explotaban con entusiasmo todos los autores del siglo II.⁷⁹

Me pregunto cómo una doncella tan modesta como ella puede verse tan singularmente turbada... como una araña atrapada en la ventana por las palabras de él, la domina un deseo nuevo y una pasión espantosa... Vuelve a tu Támiris y avergüénzate.⁸⁰
Expulsad al hechicero, pues ha corrompido a todas nuestras mujeres.⁸¹

73. 6, p. 355.

74. 18, p. 358.

75. 20, p. 358; 42, p. 364.

76. 20, p. 358.

77. *Martirio de Pionio* 10.2, en Musurillo, p. 149.

78. *Hechos de Pablo y Tecla* 40, p. 364.

79. G. Poupon, «L'accusation de magie dans les Actes Apocryphes». En F. Bovon et al. eds., *Les Actes Apocryphes*, pp. 71 -93; véase Brown, *The Making of Late Antiquity*, p. 24.

80. *Hechos de Pablo y Tecla* 10, p. 356.

81. 5, p. 357.

Sin embargo, detrás de los argumentos sexuales desvergonzados de los Hechos, asoma la más terrible presencia del «mundo». En Asia, adopta la forma del orden romano, eufóricamente leal a sus dioses locales.⁸² Los pequeños grupos que se congregaban para escuchar la lectura de los *Hechos de Pablo y Tecla* es muy posible que consideraran que las escenas de persecución resueltas triunfalmente fuesen las partes más emocionantes de la narración. Tecla, la virgen viajera y expuesta a riesgos, no tan sólo se resistía a los avances del noble Alejandro de Antioquía; le daba unos manotazos tan fuertes en las orejas que la gran corona dorada de sacerdote del culto imperial, cargada de imágenes de los propios emperadores, se le caía de la cabeza.⁸³ «La forastera, la desolada» Tecla,⁸¹ una virgen expuesta a los peligros en una ciudad extranjera, por lo tanto, sumamente vulnerable, era algo más que un objeto de la violencia sexual; se exhibía ante el pueblo de Antioquía como «destructora de' los objetos sagrados».⁸⁵ Para el lector cristiano, Tecla era en los momentos más expuestos el vehículo privilegiado del poder indestructible de Cristo. En Iconio «fue traída desnuda, [y] el gobernador lloró y se maravilló ante la fuerza que había en ella.»⁸⁴ En el anfiteatro de Antioquía, saltaba a un estanque lleno de tiburones al grito de «ha llegado el momento de bañarme».⁸⁷ De este modo recibió el gran rito del bautismo. Una nube de fuego la envolvía, «de modo que ninguna de las bestias podía localarla ni tampoco verla desnuda».⁸⁸

Ha de entenderse que esta escena triunfal significa algo más que una victoria sobre la vergüenza sexual. Para el autor de los Hechos, el bautismo era un «sello» que le propocionó a Tecla la protección que necesita el creyente para vivir

82. Ahora aclarado en el magistral estudio de S. R. F. Price, *Rituals and Power: The Román imperial cult in Asia Minor*, pp. 122-126.

83. El significado del incidente lo aclara Price, *Rituals*, p. 170 y nota 1, apelando a la versión siríaca de los *Hechos*.

84. *Hechos de Pablo y Tecla* 26, p. 361.

85. 28, p. 361.

86. 22, p. 359.

87. 34, p. 362.

88. 34, p. 362.

en medio de la más terrible de todas las «tentaciones»: la pasividad irremediable a la humillación ritualizada que era la muerte del mártir.⁸⁹ Tecla fue el ideal cristiano en una época de persecución. Su historia compendia:

una visión de la integridad humana aprisionada por el mundo en el que está pero al que no pertenece... siempre arreglándose-las para evitar un sino peor que la muerte, la aniquilación de la propia identidad.⁹⁰

Como demuestra el rápido desarrollo de su culto, Tecla, la supuesta virgen violada, y no Vibia Perpetua, una mujer real, *matronaliter nupta* y madre de un hijo, estaba destinada a convertirse en la santa del futuro.⁹¹ La difusión de una leyenda como la de Tecla agregó una nueva nota aún más aguda al conjunto de nociones asociadas con el ideal de la castidad en los círculos cristianos. Tertuliano y Clemente de Alejandría hubieran encontrado más comprensible el valor de Perpetua.⁹² Hombres que entraron en la madurez el año 200, Tertuliano y Clemente representaban formas de cristianismo que ya pertenecían a una época pasada. Por mucho que se diferenciaban entre sí, ambos opinaban que la persona humana era una parte esencial de la sociedad tal y como normalmente está constituida. Para ambos, la actividad sexual debía ser disciplinada y, finalmente, suspendida de tal modo que el cuerpo humano siguiera vinculado al medio ambiente inmediato. No se contaba con que los sabios cristianos de Clemente ni los ancianos profetas de Tertuliano abandonaran la estabilidad familiar, como se suponía que

89. 25, p. 360.

90. Northrop Frye, *The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance*, p. 86.

91. Véase en especial M. Aubineau, «Le Panégyrique de Thécle attribué á Jean Chrysostome», pp. 359-362; G. Dragón, *Vie et Miracles de Sainte Thécle*, pp. 31-54; C. Nauerth y R. Warns, *Thekla: ihre Bilder in der frühchristlichen Kunst* y Ruth Albrecht, *Das Lehen der heiligen Madrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen*, pp. 239-319.

92. Dronke, *Medieval Women Writers*, p. 282, muestra cómo las leyendas medievales hicieron que Perpetua se pareciera todo lo posible a Tecla.

había hecho Tecla. Tampoco Tecla hundió su identidad en la de un grupo sagrado, como tendían a hacer los encratitas.

El cuerpo joven de Tecla se mantuvo asombrosamente aislado. Conservar su virginidad significaba conservar una identidad personal enraizada en el cuerpo físico, puesto que se manifestaba en la integridad física que retuvo consigo desde su nacimiento. Tecla no fue un modelo que sólo debían imitar las cristianas. Su cuerpo intacto hablaba tanto a hombres como a mujeres. Era una imagen condensada del individuo, siempre amenazado de aniquilación, situado desde el nacimiento por encima de las amenazadoras presiones del mundo.

Que hubiera de ser esta forma particular de heroísmo, ligada a una forma particular de renuncia sexual —la conservación del estado virginal en sentido estricto—, la que cada vez cautivase más la imaginación de todos los cristianos es una evolución que nosotros no debemos pasar por encima por el simple hecho de que se produjo con indiscutible rapidez. Los capítulos siguientes tratarán de rastrear facetas del resurgimiento de una noción cabal de virginidad en el siglo decisivo que se extiende entre la juventud de Orígenes y el surgimiento de san Antonio desde el desierto.

8. «Yo te lo imploro: transfórmate»: Orígenes

Entre mayo del año 200 y mediados del 203, Leto, prefecto augustal de Egipto, detuvo a un grupo de cristianos procedentes de Alejandría y de Egipto propiamente dicho. El padre de Orígenes era uno de ellos. Orígenes tenía por entonces dieciséis o diecisiete años y era el primogénito de una familia de siete hermanos. Su madre le escondió la ropa, no fuera a escapar en pos de su padre, presentándose él mismo ante las autoridades. «Era», escribió Eusebio de Cesarea un siglo después, «una ambición poco habitual en alguien tan joven».¹ Orígenes entró en la edad adulta endurecido por la proximidad con la muerte. Para él, la apasionada antítesis entre paternidad «auténtica» y «falsa», la contraposición entre las continuidades derivadas de la guía espiritual y de la mera reproducción física, que tanta actualidad tuvieran en los círculos de enseñanza cristiana del siglo II, se habían convertido en una amarga realidad de la vida. La lealtad del joven a un padre que tanto había esperado de él quedó fuera

1. Eusebio, *Historia eclesiástica* 6.2.6. Sobre la vida de Orígenes, Pierre Nautin, *Origène: sa vie et son oeuvre* es esencial; Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, pp. 66-94, es juicioso. Para la presentación que hace Eusebio del joven Orígenes, véase Patricia Cox, *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*, pp. 69-101. Como todos los investigadores modernos, estoy especialmente en deuda con la paciente obra de F. Crouzel, más concretamente con su *Origène et la «connaissance mystique»* y *Virginité et mariage chez Origène*, así como con W. Volker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*. Véase también J. W. Trigg, *Origen: the Bible and Philosophy in the Third-Century Church*.

de su curso normal por el brutal golpe de la ejecución. Toda continuidad, toda lealtad a que pudiese aspirar Orígenes, recaía ahora sobre los vínculos más delicados y más duraderos, entre almas, creados entre el profesor y sus discípulos dentro de la Iglesia cristiana.

Asentado en Alejandría, Orígenes se convirtió en guía espiritual a una edad precozmente juvenil. Un grupo de jóvenes cristianos comprometidos y de conversos recientes gravitaba alrededor del joven maestro e «hijo de mártir». Cuando volvió a estallar la persecución, entre 206 y 210, el grupo que rodeaba a Orígenes demostró una resistencia sorprendente. Los clérigos de Alejandría desaparecieron discretamente, dejando que Orígenes mantuviera la moral de quienes espiritualmente estaban a su cargo.² Desafiando a la muchedumbre hostil —un acto de valor considerable en una ciudad famosa por sus linchamientos—, el joven maestro se adelantaba para dar a sus «hijos» espirituales el solemne beso que declaraba dignos de morir en el martirio.³

Sabemos sorprendentemente poco, por las propias obras de Orígenes, de la textura de los restantes cuarenta años de su vida en Alejandría y en otros lugares. Su carrera de maestro en Alejandría acabó en 234 con el virtual exilio y el traslado de su escuela a Cesarea, en el litoral de Palestina.⁴ Allí enseñó y predicó regularmente como sacerdote, explicando las Escrituras en la iglesia, hasta su muerte, en algún momento alrededor de 253-254, como consecuencia de las torturas que le infligieron en la prisión de Cesarea.⁵

Con Clemente, se nos ha animado a observar a nuestro alrededor todos los detalles de la vida del cristiano que vive

2. Eusebio, *Historia eclesiástica* 6.3.13-4.3.

3. *Ibid.* 6.3.4 y 41.1-23.

4. Véase Nautin, *Origine*, pp. 69-101 y 421-432, y Trigg, *Origen*, pp. 130-146.

5. Véase Nautin, *Origine*, pp. 433-441, y Trigg, *Origen*, pp. 241-243. G. W. Clarke, *The Letters of Saint Cyprian of Carthage*, Ancient Christian Writers 43, pp. 22-39, en especial pp. 35-36, hace una descripción magistral de la presión que recibían los dirigentes cristianos para que hicieran sacrificios y la consiguiente estricta liberación de quienes resultaban demasiado reacios a rendirse al temor.

en una gran ciudad; con Orígenes, ese mundo bullicioso se ha desvanecido: respiramos ya la atmósfera inmutable del desierto.⁶ El tiempo no pasa en el Sinaí espiritual donde, durante cuarenta años, el exégeta Orígenes había ido extrayendo de las Escrituras el pan dulce de los ángeles.⁷ Orígenes se consideraba, antes que nada, exégeta. Enfrentado a la inmutable Palabra de Dios, se esforzaba por alcanzar la tranquilidad de un icono, *para hacer que su semblante resultara firme delante de la gente?* Hombre en cuyo corazón ardía el fuego oculto de las Escrituras,⁹ la erudición intemporal y pausada de Orígenes aportó un soplo de inmutabilidad en las comunidades cristianas de Alejandría y Cesarea en el preciso momento en que estas comunidades se precipitaban en una nueva época de prosperidad, repleta de oportunidades para avenirse con el mundo y marcada por la recriminación intelectual y el flagrante afán de poder de los clérigos.¹⁰ Lo que le ganó la admiración de los intelectuales cristianos de todos los siglos posteriores no fue tanto lo que Orígenes había enseñado, por apasionante y a menudo inquietante que pudiera ser; fue la manera en que Orígenes, en cuanto exégeta y guía espiritual, había representado la vida del maestro cristiano situado por encima del tiempo y del espacio. Fue esto lo que lo convirtió en un modelo, en un «santo» de la cultura cristiana, en un hombre que pudo ser aclamado durante más de un siglo como «la piedra de afilar de todos nosotros»."

6. Este aspecto de Orígenes es bellamente evocado por Marguerite Harl, *Origine et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, pp. 360-363.

7. *In Num.* 17.4, *Griechische christliche Schriftsteller: Origenes Werke*, p. 163.

8. *In Ezech.* 3.1, *Origenes Werke*, p. 349.

9. *In Joh.* 10.18.105, Cécile Blanc ed., *Origine: Commentaire sur Saint Jean*, Sources chrétiennes 157, p. 444, y *Hom. in Cant. Cant.* 2.8, en O. Rousseau ed., *Origine: Homélies sur le Cantique des Cantiques*, p. 95. Véase en especial Marguerite Harl, «Le langage de l'expérience religieuse chez les peres grecs».

10. Gregorio Nacianceno citado en Suidas, *Lexicón*, A. Adler ed., 3:619.

11. La opinión de Orígenes sobre sus obispos contemporáneos era claramente poco halagüeña: *in Matt.* 16.6, *Origenes Werke* 10, pp. 493-497.

Desde el principio el mensaje de Orígenes había sido austero y confiado: «Yo te imploro, por lo tanto, que te transformes. Decídete a saber que en tu interior existe la capacidad para transformarse». ¹² (En esta frase oímos verdaderamente la palabra de Orígenes: procede de unas notas taquigráficas sobre una conversación entre Orígenes y un grupo de obispos algo confundidos, notas que sobrevivieron en un papiro descubierto en Tura, al sur de El Cairo, en 1941.) ¹³

Hacia el año 229-230, Orígenes se sintió libre de emprender su libro más notable, *Peri Archon, Sobre los principios*. Estaba entonces a finales de la cuarentena, una edad en la que cabía pensar que un filósofo serio estaba lo bastante maduro, tras décadas de meditación y de experiencia directa como guía espiritual oral (y de haber despertado sobradas críticas entre sus colegas), para poner sus ideas por escrito. En este libro, expuso sus presupuestos acerca del lugar que ocupan los seres humanos en el universo, ideas que habían estado en el fondo de su personal alquimia como exégeta y guía de almas.

El problema que planteaba Orígenes era sencillo: «¿De qué modo ha llegado a ser tan inmensa y variada la diversidad que hay entre los seres creados?» ¹⁴

Era el viejo problema platónico: ¿cómo surgió la diversidad que vemos en el mundo material de la unidad original a partir del mundo de las ideas? No obstante, su respuesta a la pregunta fue soberbiamente personal. En su opinión, cada uno de los seres creados había elegido libremente ser diferente de los demás; y cada diferencia reflejaba un grado preciso de decadencia o progreso con respecto a la perfección original común. Creados originalmente iguales, como espíritus «angélicos», pensados por Dios para permanecer eternamente en éxtasis contemplativo ante Su sabiduría, cada

12. *Diálogo con Heráclito* 150, en H. E. Chadwick trad., *Alexandrian Christianity*, p. 446.

13. Chadwick, *Alexandrian Christianity*, pp. 430-436, constituye una introducción excepcionalmente buena al incidente.

14. *De principiis* 2.9.7.245, en F. Cruzel y M. Simonetti eds., *Origène: Traité des Principes*, Sources chrétiennes 252, p. 368.

espíritu había «caído» al elegir por su libre voluntad abandonar, siquiera un poco —o bien en el caso de los demonios, rechazar—, la calidez vivificante de la presencia de Dios.¹⁵

Lo que ahora llamamos el «alma», la personalidad subjetiva, era tan sólo el resultado del sutil enfriamiento del ardor original del yo primordial y más profundo: el «espíritu». Como señalaba Orígenes, la palabra *psyché*, que significa «alma», deriva de *psychros*, «frío». En comparación con el espíritu ardoroso que llameaba hacia las alturas, siempre esforzándose por sumergirse de nuevo en el fuego primigenio de Dios, el yo consciente era algo apagado, entorpecido por la fría falta de amor.¹⁶ La asombrosa diversidad del universo actual, dividido por así decirlo entre masas de invisibles ángeles y demonios, y señalado en la tierra por la variedad aparentemente infinita de los destinos humanos, era el resultado final de incontables opciones individuales mediante las cuales cada espíritu había elegido libremente ser lo que era en la actualidad.

El rasgo más evidente de tal concepción era la conciencia desasosegada del «descontento divino» con las actuales limitaciones de la persona humana. Una impaciencia inmensa atravesaba el universo. Cada ser —angélico, humano o demoníaco— había caído de alguna forma, alejándose de Dios, debido al pecado insidioso y fatal de la propia satisfacción. Cada espíritu poderoso había hecho, y aún podía hacer, la deplorable elección de contentarse con su condición actual y perder la oportunidad de exponerse al fuego devorador del amor de Dios.¹⁷ Para Orígenes, Cristo había sido el único ser cuyo yo original y profundo se había mantenido «sin enfriarse» por la inercia. Únicamente el espíritu poderoso de Cristo se había mantenido inseparablemente unido a Dios, de manera muy parecida a como el calor blanco de un trozo de hierro se confunde con el resplandor del

15. *Ibid.* 1.3.8.323, p. 164.

16. *Ibid.* 2.8.3.120, p. 344.

