

TESIS DOCTORAL

HÉCTOR GONZÁLEZ PALACIOS

LOS CAMBIOS DE GÉNERO DURANTE
LA TARDOANTIGÜEDAD EN EL
MEDITERRÁNEO ORIENTAL
(SIGLOS III-VII)

Directores: Clelia Martínez Maza / Cecilia D’Ercole / Cléo Carastro

Programa de Doctorado Estudios Avanzados en Humanidades
Doctorat Histoire et civilisations

Facultad de Filosofía y Letras
École doctorale de l’EHESS / Centre de recherches ANHIMA

2024



L'ÉCOLE
DES HAUTES
ÉTUDES EN
SCIENCES
SOCIALES



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

Discipline: Histoire antique / Historia Antigua

Rapporteurs

Juan Antonio JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Universitat de Barcelona

Henar GALLEGO FRANCO, Universidad de Valladolid

Jury

Antón ALVAR NUÑO, Universidad de Málaga

Susana REBOREDA MORILLO, Universidade de Vigo

Cecilia D'ERCOLE, École des Hautes Études en Sciences Sociales



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

AUTOR: Héctor González Palacios

 <https://orcid.org/0000-0002-5236-1719>

EDITA: Publicaciones y Divulgación Científica. Universidad de Málaga



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

Cualquier parte de esta obra se puede reproducir sin autorización pero con el reconocimiento y atribución de los autores.

No se puede hacer uso comercial de la obra y no se puede alterar, transformar o hacer obras derivadas.

Esta Tesis Doctoral está depositada en el Repositorio Institucional de la Universidad de Málaga (RIUMA): riuma.uma.es



DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR

D./Dña HÉCTOR GONZÁLEZ PALACIOS

Estudiante del programa de doctorado ESTUDIOS AVANZADOS EN HUMANIDADES de la Universidad de Málaga, autor/a de la tesis, presentada para la obtención del título de doctor por la Universidad de Málaga, titulada: LOS CAMBIOS DE GÉNERO DURANTE LA TARDOANTIGÜEDAD EN EL MEDITERRÁNEO ORIENTAL (SIGLOS III-VII)

Realizada bajo la tutorización de CLELIA MARTÍNEZ MAZA y dirección de CLELIA MARTÍNEZ MAZA (si tuviera varios directores deberá hacer constar el nombre de todos)

DECLARO QUE:

La tesis presentada es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, conforme al ordenamiento jurídico vigente (Real Decreto Legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo.

Igualmente asumo, ante a la Universidad de Málaga y ante cualquier otra instancia, la responsabilidad que pudiera derivarse en caso de plagio de contenidos en la tesis presentada, conforme al ordenamiento jurídico vigente.

En Málaga, a 19 de ENERO de 2024

Fdo.: Doctorando/a	Fdo.: Tutor/a
Fdo.: Director/es de tesis	



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA



Escuela de Doctorado

UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA



EFQM  **AENOR**



Edificio Pabellón de Gobierno. Campus El Ejido.
29071
Tel.: 952 13 10 28 / 952 13 14 61 / 952 13 71 10
E-mail: doctorado@uma.es

INFORME DEL DIRECTOR

Yo, Clelia Martínez Maza, catedrática de Historia Antigua de la Universidad de Málaga, como directora y tutora de D. Héctor González Palacios, certifico que su trabajo a lo largo de sus estudios de doctorado ha sido plenamente satisfactorio, como avalan las numerosas actividades de formación e investigación presentadas, y que su tesis, titulado *Los cambios de género durante la Tardoantigüedad en el Mediterráneo oriental (siglos III-VII)*, cumple con los requisitos de calidad para ser admitida a trámite su defensa.

Fdo. Clelia Martínez Maza

En Málaga, a 19 de enero de 2024

ÍNDICE

Agradecimientos	5
Abstracts y keywords.....	7
Français.....	7
English	8
Español	9
1. Introducción	11
1.1 Algunas consideraciones previas.....	11
1.2 Definiendo el género	13
1.3 ¿Cambio de género? ¿Fluidez de género? Definiendo el objeto de estudio.....	24
1.4 Del “travestismo” a lo <i>queer</i> : trabajos previos sobre los cambios de género en la Antigüedad y la Edad Media	28
1.5 Vestirse en la Antigüedad.....	38
1.6 Bases teóricas	43
1.7 Fuentes para la investigación.....	46
1.8 Marco espacial y cronológico.....	47
2. Cambios en la concepción y la expresión del género durante la Tardoantigüedad	50
2.1 La desigualdad antigua: los sistemas clásicos	51
2.2 Los cambios en el Imperio: Hacia el matrimonio cristiano	69
La exclusividad sexual y el amor conyugal	70
La continencia en el matrimonio	75
2.3 Cristianismo(s), ascetismo(s) y sexualidad(es).....	80
De ascetismos asexuales... ..	87
...a ascetismos sexualizados.....	98
3. Los ascetismos transgénero y las santas trans-vestidas	113

3.1 A vueltas con la terminología: hagiografías vs. dinámicas reales.....	134
3.2 Los ascetismos transgénero I: evidencias y explicaciones	140
Los ascetismos asexuales y los cambios de género	147
El parentesco en las dinámicas de cambio de género ...	160
3.3 La santidad en femenino: el envite de los Padres de la Iglesia	188
De Santa Tecla a la Virgen María.....	223
3.4 La composición de las hagiografías de las santas trans-vestidas ...	228
La estructura de las hagiografías	230
Recursos narrativos.....	237
Las santas trans-vestidas como novias de Cristo	246
Uso del género gramatical	249
Algunas hipótesis sobre la composición de las hagiografías	260
Una excepción: <i>APanon</i> . 63	271
Representaciones iconográficas	274
La literatura grecorromana y las santas trans-vestidas..	281
3.5 Los ascetismos transgénero II: indicios para reconstruir una práctica	284
4. Los ascetas eunucos	288
4.1 La crisis de las masculinidades clásicas durante la Tardoantigüedad.....	291
4.2 El eunuquismo religioso a inicios del cristianismo	300
4.3 El tercer género en Bizancio: un concepto a superar.....	309
4.4 Los <i>galli</i> y los eunucos cristianos: comparaciones e influencias ...	323
Los cultos a la Madre y Attis.....	325
Los <i>galli</i>	343
La influencia de los <i>galli</i> en el cristianismo	377

5. Conclusiones	380
Conclusiones (en français)	388
Bibliografía	396
Abreviaciones	396
Fuentes primarias	397
Fuentes bíblicas	397
Autores clásicos y tardoantiguos	397
Fuentes secundarias	431
Anexo : Résumé en français	456
1. Introduction	456
Changements dans la conception et l'expression du genre au cours de l'Antiquité tardive	461
2. Ascèses transgenre et saintes tra.ns.vesties	466
Ascèses transgenre	473
La sainteté au féminin : le défi des Pères de l'Église	483
3. Les ascètes eunuques	503
Le troisième genre à Byzance : un concept à dépasser..	506
Les <i>galli</i> et les eunuques chrétiens : comparaisons et influences	510

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a toda la gente que, de una u otra forma, han contribuido a este trabajo, ya sea de forma intelectual, material o mediante su apoyo moral.

Quiero agradecer a cada una de mis directoras de tesis por sus aportes en sus respectivos campos y por apoyarme en mi carrera académica. Y quiero agradecer específicamente a Clelia Martínez Maza por cada una de las oportunidades que me ha ofrecido, a Cecilia D’Ercole por acompañarme, incluso por terrenos desconocidos, y a Cléo Carastro por su valiosa formación en antropología y género.

Agradezco también a los diferentes docentes e investigadores, tanto en España como en Francia que me han ayudado. Tanto a aquellos que me han permitido estar aquí o que me han apoyado en el camino, como Fernando Wulff, Antón Alvar, Bernard Vincent o Enric Porqueres, como aquellos sin cuyo conocimiento esta tesis no podría haberse realizado: Filippo Ronconi y su conocimiento de bizantinística, Jean-Réné Trochet y su ayuda sobre el norte de Alabania y tantos otros que podría pasar días mencionando.

Quiero agradecer a Markel, a mi madre Nardi y a mi hermana Cecilia, que me han servido de apoyo moral este tiempo, y, sobre todo, a mi padre José, que ha sobrepasado sus funciones de progenitor. Y también – ¿por qué no?– a Ubú, sin cuyos mordiscos ya se me habría ido la cabeza hace tiempo.

Y quiero agradecer al lector por la molestia de leer este trabajo de 4 años. Porque, como en el teatro, sin un espectador, no hay investigación.

ABSTRACTS Y KEYWORDS

Français

Cette recherche a comme objet d'étude les phénomènes socio-religieux que l'on pourrait qualifier de changements de genre dans une perspective contemporaine, et qui ont eu lieu au début du christianisme dans diverses régions de la Méditerranée orientale (Égypte, Asie Mineure, etc.). L'étude se concentre sur la période de l'Antiquité tardive (III^e-VII^e siècles), avec une attention particulière pour les III^e et IV^e siècles, en tant que période de transformation du christianisme, qui est passé d'une secte restreinte à une religion de masse majoritaire. Le corps de la thèse est divisé en trois parties : premièrement, les conceptions du genre et des relations sexuelles dans le christianisme primitif, où nous démonterons la croyance longtemps répandue selon laquelle les modèles de répression monastique de la sexualité ont prévalu dès le début, pour montrer comment ceux-ci, au contraire, ont été un produit relativement tardif qui s'est développé parallèlement à la popularisation du christianisme ; deuxièmement, l'étude de ce que nous appellerons les ascétismes transgenre, un ensemble d'individus qui, ayant été initialement identifiés comme des femmes, vivent et sont socialement reconnus comme des *abbas* (c'est-à-dire des ascètes masculins) grâce à leur propre ascèse ; en troisième lieu, les ascètes chrétiens auto-émasculés. Dans ce dernier point, on remettra en question l'hypothèse longtemps admise dans les études byzantines selon laquelle les eunuques étaient considérés comme un troisième genre et nous retracerons les liens possibles entre les *galli*, les adeptes auto-castrés du culte de Cybèle-Attis, et les ascètes chrétiens. Tout au long de ces pages, on analysera, interprétera et réinterprétera les sources écrites (principalement grecques) et iconographiques à l'aide d'une méthodologie transversale, dans laquelle la comparaison avec d'autres sociétés contemporaines jouera un rôle prédominant. Nous recherchons ainsi un changement de perspective par rapport aux études précédentes qui nous permettra de poser de nouvelles questions et réponses dans des domaines où les approches traditionnelles ne semblent pas nous permettre d'aller plus loin.

Mots clés : Histoire antique ; Christianisme ; Antiquité tardive ; Méditerranée orientale ; Études de genre ; Histoire anthropologique ; Changements de genre.

English

The subject of this research is those socio-religious phenomena in Early Christianity, which imply (what could be called from a contemporary perspective) a gender transition or transgendered condition. The study focuses on Eastern Mediterranean during the Late Antiquity period (3rd-7th centuries), with particular attention to the 3rd and 4th centuries, as a time of transformation of Christianity from a minority sect to the majority mass religion. The research is divided into three parts:

- First, the conceptions of gender and sexual relations in Early Christianity. Here we will dismantle the old belief that the models of monastic repression of sexuality were the prevailing ones from the beginning and how these, on the contrary, were a relatively late product that developed parallel to the popularization of Christianity.
- Second, (what we will call) transgender asceticisms, a set of individuals who, biologically female, lived and were socially recognized as *abbas* (i. e. male ascetics) through their religious practice.
- Thirdly, the self-emasculated Christian ascetics. We will question the hypothesis widely spread in Byzantine Studies of eunuchs as a third gender and we will trace the possible connections between the *galli*, self-castrated worshippers of the cult of Cybele-Attis, and the Christian ascetics.

Throughout these pages, we will analyze, interpret and reinterpret literary (mainly in Greek) and iconographic sources with the help of a transversal methodology, where the comparison with other contemporary societies occupies a predominant place. We seek this way a change of perspective with respect to previous studies that will allow us to raise new questions and answers in fields where traditional approaches do not seem to be able to go further.

Keywords: Ancient History; Christianity; Late Antiquity; Eastern Mediterranean; Gender Studies; Anthropological History; Transgender.

Español

Esta investigación tiene como objeto el estudio de los fenómenos socio-religiosos, que, desde una perspectiva contemporánea, podríamos denominar de cambio de género, y que tienen lugar en el cristianismo primitivo en diversas regiones del Mediterráneo Oriental. El estudio se focaliza en el período de la Tardoantigüedad (siglos III-VII), con particular atención a los siglos III y IV, en tanto momento de transformación del cristianismo, que pasa de ser una secta minoritaria a la religión de masas mayoritaria. La tesis se divide en tres partes: en primer lugar, las concepciones del género y las relaciones sexuales en el cristianismo primitivo, donde desmontaremos la antigua creencia de que los modelos de represión monacal de la sexualidad fueron los imperantes desde un inicio y cómo estos, por el contrario, fueron un producto relativamente tardío que se desarrolló paralelo a la popularización del cristianismo; en segundo lugar, el estudio de lo que denominaremos los ascetismos transgénero, un conjunto de individuos que, habiendo sido identificados inicialmente como mujeres, viven y son socialmente reconocidos como *abbas* (i.e. ascetas hombres) a través de la práctica ascética; y, en tercer lugar, los ascetas cristianos autoemasculados. En este último punto, cuestionaremos la hipótesis largamente difundida en los estudios bizantinos de la consideración de los eunucos como un tercer género y trazaremos las posibles conexiones entre los *galli*, fieles autocastrados del culto a Cibeles-Attis, y los ascetas cristianos. A lo largo de estas páginas, analizaremos, interpretaremos y reinterpretaremos las fuentes literarias (fundamentalmente griegas) e iconográficas con la ayuda de una metodología transversal, donde la comparación con otras sociedades contemporáneas ocupe un lugar predominante. De esta forma, buscamos un cambio perspectiva respecto a los estudios precedentes que nos permita plantear nuevas preguntas y respuestas en campos donde que los enfoques tradicionales no parecen dar más de sí.

Palabras clave: Historia Antigua; Cristianismo; Tardoantigüedad; Mediterráneo oriental; Estudios de Género; Historia Antropológica; Cambios de género.

1. INTRODUCCIÓN

1.1 Algunas consideraciones previas

Si algo nos ha enseñado la posmodernidad en el estudio de la Historia es a relativizar el rol de los historiadores como entes omniscientes ajenos a cualquier influencia de su época. Esta investigación es hija de su tiempo. Nace porque vivimos en un momento donde el colectivo *trans** se ha visibilizado, las luchas LGBT+ y feminista se han difundido y diversificado y el constructivismo social impera en las ciencias sociales. Este estudio no hubiera sido el mismo hace treinta años, ni hace cincuenta, ni hace cien; y tampoco será el mismo dentro de otros tantos años. El punto de partida de una investigación es –y va a ser siempre– un anacronismo, porque responde a nuestras inquietudes actuales. No obstante, este anacronismo, como señala Nicole Loraux en su *Eloge de l'anachronisme en histoire*,¹ debe ser controlado: no debemos dejarnos arrastrar excesivamente por sus cantos de sirena si queremos seguir haciendo un trabajo histórico riguroso, pero tampoco podemos ignorarlo, pues caeríamos en un positivismo naíf. Hablar de “cambios de género” o de “fluidez de género” en la Tardoantigüedad contiene, inevitablemente, un cierto carácter anacrónico, lo que no implica que esta investigación sea falsa o poco escrupulosa históricamente. Todas las investigaciones parten de anacronismos en sus títulos –“mujeres”, “homosexualidad”, “religión”, etc.–, que no son incorrectos *per se* (ya que son inevitables), pero que deben ser precisados.

En primer lugar, debemos señalar que buena parte de los términos empleados en este trabajo –“cambios de género”, “fluidez de género”, “ascetismos transgénero”, etc.– son contruidos en precario, es decir, son provisionales e incompletos, ya que el término no se adecúa al cien por cien al fenómeno antiguo (lo que no quiere decir, no obstante, que no se consideren los más adecuados entre las opciones barajadas). Por ello, aunque trataremos de establecer una definición de los términos empleados antes de comenzar, estos se irán precisando y puliendo durante el transcurso del trabajo. Quizás en el futuro aparezcan términos más apropiados para definir los fenómenos que aquí estudiamos, como reconoce, por ejemplo,

¹ Loraux, 2005.

Eva Cantarella en la reedición italiana de 2016 de su ya célebre libro *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, quien se ve obligada a señalar que tuvo que emplear el término “bisexualidad” para definir las relaciones sexuales de griegos y romanos ante la inexistencia en la década de 1980 de términos más apropiados como los que sí encontramos hoy.² La “bisexualidad” de Cantarella no era una bisexualidad al modo moderno, sino un llamamiento a superar el espejismo de las categorías ahistóricas contemporáneas de la sexualidad, como ya habían señalado Michel Foucault y Kenneth Dover antes que ella. De la misma forma, al hablar de “cambios de género” no pretendemos que su definición actual se aplique tal cual a la Tardoantigüedad, sino que es un punto de partida para el discurso y, en cierta forma, una declaración de intenciones.

En segundo lugar y siguiendo con la línea de evitar caer en la falacia omnisciente, abogamos por tratar de entender los fenómenos no desde una perspectiva externa excesivamente racional, sino desde dentro de la propia sociedad. Para ello, intentaremos emplear los términos indígenas en la medida de lo posible y marcar su carácter específico. No obstante, estas especificidades de las sociedades antiguas no deben ser motivo para bloquear cualquier análisis comparativo –costumbre que Marcel Detienne criticaba de los historiadores–,³ bajo la excusa de la “singularidad” antigua. Quizás los griegos no entendían por *oikos* lo mismo que nosotros por “familia” o “parentesco”, pero ello no implica que, siendo conscientes previamente de sus especificidades, no podamos realizar análisis comparativos.⁴ Por otro lado, encontraremos en ocasiones situaciones en las que los términos nativos no existieron o no se conservan, pero siguen siendo indispensables para la construcción de nuestro discurso (por ejemplo, “ascetismos transgénero”, “santas trans-vestidas”, etc.). En ese caso, necesitamos establecer términos contemporáneos, pero que, una vez más, no pretenden ser realidades históricas absolutas, sino construcciones temporales en precario.

En esta introducción aclararemos nuestro punto de partida para esta investigación, empezando por definir qué entendemos por “género” y por “cambios/fluidez de género”. También nos detendremos a concretar las

² Cantarella, 2016: 10-11.

³ Detienne, 2001: 9-61.

⁴ Bonnard, Dansen & Wilgaux, 2017: 31-90.

bases teóricas que sustentan este estudio, así como los trabajos previos, las fuentes y el porqué de los marcos espacial y cronológico.

1.2 Definiendo el género

El nacimiento de los Estudios de Género es una consecuencia de la irrupción de la postmodernidad en la historiografía a partir de la década de 1970. Eran, de forma resumida, una reacción a las formas de escribir la Historia de la modernidad, que había tachado de “poco importantes” y excluido los estudios sobre las mujeres. Los Estudios de Género representan, en el conjunto de la postmodernidad un nuevo interés en el objeto investigado y, sobre todo, en el sujeto investigador, una relativización de los valores considerados “absolutos” por la historiografía previa y una reapertura a la transdisciplinareidad y contra la hiperespecialización. En ese sentido, los Estudios de Género van a tomar de las muchas bases teóricas de la Antropología estructuralista social y cultural.

Uno de los grandes préstamos de esta naciente disciplina de la Antropología viene dada y puede resumirse en una de las frases más célebres de Simone de Beauvoir de su libro *Le deuxième sexe*: “No se nace mujer: se llega a serlo”. Frente al determinismo biológico occidental del siglo XIX, los trabajos de campo de los antropólogos demostraban que existía entre las sociedades muy diversos modos de comportamiento respecto al sexo y las relaciones entre individuos. Mientras Europa veía con pavor el cuerpo desnudo, Margaret Mead documentaba la tolerancia respecto a las relaciones sexuales de los adolescentes de Samoa.⁵ Las formas de interacción en Occidente entre mujeres y hombres y las normas prescritas no respondían a condiciones “biológicas” (“las mujeres son delicadas”, “los hombres fuertes”, etc.), sino a factores “culturales” aprendidos de nuestro contexto e interiorizados hasta tal punto que considerábamos “naturales”.

Ello, aplicado a los Estudios de Género, llevó a los anglófonos a construir una dicotomía que todavía está hoy muy presente: sex [sexo

⁵ Mead, 1993.

biológico] vs. *gender* [género/sexo social].⁶ El primero sería un condicionante biológico insalvable, un órgano reproductor que la naturaleza concede a cada individuo: un pene o una vagina. El segundo, traducido frecuentemente en español como “género”, serían todas aquellas normas y prácticas culturales que la sociedad inculca a los individuos en función de su sexo. Por tanto, la idea de género abría la puerta a diseccionar y estudiar aquellas estructuras culturales históricas con el fin último de acabar con la desigualdad en los patrones contemporáneos de comportamiento. En ese sentido, los Estudios de Género han cumplido siempre una función política evidente, posiblemente mucho más que otras ramas de la historiografía, que condiciona el resultado y las conclusiones de las investigaciones: si este trabajo se hubiera realizado hace veinte años, sería muy diferente al de hoy y aquel muy diferente al de hace cuarenta. El feminismo y el activismo LGTBI+ ha cambiado y con ello, los Estudios de Género.

La distinción sexo-género se supera en la década de 1990 con trabajos como los de Thomas Laqueur o, sobre todo, Judith Butler, que ponen el énfasis en la construcción cultural de las teorías médicas del sexo. En *Gender Trouble*, Butler establece la idea de que todo es cultura, es decir, que la percepción “biológica” del sexo es también una quimera cultural. En su lugar, invita a la superación del viejo binarismo estructuralista ante la incapacidad humana de escapar de su naturaleza cultural.⁷ El trabajo de Butler sobre la cultura del sexo, que ha sido matizado en sus obras posteriores, ha sido fundamental en la construcción de los estudios *queer* y ha tenido un gran impacto en el feminismo y activismo LGTBI+ más reciente. Permite, por ejemplo, liberar del binarismo masculino-femenino al análisis del género de las sociedades históricas y observar una realidad de relaciones entre individuos mucho más compleja. Ello no ha evitado, aun así, críticas o puntualizaciones hacia su constructivismo radical, por ejemplo, desde las Ciencias Naturales, donde autoras como Donna

⁶ La traducción óptima para los dos términos en inglés ha sido debatida frecuentemente, ya que en las lenguas romances no tiene la misma carga la palabra *sexo/séxe/sexo* que en el inglés *sex*, pues las primeras engloban en cierta forma la idea de *gender* (Barraud, 2001: 25). Aun así, consideramos que en la actualidad la asimilación de los conceptos ingleses en su traducción literal es tal que el debate puede ser obviado.

⁷ Butler, 2007:43-52.

Haraway⁸ o Anne Fausto-Sterling⁹ han plantado nuevas reflexiones sobre la relación con lo biológico.¹⁰

Pero volvamos atrás de nuevo. Hasta ahora hemos definido el género como cultura. Durante largo tiempo – y todavía hoy – los Estudios de Género se entienden como la forma sofisticada de decir “estudios de la (s) mujer (es)”. Joan W. Scott, en su artículo de 1986 “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”, marca un punto fundamental al intentar teorizar el género como “un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distingue los sexos y [...] una forma primaria de relaciones significantes de poder”.¹¹ Es decir, para Scott, *género* es una estructura en la que se encuadran las relaciones entre individuos. Ello abre la puerta al estudio de estas relaciones de poder, que pueden seguir existiendo aun cuando sus protagonistas (el patriarca, la esposa, etc.) no estén presentes. Aunque la definición de Scott nos parece muy apropiada para nuestro caso, hay algunos elementos matizables que nos gustaría comentar.

El primero es la de diferencias basadas en la distinción de los sexos. La definición de Scott es previa al constructivismo radical de Butler, por lo que todavía se detecta el esencialismo biológico de la segunda ola del feminismo. Como veremos, los marcadores de género no tienen por qué ser iguales en todas las sociedades. En Occidente, debido a la tradición científica moderna y a su carácter positivista, hemos asignado un papel central al cuerpo desnudo a la hora de asignar género a los individuos. La anatomía y, en última instancia, los genitales (y más recientemente, los cromosomas) son los marcadores finales de lo que es lo femenino y lo masculino. A pesar de que, desde el nacimiento de los Estudios de Género, esto se ha puesto en duda, todavía hay una cierta tendencia (en ocasiones inevitable, pero otras en las que sí) a transportar y emplear indiscriminadamente categorías del presente sin un análisis apropiado de las mismas. Esta problemática ya la señaló Marilyn Strathern en su trabajo sobre las relaciones de género en Melanesia, criticando el uso de conceptos y pensamientos occidentales en cuestiones como la reproducción, los roles

⁸ Haraway, 2008.

⁹ Fausto-Sterling, 2006.

¹⁰ Sobre el llamado Nuevo Materialismo, vid. Coole & Frost, 2010.

¹¹ Scott, 1990: 44.

de género o la hegemonía en los trabajos antropológicos.¹² Si aplicamos los principios de Strathern en un estudio del pasado, es necesario adquirir una mentalidad histórica, adoptar los términos y conceptos locales y evitar visiones esencialistas, que ignoren nuestra dependencia de nuestro contexto y el hecho de que estamos inmersos en nuestro propio régimen de historicidad, como lo llama François Hartog.¹³ Esto es, en definitiva, la importancia de adoptar un enfoque “emic”, que incluya, en la medida de lo posible, el uso de las categorías indígenas, como señala Cléo Carastro en su trabajo sobre la magia en la Grecia Antigua.¹⁴

El segundo es la idea de las “relaciones significantes de poder”. Los Estudios de Género han tomado, como los poscoloniales y gran parte de la postmodernidad en su conjunto, las concepciones del sociólogo francés Michel Foucault sobre el poder. Foucault rechazó los preceptos del marxismo histórico sobre las formas de dominación y poder, que se establecían de forma simple, visible y lineal en la lucha de clases: los de arriba contra los de abajo. Él, sin embargo, afirma que el esquema marxista no tiene sentido en elementos como, por ejemplo, la sexualidad, a la que dedicó una colección incompleta de cuatro libros:¹⁵ si los de arriba ejercen la represión sexual de los de abajo como forma de dominación, ¿por qué son ellos mismos, con su moral conservadora victoriana, los que ejercen más presión sobre sí?¹⁶ Foucault aboga, por el contrario, por microrredes de poder que se manifiestan a través del control de los discursos y que se manifiestan en espacios como la prisión, la escuela o el sanatorio. Esta idea del “poder oculto” está muy presente en los estudios feministas modernos, que denuncian los usos de los discursos como herramienta de dominación

¹² Strathern, 1990.

¹³ Hartog, 2003.

¹⁴ Carastro, 2006: 8-9.

¹⁵ La colección de Foucault sobre su *Historia de la Sexualidad* ha generado un gran impacto en los historiadores de la Antigüedad, más que por su propio contenido histórico, por su enfoque. Como señala Sandra Boehringer: “Foucault, the ‘non-specialist’ proposes new *epistemai* for approaching ancient societies to those of us who do specialize in Antiquity. Following the ‘train of thought that refuses universals,’ with a steadfast intention of ‘de-disciplinarization’, he provides a new framework for thinking about eroticism and for integrating our (Western) sexuality into a broader, non-teleological history, a history of the process by which the individual is brought to recognize himself as the subject of his desire and his own existence” (Boehringer, 2022: 35).

¹⁶ Foucault, 1991: 25-64.

de las mujeres a través de la historia. Aunque hay que admitir la gran validez de las ideas de Foucault, consideramos que hay que dar un paso más allá en la concepción del poder, que evita que caigamos en un neomarxismo simplista de los dominantes (y sus acólitos alienados) contra los dominados. Concebir exclusivamente estas microrredes en las relaciones humanas como conflicto o dominación nos hace olvidar que tanto el “dominador” como el “dominado” viven dentro de una sociedad condicionada por los discursos. Por poner un ejemplo de otro campo histórico, hoy se ha puesto en duda el poder de los reyes absolutistas en la Edad Moderna como “total” y se enfatizan las limitaciones (reales o morales) que estos tenían en el ejercicio de sus funciones: los derechos de la nobleza, los derechos elementales del pueblo, la ley de Dios, etc.¹⁷ Los monarcas estaban también sometidos a unas creencias religiosas que no podemos reducir a la categoría de “mentira” para controlar al pueblo. Como los reyes absolutistas, los *patresfamilias* romanos o los ciudadanos atenienses debían estar condicionados por las normas sociales, religiosas, morales y culturales que habían heredado de sus progenitores y su contexto.

Como en su época ya señaló Foucault contra las lecturas marxistas tradicionales, creemos que las relaciones de “poder” se reflejan mucho más complejas de lo que muchas lecturas postfoucaultianas señalan. Si uno lee *Crónica de una muerte anunciada*, de Gabriel García Márquez, o *La casa de Bernarda Alba*, de Federico García Lorca, por poner dos ejemplos literarios basados en realidades sociales de su época, puede encontrar que personajes femeninos como Purísima del Carmen, la madre de Ángela Vicario, o la propia Bernarda Alba son las que manejan el hogar bajo las normas del poder patriarcal, aunque el verdadero cabeza de familia no aparezca o haya desaparecido prácticamente a nivel pragmático (aquí se puede ver, por ejemplo, la estructura de género de la que habla Scott). En *Troyanas* de Eurípides, Hécuba, en un lamento, se describe como la educadora de sus hijas en una institución que, como veremos más adelante, responde fundamentalmente al interés masculino, la *parthenia* (“virginidad”): “Las vírgenes que crie para ser elegidas para algún matrimonio importante, que he educado para otros, me han sido arrebatadas” (Eur. *Tro.* 484-486). Incluso mujeres del cristianismo primitivo, como Macrina o Albina, la madre de Melania la Joven, que

¹⁷ Duchhardt, 1992.

actúan en muchas ocasiones en los límites de lo que la autoridad masculina romana les permitiría, aparecen casando a sus hijas vírgenes con hombres acomodados. Las mujeres participan de la estructura social patriarcal llegando incluso a sobrepasar a los hombres en sus funciones.

Podría argumentarse que estas mujeres están “alienadas”, es decir, “secuestradas” por el sistema patriarcal, como defienden autores como Bourdieu, pero nos parece que es una respuesta demasiado simple. ¿Cómo si no podemos explicar la existencia de trabajadores humildes defensores de la economía neoliberal mientras que personas de clase media acomodadas como teorizadores de la economía intervencionista? ¿O cómo se explica que mientras que en las manifestaciones feministas encontramos hombres, en partidos de extrema derecha aparecen mujeres atacando el feminismo? Las contradicciones más recientes en la política y la sociedad actuales demuestran que la lucha de los discursos se produce en un nivel diferente de la realidad pragmática y, en muchas ocasiones, al contrario de lo que cabría esperar, y eso es un elemento que tenemos que tener en cuenta cuando analizamos las estructuras de “poder”.

En su lugar, consideramos que debemos valorar más la importancia de las relaciones no como microrredes individuales de dominación y competencia únicamente, sino como microrredes de interacciones sociales similares a las de los otros seres vivos. Los biólogos han definido diferentes relaciones de simbiosis entre especies e individuos de la misma especie en función del beneficio, perjuicio o neutralismo que cada sujeto obtiene de la interacción: mutualismo (A+/B+), comensalismo (A0/B+), parasitismo (A-/B+), neutralismo (A0/B0), amensalismo (A-/B0), competición (A-/B-), etc. En este sentido, debemos pensar en las relaciones humanas no en términos darwinistas de competición constante e imposición de A sobre B, sino en términos mucho más complejos donde tiene cabida también la colaboración y el pacto. El pacto no explícito es, de una forma o de otra, necesario para la supervivencia social, aunque la “capacidad de negociación” de cada parte no sea simétrica y pueda variar el “beneficio” de cada una.

La existencia de una estructura social patriarcal, donde la cabeza sea el padre de familia, no implica necesariamente una sumisión en el nivel

pragmático de las mujeres o, al menos, de todas ellas,¹⁸ especialmente en un campo tan marcado en la mentalidad occidental actual como el de la sexualidad. Mirar desde la actualidad a las relaciones del pasado puede resultar engañoso, pues tendemos a proyectar nuestros propios sentimientos. Chandra Talpade Mohanty, en un artículo titulado “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, denunciaba la tendencia del feminismo occidental por establecerse como único modelo universalista que anula los feminismos del llamado Tercer Mundo. Mohanty critica la visión occidental, que considera que la única vía para la autorrealización de la mujer es la autonomía individual y desprestigia los modelos colectivos y familiares.¹⁹ Lo que aquí nos interesa es precisamente el peligro de valorar otras sociedades desde nuestra visión presente, desde nuestro individualismo liberal contemporáneo. En el caso de la Tardoantigüedad, especialmente en los primeros trabajos sobre mujeres y cristianismo primitivo, hay autores que tienden a ligar, consciente o inconscientemente, factores como el mecenazgo femenino, el ejercicio del sacerdocio o el culto a las diosas como síntomas de una voluntad “liberación” del sistema social.²⁰ Kate Cooper se hizo eco de esta la tentación en los estudios históricos sobre las mujeres a comienzos del cristianismo:

“It is particularly difficult for English-speaking scholar to assess the experience of ancient men and women without reference to a post-Enlightenment conception of individual autonomy. This makes it difficult to capture the importance of women’s agency within and on behalf of the household. The assumption tends to be that since their position was in general structurally lower than that of similarly ranked men [...], both they and their male counterparts would have considered their actions in the private sphere to have minor significance compared to men’s more noteworthy activity in public. Such a view is of course anachronistic: the notion of a “private” sphere divested of “public” significance would have seemed impossible (and undesirable) to the ancient mind. The *domus*, long

¹⁸ Debemos ser cuidadosos también con un término con tanta carga contemporánea como “mujeres”, ya que su reduccionismo actual como categoría homogénea nos hace olvidar que en muchas ocasiones las existen enormes diferencias de realidades entre unas y otras.

¹⁹ Mohanty, 1984.

²⁰ Para una crítica a la interpretación de episodios de la mitología griega como un reflejo de la lucha entre el matriarcado prehistórico y el patriarcado arcaico –por ejemplo, Antígona (Holmes, 2012: 150-180) o Atenea (Deacy, 2008: 33-44)–, véase el artículo de Nicole Loraux, “¿Qué es una diosa?” (2001, or. 1991).

with its aspects of family and dynasty, was the primary unit of cultural identity, political significance, and economic production”.²¹

Lo que Cooper está intentando aquí es señalar como en la Antigüedad, la *domus/oikos* funciona como un ente orgánico colectivo y que no podemos tildar lo “privado” como una exclusión del más importante plano de lo “público”. Lo que sucede en el hogar, las relaciones familiares, son parte indispensable de lo político:²² las normas matrimoniales en Esparta establecidas por Licurgo,²³ la legislación de Augusto contra el adulterio²⁴ o los *gynaeconomoi*, magistrados de época helenística encargados de vigilar la moral pública, son testimonios de que las relaciones familiares son un asunto público.²⁵ Como expone Aristóteles, la ciudad (*polis*) no es una mera unión de individuos que conviven sólo por motivos económicos y defensivos, sino “la comunidad de familias (*oikia*) y clanes (*genoi*) para una vida perfecta y autosuficiente” (*Pol.* 3.9.1280b30). Creer que una mujer que ocupa un rol típicamente masculino en la Antigüedad está “revolviéndose” contra el sistema establecido y no es —como sucede casi todas las veces— una continuidad de la misma estructura social patriarcal es, a nuestro parecer, una trasposición de los valores del feminismo liberal de clase media-alta actual, que estima la autorrealización de las mujeres a través de la ocupación de las instituciones masculinas y su independencia económica y social de la familia. Con esto no queremos decir que, obviamente, desde nuestra percepción contemporánea no podamos e incluso debamos señalar las desigualdades del pasado, ejerciendo ciertos anacronismos controlados, como los llamaba Loraux, para reflexionar sobre nuestra realidad presente, sino que estos deben ser siempre conscientes y, en los trabajos históricos,

²¹ Cooper, 1996: 14.

²² Bonnard, Dansen & Wilgaux, 2017:173-176.

²³ Plutarco, por ejemplo, atribuye a Licurgo la creación de normas matrimoniales como la prohibición de los espartiatas de permanecer núbiles (*Plut. Vit. Lyc.* 15.1-2) o la obligación de los hombres mayores de introducir en su casa a un joven para procrear si tienen a una muchacha como esposa (*Plut. Vit. Lyc.* 15.7; *Xen. Lac.* 1.7), considerando que los hijos no son propiedad de los padres, sino del Estado (*Plut. Vit. Lyc.* 15.8-9).

²⁴ *Lex Iulia de adulteriis coercendis*.

²⁵ Bonnard, Dansen & Wilgaux, 2017: 173-186.

debemos tener mucho cuidado con proyectar lo mínimo posible estos sentimientos para no salirnos demasiado del contexto social de la época.²⁶

Volviendo de nuevo a Scott y la definición del género, teniendo en cuenta lo dicho previamente, aquí entenderemos el género como el conjunto de relaciones sexuales y todo aquello que deriva de estas. Esta definición, no obstante, hay que tomarla con cautela, ya que no pretende ejercer como una guillotina que divida radicalmente lo que es género de lo que no lo es. *Gender* es una palabra cuyo uso antecede su definición. El término, que en inglés procede del francés medieval (*genre/gendre*) y este del latín (*genus*), pasó de originalmente denominar a un grupo de cosas con rasgos comunes a ser sinónimo de *sex* y de aquí a emplearse ampliamente cuando en el s. XX este último adquirió un carácter más erótico.²⁷ Su uso en los estudios feministas ya estaba bien implantado antes de que Scott lo definiera en su artículo. Wittgenstein ya señaló la dificultad que es establecer una definición a términos como “juego”, que usamos habitualmente y que todos conocemos, pero que cuyas fronteras son difusas: “¿Qué es aún un juego y qué no lo es ya? ¿Puedes indicar el límite? No. Puedes trazar uno: pues no hay ninguno trazado”.²⁸ ¿Qué es género y qué no? Si el género es la red social de relaciones sexuales, ¿estudiar la infancia, como etapa sexualmente diferente a la adultez, es estudiar el género? ¿Y el monacato? El género no actúa sólo, sino que habitualmente se entrelaza con cuestiones como la autoctonía, el estatus social o la religión, complicando las fronteras entre un campo y otro. Los límites de los campos de estudio son como los límites territoriales entre los estados en la Antigüedad, borrosos, y tratar de trazarlos forzosamente es hacerles un flaco favor. Se pregunta Wittgenstein: “¿Cómo le explicaríamos a alguien qué es un juego? Creo que describiríamos juegos y podríamos añadir la descripción: ‘esto, y cosas similares se llaman juegos’”²⁹. Así pues, esto y cosas similares son lo que aquí entendemos como el género.

En muchas ocasiones, en los trabajos de género, se aboga por tratar de definir una serie de categorías (*genders*) en los que se agrupan una serie

²⁶ Véase también la reflexión de Brooke Holmes al respecto (2012: 102-106)

²⁷ Véase la entrada “Gender” en *Online Etymology Dictionary* (<https://www.etymonline.com/> [Consultado 06/11/2023]).

²⁸ Wittgenstein, 1999: §68.

²⁹ Wittgenstein, 1999: §69.

de individuos con comportamientos sexuados diferentes. En los últimos años del siglo XX, frente a la tendencia binaria esencialista de nuestra sociedad contemporánea de identificar dos sexos/géneros –el hombre y la mujer–, se propusieron sociedades en las que no había presuntamente este dimorfismo sexual, desde la América precolombina a Oceanía, pasando por la India y los Balcanes. El resultado fue la proliferación de los “terceros géneros” en los trabajos históricos. Algunos de los afectados fueron, precisamente, el eunuco bizantino y, más adelante, la “santa travestida”. Bajo nuestro punto de vista, establecer categorías totales para hablar de género en la Antigüedad puede ser engañoso y limitador. El pensamiento occidental contemporáneo, con una pretensión cientifista, tiende a fosilizar la condición de los individuos, negando la pluralidad, la circunstancialidad y la fluidez y creando una sensación de identidad estable.³⁰

Ni en griego ni en latín existe un término que se pueda traducir fielmente como “género”. Lo más parecido son los vocablos de los que etimológicamente procede la palabra, *genos* o *genus*. Aunque se usen para hablar del “género de las mujeres” (*genos gynaikōn*),³¹ son términos polisémicos que se emplean habitualmente para nombrar de categorías de individuos naturalmente diferenciados del resto (“razas”). Podemos decir que tanto griegos como romanos tienden a pensar su sociedad en términos duales: masculino frente a femenino. Ello se refleja, por ejemplo, en una parte importante de las prácticas rituales dentro de la *polis*, como donde lo masculino y lo femenino aparecen simbólicamente enfrentados,³² o en la literatura cosmogónica, donde se distinguen la creación de dos *genoi* diferenciados: el de los *andres* y el de las *gynai*.³³ Sin embargo, en otros contextos, la diferencia entre el *genos* de las *parthenoi* y el de las *gynai* o el de los *pedia* y el de los *androi* puede ser tan pronunciado como el que existe entre los *androi* y las *gynai*. Pongamos un ejemplo. Tertuliano (ca. 160-ca. 225), autor cristiano de Cartago, en su tratado *De virginibus velandis*, se

³⁰ Vid. Lahire, 2006.

³¹ Vid. Hesid. *Theog.* 590.

³² Es el caso, por ejemplo, el caso del culto chipriota a Afrodita, donde los hombres se vestían de mujeres y las mujeres de hombres (Macrobius. *Sat.* 3.8.1-4). Esta inversión de los roles se puede leer como una forma, precisamente, de reforzar el dimorfismo, al contraponer dos categorías sexuales que se invierten temporalmente.

³³ Ello se observa, por ejemplo, desde Hesíodo, donde las mujeres nacen como castigo a los hombres, a Platón. También se puede observar en otros mitos como el de Hermafrotido, en el que lo masculino y lo femenino se combinan en un individuo.

enfrasca en un debate contra las vírgenes de determinadas iglesias por no ponerse el velo, contraviniendo así la norma de San Pablo: “Todo hombre que ora o profetiza con la cabeza descubierta, afrenta a su cabeza. Y toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta, afrenta a su cabeza” (1 Co 11:4-5). Según Tertuliano, estas vírgenes declaran que “el Apóstol no hace mención a las vírgenes (*virginum*) cuando prescribe el velo, sólo a las mujeres (*mulieres*)” (Tert. *Virg. vel.* 6.1). El autor cartaginés argumenta en los siguientes capítulos que, frente a la “monstruosidad” de creer que son una “tercera clase” –“nisi si virgo tertium genus est monstruosum aliquod sui capitis” (Tert. *Virg. vel.* 7.2)–, que “en lo que se refiere al Espíritu Santo, no debería haber distinción, entendiendo que por el nombre de ‘mujer’ debería entenderse también ‘virgen’” (Tert. *Virg. vel.* 4.5) y que “la palabra [que expresa] la distinción natural es ‘hembra’ (*femina*). De la palabra natural, la general es ‘mujer’ (*mulier*). De la general, de nuevo, la particular es ‘virgen’ (*virgo*), ‘esposa’ (*nupta*) o ‘viuda’ (*vidua*)” (Tert. *Virg. vel.* 4.7). El debate entre Tertuliano y las vírgenes cartaginesas sobre lo que es una *mulier* o no nos invita a aceptar la circunstancialidad de las categorías, la superposición de las mismas y la inestabilidad en su definición. Pretender, por tanto, contabilizar “géneros” en la Antigüedad es una tarea infructuosa.

En lugar su lugar, proponemos fijarnos en la idea de Butler de performatividad; es decir, el género existe en tanto *performance*, actuación:

“Al igual que en otros dramas sociales rituales, la acción de género exige una *actuación reiterada*, la cual radica en volver a efectuar y experimentar una serie de significados ya determinados socialmente, y esta es la forma mundana y ritualizada de su legitimación. [...] El género no debe considerarse una identidad estable o un sitio donde se funde la capacidad de acción y de donde surjan distintos actos, sino más bien como una *identidad débilmente formada en el tiempo*, instaurada en un espacio exterior mediante una reiteración estilizada de actos. El efecto del género se crea por medio de la estilización del cuerpo y, por consiguiente, debe entenderse como la manera mundana en que los diferentes tipos de gestos, movimientos y estilos corporales crean la ilusión de un yo con género constante. Este planteamiento aleja la concepción de género de un modelo

sustancial de identidad y la sitúa en un ámbito que exige una concepción del género como *temporalidad social constituida*".³⁴

En lugar de abogar por una visión estable y esencialista del género en la Antigüedad (esto es, afirmar "*esto son mujeres y siempre lo serán*"),³⁵ entendemos que el género es un complejo de micronegociaciones entre el individuo y los diferentes agentes sociales, de forma que no es estable y puede fluir. El género es, finalmente, una cuestión social, una negociación constante, que existe en tanto percepción de nuestros actos performativos (comportamientos, apariencias, actuaciones, etc.) por parte de los otros. Como dice Butler, la reiteración de estas actuaciones de género acaba generando una sedimentación cultural que genera una serie de principios o "normas" de género, que se transmiten de generación en generación, pero que también pueden ser más o menos flexibles.