17. Véase en especial Marguerite Harl, «Recherches sur l'origénisme d'Origène: la "satiété" (kóros) de la contemplation comme motif de la chute des ames».

horno en que está colocado.¹⁸ Todos los demás seres debían sufrir una sensación incesante de tristeza y frustración: la definición primigenia, más auténtica y efusiva de su yo inevitablemente sobrepasaba las estrechas circunstancias de su modo actual de existencia. Siempre pendía sobre el cuerpo una sombra de arrepentimiento. Tanto si este «cuerpo» era el esqueleto etéreo de un ángel como si era la pesada carga de un ser humano, el cuerpo era siempre un límite y una fuente de frustración. Pero también era un desafío: era una frontera que exigía ser cruzada. De las «tiendas» [de campamento], señalaba Orígenes, siempre se hablaba favorablemente en el Antiguo Testamento. Representaban el horizonte sin límites de cada uno de los espíritus creados, siempre pronto para ser golpeado y arrojado aún más lejos. Las «casas», por el contrario, aparecían como símbolos de la deplorable santidad, «enraizada, asentada y determinada por límites fijos».¹⁹ Incluso los seres más resplandecientes estaban tocados por esta tristeza: Orígenes creía que el alma inmensa del Sol presionaba incesantemente contra su disco radiante y que su espíritu suspiraba, como había suspirado san Pablo: *Desearía disolverme y fundirme con Cristo, pues eso es mucho mejor.*¹⁰

Si la tensión para trascender los límites actuales del yo era el aspecto más vivido de la opinión que tenía Orígenes de la persona humana, también era el menos original. Lo que a él más le importaba era reconciliar el impulso hacia la transformación, compartido por muchos platónicos y gnósticos cristianos de la escuela de Valentín, con quienes se había mantenido en constante diálogo,²¹ y la percepción de la insondable sutileza de la justicia de Dios al colocar al espíritu «caído» dentro de los límites temporales de un determinado cuerpo material. Todas las cosas del universo material, en opinión suya, habían estado *sujetas a la vanidad, no de*

18. *De Princip.* 2.6.5-6.159-192, pp. 318-320.

19. *In Num.* 17.4, p. 160.

20. *De Princip.* 1.7.5.180, pp. 218-220.

21. Véase en especial Elaine Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*.

*grado, sino en razón de quien las sujeta, pero con... esperanza.*¹² Para Orígenes, la caída de cada espíritu individual en un cuerpo determinado en ningún caso había sido un cataclismo; estar colocado dentro de un cuerpo era experimentar una acción positiva de la divina misericordia. Se distanció de la mayor parte de sus contemporáneos al insistir en que el cuerpo era necesario para la lenta curación del alma.²³ Sólo a través de la presión que ejercía contra las limitaciones impuestas por un ambiente material específico, aprendería el espíritu a recuperar su anhelo primigenio de extenderse más allá de sí mismo, de «abrirse cada vez más y más fervorosamente» al amor de Dios.²⁴ El cuerpo planteaba un desafío que contrarrestaba el torpe pecado de la satisfacción propia. Por esta razón, «El mundo que hay ante nuestros ojos se convirtió en un mundo material para bien de aquellos espíritus que tienen necesidad de vivir la vida dentro de la materia física».²⁵ Si es que de algo había que apiadarse, Orígenes pensó que era de los demonios: alejados del amor de Dios por su inmensa satisfacción propia, sus cuerpos habían quedado absolutamente sometidos al control de sus voluntades orgullosas; su carne espectral era tan dócil como el viento gélido del norte.²⁶ «Se considera que no merecen educación ni instrucción, mientras que, gracias a la carne, la especie humana... ayudada por los poderes celestiales, está siendo educada e instruida.»²⁷

De ahí deriva la profunda ambivalencia de Orígenes con respecto al cuerpo humano. Mirando el cuerpo desde muy cerca, como causa de tentación y de frustración, Orígenes ofrecía poco consuelo a sus lectores:

22. *Ibid.* 1.7.5.156, p. 216, citando Romanos 8:20.

23. Esto ha aclarado, en general, Hal Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, en especial pp. 28-30; véase ahora Trigg, *Origen*, pp. 103-120, y Margaret R. Miles, *Fullness of Life*, pp. 49-61.

24. *De Princip.* 1.3.8.319-320, p. 164.

25. *In Job.* 19.20.132, Sources chrétiennes 292, p. 126.

26. *De Princip.* 1.8.165, p. 86, y 2.8.3.150, p. 346.

27. *Ibid.* 1.6.3.111, p. 111; en G. W. Butterworth trad., *Origen: On First Principles*, p. 56.

Tú tienes carbones encendidos, te sentarás encima y ellos te ayudarán.^{1*}

No obstante, a los ojos de Dios, cada espíritu humano particular había recibido una constitución física particular que le servía de *sparring*. La *carne y sangre* de cada persona era propia de esa persona y había sido calibrada exquisitamente por Dios, «que es el único que sondea los corazones», para desafiar al espíritu potencialmente poderoso de cada uno de nosotros a extenderse más allá de sí mismo.²⁹ Así pues, lejos de considerar el cuerpo como una prisión del alma, Orígenes alcanzó una inesperada familiaridad con el cuerpo. Siempre le pareció que el espíritu de cada persona debía estar tan gráficamente diferenciado como lo estaban los rasgos del rostro. La delicada precisión de la misericordia de Dios aseguraba que cada cuerpo estuviese adaptado a las necesidades peculiares de su alma hasta en los menores detalles, tanto como los rasgos de la escritura de cada persona se mantienen inconfundiblemente propios. Las relaciones de cada persona con su cuerpo, por lo tanto, tenían su propia historia particular e insondable: a los ojos de Dios, la «castidad» de un Pedro era tan diferente de la «castidad» de un Pablo como diferentes eran las firmas de cada apóstol.³⁰ Enfrentado a su propia *carne y sangre*, todo creyente luchaba por mantener, dentro de sí, la fuerza inmensa de la añoranza de Dios que tiene su espíritu.

La concepción de Orígenes de la lucha espiritual entró en el flujo sanguíneo de todas las futuras tradiciones de guía espiritual de los mundos griego y de Oriente Próximo. Implicaba que la persona humana mantenía un diálogo solemne y continuo con los poderes intangibles que se rozan con el espíritu. Pues si «disponemos de libre albedrío, es muy probable que unos seres espirituales nos inciten a pecar y que otros nos ayuden a salvarnos».³¹

28. *In Ezech.* 1.3, *Orígenes Werke* 8, 324-325.

29. *De Princip.* 3.2.3.157, Sources chrétiennes 268, p. 164.

30. *In Num.* 2.2, p. 11.

31. *De Princip.* Praef. 5.111, p. 84.

Los ángeles y los demonios estaban tan cerca del cristianismo del siglo III como si vivieran en cuartos contiguos. El alma libre se expandía por efecto del amor o se deslizaba furtivamente hacia la saciedad entumecida en la medida en que elegía «buscar consejeros» en los poderosos espíritus invisibles que había tan cerca de cualquier persona.³² En un momento de intensa plegaria, por ejemplo, el creyente podía percibir, en la serenidad imperturbable del espíritu, el contacto con el silencio de los espíritus angélicos que estaban junto al cristiano, amorosamente pendientes de que los humanos se les sumaran en su adoración sin trabas de Dios.³³

Rodeado por todas partes de colaboradores invisibles y seductores, el flujo mental del cristiano rara vez podía considerarse neutral. De la voluntad del alma de cooperar con sus guías angélicos surgían en la conciencia resoluciones firmes y piadosas. Estas presencias protectoras trasladaban al primer plano las cualidades saludables de la persona, de un modo tan misterioso e íntimo como la aplicación de emplastos curativos movilizan las energías de los humores debajo de la piel.³⁴ Los temas de todas las meditaciones del cristiano aparecían en el «corazón» con una fuerza que a menudo delataba recursos más profundos que los del pensamiento consciente aislado:

*Bendito sea el hombre cuya aceptación esté en Ti, oh Señor: Tus fragancias están en su corazón,*³⁵

Lo mismo ocurría con la tentación. Tolerar los malos pensamientos, muchos de los cuales eran ocasionados, en primera instancia, por los chirridos apagados del cuerpo —por su necesidad de comida y sus impulsos sexuales orgánicos—,³⁶ implicaba la decisión de colaborar con otros espíritus invisibles, los demonios, cuya penetrante presencia cerca de la

32. *In Num.* 203, p. 195.

33. *Ibid.* 119, 1.93.

34. *In Jerem.* (versión latina) 2.12, *Orígenes Werke* 8:301.

35. *De Princip.* 3.2.4.250, *Sources chrétiennes* 268: p. 168.

36. *Ibid.* 3.2.2.89 y 96, p. 158.

persona humana se registraba en el «corazón» bajo la forma de imágenes, fantasías y obsesiones impropias. Pues estas incitaciones demoníacas también tenían un dinamismo que no era explicable por el flujo normal del pensamiento consciente. De ahí que, para Orígenes, como para todos los autores ascéticos posteriores, el «corazón» fuera el lugar donde se condensaban misericordiosamente opciones poderosas y anónimas bajo la forma de pensamientos conscientes: *logismoi*. Poco puede sorprender, pues, que el sabio Salomón hubiera dicho: *Guarda tu corazón con suma diligencia*,³⁷ Pues tolerar tales *logismoi* era «consagrarse» a los aliados demoníacos.³⁸ Era entregarse uno mismo, en muchos más planos del yo que en el de la persona consciente, a una identidad distinta: era entregarse a los poderes entumecedores que seguían acechando en los dominios ocultos del universo y adoptar el carácter de los escalofrantes espíritus demoníacos que han tenido que contentarse con existir sin la búsqueda ardorosa de Dios.

Orígenes legó a sus sucesores una concepción de la persona humana que continuó inspirando, fascinando y desalentando a todas las generaciones posteriores. Transmitió, sobre todo, una percepción profunda de la fluidez del cuerpo. Los aspectos básicos de los seres humanos, como la sexualidad, las diferencias sexuales y demás atributos aparentemente indestructibles de la persona que se asocian con el cuerpo físico, le parecieron a Orígenes meramente provisionales. El cuerpo humano actual reflejaba las necesidades de un momento de trabazón en la marcha del espíritu en pos de la recuperación de una identidad anterior e ilimitada.

El cuerpo, en el sentido de una estructura que limitaba al espíritu, permanecería con todos los seres creados mientras durase el largo período de su curación. Pero Orígenes tuvo buen cuidado en señalar que este cuerpo no era necesariamente inseparable del organismo físico. También él se transformaría, junto con el espíritu, «a lo largo de edades di-

37. *Ibid.* 3.2.4.292, Sources chrétiennes 268: p. 172, citando *Proverbios* 4:23.

38. *In Num.* 20.3, p. 193.

versas e inconmensurables» de las que la vida presente no era más que un breve interludio.³⁹ La transformación del cuerpo en las edades futuras de su existencia implicaba un largo y misterioso proceso, tan espléndido en su resultado final como el de la pura materia «curada» que salía del crisol del alquimista en forma de oro.⁴⁰ El cuerpo mismo se volvería menos «espeso», menos «coagulado», menos «endurecido», conforme la inercia entumeciente del espíritu se licuara bajo el calor creciente de su anhelo de la Sabiduría de Dios. Lo mismo que bajo los efectos deliciosos del vino fresco, las barreras que restringían a la persona se disolverían.⁴¹ La «vasija de barro» del yo actual se fragmentaría para ser reraodelada, una vez más, dentro de contenedores de capacidad cada vez mayor, en fases de la vida que se extenderían mucho más allá de la tumba.⁴²

Ésta era una visión de los cuerpos de los hombres y las mujeres reales desde una perspectiva inquietantemente lejana y aventajada. Significaba que Orígenes estaba dispuesto a contemplar la sexualidad de la persona humana como si fuera una mera fase pasajera. Era un aditamento no indispensable de la personalidad que no desempeñaba ningún papel en la definición de la esencia del espíritu humano. Los hombres y las mujeres podían pasarse sin ella, incluso en su existencia actual. La vida humana, vivida en un cuerpo dotado de características sexuales, no era más que la última hora de oscuridad de una larga noche que se desvanecería con el amanecer. El cuerpo estaba situado al borde de una transformación tan enorme como para hacer que todas las nociones actuales de identidad, ligadas a las diferencias sexuales, y todos los papeles basados en el matrimonio, la procreación y el alumbramiento, parecieran tan frágiles como motas de polvo que bailan iluminadas por un rayo de sol.

39. *De Princip.* 3.1.23.1025 [latín de Rufino], Sources chrétiennes 268, p. 146; Butterworth trad., p. 209.

40. *Ibid.* 1.6.4.104, p. 204: Sobre el oro como materia «curada», véase en especial S. Averincev, «L'or dans le système des symboles de la culture protobyzantine», en especial p. 63.

41. *In Job.* 1.30.205-206, pp. 160-162.

42. *In Num.* 9.6-7, pp. 62-64.

Se cree, en general, que Orígenes practicó lo que predicaba. Siempre se ha dicho de él que, cuando era un joven de unos veinte años, hacia el año 206, había ido discretamente a visitar a un médico para que lo castrara.⁴³ En aquel tiempo, la castración era un operación rutinaria.⁴⁴ Los partidarios de Orígenes estaban dispuestos a creer que se había sometido a esta operación con objeto de evitar los rumores calumniosos según los cuales gozaba de intimidad con las mujeres que estaban espiritualmente a su cargo.⁴⁵ Dos generaciones antes, un joven de Alejandría había estado dispuesto a someterse a la misma operación por el mismo motivo.⁴⁶

Cuando, siendo sacerdote en Cesarea, Orígenes predicó contra aquellos que tomaban demasiado literalmente las palabras de Cristo a pesar de que Él había bendecido a quienes *se habían convertido a sí mismos en eunucos por respeto al reino de los cielos*, trataba el asunto con tanta ecuanimidad que deja ver el abismo que media entre el público del siglo III y nosotros.⁴⁷ Dadas las vividas fantasías que rodeaban al eunuco adulto, está lejos de ser seguro que todo el mundo creyera que Orígenes había conseguido ser inmune a la tentación sexual mediante esa operación. La castración realizada con posterioridad a la pubertad únicamente hace que el hombre sea estéril; de por sí no es ninguna garantía de castidad.⁴⁸

43. Eusebio, *Hist. ecle.* 6.8.2-3; véase Pierre Nautin, *Lettres et écrivains des ii^{em} et iii^{em} siècles*, pp. 121-126. El lector debe saber que Chadwick, *Early Christian Thought*, p. 67, no está convencido de que el incidente ocurriera. Yo creo que las fuentes son de suficiente confianza, que nada tiene de imposible un hecho así en el siglo III y, por lo tanto, que —en ultimísimo término— Orígenes desde luego que pudo ser tenido por alguien que se había castrado a sí mismo.

44. Aliñe Rousselle, *Pomeia: de la maîtrise du corps a la privation sensorielle*, pp. 158-164, nos traslada a un mundo que poco se imaginaba la mayor parte de los comentaristas.

45. Eusebio, *Hist. ecle.* 6.8.2.

46. Justino, *I Apología* 29.2; Henry Chadwick, *The Sentences of Sextus*, p. 111, demuestra lo habitual que era la castración dentro de los círculos cristianos de los siglos III y IV.

47. *In Matt.* 15.1, pp. 346-353.

48. Véase Basilio de Ancira, *de virginitate tuenda* 61, *Patrología Graeca* 30:769C, para las fechorías de los eunucos en los círculos cristianos.

Lo que Orígenes pudo estar buscando en aquella ocasión era algo más profundamente perturbador. El eunuco era notorio (y repulsivo para muchos) porque se atrevía a cruzar la frontera imponente que separaba a los sexos. Había renunciado a ser varón. Al perder su «calor» sexual, que era lo que hacía que le saliera pelo en la cara, el eunuco dejaba de ser reconocible como hombre.⁴⁹ Era un ser humano «exiliado de ambos géneros».⁵⁰ Privado de la credencial profesional que acreditaba a los filósofos en los círculos de finales de la antigüedad —la barba florida—, Orígenes debía aparecer en público con el rostro liso, como una mujer o como un chico congelado en el estado de inocencia prepubertal. Era una lección ambulante sobre la fundamental indeterminación del cuerpo.

El cuerpo no tenía por qué ser definido por sus elementos sexuales y menos aún por los papeles sociales que convencionalmente se hacían derivar de tales elementos. El cuerpo más bien debía actuar como blasón de la libertad del espíritu. El alma de Juan el Bautista había sido tan gigantesca como para hacer que su cuerpecito saltara dentro del vientre de su madre. El cuerpo de un espíritu tan grandioso necesariamente tenía que haberse mantenido virgen.⁵¹ Rechazar el matrimonio y toda clase de actividad sexual era hacer evidente el «destino manifiesto» de un espíritu fogoso. La virginidad conservaba una identidad formada en una existencia anterior y destinada a una gloria posterior aún más grande.

De golpe, la continencia dejó de ser lo que en buena medida había sido en la Iglesia primitiva. En realidad, Orígenes había sido raro por su compromiso temprano y poco habitual como cristiano y por la fascinación que había ejercido sobre las personas jóvenes de Alejandría durante los primeros años de su carrera. Sus primeros años en Alejandría son uno de los escasos atisbos de que disponemos sobre algo así como el radicalismo de la «cultura juvenil» que operaba dentro de una Iglesia que por lo general estaba en manos de sobrios ancianos.⁵²

49. *In Matt.* 15.3, p. 356.

50. Claudio Mamertino, *Panegíricos latinos* 11.19.4.

51. *In Joh.* 1.31.183 y 187, pp. 330 y 334.

52. Eusebio, *Hist. ecle.* 6.3.13-4.3 y *in.Jud.* 9.1. *Orígenes Werke* 7, p. 518.

En sus años maduros, Orígenes tendía a presentar la virginidad como un estado que denunciaba el acoplamiento de un espíritu «inmaculado» con su bien temperado envoltorio material. Como consecuencia de este cambio de perspectiva, ya no era posible considerar que la virginidad fuese un mereo estado peligroso de sexualidad latente, impuesto a los retozones jóvenes por sus mayores en el período relativamente corto que iba de la pubertad al matrimonio. Tampoco era una anomalía, como ponía de manifiesto la suspensión del destino natural de casarse que habían conocido, en el mundo pagano, algunas profetisas y sacerdotisas. La virginidad representaba el estado original en que se habían unido todos los cuerpos y todas las almas. Era una concreción física, a través del cuerpo intocado, de la pureza preexistente del alma. En palabras de un autor apreciado por Orígenes, el cuerpo continente era un sello de cera que reproducía la «huella» exacta del alma inmaculada.⁵³ Identificada de este modo íntimo con el alma prístina, la carne intacta de la persona virgen de cualquier sexo representaba también un frágil oasis de la libertad humana. La negativa a casarse reflejaba el derecho del ser humano, poseedor de un alma preexistente y absolutamente libre, a no rendir su libertad a las presiones que la sociedad imponía a las personas.

Orígenes estaba absolutamente dispuesto a sacar esta consecuencia. Lo social y lo físico se confundían inextricablemente en su pensamiento. Detrás de la determinación que imponía el espíritu al cuerpo se encuentra la determinación que la sociedad impone a la persona a través del cuerpo. Orígenes siempre pensó en el cuerpo como algo más que un cuerpo físico, visto aisladamente. El cuerpo era un «microclima». Era un vehículo a través del cual el espíritu se adaptaba a su actual ambiente material.⁵⁴ Innumerables filamentos

53. *Sentencias de Sexto* 346, Chadwick ed., p. 5; véase pp. 114-115 sobre Orígenes y «Sexto».

54. Así los peces tienen un cuerpo escamoso adaptado a su ambiente acuático y los ángeles cuerpos resplandecientes adecuados a su vida dentro del fuego etéreo: Orígenes *apud* Metodiodo, *de Resurrección* 1.22.4-5; véase H. Chadwick, «Origen, Celsus and the Resurrection of the Body».

sutiles guiaban al espíritu, a través del cuerpo, a participar con los demás y, por lo tanto, a participar en la sociedad. Cuando hablaba de las personas casadas sexualmente activas, Orígenes no utilizaba las palabras de Pablo sobre *la actual necesidad* (o *coacción*) para referirse a las presiones que ejercían sobre el alma los instintos sexuales del cuerpo. Entendía *coacción* en un sentido mucho más amplio. Creía que Pablo se había referido a los vínculos sociales que atan al creyente al matrimonio y, a través del matrimonio, a la *estructura de este mundo*: al grandioso cuerpo extenso de la sociedad en el que los cristianos quedaban inextricablemente injertados por medio del matrimonio.⁵⁵ Por lo tanto, el rechazo de la sexualidad no significaba para Orígenes la mera supresión de los impulsos sexuales, sino la afirmación de una libertad fundamental tan intensa, de un sentido de identidad tan profundamente arraigado que bastaba para evaporar las coacciones sociales y físicas normales que ataban al cristiano al género que le correspondiera. La sociedad podía ver al cristiano virgen, al muchacho continente y a la joven viuda cristiana como personas determinadas por su naturaleza física sexual y, por lo tanto, como potenciales cabezas de familia y padres de sus hijos. Orígenes estaba menos seguro: el espíritu humano no tenía necesidad de aceptar una determinación que tanto lo autolimitaba.

No pertenecer a la sociedad matrimonial era pertenecer de un modo más intenso a los demás. El mundo invisible era sumamente sociable. Era una «gran ciudad» repleta de espíritus angélicos. La percepción de una sociedad dintinta e invisible, de una gran comunión de seres humanos y angélicos, era algo central para la noción de Orígenes del estado de virginidad. Los lazos basados en la paternidad física, en el amor físico y en los papeles sociales derivados de la persona física parecían singularmente efímeros cuando se comparaban con la resonante unidad de un universo que se esforzaba por avanzar hacia el abrazo de Cristo. A la luz de esta futura intimidad, los humildes lazos físicos del matrimonio humano, basados como estaban en la provisional adaptación del espí-

55. *Fragmento sobre I Corintios*, 42, C. Jenkins ed., p. 512.

ritu al clima pesado de la tierra, parecían particularmente insustanciales.⁵⁶ Llegará un tiempo en que todas las relaciones basadas en el parentesco físico se desvanecerán. Al ya no ser determinable su identidad gigantesca dentro de estos límites estrechos, incluso Abraham —esto se «atrevió» a proponer Orígenes, el hijo del mártir Leónidas— dejaría de ser llamado «padre de Isaac», para pasar a tener otro nombre más profundo:

No recuerdes las cosas antiguas ni consideres las cosas de los ancianos. Ten en cuenta que yo haré algo nuevo?

Al pensar de este modo, Orígenes se había apropiado, de una forma muy personal, de un rasgo característico del platonismo de su época, que quizá había conocido a través de los discípulos de Valentín.⁵⁸ La doctrina platónica de las ideas era un ingrediente esencial de la concepción de la persona que tenía Orígenes. La noción de que toda la belleza y el orden del mundo invisible eran un eco lejano de la armonía más majestuosa e invisible hechizaba a sus contemporáneos. Para Orígenes cabía pensar que todo lo que se percibía con los sentidos existiría con su intensidad original en Dios, la fuente de todo lo que existe. El ámbito espiritual rebosaba de júbilos cuyo deleite sensual quedaba velado a los devotos debido al actual entumecimiento de sus espíritus. Aquellos que pudieran deshelar sus corazones congelados volverían a experimentar la impresión nítida y precisa de la abundancia de sensaciones espirituales. Los profetas y los evangelistas habían «sentido» el gozo original de la Sabiduría

56. *In Matt.* 14.22, p. 338.

57. *Ibid.*, 17.33, pp. 690-691.

58. Sobre este tema, véase la excelente introducción de O. Rousseau, *Origène: Homélie sur le Cantique des Cantiques*, pp. 21-25. Estoy en deuda con John Dillon, «Aesthesis Noété: a doctrine of spiritual senses in Origen and in Plotinus», que explica que la definitiva formulación sólo se produce en los últimos años de Orígenes. Patricia Cox, «Origen and the Bestial Soul», y ahora «Pleasure of the Text, Text of Pleasure: Eros and Language in Origen's *Commentary on the Song of Songs*», son tratamientos sugerentes.

de Dios. De un modo que escapaba a la experiencia normal, ellos realmente habían «saboreado», «olido» y «bebido», disfrutando del sabor dulce de la Sabiduría de Dios con una sensibilidad no embotada por la negligencia prolongada.⁵⁹

Toda la obra en vida de Orígenes, como exégeta y como guía de almas, consistió en hacer que revivieran los «sentidos espirituales» de las personas que tenía a su cargo con toda su intensidad original. Al retirarse de la anestesia nebulosa que es la percepción física normal, el alma de la persona «espiritual» podía recobrar los deleites agudos de otro mundo más intensamente gozoso. El espíritu del creyente quedaría totalmente expuesto ante el Esposo, despojado de todos los goces sensuales, para recibir con sensibilidad «desnuda» el tacto exquisito de sus dardos.⁶⁰

Orígenes escribió *Homilias sobre el Cantar de los Cantares* alrededor de 240 como una exposición especialmente coherente de lo que se ha denominado con acierto el platonismo «salvaje» de su generación.⁶¹ En este platonismo, la sensualidad no podía abandonarse o reprimirse así nomás. Por el contrario, se le devolvía su primordial intensidad a la viveza de la experiencia sensual: volvía a despertar, en el corazón del místico, en su verdadero plano, el plano del espíritu. En comparación, el placer físico era un sucedáneo insulso y rancio del sentimiento auténtico, una reducción de la capacidad inmensa de goce que tenía el espíritu a las sensaciones anodinas del cuerpo. El espíritu debe aprender a «arder» en su personalidad más profunda, a anhelar la precisión indefinible del perfume de Dios, a esperar la deliciosa particularidad del sabor de Cristo en la profundidad de la boca y a prepararse para el abrazo final del Esposo. De hecho, esto significaba para Orígenes y para sus sucesores, una disciplina de los sentidos que era tanto más perspicaz cuanto que ya

59. *Contra Celsum* 1.48: véase la traducción y las notas de Henry Chadwick, *Origen: Contra Celsum*, p. 44; cf. *in Num.* 21.1, p. 200; los levitas son los de sensibilidad «no embotada».

60. *Hom. in Cant. Cant.* 2.8, p. 132.

61. La frase es de A. H. Armstrong, «Neoplatonic Valuations of Nature, Body and Intellect», en p. 41.

no estaba únicamente en juego la continencia sino el desarrollo frágil y dubitativo de una percepción espiritual de agudeza sobrenatural. La indulgencia física, el indebido comer, el disfrute indebido de la vista y el oído, los placeres físicos de la vinculación sexual en el matrimonio: todos éstos pasaban a ser temas a vigilar. Las experiencias sensuales alimentaban una contrasensibilidad. Conducían a embotar la verdadera capacidad del espíritu para el placer. Eran un «colchón» que amortiguaba el impacto de los placeres más vividos y más profundos que podían caer como besos sobre el espíritu desnudo.⁶²

La actitud de Orígenes frente al matrimonio era mucho más severa que la de Clemente, sobre todo debido a la veta de platonismo «salvaje» que recorre su pensamiento. Una sospecha refinada vino a recaer sobre los placeres y obligaciones del estado matrimonial para el cual Clemente aún había estado dispuesto a implorar la providencia de Dios. Los placeres del lecho conyugal, la intimidad y la lealtad de la vida matrimonial, eran ecos apagados de los deleites más nítidos reservados a los espíritus no entumecidos ni acolchados por la experiencia sensual. El alma refinada era prudente al rehuirlos: podían dar lugar a una degradación del sentido espiritual que era tanto más sutil y preocupante cuanto que no podía fijarse con exactitud. Orígenes, y muchos como él en los siglos posteriores, creía con la certeza intangible propia de una sensibilidad refinada, casi espiritual y estética, que las relaciones sexuales matrimoniales realmente embrutecían el espíritu. El espíritu estaba destinado a un momento de «conocimiento» de Cristo asombroso e inimaginablemente exacto, del que el sutil «conocimiento» de la pareja que se obtiene mediante el amor físico no era —según estaba convencido Orígenes— más que un eco borroso, deformante e inconveniente.⁶³ Los

62. *Hom. in Cant.Cant.* 2.9, p. 134. Del mismo modo, los dolores del infierno resultarán mucho más torturantes para el espíritu, lo mismo que los golpes dan más directamente sobre el cuerpo desnudo que sobre el cuerpo vestido: véase la cita en Pánfilo, *Apología para Orígenes* 8: *Patrología Graeca* 8: 602D-603B, traducción de Nautin, *Origène*, p. 274.

63. *In Job.* 19.4.1, *Sources chrétiennes* 290, pp. 22-25.

besos del Esposo sólo se recibirían en el cuarto de estudio vacío:

Tenemos una cierta sensación de ser abrazados por el Espíritu... y, ay, de que yo podría ser aquel que aún podría decir: *Su mano izquierda está debajo de mi cabeza y su brazo derecho alcanza a rodearme.*^M

Esta perspectiva arroja una sombra helada sobre el lecho conyugal. En tanto que institución social, las relaciones de la pareja matrimonial —su intimidad, su mutua lealtad, la ordenada y benévola jerarquía del marido y la esposa (temas sobre los que el autor de la pseudo-Paulina *Carta a los Efesios* había escrito con la misma vehemencia)— le resultaban a Orígenes símbolos válidos de la concordia invisible de una creación redimida. Pero incluso éstos eran símbolos pasajeros.⁶⁵ Lo mismo que las realidades del lecho conyugal, había en ellos algo evidentemente «inoportuno».⁶⁶ Por mucho que fuese el decoro con que se realizara el acto sexual, nunca acabaría de suprimir las incongruencias que llevaba asociadas. Orígenes no compartía el optimismo de Clemente al respecto. Mejor dicho, vistas con las elevadas miras platónicas, las relaciones sexuales matrimoniales sólo podían evocarse en términos de sus carencias. Esto explicaba dolorosamente la distancia a que se hallaban de la «verdadera» unión espiritual. En esto, el pensamiento de Orígenes se parecía al de los gnósticos valentinianos. Las relaciones sexuales matrimoniales ocurrían en un «cámara», es decir, «a oscuras». Persistía una sospecha de «lascivia» no desvanecida. El conocimiento del amor conyugal no podía ser un escalón por el que el alma pudiera ascender, a través de la experiencia física, hasta una sensación superior y más espiritual de asociación con Dios. Por el contrario, la experiencia de la sexuali-

64. *Hom. in Cant. Cant.* 1.2, p. 65. Por contraste, el dormitorio no se considera un lugar adecuado para rezar: *de orat.* 31.4; véase en especial Giulia Sfameni Gasparro, *Origene: studi di antropologia*, pp. 234-242.

65. *Fragments sobre Efesios*, 29, J. A. Gregg ed., p. 566.

66. *Hom. in Cant. Cant.* 2.1, p. 80.

dad, incluso dentro del matrimonio, era trazada con precisión lúgubre, como la antítesis tenebrosa del abrazo deslumbrante y luminoso de Cristo al espíritu.⁶⁷

Pero, en Orígenes, el mismo platonismo «salvaje» que lo conduciría a lanzar una sombra oscura sobre las concomitancias físicas del matrimonio lo condujo a fijarse con absoluta satisfacción en el cuerpo aislado y virginal. Había ahí, por lo menos, un símbolo físico que refleja la pureza del mundo espiritual sin distorsionarla. Solemnemente apartados de la sociedad matrimonial, los cuerpos de las personas continentes —igual hombres que mujeres— sobresalían como objetos privilegiados: eran «templos de Dios»:

No penséis que exactamente igual que *el vientre* está hecho para la comida y la comida para el vientre, del mismo modo está el cuerpo hecho para la copulación. Si queréis comprender el razonamiento del apóstol, por qué razón se hizo el cuerpo, entonces escuchad: fue hecho para que fuese un templo para el Señor; para que el alma, siendo sagrada y bendecida, actuase en su interior como un sacerdote que oficia en presencia del Espíritu Santo que mora en vosotros. De este modo, Adán tenía cuerpo en el Paraíso; pero en el Paraíso no «conoció» a Eva.⁶⁸

Estas afirmaciones tenían algunas consecuencias prácticas. En 248 era evidente que una persecución generalizada estaba al caer. El comienzo de la persecución se había asociado en muchas ciudades con un positivo renacimiento de lo sagrado en las comunidades paganas: el populacho se había amotinado a instigación de los sacerdotes paganos, encolerizados por los insultos a los templos; y el emperador Decio había llegado a creer que la omisión de gestos visibles de sacrificio había puesto en peligro la seguridad del Imperio.⁶⁹ Era una época en que un maestro cristiano, como Orígenes, te-

67. *Fragmentos sobre I Corintios*, 39, p. 510, citando Romanos, 13:13.

68. *Fragmentos sobre I Corintios*, 29, p. 370.

69. Eusebio, *Hist. ecle.* 6.41.1: el populacho agitado en Alejandría por los sacerdotes paganos; sobre Decio, véase Clarke, *Letters of Saint Cyprian*, pp. 21-25, y ahora Robin Lañe Fox, *Pagans and Christians*, pp. 451-454.

nía que explicar a los críticos paganos dónde exactamente se podía encontrar lo «santo» en la tierra. Con objeto de tranquilizar a su devoto patrono y discípulo, Ambrosio, Orígenes empezó a refutar con sumo detalle un ataque hecho contra los cristianos por Celso, un platónico pagano que había escrito ochenta años antes.

La larga obra contenía afirmaciones bastante llamativas sobre el papel «emblemático» de la virgen cristiana en el mundo romano de mediados del siglo III. La presentación que hace Orígenes de la virginidad incluye una interpretación de la historia. La virginidad era presentada como el vínculo privilegiado que une el cielo con la tierra. Pues sólo a través del cuerpo «santo» de una mujer virgen había podido el propio Dios unirse a la humanidad, haciendo de ese modo posible que la especie humana hablara, por fin, de Emmanuel, «Dios está con nosotros». ⁷⁰ La Encarnación de Cristo, mediante su descendimiento al cuerpo de una virgen, señaló el principio de una mutación histórica: «Lo humano y lo divino comenzaron a entretenerse, de modo que, gracias a la prolongada convivencia con la divinidad, la naturaleza humana pudiera volverse divina». ⁷¹

Y la «naturaleza humana» que emprendía su lento camino hacia lo divino era una naturaleza que se manifestaba con la mayor claridad en los cuerpos intocados por la experiencia sexual. Desde el punto de vista de Orígenes, la continencia perpetua, que ahora defendían por razones muy diversas grupos pequeños de cristianos —hombres y mujeres— repartidos por todo el Mediterráneo, hacía de esas personas representantes claramente privilegiados de los más profundos propósitos de Dios con respecto a la transformación de la especie humana.

Lo que estaba en juego entre el pagano Celso y el cristiano Orígenes, platónicos los dos, era dónde localizar lo santo en el mundo visible y, consiguientemente, de qué fuente derivar la autoridad que lo santo podría llegar a ejercer entre los hombres. Buen platónico él, Celso había repasado todo el

70. *Contra Celsum* 1.35, Chadwick trad., p. 34.