1.3 ¿Cambio de género? ¿Fluidez de género? Definiendo el objeto de estudio.

Una vez analizado qué entendemos por género llega el momento de concretar el tema de este trabajo, es decir, qué entendemos por "cambios de género". Como decíamos al inicio, se trata de un término contemporáneo necesario, que trataremos de pulir y adaptar al momento histórico de la Tardoantigüedad. Ni en griego ni en latín existe un término para definir los

³⁴ Butler, 2007: 140. Cursiva original del texto. "As in other ritual social dramas, the action of gender requires a performance that is repeated. This repetition is at once a reenactment and reexperiencing of a set of meanings already socially established; and it is the mundane and ritualized form of their legitimation. [...] Gender ought not to be construed as a stable identity or locus of agency from which various acts follow; rather, gender is an identity tenuously constituted in time, instituted in an exterior space through a stylized repetition of acts. The effect of gender is produced through the stylization of the body and, hence, must be understood as the mundane way in which bodily gestures, movements, and styles of various kinds constitute the illusion of an abiding gendered self. This formulation moves the conception of gender off the ground of a substantial model of identity to one that requires a conception of gender as a constituted social temporality".

³⁵ Esta tendencia es muy normal entre los historiadores, que tratamos en muchas ocasiones de crear categorías absolutas y estables para entender el pasado, olvidando el propio componente de fluidez, inestabilidad e incluso indefinición presente en muchas cuestiones del pasado.

“cambios de género”. Lo más cercano sería quizás *metamorfosis* –término global que, por ejemplo, emplea Ovidio para describir una gran variedad de casos de mutación–, pero su uso se reduce a narraciones míticas politeístas y no lo encontraremos aplicado a casos de personas coetáneas. Por tanto, podemos suponer que en la Antigüedad grecorromana no existió una idea englobante y universalmente comprensible similar a lo que hoy entendemos como *trans**.

Teniendo en cuenta lo dicho en el apartado anterior –que el género existe esencialmente como el conjunto de *performances* sexuadas–, cambiar de género significaría cambiar esos actos performativos, proyectando de esa forma una imagen sexuada (relativamente) estable diferente a la transmitida anteriormente. En ese sentido, cambiar de género no sólo implica a la persona que actúa, sino también a la(s) que observa(n), que dictan y/o reconocen o no la imagen proyectada por el actor. Se trata, por tanto, de una serie de pequeñas negociaciones constantes entre el individuo y los diferentes agentes sociales, preconditionados por una serie de normas de género aprendidas y construidas a lo largo de generaciones, pero que no son rígidas, sino porosas y modulables. Por ello, no consideramos que podamos encontrar en la Tardoantigüedad cambios de género absolutos, es decir, donde todos los “espectadores” acepten unánimemente el cambio: cada “espectador” tendrá una imagen diferente del “actor”, desde los que aceptarán completamente el cambio de género a los que lo rechazarán, pasando por infinidad de opciones intermedias. Cuando un “espectador” rechaza lo que el “actor” pretende transmitir, la negociación se rompe y no hay reconocimiento de ser un cambio de género. Es lo que Carlà-Uhink interpreta que sucede, por ejemplo, con los *galli*, fieles de Mater Magna, que se identifican como mujeres, pero que en una parte de la literatura latina son tildados de hombres que se disfrazan de hombres.³⁶ También veremos que eso sucede en las fuentes que condenan lo que denominaremos “ascetas transgénero”: sus autores niegan que se traten de hombres, sino que dicen que son “mujeres vestidas de hombres” con el pretexto de ejercer el ascetismo. Por tanto, el cambio de género no es nunca absoluto, sino que siempre es relativo y puede no ser aceptado por determinados “espectadores”, de forma que la performatividad es una necesidad.

³⁶ Carlà-Uhink, 2017: 16-18.

Un segundo elemento en el que nos gustaría hacer hincapié es en las ideas de pluralidad y heterogeneidad. Como señala Bernard Lahire, el ser humano es plural: nuestra forma de relacionarnos con el mundo cambia en función del contexto y del momento, pero nuestra tradición occidental contemporánea nos empuja a condensar y fosilizar esta pluralidad en una única “identidad” estable. De la misma forma, agrupamos a los individuos en categorías de análisis cerradas bajo una sensación de homogeneidad, que, cuando ponemos bajo la lupa (sobre todo en ramas como la sociología), nos percatamos de que prácticamente ninguno de sus integrantes son esos modelos perfectos que habíamos definido: “Combien d’étudiants en sciences sociales se plaignent de ne pas avoir sélectionné dans leur population étudiée de “vrais ouvriers”, de “vrais cadres” ou de “vrais artisans”, croyant que le problème est méthodologique là où il est en fait question d’erreur de conception du monde social?”.³⁷ La idea de la heterogeneidad estará muy presente a lo largo de todo este trabajo. En esta investigación trataremos de esbozar lo que, aludiendo a Lévi-Strauss, podríamos llamar estructuras elementales, sistemas mentales hacia las que los casos concretos están teleonómicamente orientados, pero cuya plasmación práctica puede diferir de la matriz. Aunque planteemos un prototipo ideal (“el asceta cristiano transgénero”, “el eunuco”, “el *gallus*”, etc.), nos daremos cuenta que, en realidad, las “excepciones”, es decir, las desviaciones del modelo son numéricamente más comunes que los que siguen la norma, ya que, finalmente, se trata de una construcción artificial. Eso lo percatamos en los casos contemporáneos que compararemos con los fenómenos tardoantiguos: por ejemplo, en el caso de los *burnneshat* albaneses, según Edith Durham, el cambio de género se refrenda ante una asamblea de doce notables de la comunidad,³⁸ pero en la realidad cotidiana muchos nunca lo llegan a hacer.³⁹ Por tanto, la heterogeneidad y la pluralidad tendrán un lugar destacado en nuestro análisis, con las subsecuentes dificultades que ello entraña.

Llegados a este punto, nos gustaría retomar el título de este apartado: “¿Cambio de género? ¿Fluidez de género?”. Esta pregunta nace del problema de qué “anacronismo” elegir para partir en nuestra

³⁷ Lahire, 2006: 27.

³⁸ Durham, 1909: 57.

³⁹ Vid. pp. 175-176.

investigación. Originalmente, se planteó el título de *Los cambios de género durante la Tardoantigüedad en el Mediterráneo Oriental*, pero, tras contrastarlo con los estudios más recientes sobre fenómenos similares en la Edad Media occidental, se planteó también la posibilidad de cambiarlo a *La fluidez de género durante la Tardoantigüedad en el Mediterráneo Oriental*. En el caso de estos últimos, autores como Clovis Maillet, Roland Betancourt o Blake Gutt⁴⁰ han propuesto una imagen *queer* o fluida de estos personajes.

Hablar de cambio implica una idea de ruptura, de cambio de una categoría bien definida a otra también definida. Implica, por tanto, un cierto binarismo o, al menos, la existencia de categorías universales y bien definidas, cerrando la puerta a formulaciones intermedias. Por el lado contrario, hablar de fluidez supone pensar en el género de forma espectral e inestable. En realidad, los fenómenos que aquí estudiaremos se pueden definir a la vez con ambos términos y con ninguno de ellos. En cierto sentido, son cambios, ya que no podemos obviar que la sociedad grecorromana tiende mayoritariamente al binarismo de género: dado que lo masculino se opone a lo femenino, salir de uno supone entrar en otro. Esto se refuerza por el hecho que determinados casos de cambio de género están acompañados por prácticas iniciáticas rupturistas, como sería el caso de los *galli* y su supuesta castración. Por otro lado, sin embargo, es fluidez, ya que en muchas ocasiones nuestros protagonistas no son considerados como hombres o mujeres completas, desde los *galli* hasta los *burneshat* y, probablemente, también los ascetas transgénero. Muchos de ellos viven en una cierta indefinición, como unión de lo masculino y lo femenino (p. ej. *galli*) o como ni lo uno ni lo otro (p. ej. ascetas transgénero). Como decíamos anteriormente, si algo caracteriza este trabajo es la heterogeneidad y la pluralidad. La “identidad” de nuestros protagonistas no es otra cosa que la acumulación de negociaciones puntuales, de imágenes producidas por las interacciones sociales. En determinados contextos podemos interpretar una condición fluida, en otros, un cambio de género e, incluso en algunos, un “disfraz”, sin que ello sea contradictorio con los anteriores. No podemos negar el binarismo grecorromano, pero tampoco podemos negar el carácter fluido o múltiple de muchos de estos individuos. Por tanto, nos hemos decantado finalmente con el término “cambios de género” para facilitar la

⁴⁰ Maillet, 2020; Betancourt, 2020; Gutt, 2018.

comprensión para el público general (quizás menos familiarizado con términos como “fluidez” o *queer*), pero que puede ser perfectamente intercambiable por “fluidez de género”.

1.4 Del “travestismo” a lo *queer*: trabajos previos sobre los cambios de género en la Antigüedad y la Edad Media

No hay que profundizar mucho para encontrar casos de lo que los anglosajones llaman *cross-dressing* tanto en el mundo grecorromano como en la historia moderna y medieval occidental, en variedad de situaciones y fuentes. Aquiles es vestido de mujer por su madre Tetis para evitar ir a la guerra de Troya (vid. Apollod. *Bibl.* 3.16.8; Hyg. *Fab.* 116; Ov. *Met.* 13.162-170). Heracles, quizás la máxima representación de las masculinidades griegas, también toma vestimentas femeninas al menos en dos ocasiones: en Cos, donde, según Plutarco, se disfrazó de mujer para escapar de una batalla entre griegos y méropes (Plut. *Quaest. Graec.* 58) y en el palacio de Ónfale, a quien fue vendido como esclavo y que es objeto de frecuentes representaciones de inversión sexual. Tiresias, el adivino ciego de Tebas, fue convertido en mujer, según algunas fuentes, al intentar separar dos serpientes (Hyg. *Fab.* 75; Ov. *Met.* 3.316-338; Apollod. *Bibl.* 3.6.7) y, según otras, al ver desnuda a Atenea en el baño (Callim. *Hymn* 5; Apollod. *Bibl.* 3.6.7). Las *Metamorfosis* de Ovidio están plagadas de cambios de hombre a mujer y viceversa, como el de Céneo, doncella violada por Neptuno y transformada en varón por él mismo por deseo de ella (12.168-209), o Ifis, quien, nacida niña, fue convertida en muchacho por intercesión de Isis, cuando su madre suplicó en el templo de la diosa ante la amenaza de su marido de matarla si nacía hembra (9.666-797). Entre los dioses también se dan cambios de género. El caso más conocido puede que sea el culto de Mētēr/Magna Mater y Attis, que veremos más adelante. Dioniso también es otra divinidad a la que en la literatura se le asocia con la ambigüedad sexual. *Las Bacantes* de Eurípides es, por ejemplo, testimonio de esa condición: “Veo que tu melena está desplegada, ¡no por el ejercicio de la palestra!, derramada al borde de tus mejillas, llena de atractivo erótico. Tienes una piel de cuidada blancura bien a propósito, ¡que no a los rayos del sol, sino bajo las sombras te dedicas con tu lindeza a perseguir a Afrodita!” (Eur. *Bacch.* 455-459), dice Penteo, rey de Tebas, a un Dioniso de aspecto

femenino, desde el pelo largo a la piel blanca. El propio Penteo, que en la tragedia rechaza el afeminado culto del dios del vino, acaba por disfrazarse él mismo de mujer con la intención de espiar a sus bacantes, antes de ser descuartizado por estas mismas en la locura báquica. Atenea, en el lado opuesto, con el peplo y el telar en una mano y la égida y la lanza en la otra, es también representante de una cierta androginia que no ha dejado de ser tema de debate.⁴¹

También se documentan en el mundo antiguo –especialmente en Grecia– costumbres definidas por la historiografía tradicional como “travestimientos culturales”. Una buena parte de ellas están relacionadas con el matrimonio: en Esparta las mujeres se vestían de hombre en la primera noche de bodas (Plut. *Vit. Lyc.* 15), mientras que en Cos eran los hombres los que se vestían de mujer (Plut. *Quaest. Graec.* 58). En otras ocasiones encontramos fiestas y cultos que implican también un cambio de vestido en adultos o en jóvenes, como las grandes fiestas de Hera en Samos, las Oscoforias en Atenas, las *Hybristika* de los argivos o quizás también las Esciroforias áticas.⁴² Macrobio afirma que en Chipre hay un culto de una Afrodita “con barbas, cuerpo y atuendo de mujer, con un cetro y con la estatura de un hombre” y se le refiere a menudo en masculino. A esta “los hombres celebran sacrificios vestidos de mujeres, y las mujeres vestidas de hombre, porque se la consideraba macho y hembra al mismo tiempo” (Macrobi. *Sat.* 3.8.1-4).

En un plano más cotidiano y “laico”, encontramos algunos testimonios que podríamos calificar de cambios de género en la literatura. Un ejemplo sería el quinto de los *Diálogos de cortesanas* de Luciano de Samosata, en el que una hetera le cuenta a la otra su relación lésbica con dos “mujeres” ricas y viudas. Según el autor, una de ellas, Megila, afirma no ser una mujer, sino un hombre:

“Al cabo de un rato, Megila, que estaba ya un poco caliente se quitó la peluca de la cabeza – llevaba una que daba el pego perfectamente acoplada – y se dejó ver a pelo, como los atletas más varoniles, rasurada. Al verla quedé impresionada. Pero ella va y me dice: Leena, ¿has visto ya antes a un jovencito tan guapo? Yo no veo aquí, Megila, a ningún

⁴¹ Vid. Loraux, 2004: 454-456.

⁴² Delcourt, 1961: 6-9, 11.

jovencito, le dije. No me tomes por mujer, me dijo, que me llamo Megilo y hace tiempo que me casé con Demonasa, ahí presente, que es mi esposa” (Lucian. *Dial. meret.* 5.3).

Cuando la cortesana le pregunta si es un hermafrodito o si por un casual le sucedió algo como a Tiresias, aquel responde que fue “engendada igual que todas vosotras, pero mi forma de pensar, mis deseos y todo lo demás lo tengo de hombre” (Lucian. *Dial. meret.* 5.4). Aunque por desgracia la ruborizada hetera deja ahí la conversación, impidiéndonos conocer más de la historia, no deja indiferente al lector actual, que difícilmente puede evitar hacer un paralelismo con el momento presente.

Plinio el Viejo también afirmó que “la transformación de mujer en hombre no es cosa de mitos”.⁴³ El autor romano señala que en los Anales figura que en Casino, en el 171 a.C., una muchacha fue deportada a una isla desierta por haberse convertido en un niño y que Licinio Muciano escribió que en Argos y Esmirna vió dos casos similares; en el primero, se había cambiado el nombre de Arescusa a Aresconte e incluso se había casado. Plinio afirma haber visto con sus propios ojos en África a Lucio Consticio, que se transformó en hombre el día de la boda (Plin. *HN* 7.4).

Algunos de estos relatos de cambio de género implican directamente a los emperadores romanos. Nerón (r. 54-68 d.C.), según Suetonio, después de cometer una larga lista de perversiones, “castró al jovencito Esporo e intentó incluso transformarlo en mujer; luego, le hizo conducir a palacio por un cortejo muy numeroso con la dote y el velo nupcial, como es costumbre en las bodas, y le trató como a su esposa” (Suet. *Ner.* 28). Tácito narra otra historia similar, pero con un efebo llamado Pitágoras, con el que el *princeps* trata de casarse (Tac. *Hist.* 15.37.4). Heliogábalo (r. 218-222 d.C.), joven emperador de origen sirio, trató, según sus cronistas, no ya cambiar el género de un muchacho, sino el suyo propio. “Llevó su lascivia hasta tal punto que pidió a los médicos que le fabricaran una vagina de mujer en su cuerpo mediante una incisión, prometiéndoles grandes sumas por hacerlo” (Dio Cass. 80.16.7), dice de él Dión Casio, quien afirma que hacía que los presentes se refirieran a sí como mujer: “No me llames señor, pues soy una dama (μή με λέγε κύριον' ἐγὼ γὰρ κυρία εἰμὶ)” (Dio Cass. 80.16.5).

⁴³ *Ex feminis mutari in mares non est fabulosum* (Plin. *HN* 7.4).

Muchos de estos testimonios son profundamente conflictivos, ya que están impregnados con la crítica satírica y el amarillismo. Autores como Luciano o Suetonio se mostraron habitualmente más interesados por las habladurías que por la realidad. Por ello, Sandra Boehringer afirma que el texto de Luciano sobre las cortesanas está plagado de *topoi* y clichés aparentemente infundados propios de la sátira,⁴⁴ invitándonos a un acercamiento cauteloso al mismo. De la misma forma, las acusaciones a Nerón o las particularmente duras hacia Heliogábalo remiten, según Mathew Kuefler, a métodos de descalificación retórica en el mundo grecorromano, que empleaban el *topos* del afeminamiento para censurar al rival político.⁴⁵ Por tanto (y esto sirve también de cara a nuestro trabajo sobre los eunucos), determinados testimonios de autores deben ser tomados con cautela. Sin embargo, esto no debe servir de base para desechar cualquier la posibilidad de cambios de género a un nivel cotidiano, pues textos como los de Luciano conviven con los de otros autores más fiables como Plinio el Viejo.

A nivel arqueológico también se han documentado representaciones de inversiones de género entre algunos monarcas, normalmente con carácter propagandístico, tanto en la iconografía como en las intituciones, sobre todo, entre las reinas y emperatrices, desde la

⁴⁴ Boehringer, 2007: 349-356.

⁴⁵ Para el caso de Nerón, por ejemplo, las acusaciones de casarse con un eunuco son tardías, si consideramos que tanto Suetonio como Tácito escriben en época Antonina, varias décadas después de la muerte del emperador. De hecho, obras antineronianas más recientes como la *Octavia* de Pseudo Séneca no hacen referencia a ese matrimonio, aun cuando es acusado de multitud de comportamiento impúdicos. El hecho incluso de que el nombre del joven no coincida en Suetonio y Tácito hace aún más sospechosa la acusación. En el caso de Heliogábalo, Kuefler reflexiona de manera similar, destacando que las acusaciones de cambio de género y las desviaciones sexuales del emperador se hacen más duras conforme los testimonios son más tardíos. Ello, unido al origen, los cultos y las vestimentas orientales del joven príncipe, vistos como símbolo de feminidad por los romanos (como todo lo oriental), pudo generar en acusaciones estandarizadas hacia Heliogábalo de falta de virilidad, que con el tiempo acabaron aumentando y exagerándose (Kuefler, 2001: 58-61).

egipcia Hatshepsut⁴⁶ hasta la bizantina Irene,⁴⁷ pero también entre los hombres, como Galieno o Domiciano.⁴⁸

Todos estos fenómenos de “travestismo” o cambio de género no han dejado de llamar la atención a nuestra sociedad judeocristiana, desde los artistas de Renacimiento hasta los investigadores del momento presente. De estos últimos, algunos han intentado análisis más generales o más específicos, centrándose en un fenómeno concreto o abarcando una gran cantidad, desde uno u otro punto de estudio, desde diferentes contextos y tradiciones.

Marie Delcourt en su libro *Hermaphrodite* explicaba muchos de estos fenómenos como ritos iniciáticos de paso de la juventud a la adultez, como son los “travestimientos” matrimoniales o juveniles o bien con celebraciones carnales de la fecundidad, en festividades como Dioniso o Afrodita.⁴⁹ Nicole Loraux, por su parte, reflexionó sobre algunas de las conversiones en el mito en *Las experiencias de Tiresias*, donde analizaba el uso de lo masculino y lo femenino en relatos como los de Heracles o Tiresias y Atenea, en la versión de Calímaco, aunque sin llegar a grandes conclusiones finales sobre la inversión sexual en el mundo griego.⁵⁰

Otra vía diferente de estudio han sido los “travestimientos” de la Edad Media occidental y, en menor medida, de la Edad Moderna. Entre la multiplicidad de narraciones de personas que adoptan el aspecto del “sexo opuesto” encontramos leyendas del cristianismo medieval occidental, desde el Papa Juan/Papisa Juana, mencionado por primera vez en el s. XIII por Jean de Mailly, hasta Wilgefortis, santa barbuda (conocida también por otros nombres como Liberata) frecuentemente representada en el arte medieval. De otros hay una constancia histórica más sólida, como Juana de Arco, la célebre virgen-caballero francesa de inicios del s. XIV, o Joseph-

⁴⁶ Simini, 2017: 85-88.

⁴⁷ James, 2001: 101-145.

⁴⁸ Varner, 2008. Como hemos visto, la inversión sexual en los emperadores es más desconcertante que en las mujeres. Mientras que estas últimas tienen una razón lógica, la justificación de su poder en un sistema político preeminentemente masculino virilizando su figura, para los segundos la feminización es muy peligrosa, debido al uso público de los discursos feminizadores, especialmente en Roma.

⁴⁹ Delcourt, 1961: 1-16.

⁵⁰ Loraux, 2004: 258-309; 444-475.

Hildegonda, que vivió como monje en un monasterio masculino de Schönaú en el s. XII tras, según algunos relatos, múltiples peripecias por el Mediterráneo,⁵¹ aunque tampoco podemos esperar biografías “objetivas”. Muchos de estos personajes se adentran hasta la Edad Moderna, con ejemplos como el del guipuzcoano Erauso, conocido como la Monja Alférez, quien, tras abandonar el convento, marchó en el s. XVII a combatir a América, donde vivió como un hombre con el permiso de Felipe IV y el Papa hasta el final de sus días.⁵² Otro caso, también ibérico e igualmente llamativo, es el de Eleno/a de Céspedes, nacido en Alhama de Granada en 1545 como hijo de una esclava negra. Fue de madre y esposa, pero finalmente acabó viviendo como hombre, ganándose la vida como cirujano e incluso contrayendo matrimonio con una mujer, hasta que la Inquisición, tras varios exámenes genitales, determinó que era mujer y la condenó a ser azotada y recluida en un hospital por diez años.⁵³ Estos son sólo algunos de los múltiples casos que han llamado la atención de medievalistas y modernistas, quienes, en la mayoría de casos y hasta época reciente, los han titulado como “travestismos” o los han relacionado con los estudios sobre las mujeres o la homosexualidad.

Como he dicho anteriormente, los Estudios de Género y su subsecuente vertiente histórica vienen de la mano como ningún otro de los movimientos civiles feminista y LGTBI+. El interés más reciente en estos fenómenos de la Antigüedad y el cambio de perspectiva responde al debate político vigente. Así, en la década de 1990, la popularización de la categoría de “género” como constructo cultural en el mundo angloparlante y al tiempo que nacían movimientos como el transfeminismo o la teoría *queer*, empezaron a aparecer estudios histórico-antropológicos que relativizaban nuestro modelo sexual dual de entender el mundo. Ya hemos mencionado los estudios sobre los “terceros géneros” de esta época, pero ahora nos interesa sobre todo el trabajo de un historiador de la medicina que ha tenido gran impacto: Thomas W. Laqueur. En su libro de 1990 *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, hipotetiza que la idea médica de los dos sexos biológicos como dos entidades distintas no nació en el mundo occidental hasta finales del siglo XVIII. Según él, tanto en Grecia como en

⁵¹ Hotchkiss, 1990:69-100; Maillet, 2020: 83-98.

⁵² Véanse sus propias memorias.

⁵³ Martín Casares & Díaz Hernández, 2016.

la Edad Media y Moderna, heredando su teoría médica de aquella, sólo existía un sexo y dos géneros, es decir, un único modelo de cuerpo y dos construcciones culturales, la masculina y la femenina. Para ello se apoya en las palabras de Galeno, médico griego del siglo II e inicios del siglo III d.C.:

“Todas las partes que los hombres tienen, las mujeres también las tienen, y entre ellos hay una única diferencia, que debes recordar en todo el discurso: que las partes de las mujeres están dentro mientras que las de los hombres están fuera de la zona llamada perineo. Imagina, en primer lugar, las que tú prefieras, saca hacia fuera las de la mujer y pliega y mete hacia dentro las del hombre, y las encontrarás a todas ellas iguales. Imagina primero las del hombre vueltas hacia dentro y situadas en la parte interior entre el recto y la vejiga. Si esto sucediera, el escroto ocuparía necesariamente la zona del útero y por fuera a uno y otro lado estarían situados los testículos, y el cuello oculto hasta ahora dentro del perineo, una vez fuera, resultaría ser el miembro viril y la piel que está en su extremo, que ahora llamamos “prepucio”, se convertirá en la vagina” (Gal. UP 16.6).

También el célebre filósofo ático Aristóteles se expresa en términos similares en su *Investigación sobre los animales*:

“Las partes sexuales de la mujer tienen una conformación contraria a la de los hombres. En efecto, la parte situada debajo del pubis es cóncava en lugar de ser saliente como la del hombre. Por otro lado, hay una uretra fuera del útero para el paso del esperma del hombre. Los dos sexos tienen un canal para la evacuación de la excreción líquida” (Arits. *Hist. an.* 1.493b).

Así pues, Laqueur defiende un modelo del unisexo en el pensamiento griego, de forma que el cuerpo de unos y otras es reflejo, una oposición. De esta forma, la teoría médica se construye en ideas contrapuestas –hombre/mujer, calor/frío, seco/húmedo, semen/sangre...– y todos los procedimientos anatómicos son análogos o especulares en ambos géneros.⁵⁴ La hipótesis de Laqueur también permite una imagen “en escalera” del unisexo, donde los extremos son la hembra y el macho, de forma que pueden existir biológicamente individuos a medio camino, mujeres viriles, demasiado calientes, y hombres afeminados, demasiado

⁵⁴ Laqueur, 1994: 55-120.

fríos en la escala anatómica:⁵⁵ “El cuerpo del sexo único, al ser interpretado más como ilustrativo que como determinante, podía registrar y absorber todos los cambios de ejes y evaluaciones de la diferencia”.⁵⁶ El modelo del unisexo sería “un ejercicio de conservación del Padre, quien encarna no sólo el orden, sino la propia existencia de la civilización”.⁵⁷ “El *hombre* era la medida de todas las cosas y la mujer no existía como categoría ontológica distinta”.⁵⁸

De esta forma, nuestro autor pone en duda nuestro dimorfismo biológico y la “objetividad” de la medicina moderna, adelantándose sorprendentemente a la mucho más popular Judith Butler, que por aquella época también afirmaba que el “sexo biológico” era una construcción cultural también en *Gender Trouble*. En palabras del historiador:

“El sexo, como el ser humano, es contextual. Los intentos de aislarlo de su medio discursivo, socialmente determinado, están tan condenados al fracaso como la búsqueda por parte del *filósofo* de un niño totalmente salvaje o los esfuerzos del antropólogo moderno por filtrar lo cultural para obtener un residuo de humanidad esencial. Me gustaría ir más lejos y añadir que ese cuerpo privado, cerrado y estable, que parece subyacer en la base de las nociones modernas de la diferencia sexual, es también producto de momentos culturales e históricos concretos”.⁵⁹

La idea de una teoría biológica de un único sexo caló rápidamente entre los historiadores del género. Muchos han aprovechado la vía que Laqueur abre en la “graduación” del sexo en la Antigüedad para plantear “terceros géneros”, en especial, en el caso de los eunucos. Kathryn M. Ringrose considera que estos últimos constituían una tercera categoría en Bizancio, empleando las teorías médicas griegas del sexo y la temperatura corporal y aquellos textos que no los consideran ni hombres ni mujeres.⁶⁰ Ilan Peled también parte de los trabajos de Laqueur para estudiar los

⁵⁵ Laqueur, 1994: 103-105.

⁵⁶ Laqueur, 1994: 120.

⁵⁷ Laqueur, 1994: 113.

⁵⁸ Laqueur, 1994: 120.

⁵⁹ Laqueur, 1994: 42.

⁶⁰ Ringrose, 2003: 18-23.

eunucos en el Próximo Oriente antiguo, considerándolos como un tercer género en la estructura social.⁶¹

Como señala Helen King, el beneficio de la hipótesis de Laqueur es que era bastante plausible, fácil de comprender y de emplear y, sobre todo, que se adaptaba muy bien a las ideas del momento.⁶² De hecho, quizás demasiado fácil, porque un análisis profundo de su trabajo deja entrever importantes fallas. En la actualidad han surgido bastantes voces discordantes con la idea del unisexo. Brooke Holmes critica el hecho de creer que el impacto de los textos médicos y biológicos en la sociedad antigua era igual que en la actual.⁶³ Y es que Laqueur depende demasiado de determinadas partes de la teoría médica de Galeno y Aristóteles e ignora otros textos como específicos sobre la mujer: los textos ginecológicos del Corpus Hipocrático, Sorano de Éfeso, Diocles de Caristo....⁶⁴

“Las mujeres tienen enfermedades propias y a veces ellas ni siquiera saben qué les pasa hasta que no experimentan las enfermedades provenientes de las reglas y se van haciendo viejas [...]. También ocurre que los médicos se equivocan por no informarse con exactitud del motivo de una enfermedad concreta y tratarla como enfermedad masculina. Ya he visto a muchas morir por ese tipo de afecciones. Sin embargo, conviene inquirir enseguida y con exactitud la razón, pues el tratamiento de las enfermedades femeninas difiere mucho de las masculinas” (Hippoc. *Mul.* 1.62).

Tanto Holmes como King rechazan la aplicación de nuestra división moderna de sexo y género para la Antigüedad y señalan que podemos encontrar tanto modelos de un “único sexo” como modelos de “dos sexos”, donde la mujer tiene unas características específicas, no especulares al hombre. Helen King cree que es un error centrarse excesivamente en los órganos sexuales y poco en aquellos aspectos definitorios del género en la Antigüedad como la barba o el vestido y Brooke Holmes, que existen determinados aspectos del cuerpo fijos y otros modulables, aunque ello no implica que los primeros no estén determinados

⁶¹ Peled, 2016.

⁶² King, 2013: 5-6.

⁶³ Holmes, 2012: 27.

⁶⁴ King, 2013: 31-48; Holmes, 2012: 35-40.

también por la cultura.⁶⁵ En cualquier caso, podemos sacar algunas ideas en limpio de todo este debate:

- El determinismo genital actual no es aplicable la Antigüedad. Otros factores físicos, psicológicos y sociales que pueden ser más o menos modelables, también construyen el género. Ello abre la puerta a formulaciones intermedias y cambios de género, siempre y cuando se sigan los principios consuetudinarios establecidos por la comunidad.
- El punto anterior no implica que el sistema de relaciones básico no tienda a ser un binarismo masculino/femenino. Hay que evitar idealizar las posibilidades del género en las sociedades del Mediterráneo, como algunos autores han hecho al hablar de “terceros géneros”. Como veremos más adelante, la realidad social se aventura más compleja.
- Los escritos médicos no tienen el mismo peso en la Antigüedad que en la actualidad: si la investigación científica actual tiene un prestigio que la sitúa como la única capaz de definir la realidad biológica, la medicina antigua está más cerca de la filosofía y permite opiniones e ideas diferentes.⁶⁶
- Los distintos modelos médicos sobre el cuerpo masculino y femenino pueden convivir incluso dentro de un mismo autor sin aparente contradicción, ya sea una visión especular (la mujer es un reflejo opuesto del hombre), gradual (como si fuera una escala, el individuo puede estar más cerca de lo femenino o lo masculino, dando lugar a individuos andróginos) o diferencial (la mujer y el hombre tienen características específicas no comparables).

La aceptación y normalización cada vez mayor del colectivo *trans** ha supuesto un cambio a la hora de observar los cambios de género en la Antigüedad. Ello se hace evidente especialmente en el vocabulario, donde el prefijo *trans* se hace cada vez más frecuente, frente a viejos términos como “hermafroditismo” o “travestimento”. Los trabajos actuales se plantean ya

⁶⁵ Holmes, 2012: 46-56; 2013: 18-48.

⁶⁶ La débil frontera entre filosofía y medicina en la Antigüedad (si se puede incluso considerar que existe) se aprecia, por ejemplo, en la carga moral de algunos diagnósticos y remedios de los escritos médicos. Por ejemplo, los textos hipocráticos sugieren que son más propensos a enfermedades los individuos débiles (Hippoc. *Epid.* 1.19) y Galeno relaciona la vida licenciosa de los adolescentes con las enfermedades (Gal. *Prop. Plac.*).

no desde el fetichismo de los siglos XIX y XX ni desde el feminismo de segunda ola de finales del siglo pasado, sino desde el movimiento LGBTI+. Es el caso, por ejemplo, de *TransAntiquity*, un libro colectivo dedicado a reunir diferentes dinámicas transgénero de la Antigüedad. Lo interesante de esta obra es, más allá del contenido, el tomar el concepto *trans* como punto de partida para la investigación. Otro campo bastante prolífico son las lecturas *queer* más recientes de calidad variable sobre la Edad Media Occidental, sobre todo desde los campos de la Historia del Arte y la Literatura. Tenemos, por ejemplo, los trabajos de Robert Mills,⁶⁷ Blake Gutt y Alice Spencer-Hall (*Trans and Genderqueer Subjects in Medieval Hagiography*)⁶⁸ o Roland Betancourt (*Byzantine intersectionality*)⁶⁹ en inglés y Clovis Maillet (*Les genres fluides. De Jeanne d'Arc aux saintes trans*) en francés.⁷⁰

Aunque no es el objeto de estudio de este trabajo, no hay que perder de vista nunca los testimonios de cambio de género tanto en el politeísmo antiguo como en el cristianismo medieval. Estos pueden ayudarnos (y lo harán) a la hora de intentar comprender realidades (no tan) diferentes como las del cristianismo tardoantiguo. En cualquier caso, estos testimonios nunca deben emplearse indistintamente, sino que deben ser correctamente analizados en su contexto, distinguiendo las acusaciones políticas de las representaciones rituales, separando unas y otras narraciones en función de su naturaleza, distinguiendo un texto médico de uno mítico, etc.

1.5 Vestirse en la Antigüedad

Uno de los problemas que cargan los estudios actuales y pasados sobre los cambios de género es, como indicaba Helen King, la excesiva importancia dada al cuerpo desnudo y, concretamente, a los genitales. Y es que, consciente o inconscientemente, parece que no reconocemos un cambio de género hasta que no se produce una intervención quirúrgica, tanto en la actualidad como en la Antigüedad. Por supuesto, estas

⁶⁷ Mills, 2018.

⁶⁸ Gutt & Spencer-Hall, 2021.

⁶⁹ Betancourt, 2020.

⁷⁰ Maillet, 2020.

operaciones eran muy limitadas antes del desarrollo y perfeccionamiento de los procedimientos médicos en el siglo XX. Lo más parecido sería una castración total, que implique una amputación del pene y los testículos, una práctica que, aunque existente, era muy peligrosa y rara en la Antigüedad. De hecho, lo más común es que los eunucos lo fueran mediante amputación, aplastamiento o estrangulamiento de los testículos, dejando el pene intacto y apenas modificando el aspecto externo en muchas ocasiones.⁷¹ Sí que es cierto que la castración en hombres, al menos antes de la adolescencia, al detener el proceso hormonal, genera una serie de cambios físicos, que pueden ser considerados un testimonio visible de una “feminización”: ausencia de vello corporal, especialmente de barba, mayor concentración de grasa en el abdomen, pecho y nalgas, piel cetrina, voz aguda, curvatura de la columna, tendencia a la osteoporosis, etc.⁷² De esta forma, vemos como la castración puede implicar una serie de cambios corporales relacionados con la feminidad, pero no necesariamente genitales. Por tanto, aunque los órganos sexuales tienen un papel importante, no son el único elemento que construye el género en la Antigüedad, sino que se añade a un listado de elementos físicos.

Entre esos elementos físicos nos gustaría hacer hincapié espacialmente en el vestido. El gran dramaturgo inglés del teatro isabelino, William Shakespeare, narra en el acto II, escena IV de su *Rey Lear* el diálogo entre Lear, rey emérito de Inglaterra, y sus dos hijas, Goneril y Regan, que pretenden despachar a su incómodo séquito de cien caballeros que vive en sus palacios:

GONERIL: Oídme, señor. ¿Qué necesidad tenéis de veinticinco, diez o cinco en una casa en que el doble está a vuestro servicio?

REGAN: ¿Qué necesidad de uno?

LEAR: ¡No discutáis la “necesidad”! [...] Si no dais a la naturaleza más de lo necesario, la vida humana vale menos que la de la bestia. Tú eres una dama: si abrigarse fuera ir engalanado, no te harían falta esas galas que llevas, pues apenas te abrigan (If only to go warm were gorgeous, / Why, nature needs not what thou gorgeous wear'st, / Which scarcely keeps thee warm).

⁷¹ Kuefler, 2001: 33; Bullough, 2002: 1-5; Ringrose, 2003: 13-16.

⁷² Kuefler, 2001: 34.

Consciente o inconscientemente, Shakespeare reconoce aquí que, por encima de su función pragmática, elementos como el séquito de un señor o el vestido son símbolos de prestigio y estatus. Los vestidos de Goneril y Regan, como reinas de Inglaterra, están cargados de un simbolismo que sobrepasa con creces cualquier uso práctico inicial, como es proteger el cuerpo de las inclemencias del tiempo.

La ropa, más allá de nuestra visión contemporánea de la moda, es una forma de comunicación no verbal cargada de elementos culturales. El vestido, en el sentido amplio del término –es decir, no sólo los textiles, sino también el peinado, el perfume, los complementos, etc.–, es un lenguaje que permite de un simple golpe de vista situar al interlocutor en la estructura social y saber cómo actuar y referirse ante él. Los tejidos, los colores, el tacto, el corte del traje, los olores, etc., permiten reconocer, además del género, el estatus social, la edad, el oficio, la identidad o la postura política, entre muchos otros.⁷³ Es por ello que recientemente ha surgido una Antropología del vestido muy relacionada con los Estudios de Género.

En Roma, la túnica y la toga eran elementos distintivos fundamentales de la ciudadanía, el grupo social y la masculinidad, hasta el punto de ser reguladas por la ley. Con la expansión romana por el Mediterráneo, elementos culturales visibles como el vestido se habían hecho fundamentales para distinguir la *romanitas*. A lo largo del período imperial, en especial durante la Tardoantigüedad, los gustos cambiaron y surgieron nuevos textiles más ligeros, colores más lujosos y estilos de corte, que en muchas ocasiones amenazaban tanto los símbolos de la ciudadanía como las viejas distinciones sexuales, dando lugar a una amplia literatura que criticaba y satirizaba las nuevas “modas”.⁷⁴ Así, por ejemplo, las túnicas excesivamente decoradas o los tonos verdes y amarillos eran sinónimos de feminidad y debían ser evitadas por los hombres.⁷⁵ En este sentido, algunas leyes suntuarias romanas que regulan el vestido no sólo deben verse como una censura del lujo, sino también como una reafirmación de los roles tradicionales asignados a la ropa, como, por ejemplo, cuando Tiberio prohíbe la seda y el oro sólo a los hombres (Dio Cass. 57.15.1).

⁷³ Eicher & Roach-Higgins, 1992; Hansen, 2004; Turner, 2012.

⁷⁴ Kuefler, 2001: 55-61; Upson-Saia, 2011: 15-32; Olson, 2017: 135-145.

⁷⁵ Olson: 2017: 141.

En Grecia, también parece existir una oposición entre el vestido y el desnudo, sobre todo en Época Arcaica. Mientras que las representaciones femeninas solían ser vestidas, como el caso de las *korai*, las masculinas eran desnudas, como en los *kouroi*. El desnudo en el hombre se consideraba bello y masculino y es por ello que dentro de las descalificaciones de los griegos hacia los persas se encuentre, como ligada a su “cobardía”, el “afeminamiento” de sus vestidos, el exceso de ropajes frente al valeroso hoplita desnudo. La primera representación de desnudo femenino no llega hasta la Afrodita de Praxíteles, que no dejó de levantar controversia en su momento.⁷⁶

Desde el Renacimiento, ese binarismo se ha invertido y la desnudez es ámbito femenino, mientras que el vestido es masculino: basta echar un vistazo a cualquier obra de arte de los últimos siglos para apreciarlo. Como señalan Joanne B. Eicher y Mary Ellen Roach-Higgins, incluso con la reciente incorporación de las mujeres a determinados ámbitos laborales, especialmente en aquellos que requieren de un uniforme, no dejan de reforzar en aquellos un dimorfismo: frente a los trajes “neutros” de los hombres, con sus colores oscuros, los ajustados trajes de las mujeres de tonos claros y formas suaves y poco agresivas.⁷⁷ Aunque en las últimas décadas las viejas barreras se están rompiendo y la ropa unisex está cogiendo impulso, este binarismo de oposición en la moda, donde determinados colores, textiles y formas, además de peinados, joyería y olores se reservan a las mujeres y otros, a los hombres, sigue muy presente.

Por tanto, cambiar de vestido tiene un significado muy importante en las sociedades del pasado. Adoptar un determinado vestido y/o corte de pelo puede conllevar un cambio de género, sin necesidad de una operación quirúrgica. Es el caso, por ejemplo, de los *burrneshat* albaneses o las *hijras* en la India, para los que el género queda marcado no por unos órganos sexuales, sino por una determinada ropa y peinado, reconocidos indiscutiblemente como masculina o femenina.⁷⁸ No obstante, debemos ser cuidadosos con cómo interpretar cada cambio de ropa y no considerarlos todos iguales, ya que no siempre corresponden a cambios de género. Es el caso, por ejemplo, de los carnavales o los ritos matrimoniales como los de

⁷⁶ Iriarte: 2007; Iriarte & González, 2010: 173-206.

⁷⁷ Eicher & Roach-Higgins, 1993: 20-21.

⁷⁸ Young, 2016: 115-129.

Cos o Esparta, en los que el cambio de vestido se produce en el tiempo del rito y, por tanto, no cuenta a efectos cotidianos. Frente a ellos, un cambio de vestido permanente y refrendado solemnemente sí que puede denotar un cambio de género.

Filippo Carlà-Uhink lanza una idea interesante (aunque quizás poco desarrollada) que vemos que se repite en varias sociedades: la necesidad del refrendo divino a la hora de cambiar de género en la Antigüedad, que se concibe sólo como algo accesible en el terreno suprahumano.⁷⁹ La mayor parte de los fenómenos de cambio de género permanente que sabemos que son reconocidos por la comunidad y no son un objeto de burla (como es el caso de las heteras de Luciano) están relacionados de una o otra manera con la divinidad: Tiresias, Ifis, Céneo, Dioniso, Afrodita, Attis, Mētēr, los monarcas helenísticos divinizados... También en los casos que aquí analizaremos hay una implicación de una u otra forma de la divinidad: Mētēr en los *galli*, Dios en los ascetismos transgénero cristianos, Bahuchara Mata en las *hijras*, etc. Incluso en casos no necesariamente relacionados con la religión, como en los *burnneshat* en los Balcanes, encontramos ceremonias solemnes en las que se jura la virginidad. Evidentemente, recurrir al elemento suprahumano facilita al “actor” en el trascurso de la negociación comunicar e implantar su mensaje a los “espectadores” en una sociedad acostumbrada al binarismo.

En definitiva, el “actor” tiene que “convencer” a los “espectadores” de lo que quiere transmitir y para ello recurrirá a una serie de manifestaciones públicas: adoptando determinados comportamientos, llevando determinadas ropas, jurando públicamente, recurriendo a la divinidad, etc. Ello no siempre será exitoso y el resultado será una serie de individuos que, no entendiendo su lenguaje o rechazando el mensaje, se burlarán (como Apuleyo hacia los *galli* en *El asno de oro*) o los denunciarán como inmorales o heréticos (como los obispos del Sínodo de Gangra).

⁷⁹ Carlà-Uhink, 2017: 24-25.

1.6 Bases teóricas

En esta investigación hemos intentado buscar el eclecticismo metodológico, como única forma de construir una imagen lo más completa posible del fenómeno y con el objetivo de desencallar determinadas investigaciones que parecían no dar para más con los métodos tradicionales. En un caso como el mío, con una formación puramente de historiador, es siempre un riesgo aventurarse a introducir elementos de otros campos del conocimiento que no habituamos a tratar en nuestra formación. Ello conlleva el difícil reto y el esfuerzo añadido de tener que aprender en poco tiempo conceptos avanzados con los que no se está familiarizado, siempre con el riesgo de la crítica de los especialistas. A pesar de la dificultad, hemos decidido arriesgar, combinando campos alejados entre sí y tratando de mantener en mayor rigor. Por todo ello, pido comprensión al lector y le invito a la aportación constructiva.