71. *Ibid.* 3.28, p. 146.

universo material. Existía un «cuerpo» refulgente, merecedor a todas luces de la poderosa alma creadora que lo abrazaba.⁷² El Sol llameante, los pesados ramilletes de la Vía Láctea: eran «cuerpos» encendidos por el roce de las Ideas. La irradiación callada del Dios Único, delegada en los ministros «angélicos», mejor conocidos por los hombres bajo su apariencia tradicional de dioses de la antigüedad, se filtraba incluso bajo la Luna, hasta tocar la tierra apagada, bañando con su luz apacible los lugares sagrados inmemoriales del culto pagano. Las estatuas, los templos, los ritos ancestrales, eran símbolos que repetían sobre la tierra lo mejor posible la santidad abrasadora del cielo. En comparación con estos, el cuerpo humano individual era demasiado frágil para cargar con tanta majestad: no era más que un pordiosero indigente que se había acercado furtivamente al alma, pidiéndole con desagradable insistencia que le prestara un poco de atención.⁷³ Celso estaba profundamente enfadado porque los judíos, y no los cristianos, afirmaban que estaban por encima de todos los templos: incluso por encima de las mismas estrellas. Alegaban que ellos disfrutaban de comunión directa con el Único Dios del universo. Celso, y más tarde Plotino, un contemporáneo de Orígenes más joven (ambos filósofos platónicos estaban versados en la misma cultura que Orígenes), manifestó su profunda cólera religiosa ante el hecho de que tal sobrevaloración de sus personas condujera a los cristianos a derrocar la jerarquía establecida del universo. Los meros seres humanos debían conocer su lugar, muy por debajo de las estrellas; no debían alegar que podían suprimir a los dioses que los auxiliaban desde los cielos lejanos. Los cristianos, había dicho Celso, eran como:

las ranas que celebran su asamblea alrededor de un pantano, o los gusanos que se reúnen en alguna esquina inmunda, diciendo: «Dios se ha olvidado del mundo entero y de los movi-

72. Esto ha sido especialmente bien establecido, en el caso de Plotino, por A. H. Armstrong, *Saint Augustine and Christian Platonism*. Ahora en R. A. Markus, *Augustine: A. Collection of Critical essays*, p. 13.

73. Plotino, *Enéadas* 1.8.14.

mientos de los cielos, y ha descuidado a la vasta tierra, para prestar atención sólo a nosotros». Son como gusanos que dicen: «Dios es lo primero y nosotros vamos a continuación de El... y todas las cosas existen para beneficio nuestro».74

Frente a esta indignación mordaz, Orígenes, el platónico cristiano, hizo el *gran rifiuto* que lo separó para siempre de la «Sabiduría antigua» de sus colegas paganos. Los cristianos, replicó, «ya han aprendido... que el cuerpo de un ser racional que está consagrado al Dios del universo es un templo del Dios que ellos reverencian».75

El cuerpo humano podía ser «ofrendado»; podía ser «santificado» por Dios. El humilde «asno» del cuerpo podía convertirse en el vehículo «resplandeciente» del alma.76 Cada cristiano, hombre o mujer, podía construir en su cuerpo un «tabernáculo santo del Señor».77

Mirad ahora cómo habéis progresado desde ser una pequeñísima criatura humana sobre la faz de la tierra. Habéis progresado para convertirlos en el *templo de Dios*, y vosotros que érais tan sólo carne y hueso habéis llegado hasta tan lejos que sois un *miembro del cuerpo de Cristo*.78*

Vamos ahora a seguir las fortunas de estos «templos de Dios» en las iglesias cristianas del Mediterráneo y del Oriente Próximo durante el medio siglo decisivo que va desde la muerte de Orígenes, pasando por la posterior reacción pagana de la Gran Persecución, hasta la conversión de Constantino y la primera aparición pública de san Antonio.

74. *C. Cels.* 4.23, pp. 199-200; compárese Plotino, *Enéadas* 2.9: *Contra los gnósticos*.

75. *Ibid.* 4.26, pp. 201-202.

76. *in. Jud.6.5*, *Orígenes Werke* 7:503.

77. *In Exod.* 13.5, pp. 277-278.

78. *in Jes. Nave* 5.5, *Orígenes Werke* 7:319.

de la amenaza de una «sensibilidad contraria», su temor a que la capacidad del alma para el deleite espiritual resultara sutil e irreparablemente embrutecida por la experiencia de la copulación física, faltaba de un modo patente en Plotino. Para Plotino, los abrazos físicos de la pareja conyugal eran un reflejo muy lejano, en realidad, de la unión primigenia; pero nunca los trató como si se tratase de un espejo distorsionador y deslustrado. La unión mística del alma con lo Uno «es la explicación incluso del amor copulativo... [aunque] quienes no han conseguido alcanzar ese recuerdo no comprendan lo que ocurre en su interior».³

Buscando una imagen con la que transmitir la unión involuntaria pero absolutamente oportuna de cada alma con su correspondiente cuerpo, mediante un «salto» instantáneo e impensado al interior de la carne, la imagen de una pareja de enamorados cae de su pluma con magnífica soltura: un momento semejante «se parece más a un salto, instintivamente correcto, como la pareja que se mueve para satisfacer su deseo de unión sexual... lo semejante está infaliblemente destinado a lo semejante».⁴

Su actitud ante la sexualidad se parecía más a la de Clemente que a la de Orígenes. Plotino contemplaba el cuerpo desde una inmensa altura: «Su actitud es de austera y distante tolerancia».⁵ Su propio régimen ascético conllevaba una absoluta castidad, aunque se desenvolvía con comodidad entre mecenas y discípulos cuya condición de casados daba por supuesta.⁶ Un cuerpo bien afinado, tan vibrante como una lira bien tocada, era su ideal.⁷

Los guías espirituales paganos de la antigüedad tardía, y sus discípulos, eran capaces de imponer a sus cuerpos restricciones que hieren la sensibilidad moderna y que eran consi-

3. *Enéadas* 3.5.1, p. 191; véase Hadot, *Plotin*, pp. 65 y 73-75.

4. *Enéadas* 4.3.13, p. 272.

5. A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p. 229.

6. Porfirio, *Vida de Plotino* 9; Hadot, *Plotin*, pp. 71-72.

7. *Enéadas* 1.4.16, véase en especial E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, pp. 24-26, una exposición de maestro.

deradas extraordinarias incluso por sus contemporáneos. Se atenían a éstas, y al aislamiento social que tales restricciones les imponían, con un coraje impresionante.⁸ Pero la renuncia que acarrea la mayor carga simbólica no coincidía, a sus ojos, con las que habían sido valoradas por sus contemporáneos cristianos. A menudo los sabios paganos formaban parte de las clases urbanas gobernantes del Imperio. Los discípulos se los procuraban casi exclusivamente dentro de esta clase. Deseaban alejarse de sus responsabilidades en el foro, no de las de su lecho conyugal.

Dentro del círculo de Plotino, el toque de la belleza aterrador de lo Uno incluso afectaba a miembros activos del Senado romano. Éstos tenían familias previamente creadas. Era la vida pública de Roma, no la vida sexual de los romanos, lo que se vaciaba por completo de sentido para ellos al aproximarse al verdadero amor de sus almas.⁹ Rogaciano había sido miembro activo de la «aristocracia administrativa» de Roma.¹⁰ Bajo la guía de Plotino, aprendió a borrar su anterior personalidad pública. Incluso abandonó el *palazzo* de su familia para alojarse modestamente con amigos. Comiendo un día sí y otro no, su abstinencia puntillosa fue premiada con la curación de una enfermedad aristocrática: la estricta dieta curó a Rogaciano de un ataque de gota. Su renuncia más espectacular fue el rechazo de una dignidad oficial: «A la hora de ser nombrado pretor, con los lictores ya en la puerta, se negó a salir y a tener nada que ver con el cargo».¹¹

Rogaciano, debemos recordar, fue contemporáneo del autor de los *Hechos de Judas Tomás*. La anécdota que divertía a quienes lo recordaban era la de haber rechazado un cargo público el mismo día de estrenarlo, no la renuncia sexual en la misma noche de bodas. Vagabundeando por Roma, Rogaciano se había convertido en el espectro de su personaje público: no era lo que muchos cristianos querían

8. Garth Fowden, «The Pagan Holy Man in Late Antique Society», pp. 33-59, en especial pp. 33-38 y 51-59.

9. *Enéadas* 6.7.34.

10. *Porphyre: Vie de Plotin: Travaux Préliminaires*, p. 109.

11. Porfirio, *Vida de Plotino* 7, p. 6.

pronto ver en sus propios héroes, un ser sexuado entre la cama y el desierto.

Nada muestra con mayor claridad la diferencia entre las concepciones paganas y cristianas de la renuncia que los escritos del discípulo editor y biógrafo de Plotino, el filósofo Porfirio. Originario de Tiro, Porfirio conoció a Orígenes en Cesarea y lo desaprobó absolutamente. En algún momento hacia el año 270, compuso un ataque devastadoramente erudito contra el cristianismo.¹² Estaba bien enterado de las opciones adoptadas por sus contemporáneos cristianos, el rechazo de los cuales era tanto más definitivo cuanto que compartía con muchos cristianos procedentes de las clases educadas un bagaje heredado de nociones morales sumamente rigurosas.

Los ideales sexuales que se fomentaban en el mundo de Porfirio, y en el de sus sucesores paganos, diferían poco de los códigos sexuales de austera disciplina que propugnaba Clemente de Alejandría para sus sabios cristianos. La vida de una familia matrimonial podía estar marcada por «la lucha por la continencia»; pero esto no significaba un rechazo absoluto de la actividad sexual sino meramente su control severo; y, con el correr del tiempo, su abandono.¹³ Las alternativas más drásticas a este ideal —la conversión exaltada a

12. Eusebio, *Historia eclesiástica* 6.19.5-8. Los fragmentos de Porfirio en *Contra los cristianos* han sido editados por A. von Harnack en «Porphyrius, "Gegen die Christen"». Para la fecha, véase ahora Brian Croke, «The Era of Porphyry's Anti-Christian Polemic». El lector debe saber que fuertes argumentos a favor de una fecha considerablemente posterior, de alrededor de 303 d. C., y por lo tanto en un contexto muy distinto, han sido presentados por T. D. Barnes, «Porphyry *Against the Christians*: Date and the Attribution of Fragments».

13. El precepto está tomado de Henry Chadwick ed., *Sextas*, n.º 239, p. 38. Como ha mostrado Chadwick, esta colección de máximas neopitagóricas fue usada lo mismo por los cristianos que por Porfirio: Chadwick, *Sentences of Sextas*, pp. 107-116 y 141-143. Más tarde fue traducida al latín por Rufino de Aquileia, para que sirviera de guía a una pareja que había llegado a practicar la continencia después de haber tenido dos hijos. Aunque austeros, los preceptos apuntan hacia una moderación en las relaciones sexuales del mismo tipo que la que se ejerce sobre la comida (cf. n.º 240, Chadwick, p. 38), y no a una renuncia absoluta.

la virginidad permanente de las jóvenes cristianas— irritaban muchísimo a Porfirio. Hay actualmente mujeres cristianas, escribió en *Contra los cristianos*, que ignoran a san Pablo cuando éste advierte que *algunos se apartarán de la fe... al prohibírseles el matrimonio*. Habían olvidado que el apóstol admitía que *en lo tocante a las vírgenes, no tengo precepto del Señor*:

Si está claro que una muchacha no hace bien en mantenerse virgen, ni una persona casada en renunciar al matrimonio... ¿cómo es posible que algunos que practican la virginidad armen tanto escándalo de eso y digan que están «hinchidos del Espíritu Santo» y en todo que son idénticos a la que dio a luz a Jesús?¹⁴

Es un rechazo devastador del ideal más acariciado por Orígenes y su círculo.

En conjunto, Porfirio y sus colegas paganos daban por supuesta la austeridad sexual. No veían ningún valor simbólico especial en la renuncia sexual cuando la practicaban sus varones iguales; y pensaban que era claramente impropio, si no impío, que las mujeres jóvenes casamenteras renunciaran a su obligación con la sociedad y con los «dioses que presiden la generación» al comprometer sus cuerpos a la virginidad perpetua. La propia imagen que tenía Porfirio del cuerpo condensaba angustias sutilmente distintas. La comida, no la sexualidad, era el tema sobre el que sus criterios eran más estrictos: vegetariano riguroso, había escrito un libelo «Sobre la abstinencia de alimentos animales».¹⁵

La ingestión de carne animal representaba para Porfirio, mucho mejor que las pasiones ardientes de la cama, la vulnerabilidad del espíritu humano frente a la materialidad empalagosa que lo acosaba por todas partes. Igual que Orígenes, Porfirio creía que el mundo de los espíritus invisibles importunaba a las personas. Pero lo hacían del modo más si-

14. Porfirio, *Contra los cristianos*, fragmento 33, Harnack, p. 60; véase J. M. Démarolle, «Les femmes chrétiennes vues par Porphyre», p. 45.

15. Porfirio, *On Abstinence from Animal Foods*, Thomas Taylor trad.; J. Bouffartigue y M. Patillon eds., *Porphyre: De l'Abstinence*.

niestro en la mesa de comer, cerniéndose sobre la temblorosa carne roja. Su presencia era menos perceptible (lo mismo que en opinión de Orígenes) en las fantasías perturbadoras, en parte sexuales, que surgían en el «corazón» del creyente, y más en los hipidos estridentes y los pedos descontrolados de aquellos cuyos cuerpos se habían vuelto permeables a la materia del modo más desordenado a causa de la dieta laxa."

La *bagneia*, una noción de pureza ritual —un reflejo visceral de prescindencia mediante el cual los devotos se esforzaban en mantener gravosas fronteras entre sus cuerpos y todas las formas de mezcolanza anómala y corruptora—, seguía siendo una fuerza a tener en cuenta entre los paganos de finales del siglo III.¹⁷ En los círculos cristianos, el sentido de la pureza recaía con mucho mayor peso sobre la condición de la virgen continente: una fuerte carga de terror reverencial rodeaba los cuerpos de los hombres y mujeres cuya carne no había sido «corrompida» por las relaciones sexuales. Para Porfirio, el sentimiento de horror santo radicaba más bien en la boca. Hizo suyo el grito de Empédocles: que su alma pura dejara de existir:

Antes de que esos labios comiencen su acto culpable sobre el espantoso alimento de la carne apetecible.¹⁸

Volcarse con gula sobre ese alimento carnal grosero y sanguinolento era repetir la caída del alma pura en la materia. Adoptar una dieta escasa de la que estaban excluidas todas las carnes —de ninguna manera una dieta de hambre— equivalía a detener la caída del alma por medio de un gesto de renuncia perpetua que era tan coherente, a su modo, como el cese de la actividad sexual en los círculos de cristianos encratitas.¹⁹

16. Porfirio, *Sobre la filosofía de los oráculos*, en Eusebio, *Preparación para el Evangelio* 4.23, *Patrología Graeca* 21: 305B.

17. Porfirio, *Sobre la abstinencia* 1.57.2-4 y 2.46.2, Bouffartigue, pp. 89-90 y 112; Taylor, pp. 61 y 98. Véase la inscripción del templo de Lindos: F. Sokolowski, *Les lois sacrées des cites grecques: Supplément* n.º 91.1-5, p. 159.

18. *Sobre la abstinencia* 2.31.3, p. 98; Taylor, p. 85.

19. Véase en especial A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, pp. 20-80.

Pero el motivo de que Porfirio rechazara comer carne era sutilmente distinto de lo que había estado en juego para los cristianos en el gesto de la renuncia sexual. Porfirio sólo pensaba en función del alma individual. Al abstenerse de carne, su alma eludía la identificación con la materia: llevaba más allá la huida de su espíritu eterno del «instinto empapado en sangre» del cuerpo.²⁰ No pensaba que su renuncia tuviera ninguna repercusión social inmediata, aparte de un cierto distanciamiento de los hábitos normales de la vida pública. Porfirio no afirmaba que su decisión de abstenerse de carne fuese a dar lugar a una sorprendente detención de un proceso social colectivo, como se atribuía a la renuncia al matrimonio y a tener hijos en los círculos cristianos encratis. La preocupación de Porfirio se concentraba en el descenso y el regreso del alma. No se sentía de ninguna manera inclinado a romper el ciclo del nacimiento, la copulación y la muerte, que arrastraba a la sociedad organizada, con su ciego y jactancioso orgullo, hacia la tumba. Estas ideas quedaban fuera de sus horizontes. Para él, como para la mayor parte de los filósofos paganos, la sociedad humana no era más que una astilla clavada en el inmenso organismo, semejante a un dios, que era el universo.

En este universo, unas pocas almas vigilantes podrían nadar hasta la costa, saliendo del vacilante océano de la materia y uniéndose a sus iguales incorpóreos en su verdadera patria, más allá de las estrellas. Regresarían al mundo del espíritu donde el inconveniente de poseer cuerpo sería olvidado como si nunca hubiera ocurrido.²¹ Pero el *cosmos* como conjunto, y con él la especie humana, continuaría eternamente: «neblinoso y mortecino» para los humanos atrapados en la carne, también era «sagrado y placentero» en su armoniosa inmensidad.²² En el cosmos, las almas estaban destinadas a descender incesantemente al interior de la materia, lo

20. Porfirio, *Vida de Plotino* 22; MacKenna, p. 16.

21. Porfirio, *La cueva de las ninfas* 35, ed. y trad., Arethusa Monographs, p. 35; y ahora Robert Lamberton trad., *Porphyry: On the Cave of the Nymphs*, p. 40.

22. Porfirio, *La cueva de las ninfas* 6, p. 12; Lamberton, p. 24.

mismo que los dioses del «amor procreador» seguían tejiendo los «ropajes purpúreos» de los nuevos cuerpos humanos en el antiguo telar que es el lecho conyugal.²³

No hubiera complacido a Porfirio saber que, al mismo tiempo que él escribía en Italia, Metodio, un maestro cristiano de Olimpos, en Licia, en la costa sudoccidental turca del Egeo, había compuesto un diálogo en alabanza de la virginidad titulado *El festín*.²⁴ Era un pastiche descarado de la magna obra de Platón. En lugar de presentar una reunión de caballeros atenienses sexualmente activos, el banquete de Metodio reúne a diez muchachas jóvenes que celebran la belleza de su resolución virginal. Escribiendo a instancias de una misteriosa «dama de Termeso», Metodio, el maestro varón, se mantenía como una presencia discreta. Santa Tecla era quien ocupaba el lugar de Sócrates; era ella quien evocaba el vuelo de regreso al hogar del alma de una muchacha joven, mientras se estremecía de amor innato por la belleza espiritual. Pero esta belleza eterna ya no se podía encontrar en el reino abstracto de las ideas; estaba más presente en la pureza radiante del estado virginal.²⁵

Sentadas alrededor de una fuente clara, «que fluye apacible como [si fuera de] espeso aceite», el pequeño grupo estaba a la sombra del árbol *agnus castus*, es decir, del árbol sobre cuyas ramas dormían las jóvenes atenienses para calmar sus impulsos sexuales en la época de abstinencia que les imponían las fiestas tesmoforias.²⁶ En este *Festín* contemplamos un círculo de estudio que se parece más al de Orígenes que al de Plotino: era una asamblea introspectiva de «precursores domésticos de los monjes».²⁷

El festín de Metodio no ha despertado entusiasmo en los lectores modernos: «El libro es pomposo, estrecho de miras».²⁸ Pero nos resulta fácil de comprender su importancia

23. Porfirio, *La cueva de las ninfas* 14, p. 17; Lambertson, p. 29.

24. Véase la introducción de H. Musurillo a *Methodé d'Olympe: Le Banquet*.

25. Metodio, *El festín* 8.2.173-175, Sources ehrétiennes, pp. 204-206.

26. *Ibid.* Preludio 8, pp. 48-50.

27. K. E. Kirk, *The Vision of God*, p. 187.

28. *Ibid.*

para un lector del siglo III. En primer lugar, Metodio reconciliaba la perspectiva sumamente personal de Orígenes con las antiguas tradiciones de Asia Menor. Seguía a Ireneo de Lyon al presentar el proceso de la salvación en función del regreso, lento pero seguro, de la especie humana al estado de Adán. Este estado se había renovado en la persona de Cristo y sería recuperado, enteramente, por los santos en el momento de la Resurrección.²⁹

Los horizontes ilimitados de Orígenes quedaban reducidos al delimitarlos Metodio; pero la sensación de una inercia histórica que había surgido con tanta claridad en la última gran obra de Orígenes, *Contra Celso*, estaba aún más presente en *El festín* de Metodio.³⁰ Cristo había vuelto a traer a la tierra la carne virginal originaria de Adán. Al derrotar al demonio dentro de aquella carne, El había demostrado que el ser humano podía volver a ser, una vez más, en esta vida, lo que en un principio había sido Adán: un instrumento bien afinado para alabar a Dios.³¹ La sociedad matrimonial establecida no se desplomó ante este mensaje, como en los *Hechos de Judas Tomás*-, por el contrario, se le permitió que pasara a ocupar el fondo. El matrimonio estaba destinado a la masa anónima de fieles.³² Se permitía que prosiguiera como una concesión a la fragilidad humana, de manera muy parecida a como se excusaba a los inválidos de tomar parte en el solemne ayuno colectivo que precedía a la fiesta de la Pascua.³³

El proceso de la reproducción, el solemne «estremecimiento» de la copulación³⁴ y el ardiente «anhelo» masculino de progenie³⁵ —temas que nuestras vírgenes discutían, a la manera platónica, con estudiado buen humor y sorprendente minuciosidad—, se habían vuelto transparentes para la realidad superior que ellas representaban. Eran sombras pasajeras, que apuntaban hacia la única unión verdaderamente

29. Musurillo, *Methode d'Olympe*, pp. 14-23.

30. Véase anteriormente cap. 8, pp. 245-247.

31. Metodio, *El festín* 3.7.69, p. 106.

32. 1.5.27, p. 66.

33. 3.10.78-13.89, pp. 112-122.

34. 2.2.31-32, p. 70.

35. 2.5.41, p. 80.

fecunda, la de Cristo y la Iglesia. La verdadera progenie no procedía de la copulación física sino de la predicación del Evangelio. Los placeres de la paternidad física eran un pálido reflejo de la vida auténticamente fértil de las muchachas vírgenes reunidas alrededor de su padre espiritual, un sacerdote estricto y erudito.³⁶

En esta evolución, Metodio percibía un cambio, lento pero seguro, beneficioso para la especie humana. Su visión de la historia de la humanidad consistía en que la civilización iba rechazando las insatisfacciones. Presentaba la historia humana como la historia de la lenta pero segura domesticación del impulso sexual en bruto. La humanidad había comenzado por el incesto bestial y lentamente había ido progresando hasta la poligamia. Pero ahora que la tierra estaba completamente habitada, incluso la inamovible restricción matrimonial —la *sophrosyné* de las buenas esposas alabada en tantos epitafios contemporáneos del mundo griego— había dejado paso a la *aphtharsia*, la estabilidad incorrupta del estado virginal.³⁷ Era una visión en la que la humanidad avanzaba tranquilamente hacia la inacción, pasada hacía mucho tiempo su adolescencia briosa, afrontando el final del tiempo con «todas las pasiones» agotadas. La culminación de la historia había que verla en el pequeño grupo de muchachas consagradas de Metodio,

donde el verde oleaje está mudo en los puertos y lejos del vaivén del mar.³⁸

Detrás de este idilio callado podemos apreciar el poder de una estructura mental destinada a tener un largo futuro en el mundo de habla griega. Vista «desde un punto de vista horizontal», por así decirlo, la virginidad representaba el

36. 1.1.14, p. 56.

37. 9.1.236, p. 264, y 10.1.259, p. 286.

38. Gerard Manley Hopkins, *Heaven-baven: a nun takes the veil*, en *Poems and Prose*, W.H. Gardiner ed., p. 5 (*Where the green swell is in the havens dumh, / And out of the swing of the sea*); Metodio, *El festín* 1.2.18, p. 58: *eudion choron*.

lento amanecer de un milenio espiritual entre los santos.³⁹ Vista «desde un punto de vista vertical», sin embargo, el estado virginal —es decir, el hecho en concreto de un cuerpo perpetuamente inmaculado— encajaba dentro de la estructura de mediación singularmente potente.

Metodio podía haber comentado de todo corazón con el antropólogo en cuanto a que:

El «problema» central de la religión es... restablecer alguna clase de puente entre Dios y el hombre... La «mediación» (en este sentido)... se adquiere siempre introduciendo una tercera categoría, que es «anormal» en términos de las categorías «racionales» ordinarias... El terreno intermedio es anormal, no-natural, sagrado. Es, característicamente, el centro de todos los tabúes y observancias rituales.⁴⁰

Al crear a Adán, Dios había unido las esferas antitéticas del espíritu incorruptible y del barro quebradizo de la tierra. Sólo manteniendo el cuerpo intacto, mediante la renuncia a una sexualidad que normalmente se asocia con la persona física —es decir, al «barro» mortal y corruptible—, había podido Adán mantenerse en el Paraíso, cantando las alabanzas del Creador, como criatura de la tierra que se sumaba en solemne antifonía de las incorpóreas legiones de ángeles.⁴¹

De ahí que fuera esencial para Metodio negar lo que él entendió como una propuesta de Orígenes: que la carne humana podía «evaporarse» algún día por completo y convertirse en la de un ser angélico. En ninguna época han existido los humanos como seres completamente angélicos, carentes de la sólida carne y hueso de Adán y Eva.⁴² Esta idea aflojaba la gran tensión del universo de Metodio. La carne humana virginal, el barro físico que en cualquier momento puede descomponerse en sexualidad y que habrá de yacer desmenuzado en la tumba hasta que sea reformado por el Creador

39. Musurillo, pp. 15-16.

40. E. Leach, *Génesis as Myth*, p. 10.

41. Metodio, *El festín* 3.6.63-64, p. 100.

42. Metodio, *Sobre la resurrección*, fragmento 1.2 y 10: PG 18:268AB y 277BC; W. R. Clark trad., *The Ante-Nicene Fathers*, 6:364 y 366.

en la resurrección de los muertos, era el tenso punto de mediación entre dos polos irreconciliables. Quienes habían aprendido, mediante un constante esfuerzo de la voluntad, a mantener su estado «anormal», como poseedores de un cuerpo terrenal al que se negaba la expresión sexual que habitualmente se asocia con los seres terrenales, podían situarse entre el cielo y la tierra. Formaban un puente sobre la inmensa divisoria que todos los pensadores de la antigüedad tardía, lo mismo paganos que judíos o cristianos, veían entre el mundo «superior» y el «inferior».⁴³ La virginidad, la *parthenia*, recordaba Tecla al grupo, era una palabra derivada de *para to theion*: el estado físico de virginidad hacía que los seres humanos «estuvieran cerca de lo divino».⁴⁴ En la imaginación de Metodiodo, el puente que cruzaba el abismo que hay entre Dios y el hombre pasaba por los cuerpos de sus muchachas vírgenes.

Precisamente es en sus sentencias más helénicas donde podemos apreciar la diferencia entre la opinión de Metodiodo sobre el lugar que ocupan los seres humanos en el cosmos y la que defendieron Plotino y Porfirio. Para Plotino, el alma libre del cuerpo era en sí misma la mediadora que unía los polos antitéticos del universo. El alma era un ser gozoso que se extendía desde el Único hasta rozar la fría superficie de la materia. Como la figura imponente de Atenea vista junto a las murallas de Troya, sólo la vivaz alma ligaba la tierra al cielo: pues «aunque sus pies siguen andando sobre la tierra, ha tocado los altos cielos con la cabeza».⁴⁵

Con Metodiodo, es el barro frágil del cuerpo virgen, y no el alma, lo que se considera tan imponente como Atenea «que anda sobre la tierra y toca la alta bóveda del cielo».⁴⁶ Para Porfirio, el espíritu insomne de Plotino siempre se ha

43. Peter Brown, *The Making of Late Antiquity*, pp. 16-18; *The Cult of the Saints*, pp. 2-3; y «The Notion of Virginité in the Early Church», pp. 427-433, en especial pp. 432-434.

44. Metodiodo, *El festín* 8.1.171, p. 200.

45. Homero, *Iliada* 4.443, en Plotino, *Enéada* 4.3.12, MacKenna, p. 270-271.

46. Metodiodo, *El festín* 1.1.11, p. 54.

mantenido seguro por encima del instinto de su cuerpo;⁴⁷ en Metodio, es el cuerpo virginal en sí mismo lo que se eleva por encima del vulgar barro del mundo. En estado virginal, el cuerpo disfruta de una superioridad que antaño sólo se reconocía al espíritu. Los cuerpos de las vírgenes de Metodio cuelgan como arpas bien tensadas del sauce frío e infértil, muy por encima del remolino absorbente de las aguas de Babilonia.⁴⁸

Podemos ver, en estos leves indicios, un nuevo giro de la época. En el siglo II, la sexualidad había deshancado a la muerte, a ojos de muchos cristianos radicales, como síntoma privilegiado de la fragilidad humana. Desde Orígenes y Metodio en adelante, la ausencia de sexualidad en los pocos elegidos proporcionó a la especie humana unos nuevos mediadores. Las resplandecientes y etéreas figuras de los *daimones*, de los héroes y de las almas de los sabios, que habían unido el cielo a la tierra, sobresaliendo por encima de la especie humana en las regiones intermedias del universo platónico tardío, fueron eclipsados en la imaginación cristiana por los cuerpos de los jóvenes virginales situados en la tierra. Apacibles lámparas de aceite puro y filtrado en un mundo en tinieblas,⁴⁹ iluminaban a lo largo de las grandes vigiliias nocturnas de la infancia, la adolescencia y la ancianidad, la luz auroral de la venida de Cristo.⁵⁰

Los días del propio Metodio estaban contados. El guía tranquilo de las almas virginales se trasladó de Olimpos a Patara. Patara era un puerto de mar próximo a Caria, una provincia que presumía de un lugar de culto pagano estridentemente revitalizado, el gran santuario de Zeus en Panamara. En 312, el emperador pagano Maximino Daja visitó Caria. Su «divina presencia... iluminó» la provincia, haciendo que los bandidos de las tierras altas desaparecieran.⁵¹ La ley y el orden regresaron a la región. Luego, el emperador se

47. Porfirio, *Vida de Plotino* 22, MacKenna, p. 16.

48. Metodio, *El festín* 4.3.99, p. 134, citando *Salmos* 136:1.

49. 6.4.141, p. 172.

50. 5.2.113, p. 146.

51. *Bulletin de correspondance hellénique* 12 (1888): 101-103.

trasladó tal vez a la costa de Licia. Metodio, el obispo cristiano y mentor de las damas bien nacidas, fue ejecutado.⁵²

En la misma y última tanda de persecuciones, había aparecido una figura en Alejandría. Hizo exactamente lo mismo que había hecho Orígenes poco más de un siglo antes:

asistió a los confesores en las minas y en las prisiones. En los tribunales de justicia demostró gran entusiasmo, levantando los ánimos de los que eran convocados a la lucha y recibéndolos [presumiblemente con el beso de la paz] cuando iban al martirio y acompañándolos hasta el final.⁵³

Y, sin embargo, no es posible imaginar un guía espiritual más distinto del joven Orígenes. Era un egipcio de edad madura, que se había criado en una aldea de Fayum. Vestía como un campesino: «una túnica sin mangas como esas con que se cubren los egipcios». El mismo se cuidaba de lavarla, antes de ocupar una posición destacada entre los provocadores cristianos en el atrio del gobernador.⁵⁴ Sólo la túnica lo señalaba ya como un forastero en la ciudad. En tiempos de Orígenes, el emperador Caracalla había expulsado de Alejandría a los campesinos egipcios con ese mismo aspecto porque se quedaban para holgazanear en la ciudad, después de haber afluido desde el campo para participar en las festividades de Serapis.⁵⁵ Ahora, el «gran festival» era el espectáculo que proporcionaban para las iglesias del delta del Nilo, por el juicio de los mártires cristianos. Muchos de estos fervientes visitantes de Alejandría eran hombres que ya entonces eran llamados, al parecer, «monjes», *monachor*. «solitarios».⁵⁶

El extranjero era Antonio. Había llegado a Alejandría después de haber pasado veinte años en una fortaleza en rui-

52. T. D. Barnes, «Methodius, Maximus and Valentinus», pp. 54-55.

53. Atanasio, *Vida de Antonio* 46, R. C. Gregg trad., p. 66.

54. Los detalles completos están en la versión siríaca: R. Draguet ed., *La Vie primitive de Saint Antoine*, p. 48.

55. Pap. Giessen 40, col. 2, líneas 16-29, en A. S. Hunt y C. C. Edgar, *Select Papyri*, 2:90-92.

56. Atanasio, *Vida de Antonio* 46.

de los confines del desierto, atravesando el Nilo desde ínoe. En el siguiente capítulo daremos una breve *tour orizon* a fin de examinar el amplio abanico de significales que se habían achacado a la renuncia sexual en las disas regiones cristianas antes de que las Iglesias de las tierras mizadas fueran desafiadas, a lo largo del siglo IV, por los vos horizontes que les abría la inmensidad del desierto.

10. Iglesia y cuerpo: *Cipriano, Manes y Eusebio*

Mientras Porfirio y Metodio escribían en Italia y en Licia, una familia cristiana de la parte alta del valle del Tembris, en Anatolia, había tenido que afrontar una tragedia doméstica. Aurelio Telésforo y Aurelia Ammia, miembros de la austera Iglesia de los novacianos, enterraron a Ammia, su hija soltera. El epitafio comenzaba con frases de la antigüedad:

¿Cómo es que te has muerto ya... antes de la corona nupcial... arrebatada sin que sea la hora, privada del lecho conyugal?