En primer lugar, los estudios históricos sobre el cristianismo han tenido un papel importante en este trabajo, en particular, desde que se fusionan sobre todo en las universidades estadounidenses y británicas con los recién creados Estudios de Género y de las Mujeres en las últimas décadas del s. XX.⁸⁰ Trabajos como los de Peter Brown, Susanna Elm o Elisabeth A. Clark han cambiado la forma de observar el cristianismo temprano y han dado un impulso renovado a los estudios de la Tardoantigüedad, que hasta el momento se habían visto reducidos a una nota al pie de la Historia Antigua.⁸¹ Nosotros continuamos la senda iniciada sobre género y sexualidad en la Tardoantigüedad, pero con tres importantes apuntes: en primer lugar, rompiendo el monopolio del inglés en la materia, ya que, como indica Clelia Martínez Maza, la producción historiográfica en español (y en otros idiomas) ha sido reducida hasta el momento;⁸² en segundo lugar, introduciendo las tendencias más recientes de los Estudios

⁸⁰ Si bien los estudios histórico-religiosos y etno-antropológicos sobre el cristianismo presente y pasado han tenido una larga historia, con particular importancia en la obra de Ernesto De Martino sobre la religiosidad y la magia en el Mezzogiorno italiano (vid. 1973; 2000; Massenzio, 2022 [traducción de H. González Palacios]), por razones prácticas, hemos decidido concentrarnos aquí en los trabajos históricos más recientes.

⁸¹ Para un repaso de las investigaciones al respecto de las últimas décadas, Martínez Maza, 2015.

⁸² Martínez Maza, 2015: 100.

de Género, considerando en particular la perspectiva *queer*, ya que hasta el momento ha predominado más bien una Historia de las Mujeres Cristianas; y, en tercer lugar, aplicando los métodos de la Historia Antropológica al estudio de la Tardoantigüedad.

La Historia Antropológica, que tiene su antecedente en la obra germinal de Numa Fustel de Coulanges, en la cual se daba una visión integral e interrelacionada del parentesco, la religión y el sistema político de la Antigüedad,⁸³ surge como disciplina en Francia a partir de la década de 1970, de la mano de autores como Pierre Vidal-Nacquet, Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne o Nicole Loraux, que aplican los métodos de la Antropología Social al estudio de la Historia. Centrada originalmente en el estudio de la Grecia Antigua, la Historia Antropológica se abre hoy cada vez más a nuevos períodos y espacios. En ese sentido, la Tardoantigüedad permanece todavía en buena medida ajeno a los métodos de la Antropología, hecho que pretendemos remediar, comenzando a abrir un camino de encuentro entre ambos campos de investigación. Quizás nuestra “cercanía” con el cristianismo o el fantasma de la “decadencia” ha provocado que la Antropología se centre en períodos aparentemente más exóticos y luminosos, pero, como veremos, el cristianismo, en su pluralidad histórica, dista mucho entre hoy y ayer. Determinadas ideas que podríamos considerar como fundacionales del ascetismo cristiano (por ejemplo, la represión de la sexualidad) están bien lejos de haber sido constantes. El cristianismo (o, mejor dicho, los cristianismos, por su enorme heterogeneidad histórica) es una religión fascinante, cotidiana y a la vez extraña en muchos aspectos, en constante interacción con su entorno, llena de coherencias y contradicciones sin aparente problema, que merece la pena ser analizada bajo la lupa antropológica.

Dentro del método antropológico, queremos centrarnos en varios recursos. En primer lugar, los estudios comparativos, que todavía levantan escepticismo en determinados sectores de historiadores a los que Marcel Detienne llamaba “nacionales” por su continuismo en las formas de hacer Historia desde el s. XIX y su defensa de la especificidad de su objeto de estudio.⁸⁴ Como veremos a lo largo de este trabajo, la comparación con

⁸³ Fustel de Coulanges, 1872.

⁸⁴ Detienne, 2001: 9-61.

otras sociedades facilita comprender, completar y proponer nuevas hipótesis en investigaciones con una limitación de fuentes primarias, como es nuestro caso. Como dice Detienne, “el comparatista realiza un desmontaje lógico que le permite descubrir las articulaciones existentes entre dos o tres elementos, aislar microconfiguraciones que permiten ver diferencias cada vez más afinadas y contiguas”.⁸⁵ El objeto comparable no son temas o formas, sino “mecanismos de pensamiento observables en las articulaciones entre los elementos dispuestos según la entrada”.⁸⁶ En nuestro caso, emplearemos sociedades y/o sistemas religiosos estructuralmente similares a la de la Tardoantigüedad, tanto anteriores (Grecia y Roma clásicas, Israel deuteronómico) como posteriores (India, Albania y los Balcanes, Sudán, Afganistán, etc.). En segundo lugar, emplearemos ramas específicas de la Antropología, como los estudios de parentesco, que tendrán un lugar destacado a lo largo de toda la obra, o los estudios sobre el vestido, que ya hemos mencionado previamente.

Por otro lado, el giro lingüístico en Historia desde los años 70 muestra la importancia de un correcto análisis literario de las fuentes. De esta forma, si bien tampoco es una investigación filológica en el sentido estricto del término, hemos intentado analizar lo más cuidadosamente posible los textos históricos, tratando de desenmarañar las intenciones y el contexto de su producción a través del uso de los recursos literarios. En lo concerniente al análisis de las imágenes, si bien en este trabajo es reducido por la falta en muchas ocasiones de registros arqueológicos, hemos procurado acercarnos a ellas con los parámetros de una Antropología de las Imágenes.⁸⁷ Por último y para que este texto sea provechoso para los expertos y accesible a un público más general, hemos intentado construir la narración lo más amena posible, sin incidir excesivamente en pomposos análisis de fuentes y tratando de condensar la información a las ideas principales, pero sin renunciar a la rigurosidad científica.

⁸⁵ Detienne, 2001:52.

⁸⁶ Detienne, 2001:53.

⁸⁷ Belting, 2011.

1.7 Fuentes para la investigación

La espina dorsal de este trabajo son fuentes literarias de la Tardoantigüedad. Por el objeto de investigación, la mayoría serán, evidentemente, textos en griego, aunque también hemos incluido obras de autores occidentales en latín (que consideramos imprescindibles para precisar la imagen esbozada por los primeros), así como en otras lenguas orientales, como el siríaco o el copto, si bien hemos de reconocer que, debido a nuestro desconocimiento de ambas lenguas, nos hemos visto obligado a optar por traducciones. La mayoría de los textos, salvo en la parte consagrada a Cibeles y Attis, los autores serán cristianos, aunque también hemos empleado a autores politeístas en determinados momentos. De la misma forma, buena parte de estas fuentes son de los siglos III al VII, aunque las completaremos habitualmente con otras de períodos previos (desde la Grecia arcaica hasta época romana) y, en menor medida, posteriores (hasta el período mediobizantino). La mayor parte de los textos son de temática religiosa cristiana: tratados dogmáticos, homilías y sermones, epístolas, hagiografías, cánones y actas de sínodos y concilios, dichos, apócrifos... y, evidentemente, bíblicos. Estas se completarán con otras fuentes que podríamos definir como más “laicas”, como son textos jurídicos, médicos, epístolas o contratos, algunos conservados gracias a la tradición copista y otros, a la papirología. Para los precedentes de la Antigüedad clásica, así como para el estudio de Attis y los *galli* hemos empleado, evidentemente, fuentes clásicas de diversa índole.

A la hora de analizar las fuentes literarias trataremos de mantener la mayor rigurosidad posible, comprendiendo:

- Que el corpus que hoy conservamos en una parte menor respecto a la producción original.
- Que su producción y reproducción (especialmente con el fin de la Antigüedad clásica) no es casual, sino que requiere de un esfuerzo social y económico coordinado y responde a intereses específicos de determinados grupos. Ello implica una infrarrepresentación de ideas ajenas o impopulares entre las élites “triumfantes” y una sobrerrepresentación de las suyas.
- Que la realidad pragmática puede divergir de lo reflejado en los textos, particularmente en aquellos con intenciones más claras (como pueden

ser las hagiografías), pero también en otros más aparentemente “neutros”.

Todo esto quiere decir que los textos deben ser siempre cuidadosamente interpretados según su contexto y no ser ni tomados tal cual sin filtrar ni rechazados automáticamente por presentar contradicciones o problemas. Al final del trabajo se incluye un listado con las fuentes literarias citadas, las ediciones empleadas y las abreviaturas usadas a lo largo del texto.

A pesar de ello, hemos intentado utilizar la mayor variedad de fuentes a nuestro alcance para dar una imagen lo más completa posible. Puntualmente hemos empleado imágenes, así como el registro arqueológico para apoyar determinadas hipótesis planteadas. No obstante, la limitación de fuentes iconográficas en el cristianismo temprano y la infrarrepresentación de determinados fenómenos (o la escasa supervivencia de estas imágenes) imposibilita que las tomemos como eje central.

Una fuente de inspiración importante para nuestro trabajo serán las sociedades contemporáneas, desde la India hasta los Balcanes pasando por África. En estos casos, emplearemos obras y testimonios de segunda mano de etnógrafos y antropólogos occidentales, tanto escritos como audiovisuales.

1.8 Marco espacial y cronológico

La Tardoantigüedad se puede definir como el período de transición entre el mundo antiguo clásico y la Edad Media europea. Generalmente, se limita por abajo en algún punto entre la crisis del siglo III y el reinado de Constantino el Grande (306-337 d.C.) y por arriba, con la expansión del islam a inicios del s. VII. Es un momento de cambios políticos, económicos, sociales y religiosos, siendo estos dos últimos los que más nos interesan en este caso. Este período de transformación, ignorado en gran medida por la historiografía de los siglos XIX y XX por su supuesto carácter decadente, ha recibido mayor atención en las últimas décadas, desechando múltiples presunciones y enfatizando realidades ignoradas. Una de ellas es, por ejemplo, las múltiples conexiones e influencias del (de los) cristianismo(s) con los politeísmos clásicos y otras religiones contemporáneas de la cuenca

mediterránea, que, de hecho, señalaremos frecuentemente en el transcurso de este trabajo. Esta limitación cronológica en la Tardoantigüedad no se contempla como una barrera infranqueable. De hecho, el lector podrá comprobar un uso habitual de fuentes de otros períodos que nos sirven de complemento e inspiración para entender la realidad de la Tardoantigüedad. Finalmente, la Historia es un *continuum* y, como tal, las fronteras demasiado rígidas tampoco beneficiarán a una investigación que pretende analizar fenómenos culturales que en muchas ocasiones se extienden muchos siglos en el tiempo. Por ello, también estudiaremos casos como el de los *galli*, que, aunque están ya en claro descenso durante la Tardoantigüedad frente a su popularidad en los siglos previos, son fundamentales para conocer muchas prácticas ascéticas cristianas. Durante nuestra investigación prestaremos mayor atención al período más “experimental”, de mayores cambios, que reúne, a nuestro parecer, los fenómenos más interesantes: finales del s. III y todo el s. IV. Es un momento en el que se está redefiniendo el espacio humano en todo el Mediterráneo, en el que el cristianismo pasa en pocas décadas de ser una secta minoritaria a la religión oficial del Imperio.

Como marco geográfico hemos escogido el Mediterráneo Oriental, donde se concentran mayor número de fenómenos de cambio de género. Esta región es centro de un bullicioso intercambio tanto de productos y personas como de ideas y creencias. No es de extrañar que Diocleciano, en su reforma territorial, se adjudicase la administración de las provincias orientales; ni que Constantino decidiera establecer su capital en la estratégica región comercial del Estrecho del Bósforo; ni tampoco que Teodosio I dejara en su testamento a su hijo mayor Arcadio la parte oriental del Imperio, mientras que el hijo menor, Honorio, se quedó con las mucho menos brillantes tierras latinas y su antigua capital, Roma. El Mediterráneo Oriental es un conglomerado muy heterogéneo de pueblos, culturas, lenguas y creencias inabarcables bajo el paraguas uniformador de la cultura grecorromana de las élites. Tan variados como sus habitantes, lo eran las diferentes manifestaciones del cristianismo en cada uno de sus territorios. Es quizás esta enorme heterogeneidad, unida a las grandísimas lagunas documentales a las que los historiadores de la Antigüedad nos tenemos que enfrentar, que hace que en los últimos años se eviten las lecturas universales en los estudios sobre cristianismo temprano. La mayoría de los investigadores prefieren centrarse en el desarrollo del cristianismo dentro de

una región concreta (Egipto, Siria, Capadocia, Armenia, etc.). En este caso, sin embargo, nos hemos aventurado con un estudio transregional por tres motivos fundamentales:

- En primer lugar, por la limitación de fuentes sobre fenómenos de cambio de género en regiones concretas, que nos dificulta centrarnos en un área.
- En segundo lugar, por el carácter trans-regional de muchos de los fenómenos analizados. Es el caso, por ejemplo, de las hagiografías de santas trans-vestidas, que son traducidas a multitud de lenguas y reciben culto por todo el Mediterráneo. Debemos tener en cuenta que, aunque cada región tiene su propia historia, lenguas y tradiciones, el Mediterráneo Oriental suele caracterizarse por una cultura común grecorromana, que discute y dialoga entre sí en griego.
- En tercer lugar, porque consideramos que un análisis global puede ser más interesante y provechoso para el conocimiento general de la Tardoantigüedad que uno restringido.

Comprendemos la enorme variedad de manifestaciones cristianas y las especificidades de cada región e intentaremos tenerlas en consideración dentro de lo posible. Pero también hay que tener en cuenta que no intentamos establecer sistemas cerrados homogéneos para todo el Mediterráneo, sino puntos de partida para comprender los cambios de género en el cristianismo tardoantiguo, que en cada región concreta pueden adoptar unas u otras formas. El aventurarse en un trabajo no sólo con pretensiones transregionales, sino en algunos momentos también transtemporales y transdisciplinares, siempre es un riesgo pues lo hace vulnerable a la crítica de los “expertos”, pero también consideramos que es necesario para avanzar en nuestro conocimiento de las sociedades humanas en general.

2. CAMBIOS EN LA CONCEPCIÓN Y LA EXPRESIÓN DEL GÉNERO DURANTE LA TARDOANTIGÜEDAD

Antes de empezar a hablar de cambios de género, debemos conocer al menos de manera general cómo se estructura el género en la Tardoantigüedad en el contexto del Mediterráneo Oriental. Y antes de conocer cómo se estructura el género en la Antigüedad politeísta, debemos comprender la situación previa.

En primer lugar, hay que recordar que intentar hablar del género como un elemento aislado del resto de factores sociales es, cuanto menos, imposible. Hoy en día, con nuestra microparcelación actual es fácil distinguir una orientación sexual de una identidad de género. Con la Antigüedad, obviamente, esto no es posible. Los individuos suelen ser caracterizados según modelos preconcebidos, que determinan el comportamiento sexual y las relaciones familiares y sociales. Por tanto, hablar de género en la Antigüedad implica hablar inevitablemente de sexualidad y familia, como veremos a continuación.

Los siglos de los reinos helenísticos, el Alto y, especialmente, el Bajo Imperio Romano que se extiende por todo Mediterráneo y unifica bajo una misma cultura aristocrática grecorromana a sus habitantes, son un momento de transformación de las relaciones de género. Los cambios políticos, sociales y económicos repercuten en las antiguas relaciones entre individuos y van a constituir el marco en el que se introducirá la nueva moral cristiana. Los comportamientos del cristianismo respecto al género y la sexualidad nunca fueron homogéneos y, por desgracia, la limitación de fuentes nos permite conocer sólo un marco restringido de cómo se afrontó a lo largo de la Tardoantigüedad en el Mediterráneo Oriental, fundamentalmente aquel que los textos “ortodoxos” nos han permitido conocer. En este primer apartado intentaremos identificar algunos aspectos fundamentales del género en el Mediterráneo Oriental cristiano, que serán el fundamento para comprender y analizar posteriormente los fenómenos de cambio de género. Observaremos, en primer lugar, los sistemas clásicos del género, que identificamos con la Antigüedad politeísta grecorromana y que nos sirven de punto de partida. A continuación, veremos las transformaciones en las relaciones sexuales y matrimoniales que se

producen antes y durante la Tardoantigüedad como consecuencia de los cambios sociales, políticos y económicos. Después, abordaremos las formas en las que los cristianos, en especial los ascetas, pudieron abordar el problema, pasando de enfoques asexuales a enfoques sexualizados. Por último, veremos cómo los Padres de la Iglesia, representantes últimos de la “ortodoxia” triunfal, tratan de amoldar a la sociedad “laica” y a los ascetas a unas mismas normas sobre el género y la sexualidad.

2.1 La desigualdad antigua: los sistemas clásicos

En *Las estructuras elementales del parentesco*, Claude Lévi-Strauss, siguiendo los trabajos de Marcel Mauss sobre el intercambio de dotes, concebía el matrimonio como un mecanismo de intercambio de mujeres. Las mujeres eran otro objeto más –el más valioso–, que pasaba de un grupo a otro:

“La relación global de intercambio que constituye el matrimonio no se establece entre un hombre y una mujer, cada uno de los cuales da y recibe alguna cosa: se establece entre dos grupos de hombres, y la mujer figura allí como uno de los objetos de intercambio y no como uno de los compañeros entre los que se lleva a cabo. Esto es cierto aun cuando los sentimientos de la muchacha son tomados en consideración, como por otra parte suele ocurrir. Al consentir la unión propuesta, ella precipita o permite la operación de intercambio; no puede modificar su naturaleza”.⁸⁸

Las mujeres, para Lévi-Strauss, forman parte de una economía de la reproducción, incluso en aquellos regímenes matrilineales. Esta idea resulta básica en su concepción de la “teoría de la alianza”, por la cual los hombres renuncian a sus propias madres, hijas y hermanas por las de otros hombres, en un sistema que requiere de una confianza mutua consolidada. Aunque la sumisión femenina del intercambio matrimonial como factor universal y atemporal ha sido criticada por elementos como la falta de explicación del origen de esta desigualdad,⁸⁹ el obviar sociedades donde el concepto es difícilmente aplicable⁹⁰ o, como decíamos en la introducción, el

⁸⁸ Lévi-Strauss, 1981: 159-160.

⁸⁹ Arioti, 2006: 99.

⁹⁰ Rubin, 1986: 24; Strathern, 1990: 311-318.

peligro de la asunción de la pasividad de la mujer y la aplicación de valores modernos, la idea de Lévi-Strauss merece la pena ser considerada, al menos para en caso de buena parte de las antiguas sociedades mediterráneas. Cuando leemos la producción literaria grecorromana observamos una clara diferencia entre las obligaciones sociales y morales exigidas a los hombres y aquellas exigidas a las mujeres, así como una gran brecha entre la consideración positiva de los primeros y la negativa de las segundas.

El estudio del parentesco en las sociedades antiguas es fundamental, a nuestro parecer, para comprender las relaciones de género. No queremos decir que el parentesco sea la razón última y universal de las diferencias sociales –eso sería caer en un funcionalismo simplista–, pero sí que al menos tiene un papel relevante a la hora de definir las. Evidentemente, hacer un estudio exhaustivo y completo del parentesco en Grecia y Roma, considerando la pluralidad geográfica, cultural y cronológica, es imposible en el espacio reducido del que disponemos. Debemos tener en cuenta que el objetivo de este apartado es servir de introducción genérica para después abordar las características particulares de la Tardoantigüedad, por lo que nos vemos obligados a seleccionar y condensar la información, con el riesgo de generalizar excesivamente o construir un discurso que pueda parecer demasiado lineal. Lejos de ello, nuestra intención en este caso es ir a lo global, a los principios rectores del género y el parentesco en la Antigüedad.

Un vistazo rápido a las sociedades que se extienden desde la Edad del Hierro hasta la Tardoantigüedad (e incluso más allá) en la cuenca del Mediterráneo y alrededores, nos arroja que, ya sean cognaticias (es decir, que el hijo recibe la herencia material y espiritual de sus dos progenitores) o unilineales –fundamentalmente patrilineales (es, decir, que la herencia material y espiritual circula por una única vía, la paterna),⁹¹ mantienen una preeminencia del papel del varón sobre la mujer en el reconocimiento de los hijos. En otras palabras, muchas de estas sociedades reconocen jurídicamente que los hijos son primeramente del padre y, en segundo lugar, de la madre. Pongamos, por ejemplo, el juicio a Orestes en *Las Euménides* de Esquilo. En ella, los atenienses están juzgando al hijo de Agamenón por

⁹¹ Lévi-Strauss critica la unilinealidad estricta, que afirma que, si existe, es muy limitada, y aboga porque la mayoría de las sociedades, de una u otra forma reconocen el papel de ambos progenitores (Lévi-Strauss, 1981: 146).

el asesinato de su madre. En un lado de la balanza, pesa el matricidio; en el contrario, el crimen de la propia Clitemnestra hacia su marido. Ante el empate de los que lo declaran inocente y de los que lo declaran culpable, el juicio se salda precisamente cuando Atenea falla a favor de Orestes, estimando que es superior vengar al padre que matar a la madre: “No voy a dar preferencia a la muerte de una mujer que mató a su esposo, al señor de la casa” (Aesch. *Eum.* 739-740).⁹² El padre se impone sobre la madre.⁹³

Esta diferencia subyace fundamentalmente en la estructura gentilicia de muchas de estas sociedades, donde se impone la línea paterna. Los *genoi* griegos y las *gentes* romanas,⁹⁴ como sistemas de herencia generalmente masculina, denotan la predominancia de la vertiente masculina sobre la femenina en el reconocimiento de los hijos. Ello se refleja, por ejemplo, en el derecho romano, que, aunque como sociedad teóricamente podríamos considerarla cognaticia, distingue a parientes “agnaticios”, es decir, por vía paterna, y parientes “cognaticios”, que engloban tanto los que provienen del padre como de la madre. La diferencia entre unos y otros a la hora de recibir una herencia de un familiar es fundamental.⁹⁵

Más allá de la organización gentilicia y a pesar de su peso variable por períodos históricos y espacios geográficos, la unidad social básica en el mundo antiguo es la familia nuclear.⁹⁶ En estas, destaca la figura del varón

⁹² οὗτω γυναικὸς οὐ προτιμήσω μόρον ἀνδρα κτανούσης δωμάτων ἐπίσκοπον.

⁹³ Sobre el rol del padre y la madre en la Grecia Arcaica y Clásica, vid. Bonnard, 2004: 118-193.

⁹⁴ Estamos hablando en este caso a nivel general, ya que en las formas de concebir las relaciones de parentesco debieron existir grandes variaciones regionales y temporales, ya sea entre *poleis* griegas, entre provincias romanas o incluso entre diferentes *genoi* de una misma ciudad. Maurizio Bettini, por ejemplo, habla del caso excepcional de Eneas y los troyanos en la obra de Virgilio: estos se asientan en el Lacio y contraen matrimonio con mujeres latinas, pero deciden que sus hijos no adopten sus costumbres, sino las de sus madres, subvirtiendo el orden tradicional de herencia romana (Bettini, 2009: 273-301). Teniendo en cuenta esta heterogeneidad, podemos afirmar aun así con bastante seguridad que la tendencia general fue, tanto entre griegos como romanos, al predominio de la línea paterna en las relaciones de parentesco.

⁹⁵ Bettini, 2009: 11-33.

⁹⁶ Lewis H. Morgan, uno de los primeros en estudiarlas de forma compleja en el siglo XIX, afirmaba que los *genoi* griegos y las *gentes* romanas eran un estadio de

cabeza de familia (*kyrios/paterfamilias*), que ejerce teóricamente el poder en el hogar, lo que constituye a su vez un requerimiento para el ejercicio del poder político en la comunidad. Ello ha llevado a calificar sociedades como Roma, la Atenas clásica o el Israel deuteronómico con el término antropológico de *patriarcales*. Aunque el término *patriarcal* puede también discutirse, ya que en los últimos años ha sido puesto en duda el dominio masculino absoluto que los textos parecen atribuir a las sociedades griega y romana,⁹⁷ sí que existe con claridad, al menos a nivel ideológico, una preeminencia del hombre adulto, padre de familia.

Una de las funciones fundamentales de la familia era proveer al hombre de descendencia legítima reconocida por el resto de la sociedad. La importancia del vínculo de filiación va de la mano precisamente de la organización gentilicia y era probablemente más importante que el vínculo matrimonial.⁹⁸ Cuando Jenofonte, en su *Económico* lista las razones del matrimonio, la primera es procrear hijos, por delante del cuidado mutuo en la vejez y la división de las tareas (Xen. *Oec.* 7.19). El amor ni siquiera se menciona. También en el tratado *Económico* de Pseudo Aristóteles la procreación de hijos es la primera función del matrimonio, conforme a la naturaleza (Ps. Arist. *Oec.* 1343b). Quizás esta cita de Demóstenes, orador ateniense del s. IV, sea la que mejor defina lo que era el matrimonio en la Antigüedad: “En efecto, las heteras las tenemos por placer, las concubinas (*pallakai*) por el cuidado cotidiano del cuerpo y las mujeres (*gynai*) para procrear legítimamente y tener un fiel guardián de los bienes de casa” (Dem. 59.122).⁹⁹ Paul Veyne afirma que la moral de pareja no apareció en el mundo grecorromano hasta el cambio de era, precisamente de la mano de filosofías como el estoicismo.¹⁰⁰ De hecho, en la Grecia arcaica el matrimonio no estaba institucionalizado hasta que las necesidades políticas, especialmente de la democracia ateniense, de reconocer quién es ciudadano y quién no, obligaron a ello (y aun así, está supeditado al vínculo superior

organización arcaica que se había visto desplazados por la familia nuclear con la aparición de las estructuras políticas complejas.

⁹⁷ Cohen, 1994.

⁹⁸ Barry, 2008: 503.

⁹⁹ τὰς μὲν γὰρ ἐταίρας ἡδονῆς ἕνεκ' ἔχομεν, τὰς δὲ παλλακὰς τῆς καθ' ἡμέραν θεραπειᾶς τοῦ σώματος, τὰς δὲ γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίου καὶ τῶν ἐνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν.

¹⁰⁰ Veyne, 1978.

de la filiación). La *gynē*, la esposa (en teoría, la única que podía tener un griego) convive y se confunde con la *pallakē*, la “concubina”: ni en los procedimientos matrimoniales ni en la entrega de la mujer al esposo se puede decir que haya una distinción radical.¹⁰¹ El matrimonio entre los griegos no era un acto puntual, sino un largo proceso que se iniciaba con un acuerdo privado (*enguē*), continuaba con un acto público (*gamos*) y culminaba con la cohabitación y el nacimiento del primer hijo.¹⁰² Este último paso era fundamental, como testimonia, por ejemplo, Plutarco, quien afirma que en Esparta se retrasaba la cohabitación de los cónyuges incluso hasta el nacimiento del primer hijo (Plut. *Vit. Lyc.* 15.9). En otras sociedades modernas también con sistemas patrilineales encontramos que hasta el embarazo no hay una consolidación del vínculo matrimonial.¹⁰³ Sólo a partir del Imperio y con el cristianismo empezamos a desligar estas dos funciones, encontrando “matrimonios castos”, es decir, de parejas sin hijos, como el de Melania la Joven, algo inconcebible en momentos anteriores.

El matrimonio era un asunto familiar. Era un acuerdo que frecuentemente se establecía (y se rompía) por, al menos, dos hombres: el padre de la esposa y el futuro marido, a los que se podía añadir el padre del marido, sus respectivas madres, otros parientes, etc. La esposa se limitaba a dar su consentimiento en las veces que se le permitía. El matrimonio, aunque privado, era también un asunto que implicaba a la comunidad a través de una serie de ritos públicos, ya que los hijos nacidos de este no sólo eran herederos y sucesores del padre, sino también ciudadanos. El matrimonio y su subsecuente procreación era un deber para con la familia y con la ciudad. Si observamos los contratos matrimoniales conservados del Egipto helenístico, observaremos que la inmensa mayoría tienen a los progenitores, en particular el padre, como firmantes del acuerdo por parte

¹⁰¹ Vernant, 1982: 76-68.

¹⁰² Bonnard, Dansen & Wilgaux, 2017: 246-248.

¹⁰³ René Grémaux menciona que, entre los albaneses católicos del norte, una sociedad moderna con un sistema también clánico, patrilineal y muy tradicional, existía la costumbre, documentada todavía en el siglo XX de que una pareja no contraía matrimonio hasta que la joven no había dado a luz al primer hijo varón (Grémaux, 1992: 367). Probablemente ello sea el resultado del choque de dos tradiciones diferentes: la católica moderna, que pone el énfasis en el vínculo matrimonial y su indisolubilidad, y la albanesa patriarcal, que destaca el vínculo de filiación y la necesidad de tener hijos varones.

de la muchacha, reduciéndose el papel de esta al de un sujeto pasivo, especialmente en los más tempranos. En los pocos casos en los que la mujer ejerce de parte firmante es porque o bien es huérfana o bien ya ha contraído otro matrimonio previamente.¹⁰⁴

A través de una serie de actos públicos, la comunidad reconoce la exclusividad sexual de varón sobre su nueva esposa, factor fundamental para tener un hijo legítimo. Como regla general, la literatura griega y romana –como en otras sociedades similares, incluida la nuestra– pone el énfasis en la semilla del hombre a la hora de definir al hijo legítimo: un niño era hijo del hombre que lo había *concebido*. No todas las sociedades se comportan de la misma forma; un relato célebre muy ilustrativo de los trobriandeses, una sociedad de Papúa Nueva Guinea documentada por Bronisław Malinowski, describe un encuentro entre un local y unos blancos. El local había permanecido dos años fuera de su casa y a su regreso encuentra a su mujer embarazada. Mientras el trobriandés muestra alegría por la buena nueva, los blancos se burlan de él y le aconsejan que repudie a su esposa, ante la incompreensión del indígena¹⁰⁵. Este caso muestra que la legitimidad en los hijos varía de una sociedad a otra y mientras un trobriandés considerase el hijo suyo, al ser fruto del vientre de su esposa, el europeo lo hubiera rechazado como un bastardo, pues no es de su propia semilla.

En la tradición grecorromana, la concepción es, si obviamos la adopción, la principal forma del vínculo de filiación. Leyendo los textos médicos griegos podemos percatarnos de que existen dos tendencias: una que señala la importancia de las dos partes en el proceso reproductivo y otra que concibe a la mujer como un mero receptáculo del principio generador, la semilla del hombre. El clásico *Corpus Hipocrático* (vid. Hippoc. *Genit.*), Lucrecio (4.1205-1211) o Empédocles (Arist. *Gen. an.* 722b4-722b17) defienden la idea de una generación compartida de los hijos, en muchas ocasiones como consecuencia de la mezcla de las semillas masculina y femenina. Por el otro lado, Aristóteles sostiene que la mujer sólo aporta la materia, que corresponde a la sangre de la menstruación, mientras que el hombre, con su esperma, aporta el principio anímico (*psykhikē arkhē*),

¹⁰⁴ Beaucamp, 1992: 105-124.

¹⁰⁵ Malinowski, 1948: 198-199.

fundamental para la generación de vida (Arist. *Gen. an.* 716a2-18; 729a34-730b32; 736a24-737b17). Para el filósofo, el hombre es como el carpintero frente a la madera o el alfarero frente al barro (Arist. *Gen. an.* 730b5-9). De nuevo, Esquilo también se posiciona a favor de la preeminencia de la semilla masculina: “No es la que llaman madre la que engendra al hijo, sino que es sólo la nodriza del embrión recién sembrado. Engendra el que fecunda, mientras que ella sólo conserva el brote – sin que por ello dejen de ser extraños entre sí – con tal de que no se lo malogre una deidad” (Aesch. *Eum.* 658-662).¹⁰⁶ En cualquier caso, incluso en aquellos que aceptan la importancia de ambas partes, como Galeno, refuerza la importancia del semen masculino indicando que la semilla femenina “menos perfecta porque sus testículos son más pequeños y más fríos y reciben el esperma no tan rigurosamente elaborado” (Gal. *UP* 14.10.184). Si nos movemos al campo de las narraciones míticas, observamos como en algunos relatos la partenogénesis masculina de Zeus provoca divinidades destacadas como Dionisos o Atenea, mientras que la partenogénesis de su esposa Hera, fruto de los celos hacia su marido, sólo genera monstruos como Tifón o dioses deformes como Hefestos.¹⁰⁷ Más adelante, en el s. VI, Justiniano redacta una ley que ordena a los armenios que en las herencias reciban también las mujeres, donde se muestra escandalizado por el hecho de que estos consideren que las mujeres no toman parte en la procreación de los hijos (Nov 21).¹⁰⁸ El desarrollo socioeconómico de la Tardoantigüedad quizás relegó entre los grecoparlantes posturas sobre la concepción como las Esquilo o Aristóteles, pero lo cierto es que todavía quedaban partes del Imperio donde estas estaban vigentes. En definitiva, las teorías reproductivas indican que el hombre poseía el principio generador de vida, en el mejor de los casos, compartido con su mujer.¹⁰⁹

La desventaja fundamental de un sistema que pone tanto énfasis en la semilla del hombre como marcador de paternidad es que, una vez depositada, puede dejar de ser rastreable en el proceso de concepción del niño. A diferencia de la madre o incluso el/la hermano/a uterina, que pueden

¹⁰⁶ οὐκ ἔστι μήτηρ ἡ κεκλημένη τέκνου τοκεύς, τροφεὺς δὲ κύματος νεοσπόρου· τίκτει δ' ὁ θρώσκων, ἡ δ' ἄπερ ξένῳ ξένη ἔσωσεν ἔρνος, οἷσι μὴ βλάβη θεός· τεκμήριον δὲ τοῦδὲ σοὶ δείξω λόγου·

¹⁰⁷ Burkert, 2007: 183

¹⁰⁸ Vid. Beaucamp, 1990: 24.

¹⁰⁹ Bonnard, Dansen & Wilgaux, 2017: 264-267.

ser fácilmente reconocibles gracias al acto del parto, el padre carece de esa posibilidad. En un sistema donde las semillas tienen un papel tan destacado en la construcción de la legitimidad, la única forma de un hombre de asegurarse que su descendencia es propiamente suya y no de otro hombre sería a través de la reclusión de la mujer. “Para la mujer, en efecto, es más honroso permanecer dentro de casa que estar de cotilleo en la puerta”,¹¹⁰ dice Isómaco a Sócrates en el tratado de Jenofonte (*Oec.* 7.30), una versión suave del dicho popular español “la mujer honrada, la pierna quebrada y en casa”.

La necesidad de controlar la fecundidad real y potencial de la mujer llevaría al castigo desigual de actos como el adulterio. Hasta la Tardoantigüedad, el adulterio (*moikheia/adulterium*) sólo se castiga a la esposa que comete relaciones sexuales extramatrimoniales y a su compañero, pero no al marido que se acuesta con otra persona (siempre y cuando la pareja sexual no sea una esposa legítima o una virgen). Un castigo contemplado o tolerado habitualmente para el adulterio era, al menos en teoría, la muerte instantánea, como se recoge tanto en la legislación ateniense,¹¹¹ como en las leyes hebraicas¹¹² y el derecho

¹¹⁰ τῇ μὲν γὰρ γυναικὶ κάλλιον ἔνδον μένειν ἢ θυραυλεῖν.

¹¹¹ Vid. Lys. 1.30-31: “Ya oís, señores, que el mismo tribunal del Areópago, a quien corresponde por tradición y al que se ha devuelto en nuestros días la jurisdicción criminal, tiene expresamente decidido que no se condene por asesinato a quien se cobre tal venganza, si sorprende a un adúltero con su mujer. Y con tanto énfasis ha considerado el legislador que ello es justo en el caso de las mujeres casadas, que incluso con las concubinas, inferiores en estimación, ha impuesto la misma pena (Ἀκούετε, ὦ ἄνδρες, ὅτι αὐτῷ τῷ δικαστηρίῳ τῷ ἐξ Ἀρείου πάγου, ᾧ καὶ πάτριόν ἐστι καὶ ἐφ’ ἡμῶν ἀποδέδοται τοῦ φόνου τὰς δίκας δικάζειν, διαρρήδην εἴρηται τοῦτου μὴ καταγιγνώσκειν φόνον, ὃς ἂν ἐπὶ δάμαρτι τῇ ἑαυτοῦ μοιχὸν λαβὼν ταύτην τὴν τιμωρίαν ποιήσεται. καὶ οὕτω σφόδρα ὁ νομοθέτης ἐπὶ ταῖς γαμεταῖς γυναιξὶ δίκαια ταῦτα ἡγήσατο εἶναι, ὥστε καὶ ἐπὶ ταῖς παλλακαῖς ταῖς ἐλάττονος ἀξίαις τὴν αὐτὴν δίκην ἐπέθηκε)”. En este caso la ciudad no castiga directamente el adulterio, sino que tolera que el ciudadano ejerza su derecho a una venganza personal. Para una reconstrucción íntegra de la ley sobre la *moikheia* en Atenas, véase Cohen, 1994: 98-132.

¹¹² “Si un hombre comete adulterio con la mujer de su prójimo, será muerto tanto el adúltero como la adúltera” (*Lv* 20:10). Obsérvese aquí que la mujer aparece como un ente pasivo de una relación de “robo” de un hombre hacia otro. Pueden encontrarse castigos similares para el adulterio y crímenes relacionados en *Lv* 10:10-21; *Nm*, 5:11-35; *Deu*, 22:22-27. La lapidación de la adúltera también la encontramos en *Las Troyanas* de Eurípides cuando discuten sobre el futuro de Helena: “HÉCUBA: Menelao – mira donde pongo fin a mi discurso –, coloca una corona sobre la Hélade

romano.¹¹³ La severidad del castigo puede responder a la alta estima de la descendencia legítima en la Antigüedad: cometer adulterio con la esposa de un hombre significaba enturbiar la legitimidad sobre sus hijos.¹¹⁴ La afrenta al honor del hombre sólo podía salvarse con sangre.

El control sexual también significa garantizar la pureza de las hijas con la intención de darlas en matrimonio. Una muchacha sobre la que pesa una acusación no es atractiva para un hombre que busca esposa. En Grecia, la *parthenos* corrupta recibe el mismo término que la adúltera, *diaphrarsisa*, y el castigo no parece ser más suave que le de aquella: es el caso, por ejemplo, que documenta Paulette Ghiron-Bistagne, de la joven que, habiendo perdido la virginidad antes del matrimonio, es encerrada por su padre junto a un caballo enfurecido, que acaba por matarla.¹¹⁵ En Roma, el *paterfamilias* mantiene jurídicamente el derecho de *ius occidendi*, es decir, de matar a los individuos que viven bajo su tutela (esposa e hijos) en caso de afrentas a su honor. En el caso de sus hijas vírgenes, se aplica normalmente cuando esta ha cometido relaciones sexuales ilegítimas.¹¹⁶ El Deuteronomio reconoce que “si un hombre encuentra a una joven virgen *no prometida*, la agarra y se acuesta con ella, y son sorprendidos, el hombre que se acostó con ella dará al padre de la joven cincuenta monedas de plata; ella será su mujer porque la ha violado, y no podrá repudiarla en toda su

matando a esta como se espera de ti, y establece esta ley para las demás mujeres: que muera la que traicione a su esposo [...] MENEALO: Marcha con los que te van a apedrear y paga con tu muerte, en corto tiempo, los dilatados sufrimientos de los aqueos para que aprendas a cubrirme de vergüenza (Μενέλα', ἵν' εἰδῆς οἱ τελευτήσω λόγον, στεφάνωσον Ἑλλάδ' ἀξίως τήνδε κτανὼν σαυτοῦ, νόμον δὲ τόνδε ταῖς ἄλλαισι θὲς γυναιξί, θνήσκειν ἥτις ἂν προδῶ πόσιν. [...]) βαῖνε λευστήρων πέλας πόνους τ' Ἀχαιῶν ἀπόδος ἐν μικρῷ μακροὺς θανούσ', ἵν' εἰδῆς μὴ κατασχύνειν ἐμέ)” (Eur. *Tro.* 1029-1033, 1039-1041).

¹¹³ Rómulo estableció el derecho de los *patresfamilias* de matar a la esposa adúltera (Dion. *Hal.* 2.25.6), según Eva Cantarella, probablemente por inanición (Cantarella, 1996: 121-127). Una vez más, al igual que en Atenas, lo que encontramos es una no interferencia del Estado en una cuestión que considera doméstica.

¹¹⁴ “Juzgo, señores, que mi obligación es, precisamente, demostrar que Eratóstenes cometió adulterio con mi mujer y que la corrompió; que *cubrió de insultos a mis hijos* y que me afrentó a mí mismo invadiendo mi propia casa (ἡγοῦμαι δέ, ὃ ἄνδρες, τοῦτό με δεῖν ἐπιδεῖξαι, ὥς ἐμοίχευεν Ἐρατοσθένης τὴν γυναῖκα τὴν ἐμὴν καὶ ἐκείνην τε διέφθειρε καὶ τοὺς παῖδας τοὺς ἐμοὺς ἥσχυνε καὶ ἐμὲ αὐτὸν ὕβρισεν εἰς τὴν οἰκίαν τὴν ἐμὴν εἰσιών)” (Lys. 1.4. Cursiva del autor).

¹¹⁵ Ghiron-Bistagne, 1985; Sissa, 1990: 87-88.

¹¹⁶ Harris, 1986: 81-95.

vida” (Dt 22:29). El castigo parece estar más destinado a satisfacer al padre de la joven, que se ha visto perjudicado por el acto de otro individuo, que, a la muchacha, quien juega un papel completamente pasivo. El matrimonio con el violador es un buen reflejo de la economía de la sexualidad de las mujeres en la Antigüedad y no parece ser exclusiva del Israel del Antiguo Testamento. Una ley de Justiniano sobre el adulterio prohíbe casar a una mujer con su violador (CJ 9.13.1),¹¹⁷ lo que testimonia que debía de ser una práctica existente también en la cuenca del Mediterráneo en época imperial. Como dice Catulo: “No te resistas a esposo semejante, novia. No conviene resistirse a quien tu propio padre te entregó, tu propio padre y tu madre a quienes debes obedecer. Tu virginidad no toda es tuya, también es de tus padres. Un tercio es de tu padre, otro tercio ha sido confiado a tu madre; sólo el último tercio es tuyo” (Catul. 62.59-64).¹¹⁸

La importancia reside en el reconocimiento social de que la compañera del hombre no ha tenido contacto sexual con otro varón durante el tiempo de su unión que pueda poner en duda la paternidad de los hijos. Ello se manifiesta, por ejemplo, en la norma que fija el derecho romano de que las mujeres enviudadas deben esperar diez meses antes de contraer un nuevo matrimonio, según la *Digestio*, para evitar la *turbatio sanguinis*, es decir, la mezcla de las descendencias (D 3.2.11).¹¹⁹ Así pues, si el prestigio del hombre está basado en sus hijos, quien debe garantizar que los hijos sean suyos, la esposa, es en última instancia la depositaria de su honor.

La voluntad de controlar la sexualidad femenina generaría una desconfianza hacia la figura de la mujer, que es vista como un individuo débil, lujurioso e imperfecto, que se manifiesta en la literatura “misógina” griega y romana. No queremos decir que necesariamente la desigualdad y la aparente condición subalterna de las mujeres sea producto exclusivamente de la necesidad de obtener una descendencia legítima del hombre aristocrático griego y romano, pero sin duda debe haber tenido una parte

¹¹⁷ Beaucamp, 1990: 116.

¹¹⁸ *Et tu ne pugna cum tali coniuge, virgo. Non aequumst pugnare, pater cui tradidit ipse, ipse pater cum matre, quibus parere necessest. Virginitas non tota tuast, ex parte parentumst; tertia pars patrist, pars est data tertia matri, tertia sola tuast.*

¹¹⁹ Bettini, 2009: 250-256; contra Beaucamp, 1990: 210-214.

importante en la construcción de los prejuicios del momento.¹²⁰ Cualquier duda sobre la esposa genera una deshonra al varón y por ello son tildadas de débiles física y moralmente. Lo femenino es sinónimo de naturaleza descontrolada, a la que el hombre debe embridar.¹²¹ La desconfianza es tal que frecuentemente se reprocha incluso el que la esposa hable con otras mujeres. Como dice el Áyax de Sófocles, “el silencio es el adorno de las mujeres (γυναιξὶ κόσμον ἢ σιγὴ φέρει)” (Soph. Aj. 293). Todo ello contribuye a un ideario en el que se ve a la naturaleza de la mujer como inferior. Para Aristóteles la mujer es “más compasiva que el hombre, más llorona, y también más celosa y más quejumbrosa, más critica y más hiriente. También es más apocada y desesperanzada que el hombre, más descarada y más mentirosa, más tramposa y más memoriosa, y también más vigilante y más tímida, y en general más indecisa que el macho y de menos comida” (His. an. 608b9-16). Por ello, “en la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece” (Arist. Pol. 1254b13-15).¹²² Para Galeno, cuando describe su teoría médica, tampoco hay duda: “Así como el hombre es el más perfecto de todos los animales, así en la especie humana el hombre es, a su vez, más perfecto que la mujer” (Gal. UP 14.161). Simbólicamente, lo femenino representa lo menos perfecto, pues es lo masculino mutilado, una “malformación (ἀνατηρία)” de la naturaleza (Arist. Gen. an. 775a15-17). La mujer es un hombre sin desarrollar; su menstruación es semen imperfecto, impuro, defectuoso (Arist. Gen. an. 727a3-26; 737a29-34; Gal. UP 14.163; 14.185). En el mundo civil, el vocabulario de la debilidad femenina también es naturalizado en la ley imperial romana, que frecuentemente liga a las mujeres términos latinos y griegos como *infirmas*, *imbecilitas*, *fragilitas* o *asthenes*.¹²³

Nicole Loraux habla de la fantasía hesiódica del retorno a la autogeneración masculina, antes del mal de Pandora, quien condena al hombre al malestar del matrimonio: “Los hombres deberían engendrar hijo de alguna otra manera y no tendría que existir la raza femenina: así no

¹²⁰ Para otra interpretación sobre la “misoginia” literaria griega desde su papel político, vid. Madrid, 1999.