Acababa con una visión. Al octavo día, Ammia se había aparecido en un sueño:

No llores, padre afligido, ni tampoco tú, madre; morir es normal... Pero Jesús Cristo mi Salvador me ha reunido con los honrados;... de manos del presbítero recibí el bautismo, la prerrogativa legal de la virginidad; llegué al cielo como una virgen pura... a disfrutar de la vida eterna entre los santos... Mi padre indolente y mi perezosa madre quisieron asustarme... Al espasar mi virginidad con Cristo les causé una tristeza insufrible.¹

Las ideas elevadas de Orígenes y Metodio no surgieron de la nada. Reflejaban una situación nueva. Por primera vez en su historia, el cristianismo se había convertido en una religión de jóvenes. En cuanto todas las familias cristianas die-

1. W. H. Buckler, W. M. Calder y C. W. M. Cox, «A Monument from the Upper Tembris Valley», en pp. 51-57.

ron por supuesto que era obligación de los padres temerosos de Dios evitar que sus hijos cayeran en la fornicación mediante el matrimonio a edad temprana. Muchos hijos, sobre todo las muchachas, deseaban ahora permanecer solteros. Ya no era el padre, el cabeza de familia, la única persona responsable de «guardar» a sus hijas en estado virginal para el futuro matrimonio. El niño precóber llegó a ser presentado, al menos en teoría, como el «guardián» de su propio cuerpo: como la pequeña Ammia, algunos elegían «guardar su propia carne», como vírgenes, a través de votos de continencia perpetua.² Incluso es posible (aunque no es nada seguro) que las familias cristianas fueran un poco menos propensas que las paganas de corte tradicional a imponer a sus hijas matrimonios excesivamente precoces.³

Tampoco la decisión de la muchacha de mantenerse virgen sería siempre mal recibida por la familia. Con frecuencia, ahorraba a los padres la difícil tarea de buscarle marido. Las comunidades cristianas habrían crecido rápidamente durante el siglo III: pero seguían manifestando recelo con respecto al mundo exterior. No se fomentaba que las familias cristianas casaran a sus hijos con judíos, paganos ni herejes. Como consecuencia, muchas comunidades tenían que vérselas con la *copia puellarum*, el grupo de muchachas para las que no se encontraban maridos apropiados.⁴ A menudo estas mujeres optaban por una vida de continencia voluntaria,

2. Metodio, *El festín* 3.14.90, en H. Musurillo ed., *Méthode d'Olympe: Le Banquet*, p. 124, interpretando / *Corintios* 7:37 *guardar virgen a su hija*.

3. K. M. Hopkins, «The Age of Roman Girls at Marriage», pp. 309-327, en especial 319-320, y Charles Pietri, «fie mariage chrétien á Rome», en J. Delumeau ed., *Histoire véate dn peuple chrétien*, pp. 105-131. Pero ahora véase Brent Shaw, «The Age of Roman Girls at Marriage: Some Reconsiderations». La práctica cristiana es posible que simplemente refleje los hábitos de las distintas clases en zonas donde los matrimonios tempranos no eran tan normales como en la propia Roma. En África, se contaba que Victoria se lanzó por un precipicio antes que casarse —*Acta Saturnini* 16: *Patrología Latina* 8: 714A—, pero puede tratarse de una leyenda posterior.

4. Concilio de Elvira, *Canon 15*, en E. F. Jonkers ed., *Acta et symbola conciliorum quae saeculo quarto habita sunt*, pp. 8-9.

protegidas y apreciadas por el clero. De manera muy parecida, los jóvenes varones que encontraban difícil casarse ahora se inclinaban, en número creciente, hacia el clero u otras formas más radicales de militancia cristiana. Los *Hechos de Juan Evangelista*, que tuvieron una gran difusión en esta época, ofrecían un modelo de celibato masculino a perpetuidad muy distinto de la continencia posmatrimonial que había prevalecido en tiempos anteriores: Juan podía rezar a Dios,

Tú que me has mantenido puro para Ti hasta la hora presente e inmaculado de la unión con mujer alguna; Quien, cuando deseé casarme en mi juventud, se me apareció y me dijo: ... «Juan, si tú no fueras mío, yo te habría permitido casarte».⁵

Por todo el Mediterráneo, la estricta presión de las cifras hizo que grupos de personas jóvenes, manifiestamente comprometidas con el estado virginal, se acumularan como témpanos flotantes alrededor de las comunidades cristianas. Las personas vírgenes que pertenecían a la Iglesia llamaban la atención de sus vecinos: a finales del siglo III, los atentados de violencia sexual contra las mujeres consagradas y las amenazas de condena a los burdeles (y ya no la mera amenaza de ejecución infamante) llegaron a ser un rasgo habitual en las persecuciones paganas de los cristianos.⁶

Este lento cambio coincidió con una rápida mutación en la dirección de la Iglesia cristiana. Dentro de la década de la muerte de Orígenes, hombres acostumbrados a la vida pública y experimentados en el ejercicio del poder aparecieron como obispos cristianos en todas las grandes ciudades del mundo romano. Pablo de Samosata, obispo de Antioquía entre 260 y 269, solía pasearse por el *agora* leyendo en voz alta a sus clientes su correspondencia oficial. Rodeado por los coros cantores de vírgenes, tomó posesión de su cargo en

5. *Hechos de Juan* 113, en E. Hennecke ed., *New Testament Apocrypha*, 2:257.

6. Eusebio, *Historia eclesiástica* 6.5.1; *Mártires de Palestina*, en H. J. Lawlor y J. E. L. Oulton trad., *Eusebius: The Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine*, p. 353, la versión siríaca más larga; Pió Franchi de' Cavalieri ed., *Martyrdom of Saint Theodotus* 13-19, pp. 69-73.

una iglesia nueva y grande, sobre un trono envuelto en cortinajes, semejante al sitial de un gobernador. Aunque sus rivales alegaron sentirse escandalizados por todo esto, Pablo era el obispo cristiano del futuro.⁷ Al mismo tiempo, el obispo de Roma tenía a su servicio un personal de ciento cincuenta y cuatro personas y era responsable de abastecer a mil quinientas viudas y personas menesterosas. Absolutamente aparte de las congregaciones ordinarias, estas cifras hacían que la Iglesia cristiana de Roma fuese una corporación mayor que cualquier otra agrupación voluntaria de la ciudad.⁸ Sólo a un hombre del que cabía pensar que hubiese demostrado «continencia virginal» en su vida privada podía confiársele tanto poder.⁹

La carrera de Cipriano, obispo de Cartago desde 248 hasta 258, muestra con mucha claridad hasta qué punto, en una ciudad importante del mundo latino, era útil la virginidad para las necesidades del clero católico. Cipriano era un rétor convertido. Se había criado en la atmósfera exclusivamente masculina del foro. La deliciosa indeterminación del *didaskaleion* de Orígenes, donde el hombre y la mujer «espirituales» se mezclaban como iguales, era inimaginable en este mundo tenso. Acostumbrado a tratar a sus propios clérigos varones como un *grand seigneur*, Cipriano era la última persona que hubiera tratado como iguales a las mujeres continentales.¹⁰ Alababa a las personas vírgenes de la Iglesia con el habitual lenguaje impetuoso de la admiración;¹¹ pero les escribió extensamente acerca de la disciplina: «La disciplina, el guardián de toda la esperanza, el cable del ancla de la fe... el maestro de toda virtud, descuidarla significa muerte segura».¹²

7. Eusebio, *Historia eclesiástica* 7.30.8-9.

8. Eusebio, *Hist. eccl.* 6.43.11-12; véase A. Duncan-Jones, *The Economy of the Roman Empire*, p. 283. La asociación profesional más numerosa de Roma reunía entre mil doscientos y mil quinientos artesanos.

9. Cipriano, *Carta* 55.8, en W. Hartel ed., *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 3:629.

10. G. W. Clarke trad., *The Letters of Saint Cyprian*, *Ancient Christian Writers* 43 y 44, es un memorable estudio sobre Cipriano en acción.

11. Cipriano, *de habitu virginum* 3, Hartel ed., p. 189.

12. 1, p. 187.

Las personas vírgenes a quienes advertía con tanta perentoriedad procedían de familias acomodadas.¹³ Para Cipriano era un asunto de crucial importancia que su considerable riqueza personal únicamente se utilizara en mantener a los pobres cristianos; no debía de ninguna manera servir para ejercer presión sobre el clero.¹⁴

En los escritos de Cipriano, la virginidad alcanza la posición elevada que se le concedió en el mundo de lengua griega. La poderosa lógica imaginativa que situaba el cuerpo virginal como una categoría aparte que unía el cielo con la tierra brillaba por su ausencia en el pensamiento de Cipriano y en el de sus sucesores latinos. La sensibilidad religiosa de Cipriano, por contra, estaba dominada por la presencia del *saeculum*. Se enfrentaba a una sociedad romana profundamente conservadora, todavía tenazmente devota de sus antiguos dioses, detrás de cuyo rostro brutal sentía él la constante presencia del diablo y sus ángeles. De este *saeculum*, un mundo deshonesto y empapado en sangre, era de donde había arrancado él su corazón en el momento del bautismo, pasando al fuerte «lazo de hermandad» de la Iglesia cristiana.¹⁵ Durante diez años, hasta su ejecución en 258, la disciplina de la fortificada comunidad estuvo en sus manos. Sobre esta disciplina leerían todos los católicos latinos posteriores en las obras que lo sobrevivieron."¹⁶

Cipriano escribió sobre los cristianos de Cartago y de Roma como grupo que hacía frente al *saeculum* «en primera línea»¹⁷ de lo que era el año seis mil de la guerra del diablo contra la especie humana."¹⁸ Hasta el punto de que un indicio de «debilitamiento afeminado de la firme resolución del cris-

13. 8, 9, 10 y 11, pp. 193-195: repito la frase *Locupletem te días et divitem*.

14. 11, p. 195.

15. Cipriano, *de bono patientiae* 15, p. 407.

16. Clarke, *Letters of Saint Cyprian*, Ancient Christian Writers, 43:17-21, subraya con razón que sólo ha sobrevivido una pequeña parte de los escritos y sermones de Cipriano y ofrece, como conclusión, un juicio sobre el hombre excepcionalmente preciso y humano.

17. Cipriano, *Carta* 13.2.1, p. 505, trad. de Clarke 43:83.

18. Cipriano, *Ad Fortunatum* 2, p. 317.

tiano» podría resultar desastroso para la Iglesia.¹⁹ La concepción del cuerpo que Cipriano legó, con decisivos efectos, a Ambrosio, Jerónimo y Agustín estuvo determinada por esta preocupación avasalladora. La «carne» del cristiano era un baluarte contra el *saeculum*. Esta «carne» podía estar «dedicada a Cristo», como en el caso de los hombres o mujeres vírgenes. La conservación de la integridad corporal era un asunto de la mayor importancia.²⁰ Pero el cuerpo no podía colocarse aparte, en un estado de pureza sobrenatural, donde las flaquezas del barro mortal se consideraban suspendidas, como entre las apacibles discípulas de Metodio de Olimpos. La «carne» señalaba, para Cipriano, un punto de peligro perpetuo, una avanzadilla de la personalidad en tensión presta a recibir las miríadas de golpes que da el mundo. Aunque frágil en sí y de por sí, y notoriamente expuesto a la tentación sexual, el cuerpo no estaba tan socavado por el «fuego» oculto de la sexualidad que arde en su interior cuanto en peligro de ser influido, desde fuera, por la siniestra fuerza seductora del mundo.²¹ Hombre de poder, Cipriano sabía demasiado bien, por sí mismo y por sus colegas turbulentos, lo que significaba para el cristiano estar cercado no sólo por la sexualidad sino por las más opresivas y devastadoras inclinaciones «mundanas» de la cólera, los celos y el orgullo eclesiástico.²²

El *saeculum* dejaba caer sus golpes más terribles sobre la carne de los mártires y los *confesores*. Hay una preocupación por los aspectos físicos en los escritos de Cipriano que choca con la sensación de la carne como una pesada frontera y bajo constante peligro de violación. La «gloria» del martirio se despliega como una especie de flor roja oscura en estas pági-

19. Cipriano, *de zelo et livore* 2, p. 420: es difícil verter al inglés todo el peso que tenía cada una de las palabras para un lector romano: *ut molliat Christianam vigorem*.

20. Cipriano, *Carta* 62.3, p. 699: *membra Christo dicata et ad aeternum continentiae honorem púdica virtute devota*.

21. Cipriano, *de dominica oratione* 16 y 31, pp. 276 y 289.

22. Cipriano, *de zelo et livore* 2, p. 420.

23. Cipriano, *Carta* 10.5, p. 495, la frase es de un *confessor*; cf. *Carta* 21.1, p. 530, y Clarke, 43:324 en nota 21.

ñas.²³ El vino tinto de la Eucaristía fortalecía a los miembros de su rebaño.²⁴ Los preparaba para soportar la visión de su propia sangre al derramarse «para apaciguar con su glorioso torrente las llamas y los fuegos del infierno».²⁵ El temor a la muerte y al dolor físico, y no al sutil picotazo de la tentación sexual, era el enemigo más insistente que el cristiano debía aprender a superar. El control de la sexualidad era tan sólo un ejemplo —y no un ejemplo demasiado relevante— de la necesidad que tenía el cristiano de dominar un cuerpo sometido al inmenso dolor del mundo. Para Cipriano, «seguir a Cristo» era nada menos que un martirio diario.²⁶

En los escritos de Cipriano, el cuerpo del cristiano emergía como un microcosmos de la condición amenazada de la Iglesia, que en sí era un cuerpo compacto, firmemente refinado por la inmovible voluntad otorgada por Dios a su cabeza y voluntad rectora, el obispo.²⁷ Como un gran organismo, debía rechazar, con visceral «intolerancia», la mácula letal del sacrificio pagano.²⁸ No debe permitir que la penetren las aguas contaminadas de la herejía.²⁹ El gran cuerpo colectivo de la Iglesia tenía que ejercer una disciplina constante, no fuera a ser descompuesta por los «impulsos ciegos y descontrolados» de sus propios miembros revoltosos.³⁰ Lo mismo el cuerpo que la Iglesia eran presentados en función de la vigilancia constante, a la que la presión incesante de *sau-culum* no concede respiro. Era un mensaje sombrío, cuyas consecuencias no desaparecieron entre los sucesores de Cipriano en el mundo latino, Ambrosio y Agustín.

Pasar de Cartago al Mediterráneo oriental es entrar en un mundo distinto. Como únicamente podía esperarse de una

24. Cipriano, *Carta* 57.2, p. 652.

25. *Ibid.* 10.2, p. 491, traducción de Clarke 43:72.

26. S. Deléani, *Christum Sequi. Etude d'un thème dans l'oeuvre de saint Cyprien*, pp. 89-95.

27. Cipriano, *Carta* 59.5, p. 672; véase ahora Joyce E. Salisbury, «The Bond of Common Mind': A Study of Collective Salvation from Cyprian to Augustine», pp. 236-240.

28. Cipriano, *de lapsis* 25, p. 255.

29. Cipriano, *Carta* 73.6, p. 783.

30. *Ibid.* 45.2, p. 601.

región que ya había producido los *Hechos de Judas Tomás*, Siria era una «zona sísmica». La región situada entre Antioquía y el Tigris irradiaba las formas típicas de cristianismo radical. Alrededor del 200, un obispo condujo a los habitantes de toda una aldea a lo alto de las montañas para procurar el advenimiento del Señor. Detenidos como bandoleros por el gobernador local, fueron puestos en libertad gracias a los buenos oficios de la devota esposa del gobernador, que era cristiana.³¹ Se trata de un atisbo directo del futuro, cuando las tierras altas de Siria sean recorridas por hombres santos errantes y salpicadas por los pilares de los monjes estilitas.

En Siria, el cuerpo continente no era, como sí era para Cipriano, una imagen de la disciplina compacta y resuelta de una Iglesia acosada. Tampoco era una anomalía fascinante, situada entre el cielo y la tierra, como en *El festín* de Metodio. Era un signo vivo de la inminente conclusión de la época actual, una bolsa de «antimateria» que amenazaba con disolver los sólidos cimientos del orden social. Estas concepciones creaban una considerable tensión en la comunidad establecida. La *Carta sobre la virginidad*, atribuida a Clemente de Roma, bien pudo ser escrita en el siglo III.³² Muestra una Iglesia habituada a la noción de familia continente, pero no tan bien equipada para ocuparse del abrupto incremento del número de jóvenes solteros con inclinaciones apostólicas.

A éstos se los llamaba los «caminantes». Estaban consagrados a una vida de santo vagabundeo «en pos del reino».³³ Varones inmaculados, dotados con más «amor y ocio» de lo que era bueno para ellos,³⁴ formaban una muchedum-

31. Hipólito, *Comentario sobre Daniel* 4.18, en N. Bornwetsch y H. Achelis eds., *Griechistische Schriftsteller* 1:230-232.

32. A. Adam, «Erwägungen zur Herkunft der Didache», p. 24, propone 170 d. C., yo preferiría una fecha del siglo III. El texto plantea problemas de por sí: véase A. Guillaumont, *Annuaire du Collège de France* 1981-1982: 432-433. Cito el texto siríaco en la traducción latina de *Patrología Graeca* 1. H. Duensing, «Die dem Klemens von Rom zugeschriebenen Briefe über die Jungfräulichkeit», proporciona una traducción al alemán.