¹²¹ Carson, 1990; King, 2002.

¹²² ἔτι δὲ τὸ ἄρρεν πρὸς τὸ θῆλυ φύσει τὸ μὲν κρεῖττον τὸ δὲ χεῖρον, τὸ μὲν ἄρχον τὸ δ’ ἀρχόμενον.

¹²³ Beaucamp, 1990: 11.

habría mal alguno para los hombres”,¹²⁴ dice el Jasón de Eurípides en la *Medea*, reproduciendo un deseo común de los hombres atenienses (Eur. *Med.* 573-575). Pandora, la antepasada del *genos* de las mujeres, es el castigo del hombre, como Eva lo es para Adán. Ella es la culpable de los males del mundo.¹²⁵

Lucrecia constituye un ejemplo contrario. Tito Livio pinta muy al gusto romano en el *Ab Urbe condita* una imagen idílica de la época de los *patres patriae*, entre el fin de la monarquía romana y el inicio de la república. En esta época perfecta de hombres y mujeres virtuosos, Lucrecia es el ejemplo de lo que se espera en una buena esposa: es discreta y fiel a su marido; cuando Tarquinio el Soberbio la viola, se suicida para no mancillar su honor (Liv. 1.58-59). Las idílicas doncellas de la novela helenística son virginales, discretas, inteligentes, pero obedientes, de belleza natural sin artificios... Su único defecto tal vez sea que en ocasiones son *demasiado* castas (por ejemplo, Kharikleia en *Las Etiópicas*), algo que no obstante acaba resolviéndose. Julian Pitt-Rivers, estudiando el honor en la sociedad andaluza, observa que, mientras el prestigio social del hombre se basa en gran medida en el honor y en valores positivos (hombría, autoridad sobre la familia, etc.), el de la mujer se apoya mayormente en la negación de sus características “naturales” negativas (pureza sexual, pudor, discreción, etc.).¹²⁶ Si nos fijamos bien, la situación no varía demasiado en sus precedentes grecorromanos.

Dicho esto, conviene aclarar una serie de elementos para clarificar lo expuesto. En primer lugar, no estamos diciendo que la “misoginia” clásica ni mucho menos la diferencia social entre hombre y mujeres sean *única y exclusivamente* por motivos de filiación o de control de la sexualidad femenina. Es decir, no afirmamos que la división del trabajo y de los ámbitos de actuación de hombres y mujeres tengan su origen o motivación necesariamente en la reproducción. Sí que es cierto que consideramos que la desconfianza hacia las mujeres de las obras literarias masculinas grecorromanas tiene como un punto de partida (quizás, de varios) el control sexual, pero ello no significa que sea el único factor, ni

¹²⁴ χρῆν τὰρ ἄλλοθεν ποθεν βροτοὺς παῖδας τεκνοῦσθαι, θῆλυ δ' οὐκ εἶναι γένος: χοῦτως ἂν οὐκ ἦν οὐδὲν ἀνθρώποις κακόν.

¹²⁵ Loraux, 2017: 95-154.

¹²⁶ Pitt-Rivers, 1979: 41-82.

que no pueda sufrir cambios, ni que tan siquiera estuviera presente en la cabeza de un autor a la hora de escribir su obra. Es muy probable, que la “misoginia” se automatizara en la moral antigua, más allá de su posible origen.

En segundo lugar, tampoco pretendemos crear un modelo atemporal. Una de las razones por las que se criticaba la teoría de la alianza es que Lévi-Strauss sitúa el origen el intercambio de las mujeres en un período originario casi ahistórico.¹²⁷ Estamos hablando de procesos que necesariamente sufren los cambios históricos, que están en una situación de cambio constante y donde el ideal es más probable que sea la excepción en la aplicación real y la excepción, la norma. Como ya hemos dicho, no creemos que necesariamente Jenofonte o Aristóteles tuvieran que estar pensando en el control sexual de las mujeres y en su honor para escribir sobre la debilidad de las mujeres. Tampoco significa que los valores morales permanezcan inalterables y no adopten nuevos significados a lo largo de la larga historia que va desde la Atenas clásica hasta la Constantinopla cristiana. Un cambio evidente se aprecia, por ejemplo, en la evolución de la tolerancia del Estado hacia el *ius occidendi* patriarcal en caso de *adulterium*. Mientras las leyes clásicas parecen centrarse sobre todo en el adulterio de la esposa por encima de las conductas sexuales de la hija o la concubina, que quedan en una situación más periférica, en la legislación tardoantigua la situación se revierte. El Código de Justiniano reconoce teóricamente el derecho del padre a matar instantáneamente a su hija virgen si la encuentra practicando relaciones con un hombre, mientras que no permite lo mismo para el esposo con la mujer adúltera,¹²⁸ cuando la lógica de la procreación de hijos legítimos debería dar prioridad a la ejecución de la esposa. Es bastante probable que, a finales de la Antigüedad, al igual que cambió la percepción de la sexualidad, cambiara también la valoración moral del crimen. Probablemente, el castigo al adulterio se desligó de su función original y se convirtió en una represión de la sexualidad femenina como resultado del desarrollo de una moralidad, de una forma similar quizás a lo que ocurre hoy en aquellas familias más conservadoras. El padre

¹²⁷ Arioti, 2006: 99.

¹²⁸ Beaucamp, 1990: 141-145.

castiga a la hija no por no poder darla en matrimonio, sino, precisamente, por perder el valor supremo de la virginidad.¹²⁹

En tercer lugar, hay que tener en cuenta que tener un hijo reconocido es un privilegio aristocrático o, al menos, que requiere un cierto estatus social y económico. Tener la capacidad de contraer un vínculo matrimonial reconocible, tener recursos para “enclaustrar” a la esposa y evitar que tenga ningún tipo de relación con el exterior es algo que no todos se pueden permitir, especialmente aquellos grupos más humildes que requieren de la participación de todos sus miembros para obtener el sustento. Incluso si la reclusión es simbólica, como veremos a continuación, la miseria impide, a nuestro parecer, un desarrollo correcto del parentesco. Así pues, si aceptamos la idea de Veyne y Barry de que el matrimonio clásico no es más que la extensión del vínculo fundamental de filiación, el matrimonio no tendría sentido para las clases populares. Tertuliano, la *Digestio* y la evidencia epigráfica mencionan la aparición de matrimonios de esclavos en el Imperio Romano a partir del siglo II, reflejando como emerge de la moral de pareja y el matrimonio más allá de la filiación¹³⁰.

Por último, todo este sistema es más un juego simbólico que real. ¿Era la reclusión femenina tan radical como los primeros estudios de las mujeres griegas y romanas afirmaban?¹³¹ David Cohen apunta a que no y afirma, para el caso de la Atenas clásica que la reclusión femenina fuera más un ideal que una realidad y que probablemente fuera más común en las mujeres la situación descrita en las comedias de Aristófanes que en Jenofonte. De hecho, para Cohen, la existencia de juicios como el *Discurso de defensa sobre el asesinato de Eratóstenes* de Lisias, donde un ateniense es juzgado por haber matado a su mujer y su amante en pleno acto sexual (ejerciendo su legítimo derecho), refleja que el asesinato de los adúlteros *in fraganti* no estaba tan generalizado como a simple vista parece¹³². De

¹²⁹ A ello se añade también el problema de que la esposa, tanto en Grecia como en Roma, suele mantener un pie dentro todavía del hogar paterno, al que acostumbra a volver en caso de ruptura. Esto hace para un hombre que aplicar una condena a muerte a su mujer adúltera sea más complicado, ya que también concierne al padre de aquella y puede llevar a una disputa judicial mucho más importante (vid. Bonnard, Dassen & Wilgaux, 2017: 286).

¹³⁰ Veyne: 40.

¹³¹ Vid. Mossé, 1990.

¹³² Cohen, 1994: 133-170.

hecho, el adulterio y la pérdida de virginidad parece que en muchas ocasiones se castigaban suavemente o ni siquiera lo hacían.¹³³ Incluso podía ocurrir que el hombre no tuviera tan siquiera intención de denunciar.¹³⁴ Como dice Pitt-Rivers, “el conflicto entre honor y legalidad es fundamental y persiste en nuestros días. Pues recurrir a la ley en busca de desagravio es confesar públicamente que te han agraviado y la demostración de vulnerabilidad pone en peligro tu honor, peligro del que no le salva en absoluto la ‘satisfacción’ de la compensación legal de manos de una autoridad secular”.¹³⁵ Es decir, que es bastante probable que el marido o el padre de la mujer adúltera prefiera el silencio, pues lo importante no es tanto el acto como *que se sepa*. Hay que considerar que todo el juego del honor basado en la sexualidad es, fundamentalmente un juego de pareceres, donde la denuncia de adulterio y la acusación del mismo dependen más del prestigio y el desprestigio social, de la fama y la difamación, que de la realidad cotidiana.¹³⁶ Como hemos dicho, una mujer en el mundo clásico es admirable cuando no hay nada que decir de ella. Tucídides, tras el largo

¹³³ Véase, por ejemplo, el trabajo de William V. Harris sobre los casos de aplicación del *ius occidendi* del *paterfamilias* sobre sus propios hijos en la literatura romana. El autor apenas encuentra tres casos documentados para el caso de las hijas, de los cuales dos están relacionados con la pérdida de la virginidad y muy inferiores a los aplicados sobre los hijos (1986: 87). Por su parte, Beaucamp menciona el contrato de P. Cair. Masp. I 68097v, en el que un padre, que está desheredando a su hija por *moikheia*, afirma que se la debería quemar justo a su amante “conforme a la ley”, cosa que finalmente no sucede (1992: 80-81). A pesar de ello, encontramos testimonios como el del papiro BGU IV 3 (vid. Beaucamp, 1992: 78), datado en la segunda mitad del siglo IV, principios del V (Kanavou & Papatthomas, 2016: 458), que documenta fragmentariamente un proceso jurídico por el asesinato de una mujer descubierta en pleno acto adúltero por su marido. Por desgracia, no se conserva la sentencia para poder conocer la percepción de este derecho clásico por los magistrados locales en un momento en el que la legislación imperial trata de prohibirlo. Aun así, el carácter literario del conjunto de casos descritos en el papiro nos puede hacer sospechar de su verosimilitud (Kanavou & Papatthomas, 2016: 461-464). Ello, añadido a que el caso se presenta como muy paradigmático –la esposa sorprendida en acto adúltero, su intento de huida, el crimen pasional sin premeditación aparente... (BGU IV 3, 16-18)– nos hace pensar en un texto similar al de Lisias, en el que el marido saldrá absuelto de los crímenes.

¹³⁴ Quizás por ello las leyes del adulterio de Augusto o Justiniano insistieran tanto en obligar al marido a denunciar a la esposa adúltera bajo severas penas en caso contrario, con la intención de castigar la “inmoralidad” silenciada frente a los intereses personales de los padres de familia.

¹³⁵ Pitt-Rivers, 1979: 29.

¹³⁶ Damet, 2012: 317-399.

discurso fúnebre puesto en boca de Pericles sobre las bondades del sistema democrático ateniense, dice únicamente para las mujeres “si no os mostráis inferiores a vuestra naturaleza, vuestra reputación será grandes, y será grande la de aquella cuyas virtudes o defectos anden lo menos posible en boca de los hombres” (Thuc. 2.45). El problema consiste en que se *hable de ellas*. Por ello, si uno lee a Demóstenes, a Cicerón o a cualquier otro orador clásico que hable de adulterio u otros escándalos sexuales debe esperar encontrarse más acusaciones basadas en *topoi* que en realidades.

Algunos autores han intentado aplicar la idea del control de la sexualidad femenina al estudio arqueológico de las casas.¹³⁷ El resultado ha sido cuestionado: ¿cómo evitaba el hombre que la mujer saliera de casa si estaba todo el día en la calle?¹³⁸ Los célebres *gineceos*, espacio físico del encerramiento de las mujeres mencionados recurrentemente en las fuentes clásicas, tampoco han sido atestiguados arqueológica o iconográficamente.¹³⁹ Si lo comparamos con otras sociedades que también ejercen el “control de las mujeres”, como la persa aqueménida, vemos que el célebre harén es, cuanto menos, muy difícil de encontrar.¹⁴⁰ Uno de los pocos harenes que se pueden documentar con facilidad es el del sultán otomano del Topkapı y es el reflejo de un poder político y social muy destacado y diferente al de griegos y romanos. Algunos autores apuntan hoy a un uso flexible de las habitaciones del *oikos*, cuya función varía según el momento del día.¹⁴¹ Aunque esta posibilidad podría reconciliar los testimonios arqueológicos y literarios, dificulta aún más en pensar en las mujeres griegas como individuos completamente aislados. Además, tampoco resuelve el problema del control del acceso, que era relativamente difícil de asegurar,¹⁴² así como el contacto con vecinos, esclavos y otras personas debía ser frecuente para las mujeres. El problema radica, a nuestro parecer, en que consideramos que el control sexual debe ser efectivo y no un elemento simbólico. Lloyd Llewellyn-Jones propone que el control en Grecia se manifiesta a través de una serie de barreras visuales, no necesariamente físicas, como la cortina o el velo. Para él, el velo para las

¹³⁷ Nevett, 1999.

¹³⁸ Trümper, 2011: 39.

¹³⁹ Bonnard, Dansen & Wilgaux, 2017: 181-183.

¹⁴⁰ Llewellyn-Jones, 2002:31-33.

¹⁴¹ Bonnard, Dansen & Wilgaux, 2017: 182.

¹⁴² Trümper, 2011.

mujeres es como el caparazón para una tortuga, una extensión portátil de los límites protectores del hogar.¹⁴³ Ello les permite salir de casa y relacionarse en la ciudad, permaneciendo de manera simbólica sexualmente invisibles para los hombres.

Como apunte añadido, podríamos indagar en las razones detrás de la importancia dada a la descendencia del hombre. La *Vida de Santa Tecla* del s. V nos sugiere una respuesta, que Peter Brown retoma en su libro.¹⁴⁴ En un pasaje, Thamyris, el prometido de Tecla (cuya historia veremos más adelante), conversa con dos amigos sobre la nueva doctrina cristiana que ha traído a su ciudad el apóstol Pablo:

Καὶ ἀνάστασιν δέ τινα τῶν πάλαι τεθνηκότων καὶ εἰς γῆν ἀναλuthέντων σωμάτων κηρύττειν τε καὶ παρeισάγειν πειράται, πρᾶγμα καικὸν καὶ παρὰ μηδενὸς μηδέπω ἀκουσθέν, τῆς γε ἀληθοῦς καὶ ἀκριβοῦς ἀναστάσεως ἐν αὐτῇ γε τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει σωζομένης τε καὶ ὁσημέραι ἐπιτελουμένης· γὰρ τῶν ἐξ ἡμῶν φυομένων παίδων διαδοχὴ τοῦτο τέ ἐστι καὶ τοῦτο βούλεται, τῆς τῶν σπειράντων καὶ φυσάντων εἰκόνας ἐν τοῖς παισὶν αὖθις ἀνανεουμένης ἀεί, καὶ τρόπον τινὰ πάλιν ἀνισταμένης, ὡς δοκεῖν ἀκείνους τοὺς πάλαι κατοικομένους ἐν τοῖς ζῶσί τε πάλιν καὶ περιούσιν ἀνθρώποις ὁρᾶν.

“[El extranjero (i.e. Pablo)] intenta proclamar e introducir una resurrección para aquellos que están muertos desde hace tiempo y reducido el cuerpo a ceniza, cosa nueva y hasta ahora no escuchada por nadie, mientras que la verdadera y auténtica resurrección está en la naturaleza humana, alcanzándose día a día. Pues es y quiere ser la sucesión de los hijos que de nosotros nacen, cuando la imagen de quienes engendran y procrean se renueva constantemente en sus hijos, y que parecen en cierto modo resucitar en los hombres que vienen a su vez a la vida a aquellos que se han ido” (VTh. 5).

El autor de la obra asegura que los politeístas tienen hijos para trascender la muerte y lo cierto es que la idea es plausible. La reproducción y el matrimonio como vehículo para la inmortalidad están también presentes, como señala Ton H.C. Van Eijk, en los textos de Platón y Aristóteles:¹⁴⁵ “La naturaleza mortal busca, en la medida de lo posible,

¹⁴³ Llewellyn-Jones, 2007.

¹⁴⁴ Brown, 1990: 7.

¹⁴⁵ Van Eijk, 1972: 209-211. También Foucault, 2003a: 86-90.

existir siempre y ser inmortal. Pero sólo puede serlo de esta manera: por medio de la procreación, porque siempre deja otro ser nuevo en lugar del viejo”¹⁴⁶ (Pl. *Symp.* 207d); “Y es que para todos los vivientes que son perfectos [...] la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos [...] con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible”¹⁴⁷ (Arist. *De an.* 415a27-415b1). Como veremos más adelante en la parte referente al culto a Attis/Cibeles, se puede relacionar en muchas sociedades patriarcales/patrilineales el uso de una simbología de los órganos genitales, en particular del falo,¹⁴⁸ se puede relacionar con la inmortalidad.

En conclusión, podemos afirmar que en la Antigüedad clásica la realidad no distaba demasiado de la descrita por Lévi-Strauss en *Las estructuras elementares del parentesco*. El matrimonio y el parentesco eran un juego de hombres, donde las mujeres eran el objeto de intercambio. Pero ello no quiere decir que estas, a nivel pragmático, no tuvieran ninguna capacidad de decisión. No debemos dejarnos engañar pensando que la estructura simbólica del matrimonio dictaba siempre la realidad cotidiana, pero sí que es cierto que estaban lejos de poder modificar la estructura en su conjunto y, como veremos más adelante, aún menos las representaciones simbólicas de lo masculino y lo femenino. A todo este complejo le llamaremos los sistemas clásicos de relaciones de género, caracterizados por una preeminencia masculina, basada en la importancia en la filiación y la descendencia, donde el falo constituye la base del prestigio público y lo femenino es tildado de inferior e imperfecto. Así pues, podemos decir que los sistemas clásicos son simbólicamente patriarcales, en el sentido antropológico del término.

¹⁴⁶ ἐνταῦθα γὰρ τὸν αὐτὸν ἐκεῖνφ λόγον ἢ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν αἰεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτῃ μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι αἰεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ, ἐπεὶ καὶ ἐν ᾧ ἐν ἑκάστῳ τῶν ζώων ζῆν καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτό—οἷον ἐκ παιδαρίου ὁ αὐτὸς λέγεται ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται.

¹⁴⁷ φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσι, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα, ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῶν μὲν ζῶν, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ αἰεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ἢ δύνανται: πάντα γὰρ ἐκεῖνου ὀρέγεται, καὶ ἐκεῖνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν.

¹⁴⁸ El falo es un elemento habitual en algunos contextos funerarios, desde los Hermes griegos a las estelas del cementerio irnaí de Khalid Nabi.

2.2 Los cambios en el Imperio: Hacia el matrimonio cristiano

Los primeros siglos del Imperio parecen caracterizarse por la difusión de una nueva moral matrimonial, que van a hacer cambiar las relaciones de género dentro de la pareja. Ello parece estar influenciado por los cambios políticos de a partir de época helenística y del final de la Roma republicana: por un lado, por la institucionalización del matrimonio, que deja de ser un asunto privado de familias y *gentes*, y, por el otro, por la aparición de monarquías territoriales, que suponen una superación en cierta forma de la limitada organización familiar de la ciudad-Estado. A nivel de la ley romana, se puede observar una voluntad del Estado por controlar el ordenamiento familiar y monopolizar la violencia a través de la limitación del *ius occidendi* del *paterfamilias*, es decir, su capacidad sobre la vida y la muerte de los miembros de la *domus*. Por el lado contrario, la mujer parece adquirir una relativa mayor autonomía, no sólo a nivel pragmático, sino también a nivel legal, que ve reconocidos sus derechos en la familia y en el ejercicio de actividades económicas.¹⁴⁹ Mathew Kuefler lo define como el declive de la *patria potestas*, pero ello no nos debe hacer caer en la idea de que desaparezca la preeminencia masculina, sino que el cambio de las condiciones sociales provoca cambios en la relación de género en el ambiente matrimonial. En definitiva, la reducción de la importancia de la estructura gentilicia y de la filiación supondría que el vínculo de pareja

¹⁴⁹ Algunos autores no comparten esta idea de mayor autonomía de las mujeres a partir de época helenística y señalan, por ejemplo, la popularización de las casas con dos patios —uno para invitados y otro doméstico—, que limitarían y aumentarían el control de los movimientos femeninos (Nevett, 1999: 166), o la difusión de velos como el *tegidion* (Llewellyn-Jones, 2007: 257-258), así como la aparición de los *gynaikonomoi* (“controladores de mujeres”). Aunque probablemente haya que matizar la supuesta “autonomía” femenina de época helenística-imperial, no consideramos que necesariamente, estos cambios reflejen un mayor control social, pues la evidencia literaria y papirológica se muestra contraria. Como señala Llewellyn-Jones respecto al *tegidion*, “[it] could actually have allowed women more freedom to participate in public society. The frequent reports we have of, say, Alexandrian women shopping, visiting friends and plucis places, and attending festivals could have been facilitated by the use of the face-veil” (Llewellyn-Jones, 2007: 258).

adquiere un nuevo significado, más personal y con mayor equilibrio entre sus partícipes.¹⁵⁰

La construcción de la nueva moral matrimonial es un proceso lento, de muchos siglos, que culmina con el cristianismo. Veyne afirma que “cette transformation s’est faite indépendamment de toute influence chrétienne; elle est terminée quand la nouvelle religion se répand”,¹⁵¹ aunque nosotros consideramos que el cristianismo sí tiene un papel en apuntillar esta moral a través de la literatura patrística.¹⁵²

El matrimonio cristiano que encontramos en buena parte del Mediterráneo en la Tardoantigüedad parte de dos factores: la consolidación de la idea de la exclusividad sexual matrimonial para ambas partes y la propagación del ideal de la continencia. Hay que señalar que ambos conceptos surgen de la aristocracia cultivada grecorromana, aunque finalmente puedan extenderse al grueso de la población.

La exclusividad sexual y el amor conyugal

La primera –la exclusividad sexual– es una cierta equiparación, aunque no absoluta, del estatus de la esposa y del esposo. No se trata tanto de un aumento de los derechos sexuales de la mujer como de una restricción de los del marido, que en muchas ocasiones parte de sí mismo. Es, en definitiva, la propagación de la idea de limitar la actividad sexual del hombre al matrimonio y abandonar públicamente el amor de las prostitutas y los efebos. La literatura y la filosofía son el motor y el espejo de estos cambios. Plutarco (ca. 46-ca. 120) en su diálogo moral *Erótico* plantea un debate entre Protógenes y Dafneo sobre la superioridad del amor de los efebos o del amor conyugal con motivo del intento de un muchacho de casarse con la joven (aunque mayor que él) viuda de Tespias y el consecuente abandono de aquel de su *erastés*. El primero expone la

¹⁵⁰ Veyne, 1978; Veyne, 2005, 163-178; Foucault, 2003b: 49-55; Cooper, 1996: 20-44; Kuefler, 2001: 70-76; contra la decadencia de la *patria potestas*, vid. Bonnard, Dassen & Wilgaux, 2017: 233-244.

¹⁵¹ Veyne, 1987: 35.

¹⁵² Cooper, 1996: 20-44.

desconfianza clásica hacia las mujeres, tildándolas de incontinentes y tramposas y afirmando que el amor hacia estas es símbolo de molicie, mientras que el segundo, que gana finalmente el debate, hace referencia a “el respeto, la gracia, el aprecio mutuo y la confianza que de él [i.e. el matrimonio] germina cada día” (Plut. *Amat.* 23). Plutarco defiende el amor marital superior y duradero y critica los que sólo buscan a las mujeres para la administración del hogar o la procreación de hijos (Plut. *Amat.* 21). El triunfo de Dafneo no sólo se puede leer como la imposición del nuevo amor conyugal sobre el arcaico amor hacia los muchachos, sino también como el reflejo de que el matrimonio comienza a regirse por vínculos personales, al defender moralmente una unión donde la esposa es mayor que el marido.

Mientras la pederastia y las relaciones homoeróticas no sólo pasivas, sino también activas, son vistas cada vez con peores ojos,¹⁵³ los filósofos estoicos insisten con frecuencia en la necesidad de restringir los actos sexuales del marido también al matrimonio.¹⁵⁴ Musonio Rufo (s. I) afirma:

“Es preciso que quienes no se hayan dado a la vida muelle o no sean unos malvados consideren justos los placeres amorosos sólo en el matrimonio y cuando tengan por fin la procreación de hijos, que es lo legítimo, y que consideren injusto e ilícitos los placeres amorosos que, incluso dentro del matrimonio pretenden nada más el placer” (Muson. 12).

Los contratos matrimoniales conservados del Egipto romano del siglo II también reflejan esta tendencia a la exclusividad sexual:

“No será legal para Filisco casarse con otra mujer además de Apolonia, ni mantener a una concubina o a un muchacho, ni tener hijos con otra mujer mientras viva Apolonia; ni vivir en otra casa de la que Apolonia no sea señora [...]. Si se prueba que está haciendo alguna de estas cosas o no le proporciona las cosas necesarias (ropa o lo demás que ha sido acordado), Filisco devolverá a Apolonia su dote de 2 talentos y 4000 dracmas” (*PTebt.* 104).¹⁵⁵

Al igual que en el caso de Filisco y Apolonia, en los siglos sucesivos es frecuente que en los contratos matrimoniales se estipulen

¹⁵³ Foucault, 2003b: 127-154; Cantarella, 2016: 239-266.

¹⁵⁴ Foucault, 2003b: 99-124.

¹⁵⁵ Calvo Martínez, 1995: 99-100.

cláusulas que obligan al marido no sólo a alimentar y tratar correctamente a su esposa, sino que, además, condenan explícitamente que introduzcan una concubina u otra mujer en el hogar.¹⁵⁶

El derecho imperial romano también avanza hacia un cierto equilibrio desde la clásica *Lex Iulia de Adulteria Coercendis*, que castiga sólo a la mujer casada y a su amante, a la tendencia a igualar las razones “justas” del divorcio en la Tardoantigüedad:¹⁵⁷ la constitución de Constantino del 331 permite al hombre divorciarse de su mujer si es adúltera, celestina, asesina o maga, mientras que la mujer sólo puede divorciarse del hombre si este es asesino, mago o violador de sepulturas; una ley de Teodosio II del 449 reconoce el derecho de la esposa de divorciarse si el marido es *adulter*, aunque sólo si el acto se ha cometido con una mujer casada, mientras que la mujer es *adultera* si se acuesta con cualquier hombre; una Novella de Justiniano del 542 condena por las mismas condiciones y con la misma pena pecuniaria al marido que practica el adulterio o el concubinato que a la mujer.¹⁵⁸ La transformación de las leyes sobre el divorcio por adulterio refleja una tendencia a igualar los deberes matrimoniales del hombre y la mujer, aunque esta nunca fuera plena (y probablemente tampoco efectiva).

De la mano de la exclusividad sexual se encuentra la aparición del amor conyugal. La obra de Plutarco, los textos de Séneca o las cartas de Plinio el Joven a su esposa reflejan cómo el amor comienza a retornar al hogar. En la novela helenística es frecuente el tema de los jóvenes enamorados, que logran finalmente casarse tras una serie de peripecias que en muchas ocasiones amenazan su vida y, peor aún, su virginidad (vid. *Las Etiópicas*, *Leucipa y Clitofonte*, etc.). Una vez más, es un proceso lento, que afecta en primer lugar a las élites cultivadas y que culmina con el cristianismo, que abandera el modelo del amor sólo dentro del matrimonio, pero está bien lejos de ser el único que se lo puede atribuir. Una aristócrata romana politeísta de finales del siglo IV expone en su epitafio: “Perdido todo ya, como esposa doliente me consumo. Sería yo feliz si acaso las

¹⁵⁶ Beaucamp, 1992: 52-53, 83-89.

¹⁵⁷ Cabe recordar que las legislaciones del Bajo Imperio son cada vez más estrictas, bajo la influencia de la nueva moral, cristiana o no, hacia el divorcio, lo que no implica necesariamente que este no se practicara.

¹⁵⁸ Beaucamp, 1990: 170-177.

deidades me hubieran concedido que mi marido me sobreviviera. Mas feliz soy ahora pues tuya soy, lo he sido y justo tras la muerte habré de serlo”.¹⁵⁹

El hecho de que el vínculo matrimonial se refuerce genera también un rechazo cada vez mayor al divorcio y a las segundas nupcias. Un fenómeno tan frecuente en la Antigüedad, motivado preeminentemente por causas relacionadas con la descendencia, como es la esterilidad,¹⁶⁰ es cada vez más rechazado. Como avanzábamos antes, los emperadores cristianos promulgan una serie de limitaciones cada vez mayores a su práctica, censurando y estableciendo castigos económicos al que rompa el matrimonio *sine iusta causa*.¹⁶¹ Como demuestra Jöelle Beaucamp, se hace frecuente que en las actas de divorcio conservadas aparezca una justificación que legitime la ruptura: mientras que en los papiros del siglo IV no se suele especificar el motivo, a partir de mediados del s. V es habitual que se justifique en alguna mala conducta del cónyuge.¹⁶² Por su lado, las segundas nupcias van a ser un objeto frecuente de mayor rechazo en la apologética cristiana, como reflejan numerosos textos cristianos, desde *De monogamia* de Tertuliano a *Peri monandrias* de Juan Crisóstomo: “El precepto que te doy, por tanto, es que, con cuanta continencia puedas, después de nuestra partida renuncies a las nupcias”,¹⁶³ le aconseja Tertuliano a su queridísima (*dilectissima*) esposa cuando él muera (Tert. *Uxor*. 1.1).

Aunque el rechazo al divorcio o a las segundas nupcias es algo característico del cristianismo, como consecuencia de los preceptos en *Mt* 19:1-12, *Mr* 10:1-12 y *Lc* 16:18, también entre los politeístas existía una tendencia a defender la estricta monogamia. Amiano Marcelino, por ejemplo, alaba al emperador Juliano el Apóstata, quien presuntamente “destacó por una castidad (*castitas*) tan intachable que incluso es sabido que, después de perder a su esposa, no prestó atención alguna a lo sexual (*venereus*)” (Amm. Marc. 25.4.2). Séneca, importante figura estoica, criticaba la supuesta liviandad de las mujeres de su tiempo, ironizando que

¹⁵⁹ Luque, 2020: 260.

¹⁶⁰ Bonnard, Dansen & Wilgaux, 2017: 284-289.

¹⁶¹ Beaucamp, 1990: 170-177.

¹⁶² Beaucamp, 1990: 95.

¹⁶³ *Praecipio igitur tibi, quanta continentia potes, post excessum nostrum renunties nuptiis.*

las matronas habían dejado de contar los años por los cónsules y los hacían por sus maridos (Sen. *Benef.* 3.16). Porfirio, filósofo neoplatónico del s. III, alababa a las palomas torcaces, que, “si son víctimas de un adulterio, matan al adúltero, si los sorprenden”, como ejemplo de la “virtud propia” de la naturaleza (Porph. *Abst.* 3.11.1-2). Hay un ensalzamiento de la figura de la *univira* –la mujer que sólo ha conocido un varón–,¹⁶⁴ del matrimonio legítimo y de la monogamia estricta, que ya no sólo se extiende mientras ambos cónyuges vivan, ni incluso hasta el fin de la vida de ambos, sino que dura toda la eternidad.

En definitiva, hay una tendencia a establecer el matrimonio como unidad social mínima, donde tanto el hombre como la mujer tienen una serie de derechos y obligaciones recíprocas. Como resume Foucault, “el matrimonio parecería volverse más general como práctica, más público como institución, más privado como modo de existencia, más fuerte para ligar a los cónyuges y por consiguiente más eficaz para aislar a la pareja en el campo de las otras relaciones sociales”.¹⁶⁵ Pero esto no significa que la realidad de maridos y esposas llegue a igualarse completamente (el castigo para el adulterio masculino seguiría siendo mucho más laxo que para el femenino), ni tampoco quiere decir que desaparezca la preeminencia del varón, al menos a nivel simbólico, en la familia y en la sociedad, la cual, como veremos se adapta a una nueva realidad, cuyos cambios a nivel pragmático no eran probablemente tan significativos. Debemos también ser cautelosos con el alcance de esta moral matrimonial. Es una práctica que va a afectar fundamentalmente a una parte de la aristocracia, especialmente a aquella productora de textos filosóficos y religiosos, que luego se predicará en mayor o menor medida a la población general. Las prostitutas de Constantinopla probablemente siguieron allí toda la historia cristiana de la ciudad y nada nos invita a pensar que el negocio les fuera mal. Aunque haya una tendencia a justificar los divorcios, tanto estos como las segundas nupcias se siguieron practicando con relativa normalidad y sin grandes penas morales o pecuniarias, como documentan los papiros egipcios. A veces, incluso contravenían leyes imperiales como el año de soltería para las mujeres.¹⁶⁶ Las familias siguen teniendo un papel importante en el

¹⁶⁴ Vid. Cloke, 1995: 82-83.

¹⁶⁵ Foucault, 2003b: 53.

¹⁶⁶ Beaucamp, 1992: 62-70.

matrimonio de los hijos y, especialmente, de las hijas. Como demuestran una vez más los contratos grecoegipcios de los siglos III-VII, salvo en casos concretos de mujeres huérfanas o casadas previamente, son los padres u otro familiar los que figuran como firmantes por la parte de la novia, mientras que esta se sigue reduciendo, como en época clásica, a un “objeto” en el intercambio.¹⁶⁷ En los dos últimos casos, estamos hablando de documentos provenientes de Egipto, quizás la región más cristianizada de todo el Imperio y, aun así, las dinámicas patriarcales antiguas siguen muy presentes.

La continencia en el matrimonio

El segundo factor –la continencia– viene de la mano de la filosofía y contamina las relaciones matrimoniales. La idea de la continencia (*enkrateia*) se puede rastrear en el mundo griego desde la época clásica, no sólo en el campo de la filosofía. El control de las pasiones no sólo afecta al ámbito sexual, sino a todos los aspectos de la vida, desde la política a la bebida, y estaba muy ligada a la mentalidad militar del ciudadano-soldado. Resistir el hambre, la sed, el dolor, el cansancio o los impulsos sexuales eran un ejemplo de virilidad.¹⁶⁸ En Roma, el valor del “pudor sexual” (*pudicitia*) era clave; la condena por *impudicus* era la pérdida de la ciudadanía.¹⁶⁹ La abstención sexual era recomendada especialmente para soldados y deportistas, pues se consideraba que la descarga del semen producía un desequilibrio de los humores (Artem. 5.95; Aret. 5.2; Clem. Al. *Strom.* 3.6). Ya Jenofonte (*Oec.* 7.27) o el Pseudo Aristóteles de los *Económicos* (1.4) sugerían al marido que contenerse de otras mujeres repercutía positivamente en una reducción de las infidelidades de estas.

La filosofía estoica y sus allegados llevan un paso más allá la continencia al considerar legítima únicamente la relación sexual del hombre con su mujer y al colocar la *enkrateia* en el centro de la virtud. El emperador Marco Aurelio, ejemplo para el estoicismo, en sus *Meditaciones*, se contenta de “haber conservado la flor de mi juventud y no haber

¹⁶⁷ Beaucamp, 1992: 105-127.

¹⁶⁸ Dover, 1983: 5-20.

¹⁶⁹ Vid. Kuefler, 2001: 87-96; Raggi, 2017: 38-47.

demostrado antes de tiempo mi virilidad, sino incluso haberlo demorado por algún tiempo” y de “tener una esposa de tales cualidades: tan obediente, tan cariñosa, tan sencilla” (M. Aur. *Med.* 17). Los testimonios de hombres que comienzan a exigirse a sí mismos una contención antes del matrimonio, a la manera de la virginidad de las mujeres, se multiplican: “Si existe una virginidad (*parthenia*) en un varón, también yo he conservado hasta el presente la mía consagrada a Leucipa”¹⁷⁰ (*Ach. Tat.* 8.5.7). Sin embargo, no parece una moral que penalice el placer sexual, sino que lo modera y lo restringe al interior del matrimonio.¹⁷¹ El más radical en ese sentido es Musonio Rufo, que limita las relaciones sexuales únicamente a la procreación (Muson. 13a).

La recién aparecida doctrina cristiana no avanza demasiado lejos en materia de relaciones sexuales del resto de los movimientos filosóficos. En las epístolas atribuidas a San Pablo, el Apóstol establece criterios bastante similares a los de cualquier moralista del siglo I:

“Bien le está al hombre abstenerse de mujer. No obstante, por razón de la impureza, tenga cada hombre su mujer, y cada mujer su marido. Que el marido dé a su mujer lo que debe u la mujer de igual modo a su marido. No dispone la mujer de su cuerpo, sino el marido. Igualmente, el marido no dispone de su cuerpo, sino la mujer” (*1 Cor*, 7:1-4).

Las cartas paulinas, de hecho, se expresan en términos bastante moderados comparado con los filósofos: desaconsejan, pero no rechazan la separación (*1 Co* 7:10-11), no condenan las segundas nupcias (*Rm* 7:2-3; *1 Co* 7:39) y, ni mucho menos, atacan el matrimonio, insistiendo frecuentemente en una superioridad bastante clásica del hombre en la pareja, si bien reconocen los deberes de este (*Ga* 5:21-24; *Col* 3:18; *1 P* 3:1-6). ¡Incluso el propio Pablo presume de continencia estando casado (*1 Co* 7:7)!

Muchos grupos cristianos reprueban a los que contraen matrimonio por segunda vez. Tertuliano, que ya hemos citado como opuesto a la práctica de las segundas nupcias, llega a compararlas con el adulterio (Tert. *Castit.* 9). Clemente de Alejandría (ca. 150-ca. 215), uno de los primeros

¹⁷⁰ Εἴ τις ἄρα ἐστὶν ἀνδρὸς παρθενία, ταύτην καὶ ἡμέχρι τοῦ παρόντος πρὸς Λεθικίππην ἔχω.

¹⁷¹ Foucault, 2003b: 150-153.

teólogos de la Iglesia, escribió una especie de manual práctico para el cristiano de a pie, el *Pedagogo*. La idea del matrimonio que en él aparece no se distancia demasiado de la de Musonio Rufo (aún menos si tenemos en cuenta el pasado de Clemente como filósofo). Sostiene que “el mero placer aun experimentado en matrimonio, es contrario a la ley, a la justicia y a la razón” (Clem. Al. *Paed.* 2.92.2) y que “el matrimonio es el deseo de procreación, no de evacuar el semen desordenadamente” (*Paed.* 2.95.2-3). Clemente ataca las relaciones sexuales estériles, incluyendo la pederastia (*Paed.* 2.87.3), el sexo con mujeres embarazadas (*Paed.* 2.88.3) o el aborto (*Paed.* 2.96). Para Clemente, los órganos sexuales no son sucios *per se* ni un objeto de vergüenza, como sucederá más adelante:

“Hemos expuesto ya de una manera más profunda que el nombre de lo que es realmente obsceno no está en las palabras, ni en los órganos de las relaciones sexuales, ni en el abrazo nupcial, razón por la que hay nombres que no se emplean mucho en la vida social; no se trata de miembro, como la rodilla y la pierna, cuyos nombres ni sus funciones propias son vergonzosas – las partes sexuales del cuerpo humano son asimismo miembros dignos de respeto y no de vergüenza –; más bien, lo obsceno estriba en su ilegítima actividad, y que, en realidad, sólo es deshonesto el vicio, y las acciones que de él se desprenden” (Clem. Al. *Paed.* 2.52.2).

Quizás donde más se puede observar el cambio hacia la continencia con mayor claridad sea en los escritos médicos. El Corpus Hipocrático establecía que una de las razones fundamentales de las enfermedades de las mujeres era el movimiento de la matriz por el cuerpo (Hippoc. *Mul.* 1.123-132; *Nat. Hom.* 47). Se defendía que la mejor forma de sanar para una mujer era que se quedara embarazada: practicar relaciones sexuales mejoraba la salud (Hippoc. *Mul.* 1.127; *Genit.* 4). Galeno también se mantiene en esta postura. La abstención de las relaciones sexuales provocaba malestar corporal tanto en hombres como en mujeres: “Está claro que los hombres prudentes no acuden al trato sexual por placer, sino porque quieren librarse de la molestia como si en ello no hubiera placer” (Gal. *Loc. Aff.* 6.5). El semen acumulado es como un veneno e incluso filósofos continentes como Diógenes debían expulsarlo de vez en cuando. Galeno recomendaba contra la histeria femenina (de *hystéra*, “útero”) la masturbación terapéutica:

“Estando yo en estas reflexiones le sucedió lo siguiente a una mujer, viuda desde hacía mucho tiempo. Como era víctima de algunas molestias y tensiones nerviosas, y tenía, según la comadrona, la matriz retraída, consideré conveniente que usara los remedios habituales en tales casos. Al utilizarlos y bajo la influencia del calor proporcionado por ellos y también de la palpación de los órganos genitales propia de esta terapia, le sobrevinieron contracciones acompañadas de dolor y de placer semejantes a las del coito, a consecuencia de las cuales expulsó un espeso y abundante semen liberándose de las molestias que le aquejaban. Por eso me parece que es más perjudicial para el cuerpo entero el esperma impregnado de malos humores que la menstruación, de forma que aunque las viudas tengan sus reglas normales, la retención del esperma es molesta y a la vez dañina para ellas” (Gal. *Loc. Aff.* 6.5).

Pero al menos a partir del siglo II, parece crecer otra opinión respecto a las prácticas sexuales. Su máximo exponente, Sorano de Éfeso (98-138 d.C), médico estoico y autor de un importante tratado de ginecología, se mostraba a favor de la continencia. En su obra, acorde a la creciente opinión en el Mediterráneo, defendía que “toda excreción de esperma es dañina tanto en mujeres como en hombres. Por tanto, la virginidad es saludable pues impide la excreción del esperma” (Sor. *Gyn.* 1.30). Para Sorano, la eyaculación supone una pérdida de energía vital, haciendo del acto sexual una práctica dañina y recomendando la virginidad para ambos géneros. Clemente de Alejandría continúa esta idea:

“Es fácil ver cómo, después de la relación, los nervios como los hilos de la urdimbre de la tela, se tensan y se rompen por la sobretensión de la cópula; además, esta relación esparce una tiniebla sobre los sentidos y abate también la energía. Fenómeno este que se evidencia en los animales irracionales y en los cuerpos en continua actividad; de éstos, los que se abstienen son los que aventajan a sus adversarios en las competiciones atléticas; y a los animales irracionales no se les puede separar después del coito, como no sea tirando de ellos, arrastrándolos, por así decirlo, pues se han quedado privados de fuerza y vigor” (Clem. *Al. Paed.* 2.94.2-3).

Así pues, aparece una segunda teoría médica muy acorde con las ideas del cristianismo que defiende que el placer sexual no es una necesidad, sino un mal a evitar. El conflicto entre la tradición hipocrática y galénica y la tradición soránica seguirá siendo patente en las constantes

contradicciones en la medicina de la Edad Media y los preceptos de la Iglesia.¹⁷²

Como vemos, la restricción de la sexualidad en los matrimonios con el paso de los siglos no se distingue en el cristianismo mucho más que en las filosofías de los politeístas. Con el tiempo la contención sexual se va haciendo cada vez más restrictiva. Algunos autores han señalado, basándose en la aparente proliferación de acusaciones de descontrol sexual que uno puede encontrar en los escritores imperiales, que pintan un mundo de emperadores travestidos, ciudadanos practicando la homosexualidad pasiva, adúlteros desbocados y desfases a cada cual más extravagante, como un testimonio de la flexibilización de los estándares clásicos de la moral sexual,¹⁷³ pero lejos de ser un testimonio fiable de que dichas prácticas se cometieran, evidencian sólo que la *pudicitia/sophrosynē* se convierte cada vez más en el epicentro de la conversación. En ese sentido, podemos leer las restrictivas legislaciones de Augusto o Constantino sobre el adulterio como un intento de recuperar una vieja moral que no sabemos si nunca existió.

Lo que sí hace el cristianismo “ortodoxo” es dotar a toda esta ética matrimonial de un carácter religioso al convertirlo en ley divina: “Lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre” (Mt 19:6). El matrimonio cristiano (al menos en la teoría) se hace totalmente independiente de la filiación, como demuestran la existencia de parejas sin hijos (vid. *APalph.* Eucaristo el Seglar, 1). El acto sexual y el nacimiento del primer hijo ya no constituyen la formalización del vínculo como en Grecia, sino que el propio pacto consolida el casamiento. Así lo expone Ambrosio cuando habla del matrimonio y la virginidad de María:

Nec illud moveat, quod ait: *Quia Joseph accepit conjugem suam, et profectus est in Aegyptum* [Mt 1:24]; desponsata enim viro conjugis nomen accepit. Cum enim initiatur conjugium, tunc conjugii nomen adsciscitur; non enim defloratio virginitatis facit conjugium, sed pactio conjugalis. Denique cum jungitur puella, conjugium est, non cum virili admixtione cognoscitur. (Ambr. *Inst. virg.* 41)

“Y no nos perturbe aquello que se dice: *Tomó José a su esposa y marchó a Egipto*, porque ella tomase el título de mujer por haberse

¹⁷² Moral de Calatrava, 2018.

¹⁷³ Cantarella, 2016: 199-237.

desposado con un varón. En efecto, tal nombre se adquiere de hecho cuando se inicia el matrimonio, porque no es la pérdida de la virginidad lo que constituye el matrimonio, sino el pacto conyugal. Por tanto, existe matrimonio cuando la muchacha realiza el enlace matrimonial, no cuando es conocida mediante la relación carnal”.

Pero movámonos ahora a un campo menos mundano, donde nos vamos a tener que mover a partir de ahora: los ascetismos cristianos.

2.3 Cristianismo(s), ascetismo(s) y sexualidad(es)

La imagen del cristianismo que se ha manejado tradicionalmente es la de una religión fundada en el siglo I que se fue expandiendo por todo el Mediterráneo en los años sucesivos. El cristianismo sería como un árbol, con un tronco doctrinario, la “ortodoxia”, del que emergían ramas que se desviaban de las enseñanzas originales, las “herejías”. El “hereje” (del verbo griego, *haireomai*, ‘elegir’) es el que, teniendo la posibilidad de elegir correctamente (la “ortodoxia”, la “correcta opinión”), escoge conscientemente el mal. Esta imagen es el resultado de los textos apologeticos conservados de un grupo de pensadores –fundamentalmente de los siglos IV y V– llamados habitualmente los Padres de la Iglesia. En ese sentido, la sexualidad en el cristianismo habría sido siempre la profetizada por estos Padres de la Iglesia: represiva y divisoria. Desde los trabajos de Walter Bauer¹⁷⁴ y, sobre todo, Alain Le Boulluec,¹⁷⁵ la idea de la unidad de la doctrina cristiana en sus primeros siglos ha sido puesta en duda. En su lugar, hoy se admite una gran multiplicidad y heterogeneidad de expresiones locales que respondían a las necesidades espirituales de un mundo en transformación. En ese sentido, no interesan ya las “herejías” como grupos cerrados con una doctrina fijada que divergía de la “ortodoxa”, sino la construcción de los discursos “herético” y “ortodoxo”, así como el proceso de la construcción de la identidad cristiana.¹⁷⁶ El discurso del hereje en el cristianismo, que ha sido relacionado también con los discursos homólogos en la filosofía politeísta y el judaísmo rabinítico,¹⁷⁷ nace, según

¹⁷⁴ Bauer, 1934.

¹⁷⁵ Le Boulluec, 1985.

¹⁷⁶ Lieu, 2004; Iricinschi & Zellentin, 2008; King, 2008; Berzon, 2016.

¹⁷⁷ Iricinschi & Zellentin, 2008 : 11-16.

Le Boulluec, con Justino Mártir.¹⁷⁸ En los siglos siguientes, surgiría la heresiología, el estudio de los movimientos heréticos, con Ireneo de Lyon (ca. 130-ca. 200) y su libro *Contra los herejes*. Tras él, otros heresiólogos como Epifanio de Chipre (ca. 315-403) o Teodoreto de Ciro (ca. 393-ca. 460) intensifican la producción de obras sobre las “herejías”. Estas clasificaciones, identificadas en muchas ocasiones por el nombre de sus fundadores (“marcionitas”, “valentinianos”, etc.), sirven, a nuestro parecer, para decristianizar determinados movimientos y no se adaptan a la realidad, plástica y polimorfa, ni a una identidad propia bien definida, sino que son construidas desde la Otredad por el autor del texto.¹⁷⁹ En algunas ocasiones, estos grupos eran auténticas construcciones artificiales,¹⁸⁰ con características exageradas y deformadas. El rechazo reciente a los intentos de crear categorías cerradas se manifiesta, por ejemplo, en las críticas a los intentos del siglo XX de definir fenómenos como el “gnosticismo”, que, a pesar de las definiciones compactas de los heresiólogos de esta “herejía”, no debía ser un movimiento unitario, identitario y fácilmente identificable.¹⁸¹ Por tanto, debemos pensar en el cristianismo y sus diferentes variaciones no como bloques monolíticos separados por fronteras impenetrables, sino como un mar de experiencias e ideas en constante diálogo, donde en ocasiones es difícil establecer una línea divisoria.

Con el paso de los siglos, el discurso heresiológico se va intensificando con la multiplicación de los textos sobre la “doctrina verdadera” y los concilios y sínodos eclesiásticos. Es curioso cómo, a pesar de que los debates teológicos se van haciendo cada vez menos generales y van entrando en cuestiones más específicas —de las disputas sobre la continuación o no de los preceptos judaicos del siglo I, a las disputas sobre la “naturaleza similar” o “diferente” de Cristo respecto al Padre del siglo IV y a los conflictos cristológicos del siglo V entre calcedonianos y

¹⁷⁸ Le Boulluec, 1985: 36-91.

¹⁷⁹ Los problemas concernientes a la existencia o no de una identidad arrogada no sólo se reducen a las diferentes variedades de cristianismo, sino también a la “identidad cristiana” respecto al judaísmo en los primeros siglos de nuestra era.

¹⁸⁰ King, 2008: 71-74.

¹⁸¹ King, 2008; Marjanen, 2008. El estudio del “gnosticismo” se hizo particularmente popular a partir del descubrimiento de los textos de Nag Hammadi en 1947. Hans Jonas, por ejemplo, intentó definir las características esenciales del “gnosticismo” (Jonas, 1958).

monofisitas sobre la convivencia de las “naturalezas” en el Hijo—, el discurso de la “herejía” y la “ortodoxia” se va intensificando.

La “ortodoxia” es un debate retórico que por su propia naturaleza (reducir el resto a la ilegitimidad y, por tanto, al olvido) sólo se nos permite conocer parcialmente. La “ortodoxia” no está predefinida de antemano, sino que está en constante negociación.¹⁸² Los grandes protagonistas de este debate son los obispos (del griego, *episkopos*, “el que vigila”), las cabezas de las iglesias en las ciudades. Su cargo no sólo se limita a cuestiones espirituales, sino también sociales y políticas, como es propio de sociedades donde la distinción entre lo laico y lo religiosos se confunde. Aunque era un cargo electo, teóricamente abierto a todo el mundo (salvo casos concretos, como en el Concilio de Elvira, donde se prohibió a los libertos acceder al obispado), lo copó especialmente la clase curial provincial, que podía ver en la cátedra episcopal una serie de ventajas: por un lado, una forma de escapar de las grandes cargas fiscales impuestas por el gobierno central, que no aportaban ya los beneficios políticos del antiguo mecenazgo debido al modelo político centralizado establecido, gracias al sistema de exención del clero; por otro lado, era una forma para las élites de mantener el poder en las urbes, sobre todo allí donde el poder imperial se iba retrotrayendo, como es el caso de Occidente. Ser obispo era ser un líder político y religioso, de forma que la educación, el nivel económico y la familia eran muy importantes. Vemos, por ejemplo, auténticas dinastías de santos de buena familia como la de Basilio el Grande, que incluía a él, sus dos hermanos Gregorio y Pedro (ambos obispos), su hermana Macrina, su madre, su padre y su abuela, o la de Isidoro de Sevilla, que también ocupó cargos relevantes y fue canonizado junto con sus hermanos Leandro, Fulgencio y Florentina. A veces, las carreras eclesiástica y civil eran permeables e intercambiables, como en el caso de Tarasio (†806), elegido en el 804 patriarca de Constantinopla por la emperatriz Irene a pesar de su condición previa de seglar y su inexistente experiencia previa como presbítero. Como figuras de poder político, los obispos trataron en muchas ocasiones de expandir su autoridad, hasta el punto de enfrentarse con los poderes civiles, como sucede, por ejemplo, con Ambrosio, quien en varias ocasiones desafió cara a cara a más de un emperador desde su silla en Milán. A pesar de ello, no debemos asimilar rápidamente el episcopado a otro sacerdocio politeísta,

¹⁸² Elm, Rebillard & Romano, 2000: xvi-xxv.

pues seguían siendo figuras religiosas, con cargos (teóricamente) no hereditarios y sin posibilidad de tener descendencia una vez accedido al cargo (cosa que solía producirse tardíamente), que además debían tener no sólo un poder pragmático, sino también una autoridad moral y ascética para justificar su posición.¹⁸³ Interpretar su papel religioso como un “disfraz” para simplemente conservar el poder político sería caer en un error reduccionista. En definitiva, los obispos están con un pie en las cuestiones religiosas y con el otro en las cuestiones mundanas. Esa ambigüedad hace que su posición religiosa esté muy impregnada de los conflictos políticos de las ciudades y que su ejercicio público del poder esté muy condicionado también por sus ideas morales y religiosas.

La “ortodoxia” es, por tanto, un discurso –concretamente, el discurso vencedor–, que reduce al resto a la ilegitimidad. En lo que concierne a la sexualidad, el discurso “ortodoxo” fue establecido, a nuestro parecer, entre la segunda mitad del siglo IV y principios del siglo V, cuando los llamados Padres de la Iglesia escribieron sus grandes tratados sobre la virginidad, el matrimonio, el ascetismo y la viudez. “Padres de la Iglesia” es el epíteto tradicional que se atribuye a una serie de apologetas, la mayoría obispos y ascetas, que asentaron con sus escritos las bases doctrinarias que todavía hoy observamos en las tres grandes ramas del cristianismo: la ortodoxia oriental, el catolicismo y el protestantismo. Los más importantes y los “institucionalizados” por el catolicismo son Gregorio Nacianceno, Basilio el Grande, Juan Crisóstomo y Atanasio de Alejandría en Oriente y Jerónimo, Agustín de Hipona, Ambrosio de Milán y Gregorio Magno en Occidente, pero a este grupo le añadiremos otros tratadistas también considerados padres en ocasiones como Gregorio de Nisa. Que sus escritos sobre sexualidad y género (los que aquí nos interesan) fueran los que acabaran por imponerse no significa que necesariamente sus opiniones fueran las más extendidas ni las más populares en su época. El problema estriba en que sus textos son los que más se han conservado y ello, unido a que han sido tradicionalmente conocidos como los “ortodoxos”, nos puede llevar a una distorsión de la realidad histórica. Sencillamente, no sabemos cuál fue el impacto real de sus ideas sobre el ascetismo y la sexualidad ni la proporción de individuos que se inclinaban por una u otra forma de

¹⁸³ Brown, 1992; Ubric Rabaneda, 2004: 197-212; Rapp, 2005.

cristianismo en el transcurso de estos primeros siglos, sólo sabemos que fue el modelo que se acabó imponiendo.

Pierre Thomas Camelot definía como “inquietante” la gran similitud entre los tratados que los Padres de la Iglesia escribieron de manera aparentemente obsesiva durante la segunda mitad del siglo IV, hasta el punto de ser casi intercambiables.¹⁸⁴ Y lo cierto es que, aunque se detectan pequeñas diferencias entre unos y otros, especialmente en la forma de expresión, por general las ideas son muy parecidas. Hasta Jerónimo, en el siglo V, reconoce que ya se habían publicado innumerables libros sobre la materia tanto en griego como en latín, citando, por ejemplo, el de Cipriano de Cartago (Jer. *Ep.* 130, 19). Es por ello que podemos suponer que entre el episcopado las ideas sobre sexualidad y género que debían seguir los cristianos, ascetas y laicos generaban consenso ya en el paso del siglo IV al siglo V. Por ello, cuando hablemos de “ortodoxia” en lo concerniente al ascetismo y su acercamiento a la sexualidad, debemos pensar fundamentalmente en que estamos hablando de la postura de los obispos, que se materializa sobre todo en los Padres de la Iglesia y que va a acabar por ser la que se impongan en la cristiandad. A diferencia de otros campos, como la cristología, no parece que hubiera entre los obispos desde la segunda mitad del siglo IV en adelante grandes rechazos a los modelos que establecieron los Padres de la Iglesia. Basilio de Ancira, obispo homoiousiano del s. IV, por ejemplo, escribió un tratado *Peri parthenias* con ideas en lo sexual poco divergentes a las de los homousianos. De hecho, su obra ha sobrevivido gracias a ser confundida su atribución originalmente a Basilio el Grande, lo que refleja que las ideas sobre la sexualidad y el género entre obispos no eran muy distantes. Eso no quiere decir, obviamente, que tengamos que considerarlos a todos iguales indistintamente y que no hubiera diferencias, pero su posición de autoridad civil y religiosa le va a llevar, por unas u otras razones, a tender al control económico, político y social de sus regiones.

De nuevo, queremos enfatizar que el cristianismo no es una religión monolítica y homogénea, sino heterogénea, plástica y compleja. Dentro de esta heterogeneidad podemos encontrar formas de abordar el género y la sexualidad diferentes a las que nos ofrecen los textos de los

¹⁸⁴ Camelot, 1952.

Padres de la Iglesia. En la historiografía del siglo pasado, era frecuente entender que los cristianos sólo conocieron desde el principio dos modelos en lo concerniente a la sexualidad: el matrimonio monógamo y casto o el ascetismo continente, ya fuera como anacoretas, cenobitas o monjes, tanto en su vertiente masculina o femenina. Por ejemplo, para Karlheinz Deschner, que escribió una ácida y muy crítica *Historia sexual del cristianismo*, esta religión estaba marcada desde San Pablo por una constante represión de la sexualidad (frente a la libertad de la Antigüedad) y un temor (y, en consecuencia, una opresión) hacia las mujeres.¹⁸⁵ Esta imagen es demasiado simple e ignora los muy diferentes acercamientos a la sexualidad que se debieron producir en los primeros siglos del cristianismo. Ello está basado, en buena medida, en la creencia de que los tratados de la segunda mitad del s. IV en adelante sobre la virginidad y el monacato fueron la forma de entender la *askēsis* cristiana desde el primer momento. En las siguientes páginas pretendemos mostrar cómo no tiene por qué ser así. Sin embargo, intentar hacer un estudio de la historia sexual completa del cristianismo es, cuanto menos, imposible. Hemos perdido tantos testimonios y tenemos tantísimas lagunas, además de la plasticidad de la que hablábamos hace un rato, que cualquier intento de construir una genealogía íntegra sería parcial e incompleta (tanto como el de intentar hacer una historia de todos los movimientos en el cristianismo temprano).

A pesar de ello, los escasos, pero valiosos textos cristianos anteriores a la segunda mitad del s. IV testimonian formas alternativas de entender la sexualidad y el ascetismo, que divergen de las fórmulas del monacato medieval. En las próximas páginas abordamos estas otras formas de entender y practicar las relaciones sociales sexuadas terrenales durante la Tardoantigüedad. Nuestra intención es mostrar como la perspectiva de la sexualidad y las normas de género dentro del ascetismo pivotó en la segunda mitad del s. IV desde enfoques casi “cínicos” o –como aquí los llamamos habitualmente– asexuales, a enfoques centrados en la represión del pecado corporal o sexualizados. No obstante, queremos remarcar que no estamos hablando de categorías cerradas ni cambios radicales, sino de procesos generales que hemos percibido en los textos y que obviamente también cuentan con sus excepciones. Como tal, en muchas ocasiones enfoques asexuales y sexualizados conviven y se confunden, como ocurre

¹⁸⁵ Deschner, 1993.

con Macrina, en cuyo monasterio regía la estricta separación sexual, al tiempo que ella mantuvo contacto e incluso convivió con otros hombres.

Por último, dediquemos algunas palabras al ascetismo. De la palabra griega *askēsis* –ejercicio, entrenamiento–, denota la práctica filosófico-religiosa de la privación con fines espirituales. El ascetismo no es únicamente practicado en el mundo cristiano, sino que es un fenómeno que se va a extender por todo el Viejo Mundo de la mano en muchas ocasiones de las nuevas religiones o filosofías que surgen desde época helenística: budistas, maniqueos, neoplatónicos... El ascetismo cristiano tiene un gran desarrollo por todo el Mediterráneo Oriental. En este caso, nos interesa la relación del ascetismo con la sexualidad y el género, un elemento que ha sido muy estudiado, quizás en exceso. Como señala Peter Brown a menudo, no debemos obsesionarnos excesivamente con la relación de los ascetas y la “represión” de la sexualidad, pues es sólo un aspecto más de su práctica.¹⁸⁶ Los ascetas continúan el ideal filosófico clásico de la *apatheia*, la falta de emoción, y como tal realizan una serie de sacrificios que incluyen la alimentación, la privación de sueño, el abandono de la familia, la renuncia a las riquezas, el vivir como extranjero permanente en la tierra (*xeniteia*), etc. Como indica J. William Harmless, “while modern scholars have written much on ascetic bodies, ancient monks stressed that the real struggle was not with the body, but the heart”.¹⁸⁷ A pesar de que los ascetas huían precisamente de aquello que estamos estudiando, no nos queda otra opción que echar un vistazo a su concepción del cuerpo y la sexualidad para entender los cambios de género, pero comprendiendo siempre que es un solo elemento más del marco de la privación.

Nuestra imagen del asceta cristiano es, por excelencia, el anacoreta que vive en soledad en el desierto o el monje adscrito a alguna orden, pero debemos señalar que es un fenómeno muy variado y heterogéneo, que se desarrolla en multitud de formas: en soledad, en comunidad o a medio camino, en entorno urbano o rural/desértico, completamente alejado del mundo o inmiscuido en temas sociales, etc. Así mismo, hacer una división radical entre “asceta” y “continente” sería para los primeros siglos del cristianismo algo artificial, ya que las formas de la *askēsis* cristiana son muy

¹⁸⁶ Brown, 1990.

¹⁸⁷ Harmless, 2008: 508.

variadas y adoptan formas y grados muy diversos, con o sin una organización previa.¹⁸⁸ Parece que las primeras formas de ascetismo cristiano tendieron más a la itinerancia, como testimonian los *Hechos de los apóstoles* tanto canónicos como apócrifos, pero con el tiempo estas debieron volverse más estacionarias, sobre todo a partir de Antonio,¹⁸⁹ redefiniendo para los siglos venideros el paisaje antiguo, donde la ciudad mundana se opondría al desierto espiritual.¹⁹⁰

El ascetismo se caracteriza por una voluntad de trascender el mundo material. En ocasiones, comprenden y rechazan el mundo en el que viven: huyen de la ciudad, de las instituciones políticas, de las instituciones sociales y, también, de las instituciones familiares y matrimoniales. Por ese motivo, no es de extrañar que algunos también fueran los más “radicales” dentro del cristianismo primitivo, porque propugnaban ideas contra las bases esenciales de la propia organización social. Muchos ascetas prodigaban la destrucción del matrimonio mismo como un mal terrenal, siendo en ocasiones peligrosos o, al menos, molestos para las élites urbanas cristianas. Por ello, tampoco es de extrañar que los obispos y las instituciones imperiales intentaran ponerles coto a través de concilios, condenas por herejía y ataques en la literatura patrística.

Dicho esto, podemos proceder a estudiar la percepción de género y la sexualidad por los ascetas, así como los intentos de los Padres de la Iglesia por controlar las expresiones ascéticas.

De ascetismos asexuales...

Los escritos del cristianismo temprano, como los de muchas otras filosofías de su tiempo, reflejan una importante influencia de las ideas platónicas en el culto cristiano, concretamente, en el concepto del Uno primordial. Esto es, la creencia en un dualismo: por un lado, un mundo

¹⁸⁸ Finn, 2009: 58-99.

¹⁸⁹ Harness, 2008: 497-500.

¹⁹⁰ “De ce fait, chaque société a ses paysages, sous des formes mouvant et constamment renégociées. Ils sont le résultat de la perception et de la sélection de plusieurs éléments naturels, selon des nécessités économiques, sociales et culturelles, dans des conjonctures historiques particulières” (D’Ercole, 2012 : 24).

divino, único, perfecto, perpetuo e intangible y, por el otro, un mundo material múltiple, cambiante e imperfecto. Las implicaciones de este dualismo fueron muy diversas entre los distintos pensadores cristianos: desde los que aceptaban el mundo terrenal como una creación de Dios y, por tanto, debía ser aceptado, pero viviendo según las normas establecidas por la divinidad (vid. Tertuliano), a los que rechazaban todo lo físico radicalmente, estableciendo incluso cosmologías de dos Dioses, uno bueno inmaterial y uno malo material (vid. Marción).¹⁹¹ Pero a pesar de las enormes diferencias que el dualismo implica, parece haber un cierto consenso a la hora de clasificar la sexualidad: se trata de algo terrenal. Muchos textos tempranos arrojan la idea de que la división entre hombres y mujeres responde a la necesidad de procrear, que rememora el ciclo vital y, por tanto, la muerte. En Dios no habría división de género ni sexualidad, no porque sean pecados, sino porque son materiales.

Esta idea de la unicidad aparece ya en los Evangelios de Marcos, Mateo y Lucas, en una misma parábola que se repite: “Jesús les dijo: ‘Los hijos de este mundo toman mujer o marido; pero los que alcancen a ser signos de tener parte en aquel mundo y en la resurrección de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, ni pueden ya morir, porque son como ángeles, y los hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección’”¹⁹² (Lc 20:34-36). Por otro lado, el apóstol Pablo, en un pasaje frecuentemente citado de la *Epístola a los Gálatas*, también expresaba una idea similar: “En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; *ni hombre ni mujer*, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”¹⁹³ (Ga 3:27-28). Mircea Eliade llamaba a esto la *coincidentia oppositorum* o el misterio de la totalidad, es decir, el mito presente en más de una religión de la unión primordial de los opuestos, en este caso, lo masculino y lo femenino.¹⁹⁴ La idea de la unicidad divina fue generalmente aceptada incluso entre cristianos relativamente

¹⁹¹ Sobre la ética continente “marcionita”, Moll, 2010: 129-134.

¹⁹² Καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσιν καὶ γαμίσκονται, οἱ δὲ καταξωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται· οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἐπὶ δύνανται, ἰσάγγ ελοι γάρ εἰσιν καὶ υἱοὶ εἰσιν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες.

¹⁹³ ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε· οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἑλλήν, οὐκ ἐν δούλῳ οὐδὲ ἐλεύθερῳ, οὐκ ἐν ἄρσεν καὶ θήλῃ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

¹⁹⁴ Eliade, 1984: 98-158.

conversadores en lo social como Tertuliano, quien reconocía que en el Cielo no había distinción sexual (Tert. *Uxor.* 1.4; *Resurr.* 36).

Los evangelios apócrifos de Nag Hammadi, encontrados en Egipto a mediados del siglo XX, son un buen testimonio de cómo se relaciona materialidad con división de los géneros. Según el *Evangelio de Felipe*, fue el acto de la Creación el que estableció los géneros y, por tanto, la imperfección:

“Mientras Eva estaba en Adán, no había muerte. Cuando se separó de él, vino la muerte. Cuando vuelva a entrar en él y él la reciba, no habrá más muerte” (*Ev. Phil.* 68)¹⁹⁵

“Si la mujer no se hubiera separado del hombre, no habría muerto junto a él. Su separación supuso el inicio de la muerte. Debido a esto, Cristo vino a reparar la separación que había desde el inicio y de nuevo unir los dos y a dar vida a aquellos que murieron como causa de la separación y unieronlos” (*Ev. Phil.* 70).

En este caso, la reintegración del género femenino en el masculino supondrá el fin de la división sexual, de la reproducción y, por tanto, del ciclo terrenal de la vida y la muerte.¹⁹⁶ Algunos textos establecen que la asexualidad debe también alcanzarse en la tierra, antes de acceder al Reino de los Cielos. Es lo que ocurre en el *Evangelio de Tomás*, que dicta que la forma de retornar a Dios es a través de la reducción de la multiplicidad terrenal a la unidad divina:

“Ellos le dijeron: ‘¿Podremos nosotros —haciéndonos pequeños— entrar en el Reino?’ Jesús les dijo: ‘Cuando seáis capaces de hacer de dos cosas una, y de configurar lo interior con lo exterior, y lo exterior con lo interior, y lo de arriba con lo de abajo, y de reducir a la unidad lo masculino y lo femenino, de manera que el macho deje de ser macho y la hembra, hembra; cuando hagáis ojos de un solo ojo y una

¹⁹⁵ El autor de la *Refutación de todas las herejías* confirma la creencia entre los que él denomina “naasenos” o “gnósticos” de un Adán bisexuado (*arsenothēlus*) original (*Haer.* 5.6.4).

¹⁹⁶ El *Evangelio de Felipe*, identificado como texto valentiniano, propone como solución no era el celibato ascético, sino el matrimonio monógamo e indivisible (vid. Clem. Al. *Strom.* 3.1.1; DeConick, 2003). A pesar de esta diferencia con otros grupos cristianos que abogan por el ascetismo como solución, el punto de partida en todos los casos parece ser el mismo: la unidad asexuada en Dios.

mano en lugar de una mano y un pie en lugar de un pie y una imagen en lugar de una imagen, entonces podréis entrar [en el Reino]” (Ev. Thom. 22. Cursiva del autor)

También parece que los maniqueos, que toman como base muchos de los textos “gnósticos”, compartían esta creencia de la unicidad sexual en Dios.¹⁹⁷ Al menos así lo expone Agustín de Hipona en su diálogo imaginario con Fausto de Milevo, obispo maniqueo. Citando el pasaje de San Pablo en la *Epístola a los Gálatas*, el personaje de Fausto dice:

“Este nacimiento, que nos hizo machos y hembras, griegos y judíos, escitas y bárbaros, no es aquel en que actúa Dios, cuando forma al hombre; Dios actúa en este otro que nos hace una sola cosa a nosotros, despojados de toda variedad de nacionalidad, de sexo y de condición, a ejemplo de quien es uno solo, es decir, de Cristo [...]. El hombre es hecho por Dios, cuando se hace uno de muchos, no cuando a partir de uno se divide en muchas cosas. El primer nacimiento, es decir, el corporal, nos dividió; el segundo, inteligible y divino, nos hace unidad. Por eso, con toda razón nosotros pensamos que el primero hay que asignarlo a la naturaleza del cuerpo, y el segundo a la Majestad suprema” (Aug. C. Faust. 24).

El objetivo del ascetismo es acercarse a lo divino en vida a través de la *apatheia* gracias al dominio del cuerpo y la mente y la imitación de Cristo. Por tanto, está implícito el rechazo a las cuestiones y divisiones mundanas de una u otra forma, entendidas habitualmente como artificiosas, en pos de la unicidad primordial de Dios. Muchos cristianos rechazaban para sí mismos el matrimonio y la procreación como elementos terrenales.¹⁹⁸ Algunos presuntos grupos llegaron incluso a condenarlos para todos los cristianos, según los heresiólogos. Es el caso, por ejemplo, de los “marcionitas”, una supuesta “secta” cristiana siria de finales del siglo II, seguidores de Marción, que, según Tertuliano,¹⁹⁹ abogaba por la disolución de los vínculos familiares por completo, o, por la misma época, de los “enkratitas”, a quienes se les supone seguidores de Tatiano, muy extendidos

¹⁹⁷ Vid. BeDuhn, 2000: 209-233.

¹⁹⁸ “Cuando Salomé preguntó al Señor hasta cuándo estará en vigor la muerte [...]. [El Señor] respondió: ‘Mientras vosotras, las mujeres, sigáis pariendo’” Τῇ Σαλώμῃ ὁ Κύριος πυνθανομένη, μέχρι πότε θάνατος ισχύσει [...]. Μέχρις ἂν, εἶπεν, ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τίκετε· (Clem. Al. Strom. 3.6).

¹⁹⁹ Tert. Adv. Marc. 3.23.8.

por Asia Menor todavía en el siglo IV, que condenaban el matrimonio y defendían el retorno a la asexualidad en Dios, según Ireneo y Epifanio (Eiren. Adv. Haeres 1.27.2; Epiph. Adv. Haeres. 2.47).²⁰⁰ También los seguidores de Eustancio de Sebaste, (ca. 300-después 377), obispo de Sebaste del Ponto y fundador de un monasticismo “radical”, eran acusados por los obispos del Sínodo de Gangra de rechazar el matrimonio y la esclavitud, considerando que eran vínculos terrenales, así como las divisiones de género, al tiempo que incitaban a una vida ascética.²⁰¹ Por tanto, podemos suponer que detrás de estos supuestos grupos que son señalados por condenar el matrimonio,²⁰² subyace una extendida visión dualista del mundo, al entenderlo como otro vínculo terrenal que rechazar.

La renuncia al matrimonio se puede enmarcar dentro del concepto ascético mucho más amplio de la *xeniteia*, es decir, de vivir como un *xenos*, un extranjero permanente. Es renunciar a todo lo material (la familia, el matrimonio, los bienes, la ciudadanía, etc.) como falsos bienes, en pos de la salvación. En cierta forma, es una visión que los acerca al cinismo y no es de extrañar que los politeístas los compararan en ocasiones con aquellos, que también podían suponer una amenaza pasiva al sistema sociopolítico.²⁰³ Pero la comparación también se producía en texto cristianos como la *Refutación de todas las herejías*, que acusaba a los “enkratitas” de ser más parecidos a los cínicos que a los cristianos, quizás por su rechazo a las instituciones cívicas (Hippol. Haer. 8.7).²⁰⁴

²⁰⁰ Brown, 1990: 83-102; Moll, 2010: 129-134.

²⁰¹ Elm, 1994: 106-111.

²⁰² Por citar algunos que menciona Epifanio: montanistas (Epiph. Adv. Haer. 48), apostólicos (Adv. Haer. 61), origenistas (Adv. Haer. 63), hieracitas (Adv. Haer. 67)...

²⁰³ Goulet-Cazé, 2019: 197-202. Esta forma de pensamiento “cínica” está particularmente presente en las historias de los “santos locos”, una tipología de ascetas con un comportamiento que nos recuerda en gran medida al de personajes como Diógenes y otros filósofos cínicos clásicos, cuyas extravagancias son el reflejo, en definitiva, de un cuestionamiento de los principios que rigen la sociedad urbana y una huida del mundo (Ivanov, 2006). Particularmente interesante es la historia de Simeón el Loco (s. VI), recogida por Leoncio de Neápolis, donde se narran comportamientos como defecar en público, exhibicionismo, intentos de violación, abuso a mujeres, burla a los viandantes y ruptura del ayuno en celebraciones religiosas, entre muchos otros hechos extravagantes y desafiantes.

²⁰⁴ Quizás detrás en esta forma de pensamiento cínica se esconda la razón de los supuestos grupos de cristianos que prodigaban, según Ireneo de Lyon, el “amor

El concepto de la *xeniteia* encierra una variedad de posibles maneras de ser entendida y practicada. *Xeniteia* es un término que define con frecuencia las prácticas de muchos ascetas y santos con independencia de su género, en cuyas historias es recurrente el abandono de a los padres, los hijos o los cónyuges, en ocasiones incluso en condiciones que podríamos tildar de desamparo. Como reza el Evangelio de San Lucas: “Si alguno viene donde mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío” (Lc 14:26). Para alcanzar a Dios, sería necesario desprenderse de todo lo material. En este sentido, el sexo no tiene por qué implicar para los ascetas un pecado por su propia condición, sino que su peligro estriba en el abandono del ideal divino por el mundo material, que incluye también el de casarse o tener hijos.²⁰⁵ Renunciar al sexo entra dentro de renunciar a las normas del género, que a su vez supone renunciar a las normas sociales que rigen el mundo terrenal y que el asceta pretende trascender para alcanzar a Dios. En este sentido, el objetivo ascético es alcanzar la asexualidad primordial, donde no existe ni reproducción, ni división.

libre”, como si rechazaran las normas mundanas. Según Ireneo, todos los grupos “gnósticos” del siglo II surgieron de ocho líderes (Simón el Mago y su discípulo Menandro, Saturnino, Basílides, Carpócrates, Cerinto, Cerdon y Marción, además de las sectas de los “ebionitas” y los “nicolaítas”) (Eiren. *Ad haer.* 1.23-27), de los que luego surgen una multitud más de sectas. Estas las divide Ireneo en dos: las que nacen de las doctrinas de Saturnino y Marción, que rechazan el matrimonio y son llamadas “encratitas”, y las que, tomando como punto de partida las ideas de Basílides y Carpócrates, abrazan “el sexo libre y los matrimonios múltiples (*indiferentes coitus et multas muptias induxerunt*)” y comen la carne ofrecida a los ídolos paganos (Eiren. *Ad haer.* 1.28.1-2). De los grupos cristianos que manejaron este segundo acercamiento, los del “amor libre” (si es que llegaron a existir), es muy difícil obtener ninguna información más allá de esta breve referencia en la obra de Ireneo, por un lado, por la falta de fuentes y, por otro, porque la lujuria sexual era un *topos* muy habitual contra las “herejías” y es difícil distinguir cuándo esta supuesta “libertad sexual” es real y cuándo no. El autor sugiere una especie de pensamiento cínico en personajes como Carpócrates, uno de los fundadores de estas “sectas”, que sostenía que nada de lo terrenal importaba y que la salvación llegaba únicamente por el amor y la fe (Eiren. *Ad haer.* 1.25.5-6).

²⁰⁵ Por ejemplo, en el relato de Abba Olimpio, relaciona se la fornicación (*porneia*) con el matrimonio (APalph, Olimpio, 2). En este caso, el asceta está resistiendo no el pecado de la incontinencia sexual, sino la tentación de formar una familia, con una mujer e hijos. Algo similar ocurre también en el relato de Abba Paphnucios, donde la tentación de un monje de la *porneia* se entiende como su deseo de casarse (APalph, Paphnucios, 4).

Esta forma de pensamiento de la asexualidad divina en la tierra es la que posiblemente se oculta también detrás de determinados grupos cristianos “radicales”, que parece que aceptaban una convivencia entre hombres y mujeres e incluso concedían un papel activo a determinadas mujeres en la predicación. Por desgracia, no se sabe mucho de estas prácticas, que desde luego no gustaban a todo el mundo, quizás ni siquiera dentro de algunos movimientos. A pesar de ello, cabe señalar que una asexualidad en la práctica no implica que no pueda existir una diferencia simbólica entre lo masculino y lo femenino, donde lo primero tiende a representar mayor cercanía a Dios, creando por tanto un ideal aparentemente contradictorio de asexualidad masculina, como veremos más adelante en la parte de los ascetismos transgénero.²⁰⁶ Aun así, si se cumplen los requisitos de *askēsis*, podemos encontrar una cierta equiparación de las “mujeres” ascetas como predicadoras con sus homólogos masculinos. En el maniqueísmo, los Elegidos, líderes del movimiento que seguían un ascetismo riguroso, podían ser tanto hombres como mujeres. No es de extrañar, por tanto, que no exista una literatura maniquea “misógina”,²⁰⁷ lo que no implica que en su esquema mental lo masculino no pudiera ser superior a lo femenino.²⁰⁸ En la Nueva Profecía, también llamados “frigios” o “montanistas” y muy extendidos por Asia Menor, las mujeres actuaban como profetisas en muchos casos.²⁰⁹ Epifanio de Chipre habla también de un grupo dentro de estos últimos, los “quintilianistas”, quienes tenían clero femenino (Epiph. Adv. Haeres. 49) que hasta bautizaba (Tert. Bapt. 17) e Ireneo menciona que los “marcionitas” admitían la predicación de las mujeres (Eiren. Adv. Haeres. 1.13). Incluso conocemos mujeres ascetas en el desierto, cuya sabiduría era buscada por hombres y que han sido conservadas en recopilaciones como los *Apophthegmata Patrum*.²¹⁰

Susanna Elm, en su trabajo sobre las vírgenes y el nacimiento del ascetismo en la Tardoantigüedad, habla de la existencia de sistemas de

²⁰⁶ Por ejemplo, el llamado *Testimonio de la Verdad*, uno de los textos apócrifos fragmentarios de Nag Hammadi, condena enérgicamente el matrimonio y la creación carnal (vid. Test. Ver. 38.27-39.11; 58.3-4), al mismo tiempo que usa que la feminidad como sinónimo de corrupción y la masculinidad como sinónimo de virtud (Test. Ver. 40.21-41.4; Pearson, 1981: 104-105).

²⁰⁷ Coyle, 145-146.

²⁰⁸ Coyle, 152-152.

²⁰⁹ Trevett, 2002.

²¹⁰ Véanse Teodora y Sara en los *APalph*.

ascetismo y monasticismo en Egipto y Asia Menor previos a las grandes reformas de San Antonio y Basilio el Grande. En estos modelos, frecuentemente asociados con ideas homoiusianas o “arrianas” sobre la divinidad y condenados como herejías a partir del siglo IV por el clero ortodoxo, parece que la convivencia entre mujeres y hombres era frecuente.²¹¹ Esta cohabitación sucedía entre una virgen y un clérigo o un monje en forma de “matrimonio espiritual” (*syneisaktoi/agapetae/subintroductae*), pero también en estructuras monacales o protomonacales, incluso en aquellas aceptadas en el canon ortodoxo de los siglos venideros.²¹² Amón de Nitria, por ejemplo, uno de los Padres del desierto, según la *Historia Monachorum*, estaba casado cuando decide llevar una vida ascética y convierte su casa en un monasterio en el que conviven ambos antes de que el primero marche al desierto y funde el complejo de Nitria (*HM* 22). En el área de Asia Menor, Macrina (ca. 327-382), hermana de Basilio el Grande y Gregorio de Nisa y célebre virgen, en sus primeros intentos de convertir su hacienda de Annisa en un monasterio, no parece que la división sexual fuera muy impositiva inicialmente, pues tanto su hermano menor, Pedro, como ella y su madre siguen viviendo en la casa rodeados de siervas ahora reconvertidas en vírgenes cristianas y probablemente de esclavos del sexo opuesto (Gr. Nyss. *VMacr.* 7; 11-12), lo que no quiere decir que la división no se fuera reforzando con el tiempo.²¹³ También Melania la Vieja, gran emblema del cristianismo ortodoxo, cohabitó con Rufino de Aquilea cuando fundó su monasterio de vírgenes en Jerusalén, según Paladio (*HL* 46.5). Por supuesto, en muchos grupos cristianos “heréticos” de continentes existía un contacto cercano continuo entre mujeres y hombres. Según Epifanio, los “encratitas” parece que se relacionaban frecuentemente con mujeres (*Epiph. Adv. Haeres.* 47), al igual que los “hieracitas”, que también tomaban “esposas castas” para el servicio doméstico (*Epiph. Adv. Haeres.* 67). El “hereje” Pablo de Samosata también se rodeó de vírgenes *syneisaktoi*, según Eusebio de Cesarea (*Hist. Eccl.* 7.30.12). ¿Pueden ser estas prácticas el resultado de ideas asexuales en un contexto ascético? El poner el foco en la asexualidad individual permitiría que el ascetismo pudiera seguir desarrollándose en un mundo urbano y donde hombres y mujeres estaban en contacto permanente. Un

²¹¹ Elm, 1994.

²¹² Elm, 1994: 184-223; Cloke, 1995: 77-81.

²¹³ Vid. pp. 108-109.

monasticismo radicalmente dividido en dos era un lujo que, por el volumen de fieles y las condiciones sociales, el cristianismo no se podía permitir en estos primeros momentos.

Quizás, en ocasiones, los ascetas “asexuales” veían más allá de la división sexual, no sólo de sí mismo, sino también del resto, porque eso implicaría ver algo material y no divino. Librarse del mundo sensible sería también ser capaz de no ver a la persona como un individuo sexualizado. La solución no es reprimir o despreciar el cuerpo, sino alcanzar la *apatheia*. Recordemos que para Clemente de Alejandría los órganos sexuales no son la causa del problema de la fornicación. Su rechazo sería rechazar la obra de Dios (Clem. Al. *Paed.* 2.52.2). En la historia del *Pastor de Hermas*, un relato metafórico del s. II muy popular en los primeros siglos del cristianismo, la respuesta está en la búsqueda de la mentalidad inocente de los niños (*akakia*), donde no existan las ideas sexuales de los adultos (*Past. Herm.* 27). El protagonista de esta historia –varón– juega y pasa la noche con doce vírgenes, sin que ello suponga ninguna duda sobre la castidad de ninguno: “Dormirás con nosotras, dicen, como un hermano y no como un esposo/hombre (*anēr*). Pues tu eres nuestro hermano y, a partir de ahora, estamos destinadas a vivir contigo, ya que te queremos mucho”²¹⁴ (*Past. Herm.* 88.3). Se trata de un juego asexual, inocente e infantil. Esta debió ser la intención de algunos grupos cristianos, como las vírgenes que menciona Jerónimo “que llevan cilicios y, vistiendo unas caperuzas, como si quisieran volver a la infancia, imitan a las lechuzas y los búhos”²¹⁵ (*Hier. Ep.* 22.27). Como reza el *Evangelio de Tomás*: “Jesús vio niños siendo amamantados. Dijo a sus discípulos, ‘Esos niños siendo amamantados son como los que entran en el Reino’” (*Ev. Thom.* 22).

En un diálogo de los *Apophthegmata Patrum*, Abraham, un asceta presume de su continencia y afirma haber destruido la *porneia*, a lo que Abba Abraham le responde: “¿Si entrases a tu celda y descubrieras a una mujer en tu esterilla, pensarías que no es una mujer?’ ‘No’, respondió, ‘pero lucharía contra mis pensamientos para no tocarla’. Dijo entonces Abba Abraham, ‘Entonces no has destruido la pasión, sino que vive contigo,

²¹⁴ Μεθ’ ἡμῶν, φασί, κοιμηθήσῃ ὡς ἀδελφός, καὶ οὐχ ὡς ἀνὴρ· ἡμέτερος γὰρ ἀδελφὸς εἶ, καὶ τοῦ λοιποῦ μέλλομεν μετὰ σοῦ κατοικεῖν, λίαν γὰρ σε ἀγαπῶμεν.

²¹⁵ Sunt quae ciliciis vestiuntur, et cucullis fabrefactis, ut ad infantiam redeant, imitantur noctuas et bubones.

aunque esté controlada”²¹⁶ (*APalph.* Abraham 1). En otra historia anónima, un monje se retira de la carretera por la que va al encontrarse con varias monjas: “La *higumena* le dijo [a él]: ‘Si fueras un monje perfecto no te habrías dado cuenta que eran mujeres’”²¹⁷ (*APanon.* 154).

En otras ocasiones, también encontramos casos de apatía en la desnudez, que también se podrían atribuir a esta perspectiva asexual. Un ejemplo nos lo otorga la *Historia Lausiaca* de Paladio, un monje de Galacia de la segunda mitad del siglo IV y primer tercio del siglo V, que compuso una recopilación de pequeñas historias de los santos que se encontró o de los que oyó hablar en sus viajes. Muchas de estas, contemporáneas al autor, presentan acercamientos sexualizados de temor al cuerpo, pero una de ellas, precisamente mucho más antigua, nos evidencia el desdén por cubrir la desnudez. Es la historia de Serapión, un asceta posiblemente del siglo III o inicios del siglo IV, que viaja a Roma. Allí conoce a una convencida virgen anciana que afirma vivir “muerta” del mundo terrenal, del que llevaba oculta veinticinco años. Serapión le ordena que, si está muerta, que se pasee desnuda por el foro y, efectivamente, lo hace, demostrando que la desnudez no tiene ningún valor para ella (Pallad. *HL* 37.13-16).

La desnudez y la mentalidad infantil vuelven a aparecer, una vez más, en el apócrifo *Evangelio de Tomás*: “Sus discípulos dijeron: ‘¿Cuándo te nos vas a manifestar y cuándo te vamos a ver?’ Dijo Jesús: ‘Cuando perdáis (el sentido de) la vergüenza y –cogiendo vuestros vestidos– los pongáis bajo los talones como niños pequeños y los pisoteéis, entonces [veréis] al Hijo del Viviente y no tendréis miedo’” (*Ev. Thom.* 37). Por su parte, Epifanio menciona una secta conocida como los “adamitas”, hombres y mujeres que se reúnen en espacios acondicionados para orar completamente desnudos (Epiph. *Adv. Haeres.* 52.2.1-2). Se hacen llamar a sí mismos “continentes” (*egkrateis*) y “vírgenes” (*parthenoi*) y expulsan a los que no lo son (Epiph. *Adv. Haeres.* 52.2.3-4). Su nombre hace referencia a su voluntad de vivir como Adán y Eva. Aunque es complicado extraer una

²¹⁶ Ἰδοὺ εἰσέρχῃ εἰς τὸ κελλίον σου, καὶ εὗρίσκεις εἰς τὸ ψιθάθιον σου γυναῖκα, δύνασαι λογίσασθαι ὅτι οὐκ ἔστι γυνή; Λέγει· Οὐ· ἀλλὰ πολεμῶ τῷ λογισμῷ, μὴ ἄψασθαι αὐτῆς. Λέγει οὖν ὁ ἀββᾶς Ἀβραάμ· Ἰδοὺ οὐκ ἀπέκτεινας, ἀλλὰ ζῇ τὸ πάθος, δέδεται δέ.