33. Pseudo-Clemente, *Ad Virgines* 1.2, *Patrología Graeca* 1: 379B y 3, 385C.

34. *Ibid.* 1.3: 385B.

bre colorista mientras peregrinaban de una aldea a otra. Sus largas invocaciones exorcísticas, como las grandes oraciones de los *Hechos apócrifos*, eran la retórica de un hombre pobre.³⁵ Llevaban consigo las artes de cantar los salmos y de recitar las Escrituras, lo que llenó los caminos de Siria con el sonido de sus salomas espirituales.³⁶ Cuando en una aldea no había cristianos, debían mantenerse en silencio, no fuera a ser que los tomaran por músicos ambulantes (!).³⁷ Cuando llegaban a las casas de los creyentes, las mujeres se debían reunir en el fondo y ponerse modestamente en fila para recibir de ellos la «paz del Señor»:

las mujeres y las doncellas se envolverán las manos en sus ropas; y nosotros también, con circunspección y con los ojos alzados, envolveremos la mano derecha en nuestras ropas; y ellas se acercarán y nos harán el saludo en nuestra mano derecha, envuelta como estará en nuestras ropas. Luego iremos a donde Dios permite.³⁸

Aquellos hombres eran tan estrictamente controlados porque tenían que ser irreprochables. Como Judas Tomás, llevaban en su propio cuerpo la persona de Jesucristo. Precisamente en su condición virginal y desarraigada se sentía Su presencia en las aldeas y las ciudades de Siria: «El cuerpo que nuestro Señor llevaba y con el que soportó Su conflicto en este mundo, lo tomó de una santa virgen... ¿No deseas tú ser cristiano? Imita a Cristo en todo».³⁹

Más hacia el este, en el ambiente autosuficiente de una aldea sectaria próxima a la nueva capital sasánida de Ctesifonte, sobre el Tigris, el joven Manes se crió en contacto con el cristianismo al que los apóstoles de los *Hechos apócrifos* aportaron sus indiscutibles paradigmas para la acción cris-

35. *Ibid.* 1.12: 409A.

36. Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, pp. 28-29.

37. *Ad virgines* 2.6: 433A.

38. *Ibid.* 2.2: 421BC, M. P. Pratten trad., *The Ante-Nicene Fathers*, 8:61.

39. *Ad Virgines* 1.6: 391A.

tiana.⁴⁰ A la edad de doce años, en 228/229, Manes tuvo la primera de una serie de visiones que lo convirtieron en el fundador de la única religión universal e independiente que se ha desprendido de la tradición cristiana.⁴¹ En 276 fue horriblemente martirizado por el rey de reyes persa. Antes de 300, los misioneros maniqueos habían establecido la nueva Iglesia de su fundador en Edesa, Antioquía, Alejandría y Cartago.⁴² La súbita aparición de una nueva «iglesia» más, representada por los pálidos «elegidos» maniqueos, puso de manifiesto la fuerza de la tradición cristiana siria. La idea del extranjero errante, con su cuerpo continente dotado del poder de hacer temblar los reinos de la tierra,⁴³ no había perdido en absoluto su atractivo en el Oriente Próximo cristiano de finales del siglo III.

Manes había crecido entre seguidores de Elchasi, un dirigente judeocristiano del siglo II. Éstos vivían en un caserío de la ribera del Tigris. Era una aldea de graves cabezas de familia, cuidadosos de comer únicamente el pan que había sido cocido en sus hornos «puros» y de alimentarse exclusivamente de sus campos «puros». A menudo se limpiaban el cuerpo de las manchas que les causaba un mundo contaminado mediante baños rituales.⁴⁴ Manes se liberó él solo de la

40. Los antecedentes comunes se explican muy bien en H. J. W. Drijvers, «Odes of Solomon and Psalms of Mani: Christians and Manichaeans in Third-Century Syria», en R. van den Broeck y M. J. Vermaseren eds., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel*, pp. 117-130, ahora en *East of Antioch*.

41. Éste no es lugar para aducir una bibliografía completa de los estudios modernos sobre el maniqueísmo. S. N. C. Lieu, *Manicheism in the Later Roman Empire and Medieval China*, moviliza gran erudición y una bibliografía puesta al día. Para las páginas que siguen, mi principal deuda es con H. J. W. Drijvers, «Conflict and Alliance in Manicheism».

42. Peter Brown, «The Diffusion of Manicheism in the Roman Empire», en *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, en especial pp. 97-105.

43. *Kephalaia* 76, en H. J. Polotsky ed., *Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlins 1: Kephalaia* 181.21-25, y 77, p. 189-23-26.

44. Sabemos esto gracias al notable descubrimiento reciente de un papiro que contiene una biografía de Manes: primera noticia en A. Henrichs y L. Koenen, «Ein griechischer Mani Codex» (P. Colon, inv. n.º 4780),

meticulosidad autolimitante de sus conciudadanos poniendo el énfasis en la bancarrota absoluta del cuerpo. ¿Cómo se podía esperar que la «sangre y la bilis y la flatulencia y los excrementos vergonzosos»,⁴⁵ este «molde de corrupción»,⁴⁶ se limpiaran mediante simples lavados exteriores? De por sí, el cuerpo era una causa perdida. La primera visión de Manes fue de su auténtica personalidad, de su espíritu: el Gemelo. De este Gemelo aprendió un mensaje confiado a su alma antes de que ésta entrara en su cuerpo: «Antes de que me vistiera con este instrumento y antes de que fuera conducido a esta carne detestable, y antes de que me vistiera con su embriaguez».⁴⁷

No obstante, la concepción que Manes tenía del cuerpo no era absolutamente negativa. Los cuerpos de los creyentes, si se mantenían santos mediante la continencia, podían jugar un papel nada menos que en la redención del universo. El drama cósmico que le había sido revelado a Manes era más optimista que ningún otro sistema gnóstico anterior.⁴⁸ El mundo físico estaba profundamente corrompido; pero no se trataba de una caída irrevocable. Justo por debajo de su superficie brillaba apagadamente la esperanza de una gran liberación, que sería traída, sobre la tierra, por la Iglesia verdadera, de Manes.

En el mito maniqueo, sólo una pequeña porción del Reino de la Luz, un lugar de pureza inmaculada, la lejana patria que añoraba el alma, había sido devorada por el Reino de las

Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik (1970) 5:27-216, y posteriormente editado, traducido y comentado en la misma publicación (1975), 19:1-85; (1978) 32:87-199; (1981) 44:201-318 y (1982) 48:319-377. El documento ha sido traducido al inglés hasta la p. 99 por R. Cameron y A. J. Dewey, *The Cologne Muni Codex; «Concerning the Origin of His Body»* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979).

45. *Mani Codex* 81.8 ss., Cameron y Dewey trads., p. 65; cf. 84.1 ss., p. 67.

46. 81.1 ss., p. 65.

47. 22.8 ss., p. 23.

48. Esto ya estaba claro para S. Petrément, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, pp. 196-197, y ahora lo recalca Drijvers, «Conflict and Alliance», pp. 102-105.

Tinieblas. A primera vista, el universo visible podía parecer una mezcla caótica de Luz y Tinieblas, con las Tinieblas aferrando a la Luz en un abrazo asfixiante. Pero este universo albergaba en su interior la esperanza de su redención. Había sido sutilmente reconstruido, por el Padre de la Luz, después del primer impacto catastrófico de los poderes de las Tinieblas. Toda la «Luz», es decir, el espíritu puro, que estaba atrapado en sus profundidades, era susceptible de salvación. Los maniqueos veían el mundo físico que los rodeaba menos como una prisión que como un crisol amorosamente construido. Mediante procesos misteriosos e infalibles, el Padre de la Luz destilaba del mundo físico las esencias espirituales preciosas que habían estado envueltas, sólo durante un breve tiempo, en la materia extraña.⁴⁹

Por lo tanto, los maniqueos aprendían primero a levantar los ojos al ciclo, a adorar «las luminarias», el Sol y la Luna.⁵⁰ En éstas veían la salvación de sus propias almas que se representaba con tranquilizadora constancia muy por encima de sus cabezas. Cada mes que la Luna crecía con las partículas de luz que se elevaban del mundo, recorriendo su camino hasta el lugar definitivo de reposo en el Reino de la Luz, que estaba situado un poco más allá de la ardiente pureza del Sol.⁵¹ Mirar al Sol era ver una puerta del Reino de la Luz que se balanceaba abierta: era contemplar la propia huida final de la materia. Oler el perfume que brotaba de las flores delicadas y de las malezas cargadas de incienso de Irak era tomar agudamente conciencia del inmenso amor del Sol, que perseguía a las almas de los justos, atrayéndolas a su antiguo hogar.⁵²

El cuerpo humano era un microcosmos de ese universo. Una profunda mazmorra para los no iluminados, se volvía un activo agente de salvación, un crisol en miniatura, des-

49. La imagen procede de un texto chino: A. Chavannes y P. Pelliot, «Un traité manichéen retrouvé en Chine», *Journal asiatique* (1911) ser. 10:18, p. 155; pero está implícita en todas las fuentes occidentales; véase C. R. C. Allberry ed., *Manichaean Psalmbook*, salmo 223; 11:3-10.

50. Salmo 265, p. 83.19 ss.

51. *Kephalaia* 65, p. 158.26-159.4.

52. *Ibid.* p. 160.1-3.

niés de que el poder del mensaje de Manes hubiera descendido sobre él. De ahí su importancia vital para la Iglesia maniquea de los «Elegidos»: «a los Elegidos los he escogido yo y [a través de ellos] el camino hacia las alturas». ⁵³

Los cuerpos de los Elegidos estaban lejos de ser tratados como detritos repugnantes cuyo destino físico carecía de importancia para sus dueños. Todo lo contrario. Eran el Sol y la Luna venidos a la Tierra. ⁵⁴ Los solemnes rezos de los Elegidos adelantaban la liberación del mundo. Sus comidas rituales dejaban en libertad la luz atrapada que lucía tan visiblemente debajo de las brillantes pieles de las frutas y verduras: eran solemnes representaciones, mediante los procesos primigenios de la ingestión y la digestión, de la liberación de todas las almas de los colmillos de la materia. La comida rígidamente controlada de los Elegidos invertía la gula indiscriminada y devoradora del Reino de las Tinieblas. ⁵⁵

La masa maniquea, los catecúmenos u *oyentes*, estaban ligados a los Elegidos por los vínculos más íntimos posibles. Los alimentaban. ⁵⁶ La comida que los *oyentes* procuraban a los pálidos peregrinos pasaba a través de sus cuerpos sagrados al Reino de la Luz. Esta relación muy ritualizada permitía a los seglares maniqueos desempeñar un papel en la consecución de la victoria del bien sobre el mal. Los Elegidos y los catecúmenos colaboraban en la realización de «la justicia que un hombre puede conseguir en su cuerpo». ⁵⁷ En el sentido más concreto, los cuerpos puros de los Elegidos eran esenciales para el gran proceso de destilación que conduce a la salvación de la luz aprisionada dentro del universo. De forma lenta pero segura, irían bombeando a su fuente

53. *Mani Codex* 67.8, p. 53.

54. *Kephalaia* 87, p. 218.15-21.

55. Agustín, *Confesiones* 4.1.1.

56. Brown, «Diffusion of Manichaeism», *Religion and Society*, pp. 108-110. Véase en especial *Pap. Rylands* 469.25-26, en A. Adam, *Texte zum Manicháismus*, p. 53, y los fragmentos de un documento maniqueo encontrado en Teveste, norte de África: *Patrología Latina: Supplementum* 2:1378-1380.

57. *Kephalaia* 80, p. 192.14.

la dulce agua que hay debajo de los Hijos de la Materia.⁵⁸

La Luz irá a la Luz,
la fragancia irá a la fragancia-
La Luz regresará a su lugar,
la Oscuridad caerá y no volverá a levantarse.⁵⁹

De ahí la doble actitud hacia la sexualidad que caracterizó al maniqueísmo durante los siglos siguientes. Por una parte, la sexualidad era una fuerza poderosa. Para Manes comprendía el impulso perpetuo, avariento y excitado que fue la primera causa de que se extendiera el Reino de las Tinieblas, como una mancha de aceite contaminante, sobre el Reino de la Luz. El deseo sexual y la procreación representan el horror opuesto a la verdadera creación. La sexualidad era el principio de la proliferación insensata:

una naturaleza de la que no existe constructor ni creador ni hacedor... La copulación de los hombres con las esposas procede de este tipo de suceso. Cuando se está saciado de comida carnal, la concupiscencia se excita. Los frutos de la generación se multiplican de este modo.⁶⁰

Por otra parte, los maniqueos creían que el instinto sexual podía ser trascendido por completo: podía desterrarse para siempre de la personalidad. Los Elegidos eran capaces de desempeñar su función cósmica porque el deseo sexual ya había sido excluido de su yo más profundo con tanta seguridad como la comida contaminada se mantenía alejada de sus santas bocas. Ocasionalmente, el poder del pecado revivía en sus cuerpos. Pero se sostenía que esto era debido, en buena medida, a descuidos en la dieta;⁶¹ no afectaba el alma plena de luz,

58. *Salmo* 246, p. 54.29.

59. *Libro de Salmos: Salmos de Tomás* 8, p. 215.2.

60. Hegemonio, *Acta Archelai* 166-8, en C. H. Beeson ed., *Griechische christliche Schriftsteller*, 16:26-27; compárese *Salmo* 139, p. 40.29-30: «El fuego que hay dentro del cuerpo es una cuestión de comer y beber».

61. *Kephalaia* 86, p. 216.22-23.

pero debe saberse que los poderes de la Luz son buenos. El Principio y el Final [el primero y el último estado de pureza inmaculada antes de que las tinieblas cayeran sobre el Reino de la Luz] se mantienen claros delante de uno/⁶²

Es extremadamente difícil saber que significaba el maniqueísmo para los partidarios normales de la Iglesia de Manes. Es fácil exagerar el impacto que tuvieron sobre ellos los poderosos mitos de Manes. No se esperaba de ellos que se vieran a sí mismo ni trataran de comportarse como los austeros Elegidos. A diferencia de los Elegidos, los *oyentes* eran hombres y mujeres casados. No habían sufrido una definitiva mutación de su personalidad. Tenían que estar dispuestos a esperar, ayunando y observando abstinencia sexual por lo menos cincuenta días al año,⁶³ hasta que el lento girar del universo pusiera a sus almas en libertad para unirse a las de los Elegidos en el Reino de la Luz. Aunque la visión que tenía Manes de la condición humana pueda ser sombría, el maniqueísmo mantenía la exaltada esperanza de sus antecedentes encratita y gnóstico. El cese total del deseo era posible para unos pocos. Entre los Elegidos no había sitio para la angustiada atención a la fragilidad de la voluntad y a las fantasías sexuales que pululaban espontáneamente dentro del corazón y que caracterizaron el pensamiento de los Padres del Desierto y de Agustín. El instinto sexual cuya fuerza se limita a los pasajeros «ropajes exteriores» del cuerpo no hablaba a los Elegidos continentales de ninguna debilidad de su propia alma inmaculada e incorruptible. Esta alma ya estaba imbuida de luz.

Para los clientes casados, los Elegidos eran ventanas por donde entraba la luz del sol de un mundo distante. Sólo conocemos las meditaciones de un único *oyente* maniqueo: las del joven Agustín de Cartago, en la década de 370. Durante todo el tiempo que asistió a las ceremonias de los Elegidos, vivía escrupulosamente con una concubina. No hay razón para suponer que, como *oyente*, hubiese interiorizado las te-

62. *Ibid.* 33, p. 94.28.

63. *Ibid.* 91, p. 233.3-7.

nebrosas actitudes hacia la sexualidad habituales entre los Elegidos, los guardianes de los mitos esotéricos de Manes. La gran mutación, asociada con la redención de todos los sistemas gnósticos, sencillamente no le había sobrevenido aún. Los himnos solemnes de los Elegidos hablaban de un estado perfecto que sin lugar a dudas le quedaba fuera de su alcance, al margen de su propia experiencia. Se encontró rogando fervientemente «castidad y continencia... ¡pero no ahora mismo!»⁶⁴

Las comunidades cristianas del Mediterráneo oriental pronto llegaron a comprender que los Elegidos maniqueos eran tan perturbadores como los apóstoles peregrinos de su propia tradición. Los héroes y las heroínas de los *Hechos apócrifos* eran también héroes y heroínas de la Iglesia maniquea.⁶⁵ Pero los maniqueos eran hombres y mujeres reales: a todo lo largo de los siglos III y IV, Pablo y Tecla recorrieron juntos los caminos de Siria bajo la forma de pequeños grupos de «Elegidos», hombres y mujeres, que iban de ciudad en ciudad. Como miembros de los «Elegidos», las mujeres maniqueas hacían largos viajes misioneros con sus iguales varones. Los obispos cristianos creían que las mujeres maniqueas eran capaces de actuar como portavoces en los debates públicos.⁶⁶ Estas figuras austeras y muy viajadas venían a caer en el corazón de las comunidades cristianas. Llegaban con la inquietante desenvoltura de ser completamente extranjeros. Llevaban consigo un toque de la grande y terrible libertad que se asociaba con el cristianismo radical de Siria, trasladándolo fuera de su patria y a las calles de Antioquía, de Cartago y de Alejandría.

Alzaban la cruz sobre sus cabezas, iban de aldea en aldea.
Se perdían por el camino hambrientos, sin un pan entre
[las manos,

64. Agustín, *Confesiones* 8.7.17.

65. *Libro de Salmos: Salmoi Sarakotón*, p. 143.4-16.

66. *Marc le Diacre: Vie de Porphyre* 85 y 87-90, en H. Grégoire y A. Kugener eds., *Collection Budé*, pp. 66-70. Pero este encuentro puede ser ficticio.

Caminaban entre el calor sedientos, sin agua para beber.
 Entraban en las aldeas sin conocer a una sola persona,
 Eran bien recibidos en nombre de El.⁶⁷

Necesitamos recordarnos a nosotros mismos que Manes, Cipriano y Plotino fueron casi contemporáneos y que Constantino nació, aproximadamente, en los mismos años en que Antonio se había trasladado a las afueras de su aldea, siendo un joven de entre dieciocho y veinte años. Antes del año 300, el ascetismo cristiano, asociado sin excepción con una u otra forma de renuncia sexual a perpetuidad, era un rasgo bien asentado de la mayor parte de las regiones del mundo cristiano.