²¹⁷ Εἶπεν δὲ ἡ ἡγουμένη πρὸς αὐτόν· Εἰ ἦς τέλειος μοναχός, ἡμῖν ὡς γυναῖξιν οὐκ ἂν προσέσχες.

doctrina de un texto breve y, sobre todo, escrito por un “ortodoxo” que está intentando denunciarlos como herejía, las palabras de Epifanio, que son mucho más moderadas que las de otros autores como Teodoreto de Ciro (*Haer.* 1.6) o Juan de Damasco (*Haer.* 52),²¹⁸ nos inducen a pensar en una perspectiva ascética asexual, de retorno al estado idílico previo a la expulsión de Adán y Eva del Paraíso. En ese caso, la desnudez y la asexualización del cuerpo parecen dar paso a una clara *apatheia*.

Igualmente, el intento de alcanzar una asexualidad divina se podría rastrear en la práctica de la autocastración, que se documenta con relativa frecuencia en el ascetismo cristiano temprano, incluso en personajes tan influyentes como Orígenes (ca. 185-ca. 254), asceta y tratadista asentado en Egipto. Como Peter Brown sugiere, la emasculación no parece constituir simplemente una forma de atajar los impulsos sexuales, sino que se puede entender un acto de renuncia y desafío;²¹⁹ en definitiva, como una declaración de *xeniteia* voluntaria en una sociedad donde el pene y la imposición sexual son requisitos y marcadores de ciudadanía: “Nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo” (*Flp.* 3:20). No obstante, del eunuquismo religioso hablaremos más adelante con mayor detenimiento.

En definitiva, muchos de los ascetismos tempranos se centran no en el cuerpo, sino en la mente. Probablemente el objetivo de muchos de ellos no era tanto luchar contra la tentación de la fornicación (*porneia*) como trascender el mundo material para alcanzar a Dios. No es de extrañar, por tanto, que en los primeros siglos del cristianismo encontremos una mezcla frecuente de mujeres y hombres en los mismos espacios, sin separaciones. Parece que las ideas de asexualidad, de una u otra forma, estuvieron muy presentes en el cristianismo al menos hasta la segunda mitad del s. IV y que pervivieron durante bastante tiempo después. El conocimiento de estos ascetismos tempranos es bastante más complicado que el sistema monacal tradicional de represión de la tentación y de

²¹⁸ Epifanio, por ejemplo, no acusa directamente a los adamitas de *porneia*, como sí hace Teodoreto de Ciro (una reacción bastante fácil), sino que centra sus ataques en su intento banal de imitar a Adán y Eva, pues ellos calientan antes las salas (*Adv. Haeres.* 52.2.1) y sólo permanecen desnudos unas horas, a diferencia de aquellos, que vivían siempre así (*Adv. Haeres.* 52.3.1-6). La descripción de Epifanio, por tanto, es más fiable al no recurrir a la socorrida acusación de fornicación.

²¹⁹ Brown, 1990: 168-171.

separación por género que encontraremos más adelante, difundidos ampliamente por los Padres de la Iglesia. Aun así, cuando estamos ante un texto cristiano de la Tardoantigüedad, determinadas pistas en su contexto adecuado como la autocastración, el abandono de la familia, el rechazo generalizado hacia el matrimonio, la apatía en la desnudez o la convivencia de mujeres y hombres, entre otros, nos pueden ayudar a discernir la presencia de ideas de asexualidad.

...a ascetismos sexualizados

Por el contrario, parece ser que la popularización del cristianismo a partir del siglo IV genera otra forma de enfrentarse a la sexualidad por parte de los ascetas. Al menos esto es lo que los textos parecen desprender: si ordenamos cronológicamente las “herejías” mencionadas en los tratados “ortodoxos”, observaremos que, por regla general, las disidencias sexuales de las más antiguas (rechazo del matrimonio, cohabitación, participación activa de “mujeres”...) se minimizan en las más recientes, cuyas discrepancias con la “ortodoxia” se plantean principalmente como dogmáticas.

La fecha de este vuelco la situamos entre mediados del s. IV y finales de este mismo siglo, ya que en ese momento encontramos la explosión exponencial de los célebres tratados sobre la virginidad y el monacato, que se plasman en los cánones de los concilios y sínodos de obispos. Es el momento en el que el cristianismo se consolida como religión de masas, dejando de ser un grupo religioso minoritario. Las persecuciones habían terminado y, por tanto, la lucha contra el mal sólo podía realizarse ahora dentro de cada uno. Sin la posibilidad del martirio, el ascetismo riguroso se convierte en la forma primordial para demostrar la fe y conseguir prestigio en la comunidad. El enemigo visible del pagano se convertía ahora en la fatídica figura del omnipresente Demonio, que tienta constantemente al asceta.²²⁰ Por otro lado, el monacato cristiano se expande y se institucionaliza, con grandes reformadores como Antonio en Egipto o Basilio de Cesarea en Asia Menor. No sólo lo componen individuos en su

²²⁰ Kuefler, 2001: 117-124.

madurez física y espiritual, sino que cada vez más aparecen jóvenes abandonados que son criados en los monasterios. Los monasterios se llenan de prófugos de la justicia y de ancianos acomodados que buscan acercarse a Dios en sus últimos momentos. La pederastia y las relaciones entre monjes y vírgenes se documentan frecuentemente en los textos.²²¹ Posiblemente, la propia popularización del monacato fue uno de los motivos de una cierta “laicización” de las relaciones ascéticas. Combatir los pecados, concretamente el de la *porneia*, se convierte en un asunto clave. El resultado sería una obsesión con la sexualidad provocando precisamente la sexualización del ascetismo.

Si en los ascetismos precedentes la apatía hacia cuestiones como el cuerpo, la desnudez, las normas sociales o incluso la distinción de sexos están presentes, los nuevos ascetismos muestran, por el contrario, una obsesión. Los textos desaconsejan frecuentemente y las normas sociales, el nuevo asceta está obsesionado. Un gran número de ellos desaconseja relacionarse, hablar o ver a las mujeres e incluso a los jóvenes²²² con la intención de evitar la *porneia*:

“Ἐλεγεν ὁ μαθητὴς τοῦ ἀββᾶ Σισόη πρὸς αὐτόν· Πάτερ, ἐγήρασας, ἀπέλθωμεν ἐγγὺς τῆς οἰκουμένης, λοιπόν. Λέγει αὐτῷ ὁ γέρων· Ὅπου οὐκ ἐνὶ γυνῇ, ἐκεῖ ἀπέλθωμεν. Λέγει αὐτῷ ὁ μαθητὴς αὐτοῦ· Καὶ ποῦ ἔστι τόπος ὁ μὴ ἔχων γυναῖκα, εἰ μὴ ἡ ἔρημος; Λέγει οὖν ὁ γέρων· Εἰς τὴν ἔρημον ἄρον με. (APalph. Sisoës, 3)

“El discípulo de Abba Sisoës le dijo: ‘Padre, te haces mayor. Volvamos a cerca del mundo habitado’. El anciano le respondió: ‘Donde no haya mujeres, vayamos allí’. Su discípulo le dijo: ‘¿Dónde hay un lugar

²²¹ Brown, 1990: 241-284.

²²² El peligro del contacto con niños es expresado de forma bastante similar al de las mujeres en las historias y recopilaciones de los Padres del Desierto (vid. APalph. Aquiles 6; APalph. Eudemon, 1; APalph. Juan el Enano 4; APalph. Isaac 5; APalph. Juan el Persa 1; APalph. Poemen 176). Las prácticas homoeróticas son frecuentemente denunciadas por los ascetas, no por su “amoralidad” como pasa en las cartas paulinas (1 Cor, 6:9) o en la filosofía politeísta de la Tardoantigüedad, sino por la caída en la *porneia*. En ese sentido, en curioso que, entre los ascetas del desierto, si bien es malo por la incontinencia, las prácticas homoeróticas/pederásticas no tienen una condena mayor a las heteroeróticas. De hecho, es frecuente que, como en el caso de las mujeres, sean los jóvenes, como fuente del deseo de otros, los acusados de ser la fuente del pecado: “Un muchacho endemoniado vino un día para ser curado” (APalph. Juan el Persa 1).

en el que no haya mujeres salvo el desierto?’ Por lo que el anciano respondió: ‘Llévame al desierto’”.

El *Codex Theodosianus* establece en un decreto imperial del 370 los requisitos de los religiosos (que en el 372 se amplía también a los obispos y las vírgenes) para hacerse llamar *continentes*:

Ecclesiastici aut ex ecclesiasticis vel qui continentium se volunt nomine nuncupari, viduarum ac pupillarum domos non adeant, sed publicis exterminentur iudiciis, si posthac eos adfines earum vel propinqui putaverint deferendos (*CTh* 16.2.20).

“Que los eclesiásticos, ex eclesiásticos o aquellos que quieran llamarse con el nombre de continentes no entren en las casas de las viudas y las mujeres tuteladas, sino que sean expulsados de los tribunales públicos si en lo sucesivo los parientes de esta, propios o políticos, consideran que deban ser denunciados”.

Buena parte de los relatos que uno puede encontrar en las obras de enseñanzas o historias de los Padres del Desierto (*Apophthegmata Patrum*, *Historia Lausiaca*, *Historia Monachorum*...) hablan de monjes tentados por demonios en forma de mujer, jóvenes asaltados por apetitos sexuales y vírgenes impúdicas castigadas por Dios. Muchos de estos monjes en sus ideas reflejan un retorno a las concepciones clásicas de desconfianza hacia la mujer como moralmente débil. Las mujeres son culpadas como fuente de pecado y, por tanto, deben ser evitadas a toda costa: “¿Te das cuenta de que eres una mujer y que es a través de las mujeres que el enemigo combate a los santos?”²²³, le reprocha el Abba Arsenio a una patricia romana que insiste en verlo en persona (*APalph.* Arsenio, 28).²²⁴ Aquellas consagradas a Dios deben ser recluidas y vigiladas. Paladio cuenta la historia de Doroteo, que estaba a cargo de un monasterio femenino y vigilaba desde una habitación aislada a las vírgenes, para evitar que escapasen. De esa forma “las mujeres no podían salir y él no podía bajar [evitando la tentación] porque no había escalera” (Pallad. *HL* 30). Alejandra, una virgen, permaneció diez años encerrada en una celda para librar del pecado a un

²²³ Οὐχ οἶδας ὅτι γυνή εἶ, καὶ διὰ τῶν γυναικῶν ὁ ἐχθρὸς πολεμεῖ τοὺς ἁγίους;

²²⁴ En esta historia, Abba Arsenio refleja un pensamiento profundamente patriarcal por encima incluso de sus ideas cristianas al rechazar que las mujeres viajen solas, incluso para visitar lugares sagrados, como de hecho ocurría frecuentemente en la Tardoantigüedad (vid. *Viaje de Egeria*).

individuo que se había enamorado de ella (Pallad. *HL* 5). Otra virgen anónima en Alejandría vivía en reclusión por su belleza, para evitar que ningún hombre cayera en la tentación (Pallad. *HL* 63.1).

Es obvio que por ello los monasterios masculinos y femeninos se separan radicalmente y el mínimo contacto con el otro género es objeto de dudas. Pongamos, por ejemplo, las dos epístolas pseudoclementinas en siríaco sobre la virginidad monacal, destinadas tanto a hombres como a mujeres. El autor, haciéndose pasar por el papa Clemente I, exhorta a los monjes a relacionarse en la iglesia sólo con hombres (Ps. Clem. *Virg.* 2.2), a no convivir con vírgenes (*Virg.* 1.10) y hasta evitar trasnochar en monasterios femeninos, incluso cuando no haya otro sitio donde pasar la noche (*Virg.* 2.4-5). El motivo es más el temor a las habladurías que el propio pecado del monje: “también para no dar motivos a aquellos que nos quieren atrapar y hablar mal de nosotros y para que no seamos una ofensa para todos” (*Virg.* 2.5). Esta concepción en la que importa más la percepción de la sociedad que el abandono del mundo personal se acerca más al materialismo y se aleja de la *apatheia* asexual. Cuando Atanasio, el obispo de Alejandría, tiene que escapar por la persecución de los arrianos en la ciudad, no tiene más opción que esconderse en la casa de la virgen anónima que hemos mencionado anteriormente. En su historia se insiste que es por mandato de Dios y porque no existía alternativa (Pallad. *HL* 63).²²⁵

En ocasiones aparece como modelo ideal el asceta que no conoce al otro género, lo cual tampoco era tan descabellado si consideramos la profusión de los “monjes nativos”: “Había un anacoreta virgen que casi

²²⁵ Este temor al “qué dirán” también está en otros autores como Basilio el Grande, cuando habla sobre la forma en la que se deben relacionar los ascetas y las vírgenes consagradas, siempre en al menos grupos de dos (Basil. *Reg. fus.* 33.1). También Juan Crisóstomo prefiere que las viudas consagradas que se deshonoran se casen y eviten ser una herramienta de insulto: “Pues si es probable, dice [Pablo], que, siendo viuda, ella fomente en secreto y se deshonor, mucho mejor es casarse y ‘no dé al adversario ninguna oportunidad de insulto’ (Εἰ γὰρ μέλλοι τις, φησί, χήρα οὐσα λάθρα πορνεύειν καὶ καταισχύνειν ἑαυτήν, πολλῷ βέλτιον γαμεῖν, καὶ μηδεμίαν διδόναι τῷ ἀντικειμένῳ ἀφορμὰς τῆς λοιδορίας χάριν)” (Chrys. *Monan.* 3). Por su parte, Jerónimo en su carta a una madre y su hija virgen, que aparentemente están conviviendo con un asceta como *subintroductae*, pone de relieve el peligro que esta situación plantea, no porque la castidad de ambas haya sido quebrada, algo que no pone en duda, sino por la imagen pública que están dando (Hier. *Ep.* 117, 4-6).

desconocía lo que una mujer (*gynē*) era”²²⁶ (*APanon.* 455); “He estado treinta y ocho años en esta cueva, satisfaciéndome con plantas y sirviendo a Cristo y no he visto ningún hombre (*anthrōpos*) hasta hoy, pues Dios os ha enviado para enterrar mis restos”²²⁷ (*APanon.* 132.4). La ignorancia idílica dista mucho de la mentalidad infantil que promulgan obras como el *Pastor* de Hermas: mientras este defiende un ideal de asexualidad primigenia, los relatos de los monjes hipersexualizan la infancia, incluso aunque sea para desterrar la *porneia*. No pensar en el sexo no es una opción para el asceta, pues como dice el Abba Ciro de Alejandría, “Si no piensas en ello, no tienes esperanza, ya que si no estás pensando en ello, lo estás haciendo”²²⁸ (*APalph.* Ciro, 1). Algunos autores han señalado esta paradoja de la producción literaria ascética del s. V en adelante, que, al mismo tiempo que trata de reprimir la sexualidad, está cargada de una fuerte erótica.²²⁹ Esto, obviamente, es matizable, pero sí que es cierto que la obsesión por la sexualidad sexualiza precisamente el ascetismo.

A veces, llegamos a casos extremos como el del monje que viaja con su madre anciana. Cuando tienen que cruzar un río, el hijo se ve obligado a ayudarla, no sin antes vendar sus manos: “Su madre le dijo: ‘¿Hijo, por qué envuelves tus manos?’. Y él le respondió: ‘Porque el cuerpo de una mujer es fuego’”²³⁰ (*APanon.* 159). En otra historia, la esposa de un hombre se enamora de su hermoso cuñado. Él, para evitar que ella peque y evitar los celos del marido hacia su mujer, se rapa la cabeza y se deforma la cara en el fuego (*APanon.* 37).

Las viejas formas de convivencia con mujeres son cada vez más puestas en duda y rechazadas. En una historia de los *Apophthegmata Patrum*, un asceta que vive con una virgen cristiana es acusado de incontinencia. Él le propone a los Abbas que planten un árbol en su tumba cuando muera: si da frutos, es que no ha tenido contactos con ella (*APalph.* Casiano, 2). Aunque en la historia el árbol florece, la acusación contra los

²²⁶ Ἀναχωρητῆς τις ἦν παρθένος, γυναῖκα σχεδὸν ἀγνοῶν.

²²⁷ Τριακοστὸν ὄγδοον ἔτος ἔχω ἐν τῷ σπηλαίῳ τούτῳ, βοτάναις ἀρκουμένη καὶ δουλεύουσα τῷ Χριστῷ καὶ οὐκ εἶδον ἄνθρωπον εἰ μὴ σήμερον. Ἀπέστειλε γὰρ ὑμᾶς ὁ Θεὸς ἵνα θάψῃτέ μου τὸ λείψανον.

²²⁸ Ἐὰν λογισμὸν οὐκ ἔχῃς, πρᾶξιν ἔχεις· ἐὰν λογισμοὺς οὐκ ἔχῃς, πρᾶξιν ἔχεις.

²²⁹ Kazdhan, 1990.

²³⁰ Καὶ λέγει αὐτῷ ἡ μήτηρ αὐτοῦ· Τέκνον, διατί ἐτύλιξας τὰς χεῖράς σου; Ὁ δὲ ἔφη· Ὅτι τὸ σῶμα τῆς γυναίκος πῦρ ἐστίν.

agapetas va a ser cada vez más frecuente, como veremos con los Padres de la Iglesia.

El temor a la sexualidad es también un temor a la desnudez. Gregorio de Nisa, en la biografía de su hermana Macrina, cuenta cómo, en su monasterio, una de sus vírgenes sufría un cáncer de mama. En lugar de llamar a un médico, Macrina, “estimando más duro aún que la enfermedad el desnudar una parte de su cuerpo ante los ojos de un extraño”,²³¹ realiza una sanación milagrosa (Gr. Nyss. *VMacr.* 31.2). En una historia sobre el asceta Amón de Nitria, Paladio cuenta cómo, teniendo que atravesar un río acompañado por su discípulo “y temiendo desnudarse porque no quería ser visto por él, fue encontrado en la otra orilla sin ayuda de ninguna barca, transportado por un ángel”²³² (Pallad. *HL* 8.6). El cuerpo, para estos ascetas, es objeto de vergüenza.

Queremos acabar esta parte con Evagrio del Ponto (346-399), destacado tratadista de origen pónico, como reflejo de la progresión hacia posturas sexualizadas del ascetismo. Hijo de obispo, fue amigo y lector de Basilio el Grande y fue ordenado diácono por Gregorio Nacianceno. Continuó su carrera eclesiástica en Constantinopla, hasta que un escándalo por adulterio le obligó a escapar a Jerusalén, donde tomó el hábito monástico antes de marchar al desierto egipcio. Aquí vivió hasta el final de sus días, bajo las enseñanzas de Macario el Grande y Macario de Alejandría.²³³ Su obra es un reflejo de las ideas sexualizadas en el ascetismo y de la división radical de monjes y vírgenes. En sus *Ocho pensamientos*, un manual práctico para monjes sobre cómo superar las tentaciones, cuando aconseja sobre la resistencia a la *porneia*, 12 de los 20 preceptos están relacionados con evitar a las mujeres: “El aceite alimenta la luz de una lámpara y el encuentro con mujeres enciende el fuego del placer”²³⁴ (Evagr. *Pont. Octo spirt.* 2.2). Evagrio aconseja recurrentemente alejarse del otro género por muy experimentado que se esté en el ascetismo. En otros dos tratados –*Consejos a los monjes para la vida ascética* y *Exhortación a una*

²³¹ Ἡ δὲ τὸ γυμνῶσαι τι τοῦ σώματος ὀφθαλμοῖς ἀλλοτρίοις τοῦ πάθους χαλεπώτερον κρίνασα.

²³² Καὶ εὐλαβούμενος ἀποδύσασθαι ἵνα μὴ γυμνὸν αὐτὸν ἴδῃ, εἰς τὸ πέραν εὐρέθη δίχα πορθμείου μετενεχθεὶς ὑπὸ ἀγγέλου.

²³³ Sinkewicz, 2003: xvii-xviii.

²³⁴ ἔλαιον τρέφει λαμπάδα λύχνου, καὶ πυρσὸν ἡδονῆς ἐξάπτει συντυχία γυναικῶν.

virgen–, frecuentemente asociados, el autor establece respectivamente unas recomendaciones para la vida monacal para ellos y ellas respectivamente, que incluye, como es obvio, evitar al opuesto. Evagrio establece así dos caminos ascéticos, uno para mujeres y otro para hombres.

Todos estos testimonios reflejan una tendencia de las prácticas ascéticas hacia acercamientos sexualizados. Es cierto que muchos de las narraciones de sobre los ascetas del desierto presentes en la *Historia Lausiaca*, la *Historia Monachorum* y, sobre todo, los *Apophthegmata Patrum*, que hemos ido citando a lo largo de este apartado y el anterior son difíciles de datar (en definitiva, se trata de una compilación anónima producida a lo largo de siglos). Sin embargo, otras fuentes más fácilmente datables recogen una evolución progresiva desde enfoques asexuales, como los de los evangelios apócrifos anteriores a mediados del s. IV (*Evangelio de Tomás*, *Evangelio griego de los egipcios*, etc.) y los grupos “encratitas”, a enfoques sexualizados, en la literatura patrística y en la construcción de las órdenes y reglas monásticas de esta época en adelante. No queremos desechar completamente la posibilidad de que antes de la segunda mitad del s. IV no hubiera formas ascéticas sexualizadas, con una visión pecaminosa del cuerpo, ni que las formas “cónicas” en el ascetismo desaparecieran radicalmente.²³⁵ Tampoco quiere decir que la idea de la unidad asexual en Dios desapareciera. La idea que queremos transmitir, más bien, es que en los textos se esboza un pivotaje en la segunda mitad del s. IV en la forma habitual de entender y practicar los ascetismos cristianos. A continuación, veremos cómo los Padres de la Iglesia favorecieron en sus textos la “sexualización” del ascetismo con el intento de monopolizar los obispos toda la autoridad religiosa.

i. Los Padres de la Iglesia y el control del ascetismo

A partir del siglo IV, se produce una eclosión del cristianismo en el mundo urbano del Mediterráneo, hasta el punto de convertirse en la religión de los emperadores. Aunque, como hemos visto, una parte de las élites cultivadas del Imperio sostenía cada vez más ideales de continencia, las

²³⁵ Véanse casos como el de Simeón el Loco, en el s. VI, en plena Constantinopla (vid. pp. 91-92 n. 204).

dinámicas del parentesco seguían muy presentes. La nueva religión debe adaptarse a un mundo, el de la ciudad, en el que el matrimonio, el divorcio, las segundas nupcias, las alianzas familiares y la importancia de la filiación siguen existiendo. En este contexto, las ideas contrarias al casamiento y al sexo del ascetismo “radical” estaban muy lejos de poder aplicarse a un nivel global. Si uno echa un vistazo a las legislaciones cristianas bizantinas, se dará cuenta que, a pesar de los importantes cambios morales que se aprecian, cuestiones como el divorcio, las disputas por la herencia o la desigualdad entre cónyuges (manifiesta, por ejemplo, en el castigo preeminentemente femenino al adulterio) siguen presentes.²³⁶ Los poderes políticos, especialmente los emperadores, tienen un profundo interés en los asuntos terrenales que el cristianismo de las persecuciones rechazaba. Los sistemas grecorromanos de confrontar el género siguen perviviendo, aunque más o menos mezclado con la moral cristiana.

En ese sentido, varios tratadistas cristianos, algunos con una experiencia ascética o continente, pero muchos convertidos en obispos y patriarcas, tratan de reformar y homogeneizar las diversas tradiciones cristianas, tildando de “hereje” lo que difiera del modelo establecido. Estos individuos, conocidos habitualmente como los Padres de la Iglesia, están lejos del ascetismo “radical” que rechaza el matrimonio y cualquier acto sexual, aunque también critican la sociedad mundana de la fornicación. En su lugar, basándose en gran medida en las epístolas de San Pablo, buscan una aplicación generalizada y diluida de los principios del desierto en la ciudad. Por tanto, los rivales también estaban a ambos lados, tanto los que creían que el matrimonio era un impedimento para la salvación como los que lo juzgaban igual a la virginidad. Como decíamos al inicio, muchos escribieron tratados sobre la virginidad, la viudez, el matrimonio o el monacato, donde enseñaba cómo aplicar la continencia y el ascetismo según los preceptos de la “ortodoxia” que ellos establecían, tan similares entre sí que prácticamente no se distinguían los de un autor de los de otro. Frente a otros tratados precedentes, como los de Clemente de Alejandría o Hermas, la represión de la sexualidad pasa a tener un papel preponderante. En ellos, por un lado, incitan a la continencia, pero por el otro siguen manteniendo ideas sobre el género muy cercanas a la sociedad patriarcal grecorromana y defendiendo a ultranza la separación física de hombres y mujeres. Los

²³⁶ Vid. Beaucamp, 1990.

modelos que proponen tanto en la ciudad como en el monasterio son, por tanto, sexualizados, ya que se centran en el miedo y la represión del pecado.

Es curioso como muchos de estos textos más tardíos sobre el ascetismo parecen poner mayor énfasis en la obediencia al superior como requisito para la salvación. Mientras que obras tempranas como la *Vida de Tecla* o los apócrifos *Hechos de Felipe* muestran a individuos practicando el ascetismo de forma relativamente autónoma e individual, con estructuras de maestro y discípulo sencillas, los textos de los Padres de la Iglesia de mediados del s. III en adelante proyectan habitualmente comunidades ascéticas con una jerarquía clara. En estos sistemas, la salvación pasa necesariamente por un intermediario (el obispo o el higuemo), que fija las normas de comportamiento y, en última instancia, dicta la ortodoxia.

En primer lugar, muchos rechazaron la condena del matrimonio que hacían determinados grupos ascéticos, defendiendo que la virginidad era voluntaria y no una imposición de Dios. Un ejemplo de este conflicto nos lo aporta Metodio (†ca. 311), obispo de Licia y destacado antorigenista. Metodio escribió imitando a Platón una obra sobre la virginidad llamada *Symposio*. En ella, diez vírgenes se reúnen bajo un *agnos dendron* (“árbol casto”) para pronunciar discursos sobre la castidad (*hagneia*) por turnos bajo el amparo de la Virtud personificada. Son interesantes los dos primeros discursos, los de Marcela y Teófila. La primera, que abre la obra, defiende que Dios desea la virginidad (*parthenia*) sobre el resto de formas de vivir. Ante la contradicción evidente entre el “creced y multiplicaos” (*Gen*, 1:28) del Antiguo Testamento y la exhortación a la castidad del Nuevo, Marcela afirma que, al principio, el mundo estaba deshabitado y necesitaba gente, pero conforme se iba llenado, Dios había empezado a poner normas: primero introdujo el incesto, luego, el adulterio (*moikheia*), después, la continencia (*sophrosynē*) y, finalmente, la virginidad (*parthenia*) (*Meth. Sym.* 1.2-3).²³⁷ El discurso de Marcela, que se expresa en términos de las formas de ascetismo radical que rechazaban el matrimonio, es contestado por Teófila, otra virgen. Ella habla a favor del matrimonio y sostiene que el problema es que el placer sexual ha

²³⁷ La idea de que el matrimonio pertenece a la Ley del Antiguo Testamento y que ha quedado sin valor con la llegada de Cristo se encuentra en algunos grupos “heréticos” como los hieracitas, seguidores del asceta copto Hieracas (Epifanio, *Panarion*, 67).

sobrepasado las necesidades biológicas (como en Musonio Rufo o en Clemente de Alejandría) (Meth. Sym. 2.2). La cuestión, según Teófila, no es que la procreación sea mala, sino que el hombre la ha pervertido, provocando el adulterio (Meth. Sym. 2.4-5). Teófila es aplaudida por todas. Este pequeño discurso refleja la posición intermedia de un obispo como Metodios, para el que la aceptación de las bondades de la castidad y la virginidad no implica un rechazo del matrimonio en la Iglesia.

Aceptar el matrimonio no significaba, ni mucho menos, rechazar la virginidad y arrojar a manos de los mecanismos “clásicos” del parentesco. Por ejemplo, Jerónimo, gran doctor de la Iglesia romana, pero formado en Oriente (ca. 345-420), atacó en un tratado a Joviniano, un cristiano que rechazaba el ascetismo y ponía al mismo nivel a vírgenes y casados (*Adversus Jovinianum*). Y es que, como señala Kate Cooper, estos cristianos “tradicionales”, muchos de ellos de familias aristocráticas urbanas y con un bagaje clásico, debían de ser abundantes y no se distinguían mucho de sus homólogos paganos en sus intereses sociopolíticos, más allá de la fe profesada.²³⁸ Los Padres de la Iglesia intentan así buscar una postura intermedia entre el ascetismo y el mundo urbano. Juan Crisóstomo (ca. 347-407), monje y sacerdote en Antioquía, que acabó convirtiéndose en Patriarca de Constantinopla en el 398, fue uno de esos tratadistas que intentaba imponer una moral cristiana en el mundo de la sociedad urbana, regida todavía en gran medida por los principios “clásicos”, lo que le acabó costando el exilio de Constantinopla. En su tratado *Sobre la virginidad*, Crisóstomo ataca a los herejes ascéticos que malinterpretan la palabra de Dios sobre la virginidad (*parthenia*), rechazando el matrimonio. Rechazar el matrimonio significa para él oponerse a la Ley de Dios; pues la virginidad, si bien es recomendable, nunca puede ser obligatoria (Chrys. *Virg.* 1-2; 8-9). Herejes como Marción, Valentino o Mani perdieron todos sus fieles por la esterilidad que prodigaban (Chrys. *Virg.* 3). Pero Crisóstomo también ataca a los que sostienen la igualdad del matrimonio y la virginidad: para él, la virginidad es siempre superior, como los ángeles son superiores a los humanos (Chrys. *Virg.* 9). Todo el tratado de Juan Crisóstomo es un equilibrio de ataques a las formas de ascetismo radical contra el matrimonio y a aquellos que seguían practicando el matrimonio clásico como si nada.

²³⁸ Cooper 1996: 88-115.

Esta postura intermedia de aceptar el matrimonio, pero colocar por encima la virginidad también la podemos encontrar en Gregorio de Nisa (Gr. Nyss. *Virg.* 1.8), Basilio de Cesarea (*Tou autou logos askētikos kai parainesis peri apotagēs biou kai teleiōseōs pneumatikēs* [PG 31, 625-648], 1; *Reg. fus.* 5) o Gregorio Nacianceno (*Or.* 37.9-10). Este último clama contra “los fariseos de antes y los fariseos de ahora” que basándose en un solo pasaje de la Biblia (*Mat* 19:10) rechazan el matrimonio (Gr. Naz. *Or.* 37.9). Incluso cuando alaba la virginidad en uno de sus largos poemas morales, no puede evitar dedicar unos versos al bien del matrimonio (Gr. Naz. *Carm.* 1.2.1.261-275). En Occidente, autores como Ambrosio de Milán (*Virg.* 1.34-36; *Virginit.* 31-38) o Agustín de Hipona (*Bon. coiung.*; *Contin.*; *Virg.*) también se establecían en esa postura intermedia. Ambrosio, al igual que Jerónimo, clamaba contra las sectas de Sarmacio, Barbaciano y Joviniano, “que dicen que no hay ningún mérito en la abstinencia, ni en la frugalidad, ni en la virginidad” (Ambr. *Ep.* 63.7).

Los Padres de la Iglesia no sólo trataron de moralizar el mundo laico, sino también reformar la práctica ascética. A personajes como Basilio el Grande, santo y obispo de Cesarea (ca. 330-379), o Antonio, asceta y santo egipcio (251?-356), se les atribuye en muchas ocasiones la fundación del movimiento monástico, aunque según Susanna Elm es posible que fuera más una reforma de los movimientos cenobíticos previos que una construcción *ex novo*, como se ha conservado en el imaginario cristiano.²³⁹ Las reglas monacales suelen tener un corte similar: ayuno, vigilia y abstinencia (aunque no en exceso, pues ello puede relacionarse con ascetismos “radicales”), humildad, pobreza, obediencia, etc. Entre ellas, evitar la mezcla de monjes y vírgenes de la Iglesia parece ser también un tema común. Uno de esos primeros experimentos ascéticos de separación radical lo lleva a cabo la familia de Basilio el Grande, concretamente Macrina, su hermana, de la que ya hemos hablado en otras ocasiones. Macrina establece en su finca de Annisa una comunidad ascética que, aunque inicialmente parece que existía la convivencia entre hombres y mujeres, como debía suceder no tan infrecuentemente en Asia Menor en la época,²⁴⁰ la encontramos radicalmente dividida en su momento de máximo esplendor. Un testimonio recogido en su *Vida* demuestra cómo la parte

²³⁹ Elm, 1996.

²⁴⁰ Elm, 1996: 47-51, 78-102.

masculina y la femenina del monasterio están separadas radicalmente (Gr. Nyss. *VMacr.* 37-38), una división que se mantiene incluso en su funeral (*VMacr.* 33). Las vírgenes del monasterio son descritas como humildes, tratando de evitar el contacto masculino (*VMacr.* 15), y parece ser que iban veladas, uniéndose a los hombres sólo en la iglesia.²⁴¹ El experimento de Macrina es, en definitiva, la materialización de los preceptos de división de los sexos de su hermano Basilio (*Tou autou logos askētikos* [PG 31, 869-882], 4; *Reg. fus.* 33).

Uno de los campos de batalla fue la represión de los agapetas y las vírgenes *subintroductae*, es decir, la convivencia de mujeres y hombres ascetas en el seno de la Iglesia. Cipriano, obispo de Cartago y tratadista latino (†258), clamaba en una carta a sus compañeros contra las vírgenes *subintroductae*, que, aunque dormían con hombres en su misma cama, “insistían que eran castas” (Cypr. *Ep.* 61.1). Cipriano se expresa en los mismos términos de las pseudoclementinas, temiendo que se rumoree de las vírgenes cristianas (*Ep.* 61.2), y propone incluso que una obstetra les realice pruebas de virginidad (*Ep.* 61.3-4). Por el contrario, Cipriano escribió un tratado sobre cómo debe vestir y comportarse una virgen, en el que se la exhorta a no dejarse ver desnuda por ningún hombre (Cypr. *Hab. virg.* 19).

Jerónimo también escribió una carta a una virgen de la Galia que vivía con un asceta recomendándole abandonar esa forma de vida y volver con su madre (Hier. *Ep.* 117). Es interesante cómo en la misiva la mujer parece que ignora los rumores que su cohabitación levanta entre sus vecinos, siguiendo probablemente los ideales de *xeniteia* de los ascetismos asexuales – “Responderás: ‘Para mí es suficiente con mi consciencia. Dios es mi juez, el que es testigo de mi vida. No me importa lo que digan los hombres’” (Hier. *Ep.* 117.4)–, a lo que Jerónimo contesta precisamente haciendo hincapié en ello. El teólogo le repite y le describe con todo lujo de detalles cómo será las humillaciones que sufrirá, no sólo ella, sino también su familia y el asceta con el que convive, casi como si él mismo tratara de hacer lo propio: “Provee cosas honestas no sólo ante Dios, sino también ante los hombres” (Hier. *Ep.* 117.4), responde citando la *Carta a los Romanos* (12:17).

²⁴¹ Silvas, 2005: 21.

En Oriente, nuestro campo de interés, Juan Crisóstomo escribió dos tratados contra *tous parthenous syneisaktous* (*Adversus eos qui apud se habent virgines subintroductas* y *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant*). En ellos, Crisóstomo, de una forma mucho más reflexiva que Jerónimo, expone por qué la cohabitación de vírgenes y monjes debe ser eliminada: la presencia constante de mujeres alrededor de ascetas es una tentación constante (Chrys. *Adv. eos* 1-3), da una oportunidad a los enemigos de la Iglesia de burlarse de ellos (*Ad. eos* 4) y es ofensivo para Cristo. Además, es “adúltero” que sus vírgenes vivan con otros hombres (Chrys. *Quod reg.*), porque la ata a las cuestiones materiales, que precisamente había jurado abandonar (*Quod reg.* 8-9). También acusa a la cohabitación de afeminar al monje (Chrys. *Adv. eos* 9-11) y contraargumenta que la supuesta caridad cristiana que muchos hombres ascetas y vírgenes blandían para vivir en “matrimonio espiritual” eran convenenciera e insostenible (*Ad. eos* 6-9), entre otras razones que expone el antioqueno.²⁴²

Gregorio de Nisa también clamó contra aquellos ascetas presuntuosos que no sólo condescendían el ayuno, sino que incluso “viven a la luz del día con mujeres, denominando a esta convivencia fraternidad y ocultando así con un nombre honesto las sospechas de cosa peor” (Gr. Nyss. *Virg.* 23). Su hermano Basilio rechazaba contra la práctica de cohabitar con vírgenes e instaba a “seguir el mandamiento de los santos Padres y separarte de la mujer” (Basil. *Ep.* 55). Gregorio Nacianceno también advertía en sus poemas del peligro para los monjes de relacionarse con vírgenes y viceversa (Gr. Naz. *Carm.* 1.2.4; 1.2.5).

Los concilios y sínodos de obispos de la Iglesia oriental condenaron una y otra vez prácticas de cohabitación. El Concilio de Nicea (325) prohibía que ningún “obispo, presbítero, diácono ni clérigo” conviviera con “mujer extraña, como no sea su madre, hermana o tía paterna o materna: porque en estas solas personas y en otras semejantes cesa toda sospecha procedente de las mujeres” (*Conc. Nic.* §3). Antes de este, el Sínodo de Ancira del 314 ya había condenado la cohabitación de hombres con vírgenes en su canon 19 y, según Eusebio de Cesarea, el Sínodo de Antioquía del 268 también lo había hecho, anatematizando precisamente a

²⁴² Vid. Clark, 1977.

Pablo de Samosata, uno de esos “herejes” que vivía con “*syneisaktai gynaikai*” (Euseb. *Hist. Eccl.* 7.30.12). Por el otro lado, el Sínodo de Gangra, de mediados del siglo IV y también en Asia Menor, destinado claramente a cortar determinadas prácticas ascéticas arraigadas en la zona, intenta acabar con la tendencia de muchos de rechazar el matrimonio e imponer la virginidad obligatoria: “Si alguno acusare el matrimonio y creyere que la mujer fiel y religiosa que duerme con su marido es abominable o que debe también ser acusada, porque los casados no pueden entrar en el reino de Dios, sea anatematizado” (*Synod. Gangr.* §3); “Si alguno habiendo hecho voto de virginidad o continencia reputa como abominable el matrimonio, no por la sola razón de que la continencia y virginidad son virtudes, sea anatematizado” (*Synod. Gangr.* §9). Las recopilaciones imperiales también condenaban la “asociación” (*consortium*) con las llamadas “hermanas”, pues eran tanto una tentación como una excusa para el rumor (*CTh* 16.2.44; 16.10).

Conforme avancen las décadas las acusaciones contra la cohabitación de ascetas hombres y mujeres suben cada vez más de tono. Grupos de cristianos asexuales son retratados como fornicadores. Hemos visto anteriormente el ejemplo de los adamitas: mientras Epifanio, el que primero los menciona, los critica por su comodidad en su supuesto ejercicio de parecerse a los primeros seres humanos, Teodoreto de Ciro y Juan de Damasco, más tardíos, no dudan en acusarlos de prácticas obscenas.²⁴³ Lo cierto es que desde el siglo III, cuando se empiezan a ver estas acusaciones por parte de parte alto clero, hasta el siglo V, cuando podríamos decir que el monacato de segregación por género está bien implantado, las acusaciones se van haciendo más violentas, más incluso en Occidente, que en Oriente, donde probablemente el número de “herejías” y ascetismos asexuales estaba más extendido por la temprana implantación del cristianismo. Así, por ejemplo, en Asia Menor, donde la cohabitación debía de ser frecuente y donde estaban muy implantadas “herejías” como la Nueva Profecía o los encratitas, en las mujeres tenían un papel importante,²⁴⁴ las críticas de autores locales contra estas prácticas, como Basilio el Grande o Gregorio de Nisa, son más tenues que las de autores occidentales como Jerónimo.

²⁴³ Vid. pp. 96-97.

²⁴⁴ Elm, 1996: 106-136.

En definitiva, conforme el cristianismo se iba consolidando como la religión mayoritaria de la población, los Padres de la Iglesia y probablemente buena parte de los obispos trataban de construir modelos de comportamiento ascético y laico que supusieran una separación física entre mujeres y hombres, al tiempo que aceptaban una versión “casta” de la vida mundana, defendiendo el matrimonio único, atacando el divorcio y las segundas nupcias y prodigando la continencia sexual y una concepción pecaminosa del propio cuerpo. Estos tratadistas, aunque cristianos, siguen bebiendo de un mundo donde el parentesco y las estructuras patriarcales están muy vigentes. Frente a la crítica radical de la sociedad mundana de muchos de los ascetismos con acercamientos asexuales, los cambios a nivel de relaciones de género de los Padres de la Iglesia respecto al mundo clásico son en muchas ocasiones un barniz, una reinterpretación en términos cristianos de estructuras previas para toda la masa de los fieles, laicos o religiosos. Como veremos, las ideas como la debilidad de las mujeres, la virginidad, el matrimonio o el rechazo a la castración de la literatura patrística son herederas de las sociedades patriarcales mediterráneas que, ante la nueva realidad del cristianismo, toman nuevos significados.

3. LOS ASCETISMOS TRANSGÉNERO Y LAS SANTAS TRANS-VESTIDAS

Entre las cientos y cientos de vidas de santos cristianos tanto de la Iglesia Católica como de las Iglesias orientales, un grupo de hagiografías han interesado particularmente a bizantinistas y medievalistas del siglo XX y XXI: las historias de las “mujeres santas” vestidas de monje. En una religión que en los últimos siglos por regla general se ha caracterizado por una reacción conservadora frente a ciertos comportamientos sexuales o identidades, la existencia de un grupo de “mujeres” que viven como “hombres” y son santificadas por ello es, cuanto menos, impactante. Este grupo de “santas” han sido nombradas con múltiples epítetos en los estudios actuales: *femmes déguisées/saints in disguise/disguised holy women*,²⁴⁵ *cross-dressed females*,²⁴⁶ *female transvestite*,²⁴⁷ *transvestite saints*,²⁴⁸ *saintes travesties*,²⁴⁹ *femmes travesties en homme*,²⁵⁰ *female ascetics in male monastic habit*,²⁵¹ *saint-e-s trans*,²⁵² *trans monks*,²⁵³ *trans*,²⁵⁴ etc. Aunque cada uno de estos términos enfatiza aspectos diferentes, por regla general hacen referencia a las/los protagonistas de un corpus común de una docena de hagiografías,²⁵⁵ la mayoría de origen tardoantiguo o bizantino, que comparten un tema en común: una “mujer” cristiana que, por alguna razón, se “disfraza/traviste/cambia de género” y se convierte en un monje/asceta

²⁴⁵ Patlagean, 1976; Van Pelt, 2018; Davis, 2002.

²⁴⁶ Hotchkiss, 1990.

²⁴⁷ Anson, 1974.

²⁴⁸ Bullough, 1974; Hotchkiss, 1990; Harvey, 1990; Walker, 2003; Grayson, 2009; Lubinsky, 2013.

²⁴⁹ Delierneux, 1997.

²⁵⁰ Sidéris, 2003.

²⁵¹ Bennasser, 1984.

²⁵² Maillet, 2020.

²⁵³ Betancourt, 2020: 129-173.

²⁵⁴ Mills, 2018.

²⁵⁵ Referimos aquí una docena porque son las identificadas por Evelyn Patlagean (1976: 600-602), tras depurar la lista de Marie Delcourt (1958: 2-7), en la que proponía 16 historias diferentes del Mediterráneo tardoantiguo y una de la Edad Media occidental (Hildegonda). El listado de Patlagean ha servido para muchos trabajos posteriores, adaptándose, recortándose o extendiéndose según las necesidades. Valerie Hotchkiss, por ejemplo, añade a la lista varias historias de los evangelios apócrifos, así como relatos del occidente medieval, hasta formar una lista con 32 casos (1990: 51-68).

“hombre”, hasta que en determinado punto (frecuentemente tras su muerte) su “identidad oculta” es revelada. Hay que señalar, no obstante, que esta clasificación en torno al mismo tema no existió en época bizantina, sino que es producto de la investigación moderna, por lo que tampoco existe un término original que denomine a estos personajes. La popularidad de estas historias se muestra en que fueron traducidas a múltiples lenguas (griego, latín, copto, siríaco, árabe, etíope, inglés antiguo, etc.), no sólo antiguas, sino también modernas. A lo largo de los siglos, estas historias se extendieron a lo largo y ancho del Mediterráneo y más allá, desde Armenia²⁵⁶ hasta España²⁵⁷ y desde Etiopía²⁵⁸ hasta el norte de Europa.²⁵⁹ Algunas gozaron de una enorme popularidad durante las épocas sucesivas, llegando incluso a superar a la que tenían en sus lugares de origen.²⁶⁰

La hagiografía es, realmente, un pseudogénero literario de invención moderna, definido en gran parte por el trabajo de los jesuitas bolandistas del s. XVII en adelante. El término “hagiografía” (de *hagios*, sagrado, y *graphē*, escritura) no existía en época bizantina tal cual²⁶¹ y en griego moderno hace referencia a la pintura de iconos.²⁶² Se trata, en verdad, de una amalgama de distintos tipos de textos compuestos por diversos motivos, en diversos ambientes y con diversas finalidades que tienen como motivo en común la vida y/o los milagros de uno o varios personajes santos. Los “discursos hagiográficos”, como se les denomina en ocasiones, no son exclusivos del cristianismo, sino que son un fenómeno

²⁵⁶ Véase, por ejemplo, el relieve de Tecla y Pablo en la Catedral de Etchmiadzin.

²⁵⁷ Véase, por ejemplo, el frontal catalán del s. XIII con la historia de Eugenia/os, hoy conservado en el Musée des Arts Décoratifs de París (inv. PE 121).

²⁵⁸ Véase, por ejemplo, la traducción de la vida de Marina/os hecha al etíope desde el árabe que Léon Clugnet recoge en su recopilación (1905: 192-200).

²⁵⁹ Véase, por ejemplo, el cuenco de cristal con la imagen de Tecla encontrado en Colonia, Alemania, datado entre los siglos V y VII (Nauerth & Warns, 1981: 22-24).

²⁶⁰ Es el caso, por ejemplo, de la veneración a Eugenia/os, que mientras en el mundo bizantino era limitada, en Occidente alcanzó cotas elevadas durante la Edad Media y la Edad Moderna, siendo objeto de frecuentes representaciones (vid. Maillet, 2020: 99-118), al tiempo que su historia se copiaba, se traducía y se reescribía frecuentemente, incluso con adaptaciones al teatro como *El José de las mujeres* de Calderón de la Barca.

²⁶¹ Aunque sí sus derivados *ἁγιόγραφος* y *ἁγιόγραφον* como referencia a lo escrito por inspiración divina.

²⁶² Efthymiadis, 2011a: 2.

literario frecuente de la Antigüedad Tardía, también entre los politeístas.²⁶³ Cuando hablamos de “hagiografías” en el cristianismo tendemos a pensar habitualmente en *passiones* (relatos martirológicos, frecuentemente grupales)²⁶⁴ o *vitae* (biografías de un santo), pero también podemos incluir *praxeis* (hechos o narraciones de las predicaciones de los apóstoles y/o personajes de las primeras generaciones de cristianos), *enkomioi* o *logoi* (panegíricos de inspiración clásica en honor a un personaje), *miracula* (relaciones de milagros de un santo, habitualmente post mortem), *apophthegmata* (recopilaciones de dichos), *synaxiria* (recopilaciones de historias resumidas de vidas de santos), colecciones de vidas, himnos y otros textos, desde traslaciones de reliquias hasta reescrituras, pasando por una serie de obras mixtas.²⁶⁵

En nuestro caso, emplearemos sobre todo textos intitulados como *vitae*, biografías de personajes ilustres con una intención moralizante y un lenguaje inicialmente sencillo que surgen a mediados del s. IV²⁶⁶ y adquieren gran popularidad. Este éxito probablemente se debió al fin de las persecuciones y a la necesidad de encontrar un nuevo formato literario que definiera la santidad no tanto por el martirio (como sucedía con las *passiones*) como por la vida del individuo. Aunque de la mayoría veremos sus versiones griegas, que son las que en este caso interesan, debemos señalar que existen también historias de santas locales que no tienen una traducción griega directa, como el caso de la historia copta de Hilaria/Hilarion.²⁶⁷ El lugar donde trascurren los hechos suele ser los desiertos o los monasterios de Egipto y Palestina y, en ocasiones, Asia Menor y los alrededores de Constantinopla, y, según Evelyne Patlagean, la mayoría fueron compuestas entre los siglos V y VII en Oriente, aunque hay testimonios de algunas compuestas en períodos incluso muy posteriores durante la Edad Media.

A continuación, listaremos alfabéticamente las historias que manejaremos en este trabajo, incluyendo únicamente aquellas santas de

²⁶³ Van Uytfanghe, 1993.

²⁶⁴ Vid. Baslez, 2019: 31-35.

²⁶⁵ Vid. Hinterberg, 2011a.

²⁶⁶ La *Vida de San Antonio* de Atanasio de Alejandría y la de *Vida de Santa Macrina* de Gregorio de Nisa constituyen los primeros ejemplos y modelos de este nuevo género literario.

²⁶⁷ Drescher, 1947: 125-127.

origen oriental y de composición tardoantigua. En los resúmenes de sus vidas seguiremos el orden original establecido en las narraciones:²⁶⁸

1. Anastasia Patrikia/Anastasios el Eunuco (BHG III, 79-80).

Fecha y lugar de composición: finales del s. VI - principios del s. VII, Egipto, región de Sketis o Tambok.²⁶⁹

La historia de Anastasia la Patricia se conserva como un pasaje dentro del grupo de hagiografías de la *Vita* de Daniel de Sketis. Es particular por su narración *in media res*. La historia narra cómo en el desierto egipcio hay un asceta eunuco, al que Abba Daniel provee de agua todas las semanas, enviando a su discípulo. Un día, el eunuco enferma y muere. Daniel y su discípulo se encargan del cuerpo. Cuando están vistiendo el cuerpo, el discípulo descubre que lleva una tela oprimiéndole el pecho. A la pregunta del joven monje, el maestro le responde con la historia de Anastasia/os: una patricia de la que el emperador Justiniano se enamora. Ante la envidia de Teodora, es enviada al exilio a Alejandría, donde funda el monasterio *tēs Patrikias* en Pempton. Cuando la emperatriz muere (548), Justiniano manda a buscarla. Ella huye a Sketis y es Daniel el que le sugiere vestirse de hombre y permanecer en una *cella*. Por las referencias al reinado de Justiniano y la muerte de Teodora, el relato debe situarse en el siglo VI (ca.501/506 – 576), según Lubinsky.²⁷⁰

Texto empleado: Clugnet.²⁷¹

2. Anna/Euphemianos (BHG III, 2027).²⁷²

Fecha y lugar de composición: s. IX (¿primera mitad?), región de Bitinia.²⁷³

Anna es una joven y piadosa huérfana de una buena familia de Constantinopla. A la muerte de sus padres, su abuela la casa con un hombre y se queda embarazada. Sin embargo, como le anuncia Dios, su marido muere y poco después, también sus dos hijos. Anna, que ha iniciado una vida ascética, se encuentra con un monje del Monte Olimpo, que la tonsura, y comienza a vestir como un hombre. Adoptando el nombre de Euphemianos, entra en un

²⁶⁸ La lista está inspirada en las de Marie Delcourt, Evelyne Patlagean y Valerie Hotchkiss, adaptada al objeto de estudio y extendida con otras historias encontradas.

²⁶⁹ Patlagean, 1976: 600; Dahlman, 2007: 41-89; Lubinsky, 2013: 20.

²⁷⁰ Lubinsky, 2013: 21

²⁷¹ Clugnet, 1900: 49-56.

²⁷² Aunque la historia de Anna/Euphemianos puede considerarse que se sale un poco de nuestro arco temporal, la incluiremos en nuestro análisis, ya que contiene elementos muy interesantes en relación a nuestro objeto de estudio.

²⁷³ Patlagean, 1976: 600. La alabanza que el relato hace al monasterio “de los Abramitas” que Anna/Euphemianos funda nos induce a pensar en un texto escrito allí o en alguno de los monasterios con los que la santa tiene relación.

monasterio de Monte Olimpo como un eunuco, donde se muestra como un gran asceta y autor de milagros. Tarasio, patriarca de Constantinopla, le concede un sitio ruinoso para fundar el monasterio *tōn Abramitōn*, al tiempo que va ganando popularidad como santo. Un monje rival, que lo ataca verbalmente de manera constante por su condición de eunuco, empieza a sospechar de su identidad tras un comentario de una mujer y arroja a Euphemianos por una colina para intentar que se le levante el hábito y confirmar su identidad. Sin embargo, no sólo no consigue nada, sino que finalmente acaba siendo ejecutado por intento de homicidio. Euphemianos/Anna acaba sus días en compañía de dos monjes en el área de Stenon (Bósforo). Las referencias a los gobiernos de León IV, Constantino VI e Irene, así como del patriarca Tarasio, lo sitúan narrativamente en la transición del siglo VIII al IX, poco después de la controversia iconoclasta.

Texto empleado: Marinis.²⁷⁴

3. Apolinaria/Dorotheos (BHG III, 143).

Fecha de composición: finales del s. V - s. VI.²⁷⁵

La historia de Apolinaria/Dorotheos guarda grandes paralelismos con la de Hilaria/on, hasta el punto de parecer casi el mismo texto. Siendo una de las dos hijas del emperador Antemio (a pesar de que el personaje real del s. V sólo tuvo una hija), rechaza los intentos de sus padres de casarla, insistiendo en su voluntad de dedicarse a la vida ascética. Tras infructuosos intentos por convencerla, sus padres acceden a que realice una peregrinación a los lugares santos. Va hasta Jerusalén y de ahí, a Alejandría, donde libera a todo su séquito salvo dos siervos y encarga en secreto a una vieja comprarle ropas de monje. En su etapa final de la peregrinación en el desierto, Apolinaria/Dorotheos escapa, se viste con el hábito y entra en el monasterio de Abba Macario, simulando ser un eunuco. El emperador llora por la desaparición de Apolinaria. Tiempo después, la otra hija de Antemio es poseída por un demonio y busca cura en el monasterio de Macario, quien la redirige a Dorotheos. El monje logra sanar a la que fue su hermana, pero esta no lo reconoce. A su regreso a la corte, la hija está embarazada. El emperador interroga a su hija y señala a Dorotheos, que es llamado para dar explicaciones. En la corte, el monje se revela como Apolinaria, ante la estupefacción de sus padres y su hermana, a la que la santa libera de su embarazo. Antemio cumple su palabra de dejarla volver a Sketis tras revelar su identidad, donde al poco muere. Cuando están limpiando el cuerpo, los otros monjes y Macario descubren el secreto del eunuco.

²⁷⁴ Marinis, 2009-2010: 56-67.

²⁷⁵ Anson, 1974: 1974; Patlagean, 1976: 600; Hotchkiss, 1990: 53; Davis, 2002: 4; Lubisnky, 2013:35.

Texto empleado: Drescher.²⁷⁶

4. Athanasia/Athanasios (BHG III, 120-123).

Fecha y lugar de composición: segunda mitad del s. VI, Egipto, región de Sketis o Tambok.²⁷⁷

Al igual que la de Anastasia/os, la historia de Atanasia y su marido Andrónico se conserva como un pasaje dentro del grupo de hagiografías de la *Vita* de Daniel de Sketis. Andrónico es un prestamista creyente, generoso y casto de Antioquía. Aunque está casado con Atanasia, otra perfecta cristiana, sólo tiene relaciones con ella para concebir dos veces. A la muerte de sus hijos, Atanasia experimenta una visión de sus hijos en el cielo, que interpreta como una señal para peregrinar a los lugares santos, para acabar entrando finalmente en dos monasterios en Egipto: él, en el de Sketis y ella, en el Tabennesi. Tras doce años, vuelven a peregrinar a Tierra Santa, cada uno por su lado y ella disfrazada de hombre para el viaje. En el trayecto se encuentran y, sin reconocer a la que fuera su esposa, Andrónico acaba por compartir su vida ascética con el otro monje. A su regreso a Egipto, deciden vivir juntos en una celda hasta el momento de la muerte de Atanasios/a, en el que le entrega una carta a Andrónico a leer después de su expiración. Andrónico descubre entonces la identidad del monje y, poco después, muere él. La narración finaliza con la disputa entre los monjes de Sketis y Tabennesi por los restos de los santos y una alabanza a “Abba Andrónicos y Abba Atanasios”. Por la relación con Daniel, la narración está ambientada en el siglo VI.²⁷⁸

Texto empleado: Clugnet.²⁷⁹

5. Eugenia/Eugenios (BHG III, 607w-608b; BHL, 2666-2670; BHO, 281-284).

Fecha de composición: ss. VI-VII.²⁸⁰

Ambientado en el s. II, durante el reinado de Cómodo, narra la historia de Eugenia, la hija del prefecto de Alejandría y, por tanto, de una aristocrática familia politeísta. A los 15 años, es prometida con el hijo de un cónsul, pero ella lo rechaza bajo el pretexto de que su marido debía ser escogido por sus virtudes y no su estatus familiar. A partir de la lectura de San Pablo, comienza su conversión. Un día, en una excursión al campo con sus siervos eunucos Proto y Jacinto, se encuentra con un grupo de cristianos, que van a visitar al

²⁷⁶ Drescher, 1947: 152-161.

²⁷⁷ Dahlman, 2007: 41-89; Patlagean, 1976: 600; Lubinsky, 2013: 29.

²⁷⁸ Dahlman, 2007: 64-66; Lubinsky, 2013: 29-30.

²⁷⁹ Clugnet, 1900: 370-380.

²⁸⁰ Hotchkiss, 1990: 56; Lubinsky, 2013: 18.

obispo Heleno. Se une a ellos y, como no acepta mujeres, se corta el pelo y se viste como hombre. Heleno, a través de un sueño de inspiración divina, descubre su verdadera identidad, pero la autoriza a seguir vistiendo como tal, con la excusa de que, aunque su cuerpo es femenino, su carácter es masculino. Eugenio/a entra en un monasterio masculino, donde desarrolla sus virtudes, llegando a ser propuesto abad. Una rica mujer de Alejandría, Melanthia, visita a Eugenio/a por sus dotes curativas y acaba enamorándose de ella. Ante el rechazo de Eugenio/a, acusa al monje de intentar seducirla. En el juicio, que preside su padre, la santa no tiene más remedio que mostrarse como mujer, mostrando su santidad y convirtiendo a su familia y a la ciudad de Alejandría al cristianismo. Tras ello, se desarrolla la etapa femenina de la vida de Eugenia, en la que vuelve a Roma, convierte a Basilla, miembro de la familia imperial, y continúa su actividad evangélica hasta su detención y martirio por los politeístas.

Texto empleado: Apserou.²⁸¹

6. Euphrosyne/Smaragdus (BHG III, 625-626m; BHL, 2722-2726).

Fecha de composición: ss. V-VII.²⁸²

Paphnucios, un rico cristiano de Alejandría, está casado con una mujer estéril. Tras muchos rezos, ayunos y acciones caritativas, se convierte en mecenas de un monasterio y su mujer queda embarazada. Nace así Euphrosyne, que pronto destaca por su inteligencia y su belleza. Aunque inicialmente reacio, su padre la acaba por prometer a un joven de buena familia. Tras una visita al monasterio patrocinado por su padre y varias conversaciones con algunos monjes, Euphrosyne decide tomar el hábito. Temerosa de que en un monasterio femenino su padre la encuentre, se hace pasar por un eunuco de palacio bajo el nombre de Smaragdus (Esmeralda) y entra en un monasterio masculino, donde su belleza le lleva alguna reprimenda por parte del abad. Por su parte, Paphnucios busca con desesperación a su hija y, ante la imposibilidad de encontrarla, acaba por volcarse con el monasterio del que es mecenas. Un día, el abad le presenta a Smaragdus, que no es reconocido por Paphnucios como su

²⁸¹ Apserou, 2017: 289-386; trad. versión siria Smith Lewis, 1900: 1-35. Frente a las traducciones latinas, que han recibido gran atención, las versiones griegas de la *Vida de Eugenia* han sido poco estudiadas, probablemente porque en el mundo bizantino su veneración tuvo mucha menos importancia que en el Occidente medieval. Delehay se señala dos variantes del texto latino: la de Rosweyde (*R*) de las *Vitae Patrum* y la de Mombricitus (*M*), que él considera anterior a la *R* por su omisión de ciertas frases (Delehay, 1936: 175-180). Apseou, siguiendo el trabajo de Delehay, identifica las variantes *A'* (BHG III 607w) y *B'* (BHG III 607x), muy similares respectivamente a *M* y *R*.

²⁸² Patlagean, 1976: 601; Lubinsky, 2013: 33.

hija. Ambos desarrollan una cercana amistad hasta que, en su lecho de muerte, Smaragdos/Euphrosyne le confiesa su identidad en una emotiva escena. Finalmente, Paphnucios acaba donando todos sus bienes y haciéndose monje. La ausencia de referencias en el texto, impide establecer el tiempo narrativo.²⁸³

Texto empelado: Boucherie.²⁸⁴

7. Hilaria/Hilarion (BHO, 379).

Fecha y lugar de composición: s. VI-primera mitad del s. VII, Egipto.²⁸⁵

La historia de Hilaria/Hilarion es puramente copta, ya que no se encuentra un equivalente en la Iglesia ortodoxa griega. A pesar de ello, guarda grandes similitudes con la historia griega de Apolinaria/Dorotheos, lo que ha llevado a proponer conexiones en su composición o un origen común, en un momento en el que el griego se hace impopular entre la población copta de Egipto.²⁸⁶ Atribuida su composición (falsamente) a Abba Pambo,²⁸⁷ narra la historia de la devota Hilaria, la hija del emperador Zenón (474-491). Ante la imposibilidad de entrar en un monasterio femenino, ya que todo el mundo la reconocería, se disfraza de soldado y en mitad de la noche, escapa a Alejandría, de donde marcha al desierto. Allí, es aceptada como Hilarion el Eunuco, a pesar de las reversas iniciales de Abba Pambo, a quien en un sueño Dios le revela la verdadera identidad del asceta. A pesar de ello, Pambo guarda silencio. Entre tanto, otra hija de Zenón cae enferma y marcha a Egipto para intentar ser sanada por los monjes. Allí “conoce” a Hilarion, al que no reconoce como su hermana. Hilarion/a la sana y mantienen una cercana amistad, tras lo cual, la princesa vuelve a Constantinopla. En la corte, le confiesa a su padre que, en el trascurso de su estancia, durmió con el monje y la llegó a besar. Escandalizado, Zenón llama a Hilarion/a a la corte, donde el monje desvela su identidad con la condición previa de que le deje regresar después al desierto. Tras un emotivo reencuentro familiar, el emperador cumple su promesa y deja marchar a Hilarion/a, que acaba por morir en Egipto.

Texto empleado: Drescher.²⁸⁸

8. Marina (María)²⁸⁹/Marinos (BHG III, 1163; BHL, 5528-5330; BHO, 690-697).

²⁸³ Lubinsky, 2013: 34.

²⁸⁴ Boucherie, 1883; trad. versión siria, Smith Lewis, 1900: 46-59.

²⁸⁵ Patlagean, 1976: 601; Lubinsky, 2013: 37.

²⁸⁶ Drescher, 1947: 125-127.

²⁸⁷ Célebre asceta del desierto del s. IV, discípulo de San Antonio. La fractura temporal de un siglo entre Pambo y el emperador Zenón es evidente y hace imposible que él sea el autor real de la historia.

²⁸⁸ Drescher, 1947: 1-13; 69-82

Fecha y lugar de composición: s. VI-primer mitad del s. VII, Siria.²⁹⁰

La historia de Marina/os, escrita originalmente en griego o siríaco, pero de la que conservamos su versión latina como la más antigua,²⁹¹ es la de la hija de un hombre que decide entrar en un monasterio a la muerte de su esposa. Ante la negativa de la joven Marina de separarse de su padre, este no tiene más remedio que disfrazarla de niño y llevarla consigo. En el monasterio, Marinos/a crece y desarrolla sus virtudes ascéticas, creyendo los monjes que era un eunuco. A la muerte de su padre, Marinos/a continúa en el monasterio y, un día, durante un viaje para dar un oficio, pernocta junto a otros monjes en una posada. La hija del posadero queda embarazada de una relación furtiva con un soldado y cuando su padre la interroga, esta responde que quien la ha dejado preñada es Marinos. El posadero, airado, va a monasterio junto con el hijo recién nacido y le expone al abad la situación. Marinos/a no niega las acusaciones y es expulsado junto al niño del monasterio, donde aun así permanece en su puerta durante tres años sufriendo grandes penalidades. El abad lo acaba perdonando y Marinos/a muere en el monasterio. En ese momento, se descubre su identidad, la verdad de la historia de la hija del posadero y la santidad del monje. La ausencia de referencias impide establecer la obra temporal o espacialmente, lo que dio origen a muy diferentes hipótesis sobre su origen.²⁹²

Texto empleado: Richard.²⁹³

9. Matrona/Babylas (BHG III, 1221-1223).

Fecha y lugar de composición: mediados del s. VI, monasterio de Bassianos, Constantinopla.²⁹⁴

Matrona ha sido documentada como un personaje histórico de la sociedad constantinopolitana de la segunda mitad del s. V.²⁹⁵ Su particularmente extensa historia debió de ser escrita, según Delehay, por algún monje anónimo del monasterio de Bassianos a partir de las notas de la monja Eulogia,²⁹⁶ aunque otros lo han adjudicado a una mano femenina.²⁹⁷ Matrona era una mujer

²⁸⁹ Según Clugnet, el gran editor de la vida de la santa en sus diferentes versiones y traducciones, el nombre original griego o sirio sería María (y su correspondiente masculino Marinos/Marînâ), pero los traductores latinos adaptaron el nombre al “oído” occidental, que luego se convertiría en la versión de referencia (1905: IV-V).

²⁹⁰ Patlagean, 1976: 601; Lubinsky, 2013: 31-32.

²⁹¹ Clugnet, 1905: iii-iv.

²⁹² Clugnet, 1905: vi-vii.

²⁹³ Richard, 1975: 83-94; versiones en otras lenguas, Clugnet, 1905.

²⁹⁴ Bennasser, 1984: 117-118; Mango, 1996: 13-16; Lubinsky, 2013: 23-27.

²⁹⁵ Mango, 1996: 13.

²⁹⁶ AASS Nov. 3: 789a.

²⁹⁷ Vid. Mango, 1996: 14, n.7.

acomodada y virtuosa, nacida en Perga y casada con un mal marido, con el que tiene una hija. Ella intenta llevar una vida ascética, acudiendo a las vigiliass, pero su marido, Domiciano, no lo ve con buenos ojos. Es por ello que decide entregar a su hija a una monja y entrar en un monasterio, pero ante el temor de ser descubierta en uno femenino, opta por vestirse de eunuco, adoptar el nombre de Babylass y entrar en el monasterio masculino regentado por un santo hombre llamado Bassianos. Allí cultiva sus virtudes ascéticas. Pero un día un archimandrita tiene un sueño profético sobre la verdadera identidad de Babylass y se lo comunica a Bassianos. Tras justificar su comportamiento, Matrona acepta abandonar el monasterio y entrar en uno femenino en Emesa, donde sigue realizando sus milagros y acaba siendo escogida abadesa. Mientras tanto, Domiciano busca a su esposa: primero se entera de la noticia del disfraz de Matrona y corre airado a buscarla por los monasterios, pero los monjes fingen no saber nada; luego recibe la noticia de su paradero en Emesa y Matrona vuelve a escapar hacia Jerusalén. La persecución de su marido continúa y la santa vuelve a huir a la región de Beirut. Allí se oculta largo tiempo en un templo pagano, sobreviviendo a las tentaciones de los demonios. Decide entonces volver a Constantinopla, vestida otra vez de hombre, reuniéndose de nuevo con Bassianos. En la capital alcanza gran fama, en particular entre las clases altas: va a ser consultada tanto por la emperatriz de Oriente como por la de Occidente, así como por mujeres patricias de renombre. A partir de una donación de tierras, decide fundar un monasterio femenino, pero donde las monjas visten ropas de hombre. Una de ellas es la joven Athanasia, que al igual que Matrona, abandona a su marido para dedicarse a la vida ascética. La historia de Athanasia se injerta en la de Matrona casi como si fuera una segunda hagiografía de otra santa trans-vestida.

Texto empleado: *Acta Sanctorum*.²⁹⁸

10. Pelagia/Pelagios (BHG III, 1478-1479m; BHL, 6605-6611; BHO, 919).

Fecha de composición: avanzado s. V.²⁹⁹

Según el propio texto, fue compuesta por un tal Jacob, diácono de Nonno, obispo en la Tebaida, en Egipto. De hecho, la obra parece estar más centrada en el obispo que en la propia Pelagia. Nonno se encuentra en Antioquía,

²⁹⁸ AASS Nov. 3: 790-813.

²⁹⁹ Usener, 1879: 52-53; Patlagean, 1976: 601. Sebastian P. Brock y Susan A. Harvey comentan, sin embargo, que quizás Pelagia es la prostituta de Antioquía mencionada por Juan Crisóstomo en su *Homilía 67 sobre el Evangelio de Mateo* y que Nonno fuera el obispo de Emesa a mediados del s. IV, como algunos han identificado. En tal caso, teniendo en cuenta que quien supuestamente escribe la historia es un diácono de Nonno, que esta fuera compuesta a finales del s. IV o inicios del s. V (Brock & Harvey, 1998: 40-41).

conversando junto a otros obispos, cuando una prostituta de extremada belleza –Pelagia– aparece frente a ellos junto a su rico cortejo. Nonno llora por la prostituta y le pide a Dios que vuelva al camino correcto, tras lo que experimenta un sueño premonitorio en el que lava a una paloma manchada. El domingo, Pelagia se acerca a la iglesia y, tras escuchar la homilía de Nonno, se convierte inmediatamente. Escribe una carta al obispo pidiendo perdón por sus pecados y le expresa su voluntad de bautizarse y convertirse en una *nymphē tou Khristou*. Pelagia es exorcizada, bautizada y puesta bajo la vigilancia de Romana, una diaconisa. La exprostituta resiste en dos ocasiones la tentación de Satán y dona toda su fortuna. Tras completar el proceso de bautizo, cambia de aspecto y marcha de Egipto hacia Tierra Santa sin que nadie (salvo aparentemente Nonno) sepa de la nueva identidad de Pelagia. Jacob, el autor, marcha tres años después a Jerusalén y Nonno le sugiere que busque a un monje eunuco conocido como Pelagios. Allí Jacob conoce al hombre en sus últimas horas de vida. Tras su muerte, descubre la identidad del monje y, aunque los sorprendidos obispos tratan de mantenerlo en secreto, la noticia finalmente es conocida por el pueblo.

Textos empleados: *Pélagie la pénitente*.³⁰⁰

11. Susanna/Juan (BHG III, 1673-1673b).

Fecha de composición: s. IV.³⁰¹

Susanna nace en Cesarea a inicios del s. IV, bajo el mandato del emperador Galerio. Hija de un prefecto gentil y de una mujer judía, a la que debe su nombre, escucha un día la predicación del presbítero Silvano de abandonar la vida mundana y dedicarse al ascetismo. Susanna se convierte y pide a Silvano que la bautice. Tras un episodio en el que los tutores de la joven se resisten a entregarle la herencia de sus padres fallecidos por no haber contraído matrimonio, Susanna logra recuperar sus propiedades y las vende inmediatamente para repartir el dinero entre los pobres. Se deshace de todo, adopta el vestido masculino, se corta el pelo y marcha a Jerusalén. Allí consigue entrar en el monasterio del beato Felipe bajo el nombre de Juan gracias a su apariencia de joven varón. Así comienza una excelente vida ascética hasta que una monja de Eleutheriopolis que visita el monasterio empieza a enamorarse de Juan/Susanna. Ella la rechaza y la monja denuncia ante el obispo que la ha violado. El obispo y el beato Felipe llaman a

³⁰⁰ AAVV, *Pélagie la pénitente*..., 1981: 77-93; trad. versión siria, Brock & Harvey, 1998 41-62: . Los autores del libro identifican tres versiones de la historia: la π , que identifican como una reescritura antigua, la α y la γ , ambas, estas dos últimas, con un tronco común, de las que la segunda contiene elementos arcaicos de la historia original. Trad. siria Brock & Harvey, 1998: 41-62.

³⁰¹ Hotchkiss, 1990: 655.

Juan/Susanna para responder a las acusaciones, a lo que ella alega que desconoce haber causado ningún mal a ninguna mujer, pero aun así pide perdón por sus pecados. Ellos interpretan su culpabilidad, pero antes de que Felipe decreta su expulsión del monasterio, Susanna pide mostrar su identidad ante dos diaconisas y dos vírgenes. Cuando se descubre la identidad del monje, ascetas, pueblo y obispo claman por el milagro y la acusadora acaba siendo lapidada. El obispo nombra a Susanna diaconisa y la coloca a la cabeza de las vírgenes de Eleutheriopolis. Tiempo después, llega a la ciudad un nuevo prefecto. Durante un sacrificio pagano, Susanna irrumpe en el templo y destruye los ídolos. Por ello, acaba recibiendo martirio y termina siendo enterrada en el monasterio de Felipe.

Texto empleado: *Acta Sanctorum*.³⁰²

12. Theodora/Theodoros (BHG III, 1727-1730; BHL, 8070-8071; BHO, 1158-1159).

Fecha de composición: s. VI.³⁰³

Theodora es una mujer casada, de familia acomodada, en la Alejandría de época del emperador Zenón. Un día comete adulterio y, cargada de arrepentimiento e incapaz de enfrentarse a su esposo, decide tomar ropa de su marido, cortarse el pelo y huir de casa al monasterio masculino de Oktokaidekaton con el nombre de Theodoros. Tras ser probada por el archimandrita, logra entrar, donde desarrolla una vida ascética ejemplar. Vive varias peripecias: animales salvajes, monjes envidiosos y un encuentro fortuito con su ex marido, que no la reconoce. En un viaje a Alejandría, duerme en un monasterio, donde la hija del higumeno trata de seducir al monje, que se resiste. La muchacha queda embarazada y acusa a Theodoros. El higumeno entrega el hijo a la santa y esta acaba siendo expulsada del monasterio, pero decide instalarse en la puerta con el niño. Tras resistir las tentaciones del diablo bajo distintas formas, Theodoros es reaceptado en el monasterio e instalado en una celda aislada. Theodoros/a cae enferma y muere, tras una visión del archimandrita de Oktokaidekaton de ella como Novia de Cristo. Los monjes descubren la identidad de la santa cuando están preparando el cuerpo. Su marido acude al monasterio y se consagra a la vida ascética hasta el momento de su muerte, cuando será enterrado junto con Theodora.

Texto empleado: Wessely.³⁰⁴

Este es el corpus empleado más frecuentemente, ya que se trata de historias autoconclusivas, centradas en un único personaje y construidas en

³⁰² AASS Sept. VI, 153-159.

³⁰³ Papaconstantinou, 2004: 68-69.

³⁰⁴ Wessely, 1889: 25-44.

torno al acto del “travestimento”. Todas ellas suelen compartir un patrón común tripartito, que estableció Anson:³⁰⁵

- Una primera fase de la vida de la santa previa al cambio, que en la mayoría de las ocasiones suele coincidir con su juventud. Se trata, por regla general, de una virgen (Eugenia/os, Marina/os, Euphrosyne/Smaragdos, Hilaria/on, Susanna/Juan, Apolinaria/Dorotheos), pero también encontramos viudas (Anastasia Patrikia/Anastasios el Eunuco?, Anna/Euphemianos),³⁰⁶ prostitutas (Pelagia/o), madres que pierden sus hijos (Athanasia/os, Anna/Euphemianos, Matrona/Babylas, Theodora/os) y esposas que huyen de sus maridos (Theodora/os, Matrona/Babylas). Sean de origen cristiano o politeísta, reciben la llamada de Dios y deciden dedicarse a la vida ascética. Sin embargo, algo se lo impide: un matrimonio concertado (Eugenia/os, Euphrosyne/Smaragdos, Apolinaria/Dorotheos), unos padres contrarios (Hilaria/on), un marido abusador (Matrona/Babylas)... Ello las obliga a vestirse de hombres para pasar inadvertidas. Otras veces, la vida ascética masculina se presenta como la única salida para un determinado problema, como un emperador enamorado de la santa (Anastasia/os), un adulterio del que desea escapar (Theodora/os), un padre al que quiere acompañar en su vida ascética (Marina/os)... En otras ocasiones, con motivo de un viaje y por razones de seguridad, se produce un cambio de vestido que posteriormente se mantiene (Athanasia/os). Aunque no siempre ocurre (vid. Anna/Euphemianos, Susanna/Juan), por regla general suele haber una causa justificada que ha llevado a la mujer a recurrir a un “disfraz”. En esta primera etapa, la santa es a menudo retratada como una cristiana ideal: inteligente, devota, moderada, estudiosa de las Escrituras, bella por dentro y por fuera, etc.
- Vida de la santa como hombre. En esta etapa suele entrar como eunuco a un monasterio masculino o varios o adopta una forma de vida anacoreta-cenobítica o predicante. Es el momento en el que muestra su

³⁰⁵ Anson, 1974: 13.

³⁰⁶ En la vida de Anastasia se comenta que se casó con un cónsul, pero la ausencia total de su marido en la historia, que no se menciona ni ante los intentos de seducción de Justiniano ni cuando la santa emprende la huida a Egipto, sugiere que quizás hubiera muerto antes de la tentativa del emperador.

santidad a través de su extraordinaria vida ascética y sus milagros. En esta etapa sufren a veces un desafío que los pone al límite y refuerza su imagen angelical. El más frecuente es el llamado “motivo de la mujer de Potifar”,³⁰⁷ en referencia a la historia bíblica de José, hijo de Israel, en el Génesis (*Gen* 39:1-23). En ella, José, que ha sido comprado como esclavo por Potifar, un alto funcionario del Faraón, es seducido por la esposa de su señor. Ante su rechazo, la mujer adúltera lo denuncia por intentar asaltarla y acaba detenido. El motivo la mujer “malvada” a la que le atrae la santa vestida de monje, el intento de seducción y, ante el rechazo, la falsa acusación de violación, se encuentra en historias como las de Eugenia/os, Susanna/Juan y Thedora/os. En ocasiones, sólo se encuentra la parte de la acusación, como en las historias de Marina/os, Hilaria/on y Apolinaria/Dorotheos, donde una joven embarazada puede acusar al asceta de ser el responsable o donde el dormir con una mujer se convierte en objeto de sospechas. En las historias de Theodora/os y Marina/os la santa sufre con humildad el castigo injusto sin revelar su identidad; en las de Susanna/Juan, Eugenia/os, Hilaria/on y Apolinaria/Dorotheos, revelan su condición como último recurso. Otro tema común es el del abandono de la familia, que en algunas historias se convierte en un elemento de tensión narrativa, mostrando una vez más la *xeniteia* y el amor supremo hacia Dios de la santa. En historias como las de Athanasia/os, Euphrosyne/Smaragdós, Hilaria/on, Apolinaria/Dorotheos, Theodora/os, Matrona/Babylas o Eugenia/os las santas, tras convertirse y abandonar su vieja forma de vida, se encuentran ante familiares, como su padre, su hermana o su esposo, que no las reconocen. Muchos de ellos reflejan su dolor por la desaparición de la mujer, creando una ironía dramática que se enfatiza por el hecho de que algunos llegan a vivir largas temporadas con la santa sin percatarse del “disfraz”. La anagnórisis se produce en el momento de la muerte del asceta (Anastasia/os, Athanasia/os, Pelagia/os, Euphrosyne/Smaragdós, Marina/os, Theodora/os) y, en ocasiones, en vida, pero conservando su forma de vida ascética tras ello, a veces masculina (Hilaria/on, Apolinaria/Dorotheos) y otras, femenina (Matrona/Babylas, Eugenia/os, Susanna/Juan). Los temas en común, por tanto, de las pruebas de estas santas suelen estar relacionadas con su “disfraz” y con el dilema implícito de revelar la verdad, pero caer en

³⁰⁷ Davis, 2002: 25-28.

la vida mundana, o esperar al verdadero juicio de Dios y sufrir los castigos terrenales. Como señala Julie Van Pelt, el motivo del “santo oculto” es frecuente no sólo en este tipo de hagiografías, sino también en muchas otras, donde estas ironías dramáticas son explotadas frecuentemente.³⁰⁸

- Retorno a su condición femenina. La “verdadera” condición del asceta es revelada, generalmente tras su muerte o en su lecho de muerte (Pelagia/os, Marina/os, Euphrosyne/Smaragdus, Anastasia/os, Athanasia/os, Theodora/os, Hilaria/on, Apolinaria/Dorotheos), levantando con ello la fascinación de sus compañeros, que alaban a Dios por tener tantos santos ocultos entre ellos. En muchas ocasiones, ello se añade al castigo injusto que había sufrido, enfatizando su perfección y su impasibilidad ante el resto. Este “descubrimiento” se produce a pesar de que muchas veces la propia santa pide en su lecho de muerte no ser desvestida (Euphrosyne/Smaragdus, Anastasia/os). En otras ocasiones, el descubrimiento público es en vida, impidiéndole continuar su vida ascética como monje (Eugenia/os, Matrona/Babylas, Susanna/Juan). También es frecuente el algún personaje secundario que conoce con anterioridad la identidad de la santa, quizás por su inteligencia superior o por intermediación de Dios, mostrando así la santidad también de este (Pelagia/o, Anastasia/os, Matrona/Babylas, Hilaria/on).

A parte de las tradicionales doce *vitae*, podemos identificar otro grupo de pequeñas historias o menciones en otras narraciones que plantean casos similares. No es que sean menos importantes, sino que, en muchas ocasiones, al no ser narraciones cerradas y literariamente bien construidas como las *vitae* y tratarse en su lugar de referencias de diferente extensión en *passiones*, *praxeis* y otros textos canónicos o apócrifos, han sido, en cierta forma, olvidadas por los investigadores. Suelen ser composiciones anteriores, donde la historia no está tan bien definida y, en muchas ocasiones, la transformación de la santa es temporal, incompleta, ambigua o no se especifica bien. Señalaremos aquí las más destacadas:

1. Tecla (BHG III, 1710-1722).

Fuente y fecha de composición: *APTh.*; s. II.

³⁰⁸ Van Pelt 2018: 140-143.

La historia de Tecla alcanzó gran popularidad durante los primeros siglos del cristianismo. Originaria de Iconium, esta virgen se corta el pelo y se viste de hombre tras convertirse al escuchar a Pablo predicar. Después su conversión, acompañará al Apóstol y sufrirá dos intentos de martirio, convirtiéndose en una de las primeras figuras santas “femeninas” del cristianismo.³⁰⁹

2. Callistene.

Fuente: AASS Oct. 2: 407b-411a.

Callistene es hija de Adaucto, un aristócrata cristiano de Éfeso durante el reinado de Diocleciano. El emperador Maximino la pide en matrimonio, a lo que Adaucto se niega, siendo condenado primero al exilio en Mesopotamia y, posteriormente, a la muerte. Callistene logra huir cortándose el pelo y vistiéndose de hombre. En algunas versiones, aparece practicando la medicina y curando a una muchacha de una enfermedad que sufre en el ojo, por lo que sus padres se la ofrecen en matrimonio. En ese momento, Callistene revela su condición. Finalmente, con la muerte de Maximiano y el ascenso de Licino al trono, logra recuperar los restos de su padre y enterrarlos en Éfeso.

3. Euphrosyne Junior/Juan (BHG III, 627).

Fuente y fecha de composición: AASS Nov. 3: 861c-877f; ca. 1295-1330.³¹⁰

Esta segunda Euphrosyne, menos conocida que su tocaya alejandrina, vivió, según su biógrafo, en época de León VI (886-911). De origen peloponesio y educada en Calabria, se mudó a Constantinopla, donde los intentos de su tío por casarla la llevan a huir, adoptando un aspecto y nombre masculino, Juan. Visita varios monasterios del Mar Negro, practicando el ascetismo, hasta asentarse en uno, donde florece su santidad. Tras la muerte del abad, es nombrado líder del monasterio, pero Euphrosyne/Juan huye por la noche. Vuelve a Constantinopla, retomando un aspecto femenino, donde vive como una célebre anacoreta. El resto de su vida la pasa como mujer, manteniendo estrechos contactos con la familia real, dándole un hijo al emperador gracias a sus milagros.

4. Eusebia/Xena (BHG III, 633-634m).

Fuente: Nissen.³¹¹

Eusebia es una joven constantinopolitana del s. V que huye de casa junto a dos esclavas para evitar el matrimonio. Adoptan temporalmente un vestido de hombre hasta llegar a Milasa en Caria, donde funda un monasterio femenino.

³⁰⁹ Describiremos su historia más en detalle en “De Santa Tecla a la Virgen María” (pp. 223-228).

³¹⁰ Según Delehaye, el texto fue compuesto por Nicéforo Calixto, historiador tardobizantino, aunque sin indicar en qué fuentes se inspira (AASS Nov. 3: 860a).

³¹¹ Nissen, 1938.

Allí toma el nombre de Xena (literalmente, “extranjera”) y lleva una vida santa. Aunque en la historia de Eusebia/Xena hay un cambio de nombre, es siempre femenino y el cambio de vestido es temporal, al igual que en otras historias similares como las de Domna (BHG III, 828-828c) o Natalia (BHG III, 27-29).

5. Kharitine.

Fuente y fecha de composición: *APhil.* 40-44, mediados o finales del s. IV.

Según los apócrifos *Hechos de Felipe*, Kharitine es la hija de un aristócrata de la ciudad palestina de Azoto que sufre una grave afección ocular. Felipe la salva y, como agradecimiento, la familia se convierte al cristianismo, al tiempo que ella se viste de hombre y lo sigue en su predicación.

6. Margarita Reparata / Pelagius (BHL, 5323).

Fuente: Jacopo de la Voragine, *Leyenda Dorada*, cap. 151.

Según aparece recogida en la medieval *Leyenda Dorada* de Jacopo della Voragine, Margarita era una virgen que huye su noche de bodas y entra en un monasterio como hombre bajo el nombre de Pelagius. Un día es acusada por una muchacha de intento de seducción y acaba expulsada del monasterio, pasando el resto de sus días en una cueva. A la hora de la muerte, confiesa su historia en una carta para los monjes, donde pide ser enterrada por mujeres. El poco recorrido de su historia (sólo conocemos la narración de Della Voragine) y la mezcla de elementos de otras santas como Pelagia/os o Marina/os ha hecho que se le preste poca o ninguna atención.³¹²

7. Mariamne.

Fuente y fecha de composición: *APhil.* 95; mediados o finales del s. IV.

Hermana del apóstol Felipe, según sus *Hechos* apócrifos, se viste de hombre y acompaña a su hermano en su predicación por mandato divino.

8. Papula (BHL, 6452).

Fuente y fecha de composición: Gr. Tur. *Glor. conf.* 16; ca. 500.

Papula es una de las raras santas travestidas tardoantiguas occidentales. Gregorio de Tours cuenta que Papula galorromana que quería dedicar su vida al ascetismo, pero que, ante el rechazo de sus padres, se corta el pelo, se viste de hombre y huye a Tours, donde entra en un monasterio masculino. Lleva una vida ejemplar y nadie la reconoce, hasta el punto que se le ofrece el cargo de abad, que rechaza. Tres días antes de morir, confiesa su condición y es enterrada por mujeres. Según Gregorio, su tumba es visitada habitualmente

³¹² Vid. AASS Jul. 4: 287d-f.

como lugar de sanaciones milagrosas. Por su carácter latino, no la incluiremos en nuestro análisis.

9. Anónimo de Juan Mosco.

Fuente y fecha de composición: Ioh. Mosch. *Prat. Spirit.* 170; ca. 600.

Juan Mosco, monje sirio (ca. 550-619/634), en su obra *El prado*, una recopilación de historias monacales que vivió o escuchó de otros, narra un encuentro de un asceta moribundo con dos monjes, que relatarán la historia a Juan. Los dos padres, tras haber viajado desde Palestina hasta Sinaí para una peregrinación, se pierden en el camino de vuelta y encuentran una cueva. Dentro de la cueva, en la oscuridad, descubren en cuerpo de un asceta recién fallecido. Cuando están preparando su cuerpo para enterrarlo, se dan cuenta de que es una mujer.

10. Anónimo en los *Apophthegmata Patrum*.

Fuente: APalp. Bessarion 4.

En la colección alfabética de los *Dichos de los Padres del Desierto*, en la parte dedicada a Abba Bessarion (ss. IV-V), aparece una historia muy similar a la de Anastasia/os. En el relato, Abba Doulas, discípulo de Bessarion, dice que, caminando ambos por el desierto, entran en una cueva, donde encuentran a un anciano monje moribundo. Ellos prosiguen su camino, pero al volver vuelven a pasar por la cueva. El monje ha muerto ya, por lo que se disponen a enterrarlo. Sin embargo, en ese momento descubren que es una mujer, a lo que Bessarion reacciona señalándola como ejemplo de triunfo sobre el diablo, frente al comportamiento de las mujeres en las ciudades.

Como hemos dicho, estas historias “extravagantes” para nuestros estándares occidentales no han pasado desapercibidas para los investigadores, que han tratado de estudiarlas y analizarlas desde varios puntos de vista. Los primeros en poner el foco en la cuestión fueron quizás los filólogos e historiadores alemanes de finales del s. XIX y principios del s. XX. Hermann Usener consideraba estas hagiografías como una supervivencia popular de motivos paganos que habían calado en la Iglesia. Concretamente, lo relacionaba con la figura de la Afrodita semítica en sus versiones andróginas y afirmaba que, al igual que la diosa tenía múltiples epítetos, las diferentes santas no eran más que diferentes versiones de una misma historia.³¹³ Algo similar defendía el francés Hippolyte Delehaye, que también consideraba a estas hagiografías como una invención artificial, con

³¹³ Usener, 1879.

origen común, y una “supervivencia del paganismo”.³¹⁴ Por su parte, Ludwig Radermacher y Rosa Söder, centrándose en la historia de Tecla, destacaron las similitudes e interconexiones de la hagiografía cristiana con la novela helenística, señalando paralelos de su *Kleidertausch* con las obras de Aquiles Tacio (6.1) o Apuleyo (*Met.* 7.6).³¹⁵

El análisis de Marie Delcourt a mediados del s. XX en un artículo y el apéndice de su libro sobre el hermafroditismo en la Antigüedad se acerca más a las ideas modernas.³¹⁶ Ella relaciona los textos apócrifos “gnósticos” y los ideales de asexualidad del primer cristianismo con estas hagiografías y, aunque acepta la influencia de la novela helenística en su composición, no las considera ya meras fantasías ni “supervivencias” de divinidades paganas, aun reconociendo las raíces psicológicas del fenómeno en la Antigüedad. Delcourt trata de analizar desde un punto de vista psicoanalítico lo que denomina “el complejo de Diana”, como un sentimiento de rechazo absoluto al matrimonio y la familia a través de una virginidad permanente. De esta forma, la investigadora considera estas santas como mujeres disfrazadas, en rebeldía contra un orden establecido, incluso patologizando en cierta forma su comportamiento.