La forma que adoptaba esta renuncia era sumamente variada. En cada zona, la renuncia sexual llevaba consigo un mensaje significativamente distinto y conducía a la creación de una pauta de vida distinta dentro de las iglesias locales. En el Occidente latino, la «santidad de la continencia de la carne»⁶⁸ tendía a gravitar alrededor del clero de la Iglesia católica. Lo definía como «santo» sacerdocio, sometido a un estado de perpetua abstinencia ritual. Un poco antes del año 303, el concilio de Elvira, en el sur de España, declaró que los «obispos, sacerdotes, diáconos y demás miembros del clero relacionados con la liturgia debían abstenerse de sus esposas y no engendrar hijos».⁶⁹ Estos clérigos podían estar casados y tener familia: pero la idea de que continuaran cohabitando con sus esposas mientras servían en el altar se consideraba cada vez más escandalosa.

En Asia Menor, las inscripciones y algunas referencias dispersas sugieren la existencia de un mundo olvidado de grupos de ascetas cristianos. Era posible que un muchacho joven, como Teodoto de Ancira, fuera educado «en el ascetismo», contra la voluntad de sus padres, por una virgen dura, Tecusa, y por siete vírgenes de su iglesia —y no por los

67. *Libro de Salmos: Salmos de Heráclides*, p. 195.8-12.

68. *Martirio de los santos Mariana y Santiago* 3.1, en H. Musurillo ed., *The Acts of the Christian Martyrs*, p. 196.

69. Concilio de Elvira, *Canon* 33, Jonkers ed., pp. 12-13.

clérigos— que se singularizarían como dirigentes de los cristianos en época de persecución. Teodoto y sus compañeros puede que fueran montañistas. Pero no estaban solos: una secta local de *apotactitae*, de «renunciantes», reclamaba a los vírgenes para sí.⁷⁰

Las aldeas encratitas estaban desperdigadas por toda el Asia Menor y la Siria septentrional. Protegidas de las atenciones de los más ortodoxos obispos de las ciudades por las grandes extensiones de la meseta de Anatolia y por las montañas del norte de Siria, estos pequeños grupos mantenían el celibato, al menos para las viudas y los viudos, y se distinguían de sus vecinos más laxos por sus estrictos tabúes sobre la carne, el vino y la vestimenta.⁷¹ Los hombres y las mujeres cuyas opiniones conocemos por sus sólidas losas sepulcrales no eran evidentemente los extranjeros errantes que encontramos, al descender de las laderas de la meseta de Anatolia, en las llanuras de Siria y el alto Tigris. Los «caminantes», a los que se habían sumado los «Elegidos» maniqueos, continuaban desplazándose a oleadas desde Irán a Antioquía.

En todo el norte de Mesopotamia, los «hijos y las hijas de la Alianza» seguían siendo el núcleo emblemático de la Iglesia.⁷² Personas serias, urbanas y fundamentalmente acomodadas, a menudo escondidos en sus propias casas familiares, los miembros de la Alianza no eran vagabundos estafalarios. El hombre que los había exhortado, Afraates, «el sabio persa», obispo y maestro en el mercado Mosul, era el modelo de su tranquila forma de vivir: «un hombre sere-

70. *Martirio de san Teodoto* 13-19, ed. de Cavalieri, pp. 69-73; véase ahora Stephen Mitchell, «The Life of Saint Theodotus of Aneyra», pp. 102-103.

71. Véase en especial W. M. Calder, «The Epigraphy of the Anatolian Heresies», en W. H. Buckler y W. M. Calder eds., *Anatolian Studies: Presented to W. M. Ramsay*, y los datos, reunidos a partir de una gran variedad de fuentes, por G. Blond, «L' "hérésic" encratite vers le fin du quatrième siècle».

72. Afraates, *Demonstratio* 6: «Sobre los hijos de la Alianza», en J. Parisot ed., *Patrologia Syriaca*, 1:243-312. Este texto combina unos magníficos exhortos con unas reglas notablemente moderadas.

no y dulce de naturaleza». ⁷³ En una región donde había grandes comunidades judías, situada al borde del confiado imperio zoroástrico de Irán, estos célibes dignos planteaban un desafío directo a sus vecinos casados: «Vosotros habéis recibido una maldición», se quejaban los judíos a Afraates, «y habéis multiplicado la esterilidad». ⁷⁴

En la memoria que redactó Eusebio, obispo de Cesarea, sobre los mártires de Palestina en los tiempos de la Gran Persecución, encontramos a miembros del clero, en las ciudades y en los pueblos, que ya disfrutaban de una reputación personal por su extremado ascetismo: Procopio de Eleuterópolis, por ejemplo.

era en verdad un hombre de Dios; pues desde antes del martirio había dedicado su vida a la filosofía, y desde niño había abrazado la castidad y la forma de vida más rigurosa... Su carne era el pan y la bebida el agua, que eran su única comida cada dos o tres días... sus meditaciones sobre las palabras divinas no las interrumpía ni de día ni de noche.

Debido a sus protestas excepcionalmente poco políticas en la corte del gobernador de Cesarea, Procopio se ganó el martirio que Antonio había buscado en vano, casi en la misma época, en Alejandría. ⁷⁵

En Egipto, el propio Antonio no era en absoluto un innovador. Justo en la aldea más próxima encontró a «un anciano que había practicado desde su juventud la vida solitaria». Siendo joven, Antonio había viajado por el Fayum, buscando el consejo de los ascetas que ya estaban instalados al borde del desierto. ⁷⁶ El desierto profundo, el *Panerémos*, al que se retiró más adelantada su vida, no inventó el ascetismo de los monjes del siglo IV en mayor medida que los in-

73. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, p. 29.

74. Afraates, *Demostratio* 18.1, Parisot, p. 817; véase J. Neusner, *Aphrahat un Judaism: the Jewish-Christian Argument in forth-century Irán*, para una traducción y un útil comentario.

75. Eusebio, *Mártires de Palestina* 1.1, Lawlor y Oulton trads., pp. 332-333.

76. Atanasio, *Vida de Antonio* 3-4.

hospitalarios bosques del Nuevo Mundo crearon el puritanismo de los Padres Peregrinos. Únicamente proporcionó al ascetismo una nueva libertad con la que seguir los ideales y las prácticas que habían llevado consigo al desierto desde las iglesias de sus pueblos.

Antes de que la Gran Persecución hubiera concluido en Oriente, en 313, Eusebio de Cesarea, el admirador de Orígenes, reciente autor de la triunfante *Historia de la Iglesia* y futuro panegirista de Constantino, se encontró libre para comenzar una detallada impugnación de la erudita obra de Porfirio *Contra los cristianos. Su Preparación* y su *Demostración del Evangelio* iban a suponer la definitiva aniquilación del gran filósofo: fueron «las más majestuosas y desdeñosas de todas las polémicas».⁷⁷

Para Eusebio, la victoria del cristianismo en el mundo romano implicaba, asimismo, la victoria de una elite dentro de la Iglesia cristiana. En un pasaje memorable a comienzos de su libro *Demostración del Evangelio*, Eusebio esbozaba el resultado de la revolución que hemos seguido hasta aquí:

Dos formas de vida dio, pues, el Señor a Su Iglesia. Una está por encima de la naturaleza y más allá de la vida humana ordinaria; no admite el matrimonio, la maternidad, la propiedad ni la posesión de riqueza... Al igual que algunos seres celestiales, éstos contemplan abajo la vida humana, realizando las tareas del sacerdocio de Dios Todopoderoso para toda la especie...

Y la forma más humilde y más humana impulsa a los hombres a unirse en nupcias puras y hacer hijos, a cuidarse del gobierno y dar órdenes a los soldados que luchan por la justicia; les permite tener ánimos para cultivar la tierra, para el comercio y para los demás intereses seculares, así como para la religión.⁷⁸

La clara estructuración del cristianismo como una religión de dos «formas» se convirtió en tal lugar común y per-

77. T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 175.

78. Eusebio, *Demonstrado Evangélica* 1.8, *Patrología Graeca* 22: 76C, en W. J. Ferrar trad., *Eusebius: The Proof of the Gospel*.

duró tanto tiempo en Oriente y Occidente,⁷⁹ que es importante retroceder un poco para valorar el significado de las palabras de Eusebio.

En los siglos I y II, estuvo lejos de ser inevitable que una división tan tajante fuese a caracterizar a la Iglesia cristiana. La cristiandad, basada exclusivamente en las familias matrimoniales, como se decía implícitamente en las cartas pseudo-Paulinas y defendía con decidida elegancia un hombre como Clemente de Alejandría, podría haber ganado una indiscutida preeminencia en toda la cuenca mediterránea. Éste hubiera sido un cristianismo asociado con la rigurosa disciplina sexual y marcado por el temor a las mujeres; pero no necesariamente habría sido un cristianismo partidario de la renuncia absoluta a toda actividad sexual, excepto, quizás, para unas pocas personas continentes después del matrimonio: viudas y clérigos. De haber prevalecido tal cristianismo, los códigos sexuales habituales en el mundo mediterráneo de la antigüedad tardía sin duda se habrían endurecido. Una sexualidad monógama y muy disciplinada, acompañada del estricto control que ejercían los hombres sobre las mujeres y los mayores sobre los jóvenes, habría sido la norma.

Los concilios y las disposiciones eclesiásticas a lo largo del siglo III muestran que la mayoría silenciosa de los cinco millones de cristianos, más o menos, que vivían en el Imperio Romano alrededor del año 300 estaba poco menos que dispuesta a aceptar una moralidad de disciplina sexual tan señaladamente puritana como la que sigue prevaleciendo en los territorios islámicos del Mediterráneo. Los obispos reunidos en Elvira dedicaron treinta de sus ochenta y una normas a cuestiones relativas al matrimonio y a las infracciones sexuales; una cuarta parte de todas sus decisiones suponía imponer mayor control que hasta entonces sobre las mujeres de la comunidad cristiana.⁸⁰

79. La caracterización de N. H. Baynes, «The Thought World of East Rome», pp. 26-27, sigue inigualada.

80. Véase Remo Cacciti, «L'etica sessuale nella canonistica del iii secolo», en R. Cantalamassa ed., *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origine*, pp. 101-102, y S. Laeuchli, *Power and Sexuality: The Emergence of Canon Law at the Synod of Elvira*, pp. 89 y 82.

En muchas regiones, las Iglesias cristianas se mantuvieron a la defensiva contra los alegatos radicales de los encratitas y prestaron poca atención a las demás formas de ascetismo. Las preocupaciones tradicionales —fornicación por parte de los jóvenes solteros, la vergüenza que acarrearban a sus familias las hijas que perdían la virginidad antes del matrimonio y, como siempre, el miedo soterrado al adulterio— se consideraban repertorio suficiente para ocupar al clero. La mujer casada, casta, fiel a su esposo, más que la insegura jovencita virgen, era la figura que merecía admiración. Ella llenaba la iglesia local con el «fragante perfume» de su buen nombre: esta mujer «seguro que nunca se quedaba sola con hombres jóvenes y sospechaba incluso de los viejos». ⁸¹ Cubiertas con el velo en público y cuidadosas de demostrar su fe cristiana mediante su «vergüenza y docilidad», las mujeres casadas que eran presentadas como ejemplares por el clero de muchas iglesias de finales del siglo III todavía no han desaparecido de las riberas del Mediterráneo. ⁸²

Estos códigos sumamente restrictivos se aplicaban con celo en las Iglesias cristianas. Pero eran obra de unas fuerzas morales que siempre habían desbordado a la cristiandad. A los paganos y judíos también les gustaba ver que sus mujeres se sometían al mismo orden. La victoria de la moralidad conyugal puritana a finales del Imperio era la evolución más predecible en la historia moral del mundo romano. No debe haber ninguna duda sobre la severidad con que se impuso. Hombre en plena madurez en la época en que se declaró cristiano, el emperador Constantino sabía exactamente qué era lo que sus súbditos, lo mismo paganos que cristianos, deseaban de él. En 320 promulgó una ley de brutalidad casi horrorosa. Toda muchacha joven que se escapara con su novio sería ejecutada junto a él. La sirvienta responsable de la muchacha sería acusada de haber fomentado que la persona a su cargo afirmase su libertad de aquel modo inconveniente: se le vertería plomo derretido por la garganta. El

81. Pseudo-Clemente, *Homilias* 13.14-18: PG 2: 339A-341C.

82. *Didascalia Apostolorum* 1.10.3, en F. X. Funk ed., *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, p. 28.

hecho de que la chica pudiera haber dado su consentimiento al chico, mediante una promesa formal de matrimonio, se ignoraba «en nombre de la incapacidad que suponen la liviandad y la inconsecuencia del sexo femenino». ⁸³

Hipócritamente alabado, por un orador pagano, por ser inmune a los encantos de las solicitantes atractivas, Constantino dio a las clases altas de su época lo que éstas esperaban de un emperador en la tradición de Augusto: «Nuevas leyes para controlar la moral y aplastar el vicio... Se aseguraba la castidad, se protegía el matrimonio y se garantizaba la propiedad». ⁸⁴

Pero aunque el reforzamiento de la disciplina sexual sea un aspecto singularmente llamativo de la sociedad de finales del Imperio Romano, no era su único rasgo. La antigüedad tardía y los comienzos de la cristiandad medieval concedieron un lugar de honor, no a la disciplina sexual de los casados, sino a la de aquellos que, en palabras de Eusebio, se elevaban «por encima de la naturaleza y más allá de la forma habitual de vivir de los hombres». ⁸⁵ La difusión de la renuncia sexual en las Iglesias del Mediterráneo y de Oriente Próximo aseguraba que la sociedad romana, cuya disciplinada moralidad conyugal hubiera podido parecerse a la que predomina en las regiones actualmente de mayoría islámica o judía, había llegado a aceptar a principios del siglo IV una clara distinción entre la vida del cabeza de familia casado y la vida de «quien renunciaba al mundo», que estaba más cerca de la que prevalecía en la India de los *sanyasi* y en el Asia budista. ⁸⁶

El abismo reverencial que se había abierto entre las personas casadas «en el mundo» y la «vida angélica» de sus héroes y heroínas ascéticas reflejaba una tácita tregua entre

83. *Codex Theodosianus* 9.24.1; véase Denise Grodzynski, «Ravies et eupables: un essai d'interprétation de la loi ix.24.1 du Codex Théodosien».

84. Nazario, *Panegíricos* 34 y 38; Pl. 8: 605B y 608B.

85. Eusebio, *Demonstratio Evangélica* 1.8.

86. Véase en especial L. Dumont, «World Renunciation in India Religions», e I. F. Silber, «Dissent through Holiness: the Case of the Radical Renouncer en Theravada Buddhist Countries».

las dos alas del movimiento cristiano. En los siglos II y III, la moralidad conyugal cristiana fue presentada la mayor parte de las veces por sus defensores como una reacción contra la supuesta inmoralidad del mundo pagano. En realidad, los códigos matrimoniales cristianos fueron impuestos, en su mayor parte, con objeto de defender las opiniones de los cristianos moderados contra las de sus correligionarios más radicales. Sin el desafío que fue el ataque de los encratitas contra las relaciones sexuales matrimoniales, por ejemplo, nunca se hubieran escrito los meticulosos consejos que Clemente de Alejandría ofreció a las parejas casadas.

Los clérigos y los apologistas presentaban el mundo pagano, según un estereotipo eficaz, aunque inexacto, como una sociedad donde abundaba el desorden sexual. Los estrictos códigos de moralidad conyugal mantenían la identidad de los grupos cristianos. Separaban a las familias de creyentes de la imaginaria disolución de sus vecinos paganos. Pero la insistencia de muchos cristianos vocingleros en que se podía renunciar por completo al matrimonio como tal hacía estremecerse a los cabezas de familia cristianos normales y corrientes. El *quid pro quo* que un seglar casado obtenía de sus dirigentes era que ellos y sus familias debían ser protegidos de estas opiniones inquietantemente radicales. El cabeza de familia cristiano tal vez hubiera disfrutado oyendo la lectura de los *Hechos apócrifos*, pero no tenía intención de permitir que su hija se convirtiera en una Tecla y menos todavía deseaba que su esposa hiciera de Migdonia para su particular y patético príncipe Karish.

Antonio y los monjes del siglo IV heredaron una revolución; no es que ellos la iniciaran. En el siglo que transcurrió entre la juventud de Orígenes y la conversión de Constantino, el horizonte de lo posible había quedado determinado, de manera silenciosa y concluyente, por el lento despliegue del paisaje moral del mundo cristiano. La renuncia sexual total se había convertido en un rasgo de la vida cristiana que gozaba de gran aprobación. Esta renuncia tenía implicaciones de incalculable importancia para la forma de entender la persona humana y para las actitudes convencionales con res-

pecto a la sociedad. Pero era una renuncia prudentemente reservada a unos pocos individuos admirados. Lo que podía significar para el tono moral y las actitudes sociales de la Iglesia cristiana dentro del Imperio Romano la presencia de estos nuevos héroes y heroínas, aún no estaba claro. El diálogo espiritual entre la nueva sociedad del desierto y las Iglesias situadas en el mundo habitado, acerca de la naturaleza de la sexualidad, las relaciones entre el matrimonio y la continencia, y las posibles relaciones entre hombres y mujeres dentro del movimiento ascético, aseguraba que el siglo que se extendió entre el triunfo de Constantino y los últimos escritos de Agustín de Hipona fuera uno de los períodos más soberbiamente expresivos de toda la historia del mundo antiguo. A este siglo de oro es al que ahora debemos pasar.