El trabajo de Marie Delcourt sirve de base para muchas de las investigaciones futuras. John Anson en 1974 escribe un artículo donde analiza lo que considera como una especie de género literario monacal de la Tardoantigüedad, identificando los motivos y temas comunes de las hagiografías, como el de la esposa de Potifar, y definiendo la tripartición de las narraciones, además de conectarlas con los movimientos ascéticos “heréticos”.³¹⁷ Anson, no obstante, trata las historias como productos exclusivamente literarios y rechaza la explicación psicoanalítica de Delcourt. Ese mismo año, sale otro artículo de Vern L. Bullough en el que se compara la abundante producción medieval de “travestimientos femeninos” y su aparente aceptación en la Iglesia con la condena y la patologización: “the root cause of Western hostilities to transvestism is not so much biblical prohibitions but status loss. This explain why there are so few female transvestites in psychological literature, since society in fact

³¹⁴ Delehay, 1906: 224-233.

³¹⁵ Radermacher, 1916; Söder, 1932: 119-148.

³¹⁶ Delcourt, 1958; 1961, 84-101.

³¹⁷ Anson, 1974.

encourages women to assume male roles as a sign of their superiority to other women, and only reads such women as abnormal”, afirma Bullough.³¹⁸ Poco después, Evelyne Patlagean publicaba un influyente trabajo mucho más detallado en el análisis histórico e intensivo en el uso de las fuentes que sus precedentes.³¹⁹ Establece una cronología para la composición de la mayoría de las hagiografías entre los siglos IV y VII, incidiendo una vez más en su conexión con la “androginia” angelical de los textos apócrifos de Nag Hammadi, e identificando su lenta decadencia en el mundo bizantino a partir de siglo IX con el nacimiento de nuevos modelos narrativos de santidad femenina. Patlagean, por su lado, no niega la existencia de un fenómeno real de “mujeres travestidas” en la Tardoantigüedad.

En los años siguientes, otros autores continuaron la senda de Patlagean. Elisabeth Castelli, por ejemplo, analiza en un artículo las ideas de “androginia” asexual divina, empleando no sólo los textos bíblicos y apócrifos, sino también los filosóficos de Platón y Aristóteles, y plasmándolo especialmente en la hagiografía de Santa Perpetua y sus sueños premonitorios previos al martirio.³²⁰ Valerie R. Hotchkiss también trata de buscar y clasificar las hagiografías de “santas travestidas” de la Edad Media occidental y oriental.³²¹ Susan A. Harvey, por su lado, insiste en la masculinización de las mujeres santas en las hagiografías tardoantiguas, haya transformación física o no,³²² mientras que Georges Sidéris sostiene que las “mujeres travestidas” son el contrapuesto femenino a los eunucos cristianos y establece de esta forma una cuatripartición del género en Bizancio: los hombres, los hombres eunucos, las mujeres eunucos y las mujeres.³²³ Cabe también destacar el trabajo de Nathalie Delierneux, que sintetiza, reúne y completa las ideas principales de los trabajos de sus predecesores, señalando cuestiones como su origen, su motivación y su relación con la “ortodoxia”.³²⁴ A partir de los 2000, se han realizado varios estudios literarios de las hagiografías, donde predominan los enfoques trans

³¹⁸ Bullough 1974: 1393.

³¹⁹ Patlagean, 1976.

³²⁰ Castelli 1991.

³²¹ Hotchkiss, 1990: 13-68.

³²² Harvey, 1990.

³²³ Sidéris, 2003.

³²⁴ Delierneux, 1997.

o intertextuales, como los de Stephen Davis,³²⁵ Jonathan Walker,³²⁶ Julie Van Pelt³²⁷ o Crystal Lynn Lubinsky.³²⁸ Esta última, en una de las escasas monografías al respecto, hace un análisis sobre el uso de las distintas capas de masculinidad retórica empleadas en los relatos, que ella denomina *outward masculinity*, *social masculinity* e *inward masculinity*. Su conclusión principal es que, aunque la representación externa y social en el relato es masculina, la esencia interna del protagonista permanece siempre femenina, queriendo revelar los autores de esta manera la santidad de la mujer que se oculta tras estas capas.

Mientras que los trabajos de finales del s. XIX y principios del s. XX ven a estas santas como “supervivencias paganas” y “novelas cristianas” y los investigadores de los 70, como mujeres “en rebeldía” contra el orden patriarcal, los investigadores de los 90 y los 2000 se centran en explotar el significado de la masculinidad y la feminidad en el primer cristianismo y en establecer conexiones con otras hagiografías. Más recientemente, han aparecido sobre todo en el campo de los estudios histórico-artísticos e histórico-literarios de la Europa medieval occidental, análisis *queer*, que aplican las ideas del movimiento LGBTI+, en especial la del constructivismo social del género y su fluidez, a las investigaciones históricas.³²⁹ El cómo se afrontan estas hagiografías no es banal y encierran incluso disputas sociales: la tónica general durante el cambio de siglo, como cabría esperar de la sociedad europea conservadora, era la de caracterizar el hecho como esperpéntico e imposible; la de los años 70, en plena segunda ola del feminismo, la de mujeres disfrazadas; y la de los años 90 en adelante, con el auge del transfeminismo, la de hombres sociales o individuos fuera del binarismo de género actual.³³⁰

³²⁵ Davis, 2002.

³²⁶ Walker, 2003.

³²⁷ Van Pelt, 2018.

³²⁸ Lubinsky, 2019.

³²⁹ Mills, 2018; Maillet, 2020; Betancourt, 2020: 129-173.

³³⁰ No hay que pensar en este cambio de paradigma como radical, ya que se han seguido produciendo recientemente trabajos contrarios a las lecturas *queer*, como, por ejemplo, el de Lubinsky, que, centrándose exclusivamente en el producto literario, considera que no hay en las hagiografías una pretensión de mostrar a sus protagonistas como hombres, sino como mujeres disfrazadas.

3.1 A vueltas con la terminología: hagiografías vs. dinámicas reales

Uno de los problemas que siguen sin generar consenso es la cuestión de cómo denominar a los protagonistas de estas hagiografías, al no existir un término bizantino. ¿Santas travestidas? ¿Santas/os *trans*? ¿Mujeres disfrazadas? ¿Deberíamos enfatizar su nombre femenino? ¿O mejor su versión masculina? ¿Hablamos de ellas o de ellos? La cuestión no es banal: el uso de uno o de otro término, de uno o de otro género gramatical condiciona de antemano el punto de vista desde el que se aborda el problema y, por tanto, merece la pena que nos detengamos.

Como hemos dicho, la historiografía anterior a la década de 1990 –preeminentemente anglo o francoparlante, si ignoramos los trabajos alemanes de principios del s. XX– prefiere el uso de términos como *disguised/deguisée* (“disfrazada”), *cross-dressed* o *transvestite/travestie* (“travestida”). Con ellos, consciente o inconscientemente, se enfatiza el carácter femenino de los personajes, al reconocer el vestido masculino de la santa como un mero disfraz y ligando de esta forma sus análisis al esencialismo biológico occidental. En la mayoría de estos casos, se prioriza además el nombre femenino sobre el masculino, si se conoce este último. Son *saintes* o *holy women* y, en el caso de los estudios en francés, son referidas siempre en femenino por los propios investigadores. Esta preferencia coincide con el desarrollo social durante la segunda mitad del siglo XX. En ese momento, con la aparición de una medicina proclive (vid. Magnus Hirschfeld, Harry Benjamin...), se empieza a aceptar poco a poco en la opinión pública occidental la posibilidad de un cambio de género (especialmente MtF), al considerar que determinados individuos nacen en un cuerpo que no corresponde a su sexo psicológico. Sin embargo, este cambio debe venir de una operación y una hormonación, que divide a *transsexuals* (término propuesto por Benjamin) de los tradicionales *transvestite/cross-dresser* y que, aunque legítima a los primeros, excluye del esquema binario a individuos no operados o en proceso.³³¹ En una sociedad como la nuestra, en la que el cuerpo medicalizado se convierte en el punto de partida para asignar el género de una persona, los protagonistas

³³¹ Stryker, 2008: 31-50.

de nuestras hagiografías no podían ser para los investigadores del siglo XX, sino mujeres disfrazadas o travestidas.³³²

A partir de la década de los 90, en el campo social empieza a ponerse en duda los patrones establecidos para el cambio oficial de género, incluyendo la necesidad de modificar el cuerpo o la manera de diagnosticar la llamada “disforia de género”. Los términos *transvestite* (muy denostado) y *transsexual* dan paso a *transgender* o *trans*, que implican una mayor plasticidad y decisión personal, frente los condicionantes médicos y psicológicos previos sobre el cuerpo. En esta nueva etapa “post”, no es extraño que sean frecuentes términos más amplios como *trans* o *transgender* en análisis de personajes y dinámicas, que hasta el momento se habían tildado de “travestismo femenino”, invitando a la superación de este término en los estudios actuales.³³³ Algunos autores, sobre todo de finales de los años 90 y principios de los 2000, han optado por definir nuevos géneros en el mundo bizantino.³³⁴ Otros, por su parte, han optado por una lectura *queer*, es decir, por enfatizar la fluidez de género en las sociedades preindustriales.³³⁵

Antes de comenzar a reflexionar sobre la terminología, debemos señalar la diferencia entre los investigadores que consideran que estas hagiografías reflejan dinámicas de género reales –la mayoría–³³⁶ y los que o rechazan taxativamente un fenómeno como tal a inicios del cristianismo³³⁷ o consideran que no hay evidencias suficientes y que debemos centrarnos en

³³² La percepción de estos personajes como mujeres lleva asimilada en algunas ocasiones una visión feminista liberal, propia de la segunda ola del feminismo. Los casos de “masculinización” son incluidos dentro de los estudios sobre mujeres en la Tardoantigüedad como si fuera de un intento de determinadas cristianas de desarrollarse individual y autónomamente en un mundo masculino; es el caso de Cloke (1995) o Walker (2003). Para una crítica a este acercamiento, véase también Bourcier (1999: 123-128).

³³³ Vid. Bourcier, 1999; Gutt, 2018; Betancourt, 2020: 129-173.

³³⁴ Vid. Sidéris, 2003; Ringrose, 2003.

³³⁵ Vid. Mills, 2018; Maillet, 2020; Betancourt, 2020: 129-173; Spencer-Hall & Gutt, 2021. Para observar la evolución del uso de los términos en la investigación reciente, recomiendo la clasificación que hace Clovis Maillet (2020: 61-62).

³³⁶ Por citar algunos, Bennisser, 1984; Delierneux, 1997; Sidéris, 2003; Betancourt, 2020.

³³⁷ Usener, 1879; Delehay, 1906.

el personaje literario.³³⁸ Coincidimos con los primeros a la hora de atribuir a las hagiografías un fenómeno real. Como veremos en el próximo apartado, hay documentación suficiente para demostrar que debió existir un grupo heterogéneo de ascetas con una vida femenina previa que, favorecidos determinado por un modelo religioso y social, vivieron, se identificaron y fueron reconocidos como *abbas*³³⁹ por una buena parte de la sociedad. Sin embargo, creemos que los investigadores del primer grupo cometen un error frecuente al considerar prácticamente su totalidad las hagiografías como un producto directo de estas prácticas ascéticas. Es decir, que es frecuente que el fenómeno real y el producto literario aparezcan en muchas ocasiones entremezclados. No consideramos que la composición de estas hagiografías sea un producto directo de las prácticas ascéticas que conllevan un cambio de género, sino justo lo contrario. Las hagiografías no coinciden ni en el tiempo ni en la intención con el fenómeno y, por regla general, van a reforzar la estructura dualista del género. Algunas de las lecturas *queer* actuales, bajo nuestro punto de vista, aíslan el texto de su contexto y se centran demasiado en el personaje y poco en la intención del/de los autor/es y en el efecto de la narración en el público. Pero de todo ello hablaremos más adelante.

Por tanto, debemos distinguir dos elementos diferentes, aunque interconectados: el fenómeno religioso real y el fenómeno literario. A cada uno debemos darles nombres diferentes para identificarlos. En el caso literario, de la misma forma que en la Antigüedad no existió ningún compendio de “hagiografías de santas travestidas” y que el trazado de sus interconexiones es sustancialmente un ejercicio historiográfico contemporáneo, tampoco existió ningún término especial para definir a sus protagonistas. En las hagiografías se las llama con términos genéricos que pueden ser encontrados en cualquier otra historia como *hagia* (“santa”), *makaria* (“bienaventurada”), *abbas* o directamente por su nombre. En el caso del fenómeno real, la escasez de documentación también impide saber con qué términos (si es que tan siquiera existían) se los define. Los testimonios –todos contrarios al ejercicio de estas prácticas– suelen hablar de *feminae*, *mulieres*, *gynai* o *thēleis* “que se ponen ropas de hombre”, de

³³⁸ Anson, 1974; Lubinsky, 2013.

³³⁹ Ἀββᾶς es un término masculino muy frecuente en el mundo ascético y presente también en nuestras hagiografías, que se puede traducir como “padre”.

forma que se rechaza cualquier pretensión se representarlos como *abbas*. Emplear estos conceptos nos alejaría, precisamente, de lo que queremos transmitir. Por tanto, consideramos que es apropiado para ambos casos buscar términos contemporáneos, no con una pretensión esencialista, sino como categorías analíticas provisionales.

En primer lugar, denominaremos el fenómeno religioso como *ascetismos transgénero*. Estos ascetas no han sido documentados apenas de manera profana y sólo quedan testimonios indirectos, narraciones legendarias (como es el caso de las hagiografías) y muchas lagunas. En prácticamente la totalidad de la escasa documentación que conservamos (incluidas las hagiografías) cumplen un rol pasivo y no hay apenas testimonios en primera persona, por lo que es prácticamente imposible conocer su percepción del mundo y de sí mismos. Nos referiremos a estos ascetas usando el masculino gramatical. Aun así, hay que no hay que caer en el error de pensar en ellos como personas *trans** a la manera actual: el cambio de género en este caso puede venir motivado por cuestiones muy distintas a la identidad personal y viene condicionada por los modelos de santidad del cristianismo temprano. Esto es importante, ya que algunos autores, ya sea los que los definen como personas *trans**,³⁴⁰ ya sea los que los definen como mujeres³⁴¹, han puesto un énfasis excesivo en la manera en la que se autorrepresentan los ascetas, como si sus actos fueran algo externo. Aquí vemos, una vez más, la trampa de la visión liberal del individuo autónomo. Sin embargo, el adjetivo “transgénero” es adecuado para esta situación porque va a definir un fenómeno religioso-cultural en el que una persona cambia su posición en la estructura de género establecida, siendo socialmente reconocida.

Por el otro lado, hay que identificar a los protagonistas del producto literario, la hagiografía. El hecho de aceptar la existencia de ascetismos transgénero no significa que las santas fueran personas reales, al menos tal y como aparecen en las narraciones. Las hagiografías, en especial las *vitae*, a pesar de haberlas definido como “biografías” religiosas previamente, no son biografías en el sentido moderno, esto es, exposiciones con pretensión de objetividad de acontecimientos vitales de una persona. En

³⁴⁰ Vid. Betancourt, 2020.

³⁴¹ Vid. Lubinsky, 2013: 115.

su lugar, son narraciones construidas habitualmente en torno a *topoi* literarios. Desde la Antigüedad, estaba más o menos aceptada la modificación de la “realidad histórica” con intenciones estilísticas o narrativas (si es que esta realidad tan siquiera existía y no se trataba puramente de una invención), motivados con frecuencia por objetivos determinados: mover a la fe, pero también dar publicidad a determinados lugares de culto, impulsar determinadas ideas religiosas o políticas, etc. La producción literaria bizantina, que requiere de un esfuerzo y unos recursos determinados en su composición y particularmente en su difusión, rara vez es un acto desinteresado. Su pervivencia, además, tampoco es casual, sino que también depende de la aceptación en los siglos sucesivos de las ideas que transmite. Así, por ejemplo, la historiografía eclesiástica en siríaco de los siglos IV-VI cumple una función propagandística contra el Concilio de Calcedonia y legitimadora para el clero monofisita.³⁴² Los *topoi* son tan frecuentes que, en los últimos años, se han convertido en la norma los trabajos que realizan lecturas transversales de diferentes hagiografías para detectar estos temas literarios comunes.³⁴³ Esto no quiere decir que no pudieran existir un/a Atanasios/a o un/a Babylas/Matrona, sino que en ocasiones es casi tan difícil reconocer lo real de sus historias como lo es reconstruir la imagen real de un monarca egipcio antiguo a partir de una de las idealizadas esculturas. Por tanto, cuando las analicemos, tenemos que tener muy presente el/los autor/es y sus intenciones y la recepción del público. Aquí, los términos tradicionales y el uso del femenino gramatical nos parecen más apropiados que las propuestas actuales. En definitiva, las historias son las de mujeres (*feminae, gynai*) “de incógnito”, a veces unas con un carácter más masculino o ambiguo que otras, pero mujeres, en definitiva. La tripartición de las historias, donde la santa vuelve siempre a su condición femenina, generalmente en el momento de su muerte, refuerza esta idea del disfraz temporal. Y es que, como trataremos de argumentar, sus autores parecen mantener un tono justificativo de cara a la “ortodoxia” de los obispos. Incluso en la posteridad bizantina, en las reescrituras y traducciones de las hagiografías, la consideración predominante ha sido la de la mujer vestida de monje.

³⁴² Francisco, 2009.

³⁴³ Vid. Davis, 2002; Van Pelt, 2018.

¿Qué termino debemos usar, por tanto, para el fenómeno literario? En esta investigación partimos con ventaja, ya que no existe investigación precedente en español. En primer lugar, el uso del término “santa” me parece apropiado por encima del de “mujer”, “monja”, “asceta” u otros similares por la naturaleza religiosa de la hagiografía, que pretende enfatizar el carácter divino y excepcional de su protagonista. Por otro lado, es más difícil definir el adjetivo que acompañe al sustantivo. Excluimos términos como *trans* o *queer*, ya que pretenden comunicar una plasticidad del género que no está en la intención de la mayoría de los autores, que refuerzan justamente el binarismo en sus narraciones. Por su parte, el término “disfrazada” se presenta demasiado ambiguo. El término más apropiado sería el término inglés *cross-dressed*, que podríamos traducir como “vestido entrecruzado”. *Cross-dressed* aporta una idea dual (*cross*), pone el énfasis en la ropa e implica una cierta imposibilidad de cambio completo, que, en nuestra opinión, forma parte de las intenciones de algunos autores. Además, tiene una carga histórica más neutra que otros como *transvestite*³⁴⁴. En español (y en las lenguas romances) no hay un equivalente y lo más cercano serían los sustantivos derivados del verbo “travestir(se)”. La palabra italiana *travestito/a* (del latín, *trans* y *vestire*), en su acepción medieval, significa literalmente “vestirse de lo opuesto”, sin implicar necesariamente cambiar de vestido masculino a femenino o viceversa.³⁴⁵ Con este sentido, entra en el vocabulario francés *travesti-e* hacia el siglo XVI³⁴⁶ y lo vemos frecuentemente en los siglos siguientes como el término judicial para definir los individuos que se vestían con ropa diferente al género asignado.³⁴⁷ A partir de la obra de Magnus Hirschfeld, *Die Travestiten*,³⁴⁸ y otros psicólogos de finales del s. XIX e inicios del s. XX, el término se populariza con una carga erótica (como si fuera el último estadio de la homosexualidad y constituyera una especie de fetichismo) que conserva durante buena parte del s. XX, adquiriendo un valor muy negativo hacia finales de siglo.³⁴⁹ Esa carga cultural negativa la ha absorbido en español el término “travesti”, tomado directamente del francés, y no el participio del verbo “travestir”, “travestido/a”. En este sentido, podríamos usar el término “travestida” como

³⁴⁴ Vid. Stryker, 2008: 17-18.

³⁴⁵ Battaglia & Squarotti, 284-285.

³⁴⁶ Brachet, 1872: 535.

³⁴⁷ Vid. Steinberg, 2001: 25-40.

³⁴⁸ Hirschfeld, 1925.

³⁴⁹ Stryker, 2008: 16-17.

“disfrazada o encubierta con un traje que hace que se desconozca a quien lo usa”, como lo establece el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española.³⁵⁰ A pesar de ello, por la naturaleza de la presente tesis, trataremos de buscar un nuevo término que se pueda adaptar tanto al francés como al español, que exprese el mismo concepto que la definición de la RAE y que esté libre de la violenta carga erótico-fetichista del término *travesti·e*. Proponemos, por tanto, el término *santas trans-vestidas*, recuperando la etimología de la palabra y reconociendo el carácter complejo y polimorfo a nivel de género tanto de los personajes literarios como de su culto religioso durante la historia bizantina.

Para resumir, cuando hablemos de *ascetismos transgénero*, estaremos haciendo referencia al temprano y heterogéneo fenómeno ascético cristiano no organizado que incluía, entre otras cuestiones, el cambio de género FtM.³⁵¹ Nos referiremos a estos ascetas en masculino. Cuando hablemos de *santas trans-vestidas*, estaremos referenciando a la protagonista de una narración literaria religiosa (“inspirada” en determinadas prácticas ascéticas), que en el trascurso del relato se viste y vive como monje por un determinado motivo hasta que su “verdadera identidad” es revelada, y a su culto “ortodoxo” posterior. En este caso, hablaremos de ellas en femenino. Es importante remarcar una vez más que son términos provisionales para ayudarnos al análisis, pero que realmente no existieron en la Antigüedad. Las santas trans-vestidas no existieron como una categoría aparte, sino que simplemente se encontraban individualmente dentro de la amalgama heterogénea de historias de santos y santas cristianos. De la misma forma, es imposible hacer un corte radical y separar qué son ascetismos transgénero y qué no: muchos ascetas debieron de vivir en posiciones intermedias.

3.2 Los ascetismos transgénero I: evidencias y explicaciones

Antes de tratar de buscar posibles razones al fenómeno debemos recordar que, en nuestra opinión, las hagiografías de las santas trans-

³⁵⁰ Real Academia de la Lengua Española, 2021, definición 1.

³⁵¹ FtM: *Female-to-Male*. Término biomédico anglosajón para describir un cambio de género de “femenino” a “masculino”.

vestidas son el reflejo de un fenómeno ascético real en el Mediterráneo Oriental al menos durante la Tardoantigüedad. A continuación, expondremos los principales testimonios directos que nos permiten constatar la existencia real de formas establecidas de cambio de género en el contexto del ascetismo cristiano tardoantiguo. Más adelante, los completaremos con otras fuentes en las que se pueden intuir estas prácticas y trataremos de contextualizar y explicar el fenómeno.

Uno de los testimonios de ello más conocidos es el Sínodo de Gangra, un encuentro de obispos de Asia Menor celebrado en alguna fecha indeterminada a mediados del siglo IV.³⁵² El sínodo se convoca para anatematizar a Eustancio de Sebaste, obispo de esta ciudad en el Ponto, y sus seguidores, que habían fundado un monasticismo riguroso y polémico. Eustancio fue uno de los impulsores del ascetismo homoiouiano, que se postulaba como una tercera vía en el debate entre “arrianismo” y “ortodoxia” homoiouiana sobre la naturaleza de Cristo.³⁵³ Aunque el sínodo se convocó por los “eustancianos”, los cánones de él emitidos son, en realidad, una serie de normas contra aquellas prácticas ascéticas “radicales” que llevaban el ideal de *xeniteia* al límite. Los obispos declaraban como herético condenar el matrimonio y las relaciones sexuales legítimas (*Synod. Gangr.* §1), desprestigiar a los casados o los no religiosos (*Synod. Gangr.* §4, §9, §13), incitar a los esclavos a la huida (*Synod. Gangr.* §3), convivir con vírgenes (*Synod. Gangr.* §10), que las mujeres escapen de sus maridos (*Synod. Gangr.* §14), que los hijos escapen de sus padres (*Synod. Gangr.* §16), que estos abandonen a su progenie desamparada (*Synod. Gangr.* §15), así como ejercer sus propias formas de culto o rechazar lo dictado por los obispos (*Synod. Gangr.* §5, §6, §7, §8, §18, §19, §20). Si prestamos atención, observaremos como la mayoría de las condenas están relacionadas con formas de ascetismo que implican una renuncia a todo aquello terrenal, para ser “como ángeles en el cielo” (*Mc*, 12: 25) —el marido, la esposa, los hijos, los padres, el amo, el matrimonio, la sexualidad, etc.— al considerarlos vínculos artificiales, frente a la realidad suprema de Dios. Paradójicamente, el rechazo a estas prácticas se contradice en muchas ocasiones con las tempranas historias de santos y mártires, ensalzados por la Iglesia, que

³⁵² Las investigaciones actuales lo sitúan entre la década del 340 y la del 360 (vid. Upson-Saia, 2011: 141, n.89).

³⁵³ Vid. Elm, 1994: 106-111; Upson-Saia, 2011: 69-75.

rompían todos sus lazos familiares y se consagraban a Cristo, como el caso de Tecla. Entre las prácticas condenadas, hay dos cánones que se refieren explícitamente a aquellos grupos de “mujeres” que, bajo un pretexto ascético, se vestían y vivían como hombres:

Εἴ τις γυνὴ διὰ νομιζομένην ἄσκησιν μεταβάλλοιτο ἀμφιάσμα, καὶ ἀντὶ τοῦ εἰωθότος γυναικείου ἀμφιάσματος, ἄνδρειον ἀναλάβοι, ἀνάθεμα ἔστω. (*Synod. Gangr.* §13)

“Si una mujer, con el pretexto de ejercer el ascetismo, cambia de ropas y, en lugar de las habituales de las mujeres, viste ropas de hombre, sea anatema”.

Εἴ τις γυναικῶ διὰ νομιζομένην ἄσκησιν [θεοσεβείαν] ἀποκείτοιο τὰς κόμας, ἃς ἔδωκεν ὁ Θεὸς εἰς ὑπόμνησιν τῆς ὑποταγῆς, ὥς ἀναλύοιτο [παραλύσασα] πρόσταγμα τῆς ὑποταγῆς, ἀνάθεμα ἔστω. (*Synod. Gangr.* §17)

“Si una mujer, con el pretexto de ejercer el ascetismo, se corta el pelo, que Dios le otorgó como recuerdo de sumisión, deshaciendo así los preceptos de sumisión, sea anatema.”

Esta debía de ser una práctica frecuente entre los eustancianos, donde, aparentemente, las “mujeres” debían vestir igual que sus compañeros masculinos y ser tratadas como tal. A falta de los escritos del propio Eustancio, debemos recurrir a la carta del prólogo del sínodo, donde se advierte de los peligros de esta “herejía”, para conocer un poco más el porqué:

Declaratum est enim hos eosdem nuptias accusare, et docere quod nullus in conjugali positus gradu spem habeat apud Deum : unde factum est ut multae mulieres seductae, relictis propriis viris, et viri uxoribus destitutis vinculum conjugale dissolverent, continetiam profitentes, quam cum retinere non possent, adulteria commiserunt. Inveniunt etiam dissensiones ac separationes a dominicis constitutis Ecclesiarum Dei docere, id est et traditiones ecclesiasticas et ea quae in ecclesiis aguntur debere contemni, privatis conventiculis institutis, adque ad imitationem eorum quae in domo Dei aguntur omnia praesumere et celebrare: adhuc etiam vestibus communibus spretis novos et insolitos habitus assumpisse: primitias quoque fructuum et oblationes eorum, quas veterum institutio ecclesiis tribuit, sibimet vindicasse, id est propria

rationatione doctrinae tanquam sanctis sibi eas offerri debere, apud se et inter se dispensandas : servos a dominis recedentes, et per hunc inusitatum regionis suae habitum sub specie religionis dominos contempsisse : *mulieres quoque praeter consuetudinem et sui sexus ornatum, hinc se justificari credentes, virilem habitum suscepisse, pluresque earum occasione religionis tonsas genuini decoris comas penitus amputasse : jejunia quae in ecclesia praedicantus contemnendo, ventri servisse : nonnullos etiam eorum cibos carnum tanquam illicitos refutasse : in domibus conjugatis ne orationes quidem debere celebrari persuasisse, in tantum ut easdem fieri vetent, et oblationibus quae in domibus factae fuerint minime communicandum esse decernant : presbyteros vero qui matrimonial contraxerunt sperni debere dicunt, nec sacramenta quae ab his conficiuntur attingi : loca sanctorum martyrum vel basilicas contemnere, et omnes qui illuc conveniunt et sacramenta conficiunt reprehendere : divites fidees qui non omnibus renuntiant quae possident spem non habere. (Synod. Gangr. Prolog.)*

“Por tanto, es declarado que estos [los “eustancianos”] condenan el matrimonio y enseñan que ningún casado tiene esperanza con Dios. Es por ello que muchas mujeres seducidas, abandonando a sus maridos y dejándolas estos (a su vez), disolvían el vínculo conyugal, profesando la continencia, y, al no poder mantenerla, cometían adulterios. También se produjeron disensiones y separaciones de lo establecido por la Iglesia de Dios, enseñando que debían despreciarse las tradiciones eclesiásticas y cuanto en la Iglesia se hacía, instituyendo conventículos privados para realizar y celebrar a imitación de aquellos [los ritos] realizados en la casa de Dios. Además, despreciando los vestidos comunes, adoptaron nuevos e insólitos hábitos. Se apropiaban de los frutos y las oblationes que la antigua costumbre establecía para las iglesias, ya que según la razón de su propia doctrina se les debía ofrecer al igual que los santos, para dividírselas entre sí para ellos mismos. Los esclavos huían de sus señores y por esta extraña costumbre de su región desafiaban a sus amos con el pretexto de la religión. *También las mujeres, contra la costumbre y el ornato de su sexo, creyendo así justificarse, tomaban el vestido masculino y muchas de ellas, con motivo de la religión, se cortaban los cabellos, símbolo del decoro genuino.* Despreciando los ayunos predicados por la Iglesia, se entregaban a la gula. Además, algunos rechazaban la carne como ilícita. Decretaban que en las casas de los casados ni las oraciones debían celebrarse, hasta el punto de llegar a prohibirlas y juzgando que las oblationes hechas en ellas no se compartieran. Decían que los presbíteros que contraían matrimonio debían ser despreciados y que los sacramentos hechos con ellos no eran lícitos.

Despreciaban los lugares de los santos martirios o de las basílicas y reprendían a los que allí se reunían y consagraban. Decían que los fieles ricos que no renunciaban a todos sus bienes no podían salvarse.” (Cursiva del autor).

Las ideas que se desprenden de este texto es de un ascetismo de renuncia total a los vínculos terrenales, tanto a los matrimoniales como a los de servidumbre entre amo y esclavo. En consecuencia, nos encontramos ante un grupo ascético cristiano que se acerca mucho a las ideas que hemos definido de los ascetismos “asexuales”, con unos preceptos casi calcados a los de *Ga* 3:27-28. Pero ligar esta práctica a un grupo cristiano concreto o a unas determinadas ideas cristológicas no nos parece adecuado, ya que no podemos afirmar que exista una homogeneidad dogmática en la práctica de estos ascetismos, como demuestra el culto ortodoxo a las hagiografías de santas trans-vestidas. En Occidente, Jerónimo también criticaba a los falsos ascetas, entre los que hace mención a las vírgenes que se hacen pasar por eunucos:³⁵⁴

Alliae virili habitu, veste mutata, erubescunt ese feminae quod natae sunt, crinem amputant, et impudenter erigunt facies eunuchinas.

“Hay otras que se ponen vestidos de hombre, y, cambiadas así las vestiduras, se avergüenzan de haber nacido mujeres, se cortan el cabello y levantan impudicamente sus rostros eunucos” (Hier. *Ep.* 22.27).

El conflicto salta incluso a la legislación imperial relativa a la Iglesia. En el Código de Teodosio aparece una condena explícita a aquellas “mujeres” que “se cortaban el pelo” y se establecen castigos muy graves hacia todo aquel miembro de la Iglesia que colabore:

Feminae, quae crinem suum contra divinas humanasque leges instinctu persuasae professionis abscederint, ab ecclesiae foribus arceantur. Non illis fas sit sacrata adire mysteria neque ullis supplicationibus mereantur veneranda omnibus altaria frequentare; adeo quidem, ut episcopus, tonso capite feminam si introire permiserit, deiectus loco etiam ipse cum huiusmodi contuberniis arceatur, ac non modo si fieri suaserit, verum etiam si hoc ab aliquibus exigi, factum denique ese quacumque ratione conpererit, nihil sibi intellegat opitulari.

³⁵⁴ Es interesante en este caso, el enorme paralelismo con los relatos de las “santas travestidas”, que también son identificadas a menudo como eunucos.

“Las mujeres que se cortan el pelo contra las leyes divinas y humanas, instigadas por alguna vocación que les ha persuadido, sean mantenidas lejos de las puertas de las iglesias. No les será permitido acceder a los misterios consagrados ni acercarse a los altares frecuentados por todos a través de ninguna súplica. Además, si un obispo permite a una mujer con la cabeza afeitada entrar, él mismo será expulsado del cargo y mantenidos lejos junto con sus compañeros. No solamente si las incentivan a hacerlo, sino que incluso si sabe que ciertas personas lo realizan, o, finalmente, que esto se esté haciendo por cualquier otra razón, que comprenda que nada lo exonerará” (*CTh* 16.2.27.1).

Por supuesto no es una mera referencia a un cambio de peinado por razones estéticas. Si esto fuera así, no entenderíamos la dureza de la legislación de Teodosio. Si recordamos lo que decíamos sobre la cuestión del vestido en la Antigüedad y tratándose de un fenómeno religioso, lo más probable es que todos estos testimonios estén referenciando auténticos cambios de género. Esto demuestra como las historias de mujeres que se convierten en *abba*, tan frecuentemente documentadas en las historias de los monjes del desierto, aun aceptando que están cargadas de tópicos y temas literarios, no son una mera invención, como autores como Usener, Delehayne, Anson o Lubinsky defienden, sino un fenómeno real.

Hay una posible cuarta mención, aunque no muy explícita, en una carta de Ambrosio. En ella, el milanés está respondiendo a su amigo Ireneo, quien le ha preguntado por qué es tan dura la ley mosaica con “los que usan vestidos del otro sexo, sean hombres o mujeres (qui alieni sexus uterentur vestibus, vel viros scilicet vel mulieres)” (*Ambr. Ep.* 69.1). Está citando, en este caso, la norma de *Deu.* 22: 5: “La mujer no llevará ropa de hombre ni el hombre se pondrá vestidos de mujer, porque el que hace esto es una abominación para Yahveh tu Dios”. Ambrosio le responde que aparentar ser del sexo opuesto va en contra de la naturaleza humana, tanto para hombres como para mujeres, aunque admite que estas últimas tienen una razón, que carecen los contrarios: “Sea permitido, sin embargo, que estas imiten la naturaleza del sexo más digno; ¿por qué los hombres quieren pretender ser del sexo inferior? (Esto tamen ut illae imitari videantur melioris sexus naturam, quid viri inferiores sexus mentiri speciem volunt?)” (*Ambr. Ep.* 69.4). ¿Puede que Ambrosio e Ireneo estén hablando de los mismos ascetas de Jerónimo, el Código de Teodosio y el Sínodo de Gangra? ¿Es esa la razón de la pregunta de Ireneo por ese pasaje del Deuteronomio? Es difícil

de decir. La crítica a vestir “como el sexo opuesto” durante la Tardoantigüedad no sólo se reduce al ascetismo femenino, sino que también es un ataque contra los actores, que adoptaban multitud de identidades en el escenario, y contra las nuevas modas masculinas de procedencia oriental, que se consideraban como femeninas.

La carta de Ambrosio, aun así, presenta una diferencia respecto a los otros tres documentos, que ha llama la atención a los que se han dedicado a las santas trans-vestidas. Ni en Código, ni en Jerónimo ni en el Sínodo se menciona el pasaje del Deuteronomio en el que se condena el adoptar ropas opuestas. Sí se hace referencia de manera indirecta tanto en el Código de Teodosio como en el canon 17 de Sínodo de Gangra a la norma paulina hacia las mujeres de dejarse el pelo largo en señal de sumisión (2 Co 11: 3-15), al sostener la divinidad de la norma, cosa que no sucede cuando se condena el adoptar vestidos masculinos, por ejemplo, en el canon 13. Tampoco en las hagiografías hay ninguna mención ni parece haber ninguna contradicción con el pasaje del Deuteronomio. No nos es posible ofrecer ninguna hipótesis con claridad, pero sí que demuestra, al menos, que o bien desconocían la norma del Deuteronomio (cosa poco creíble), o bien no se consideraba vigente (aunque otras normas del Pentateuco se enarbolan en ocasiones para criticar otras prácticas religiosas)³⁵⁵ o bien, lo más probable, no creían que estas prácticas ascéticas fueran contradictorias con la norma. Es curioso que, no obstante, siglos más tarde, en el Concilio *In Trullo* del 692, en sus cánones, se condenara la costumbre de ponerse la ropa del sexo contrario, referenciando la prohibición de Dt 22: 5 (*Conc. Trull.* §62). En este caso, los destinatarios no eran los ascetas, sino los actores, que, según el texto, todavía seguían realizando espectáculos en las fechas politeístas señaladas e invocando a Dioniso. Queda en el aire, por tanto, por qué la norma mosaica sí parece afectar las prácticas actorales, pero no las ascéticas.

¿Pero por qué durante la Tardoantigüedad surge en el seno del cristianismo un experimento ascético como este? ¿Por qué este fenómeno no perdura? ¿Por qué apenas tenemos constancia ni información, más allá

³⁵⁵ Por ejemplo, Teofilacto de Ohrid, en su *Apología del eunuquismo*, señala que el interlocutor contrario a los eunucos menciona la “ley mosaica” que prohíbe la participación de los eunucos en el sacerdocio (probablemente las referencias de *Deu.* 23:2 y *Lv.* 21:20) (*Theoph. Och. Eun.* f.223).

de las poco fiables hagiografías? ¿Por qué son siempre en el sentido FtM y nunca a la inversa? Para intentar responder estas preguntas, lanzamos dos hipótesis complementarias y no excluyentes: una primera, que ya ha sido planteada anteriormente, desde la Historia de las religiones, y una segunda, original, desde la Antropología del parentesco.

Los ascetismos asexuales y los cambios de género

Comenzamos por la explicación más extendida. Para ello recurriremos a las formas de abordar el género y la sexualidad en los primeros momentos del cristianismo que esbozábamos anteriormente. Como hemos visto, parece que una buena parte de los ascetismos de los primeros siglos compartían el concepto de un Uno divino asexual, en el que no había “ni hombre ni mujer” (Ga 3:27-28). La división sexual de Adán y Eva había llevado a la muerte y, por ello, la voluntad del asceta de retornar a Cristo implicaba en la mayoría de casos también una renuncia a la sexualidad, dentro del pack familia-ciudadanía-lujos que conllevaba la *xeniteia*. Como testimonian los evangelios apócrifos, los catálogos de herejías y algunos relatos de los padres del desierto, muchos grupos cristianos prodigaban la *apatheia*, obviando la división sexual, rechazando el matrimonio y aceptando a “mujeres” en su estructura. Aun así, como dijimos, ello no debía ser el objetivo, sino el resultado de una vida de renuncia más amplia a los vínculos terrenales.

Pero si aceptamos el papel de las ideas asexuales de inicios del cristianismo en las formas de ascetismo transgénero, ¿por qué son las “mujeres” las que se visten con ropas de hombre, según rezan los cánones de Gangra? ¿Y por qué no sucede a la inversa? La respuesta se puede rastrear en el discurso del género en la Antigüedad. El cristianismo, durante estos siglos de transición hacia una religión de masas, no tiene una teología construida *ex novo* y separada radicalmente de otras filosofías y religiones de su entorno, sino que está influenciado y en constante diálogo con muchas de ellas. Durante la Tardoantigüedad el dualismo platónico estaba en boga y los pensadores cristianos no eran ajenos a su influencia. Como hemos dicho, el objetivo del asceta sería trascender el plano terrenal imperfecto para alcanzar el plano divino perfecto. Sin embargo, en la escala de la

perfección, lo femenino era incuestionablemente inferior a lo masculino. Esta idea presente en la Antigüedad la heredó también el cristianismo sin grandes problemas: lo masculino estaba siempre más cerca de Dios. Nótese que nos referimos a lo masculino y lo femenino, no los hombres y las mujeres, ya que, si bien la tendencia natural de cada uno era seguir esos determinados comportamientos, a veces podía suceder que una mujer trasgrediera los propios límites de su feminidad, alcanzando la virtud y, por tanto, estando más cerca de Dios. La virtud en las sociedades mediterráneas es un valor puramente masculino, que se construye en positivo. El término griego *-andreia-* viene directamente de *anēr*, “varón”, al igual que el romano *virtus*, de *vir*. Por el contrario, las mujeres sólo pueden aspirar con suerte a la neutralidad, como resultado de la compensación entre caracteres positivos y negativos.³⁵⁶ “Y a quien, en cambio, le alcanza el destino del matrimonio y consigue tener una mujer sensata y adornada de recato, este, durante toda la vida, el mal equipara constantemente al bien”³⁵⁷ (Hes. *Theog.* 607-610). Estas ideas de virtud masculina y debilidad femenina las expone muy bien Lactancio (ca. 250-ca. 325), apologista cristiano africano:

Sed plus roboris maribus attributum est, quo facilius ad patientiam jugi maritalis foeminae cogerentur. Vir itaque nominatus est, quod major in eo vis est, quam in foemina ; et hinc virtus nomen accepit. Item mulier (ut Varro interpretatur) a mollitie, immutata et detracta littera velut mollier. (Lact. *De opif.* 12.16-17)

“Una robustez superior es atribuida a los maridos, pues se constriñen más fácilmente con paciencia al yugo marital. Es por ello que, es llamado varón (*vir*) porque tiene más fuerza (*vis*) que la mujer y de aquí viene la palabra “virtud” (*virtus*). Por otro lado, mujer (*mulier*), según interpreta Varrón, viene de debilidad (*mollitia*), siendo una letra cambiada y acortada, como si fuera *mollier*”.

Como veíamos con Nerón y Heliogábalo, la feminidad (*mollitia*) y la masculinidad (*virtus*) eran un tema recurrente en la retórica romana, junto con otros *topoi* habituales que se entremezclaban, como el barbarismo o la *impudicitia* (“inmoralidad sexual”).³⁵⁸ En muchas ocasiones, la discusión la

³⁵⁶ Vid. Pitt-Rivers, 1979: 41-82.

³⁵⁷ ὃ δ' αὐτε γάμου μετὰ μοῖρα γένηται, κεδνήν δ' ἔσχεν ἄκοιτιν, ρηρυμῖαν πραπίδεςσι, τῷ δέ τ' ἀπ' αἰῶνος κακὸν ἐσθλῷ ἀντιφερίζει ἐμμενές·

³⁵⁸ Vid. Kuefler, 2001; Richlin, 1997: 74-90.

ganaba el que conseguía reducir a su oponente dialécticamente a la feminidad,³⁵⁹ que está cargada de una serie de valores negativos que lo incapacitan, al igual que las mujeres, para el ejercicio público autónomo.³⁶⁰ Como demuestra Kuefler, los apologetas cristianos reformaron la idea masculina de la *virtus*, adaptándola a los ideales de la nueva religión. En sus discursos dudaban de que las viejas virtudes masculinas (valor en la batalla, participación política, mantener y controlar una familia...) fueran la verdadera *virtus*, situando como superior, más loable y más sufrido los valores cristianos (continencia, renuncia, martirio...) por su cercanía a Dios. Las antiguas figuras de la masculinidad –el gladiador, el soldado, el atleta...– eran empleadas para establecer los valores cristianos como la *virtus*: los cristianos eran los atletas de la castidad, los soldados de Cristo.³⁶¹ Dialécticamente, el cristianismo “ortodoxo” reconfigura el significado de *virtus* y *mollitia/effeminatus*, pero al mismo tiempo conserva y perpetua la vieja división naturalizada de masculinidad como positivo y feminidad como negativo.

Harum generationum quaedam femineae sunt, malitia, petulanti, luxuries, intemperantia, impudicitia, aliaque hujusmodi vitia, quibus animi nostri quaedam enervatur virilitas. Masculinae sunt, castitas, patientia, prudentia, temperantia, fortitudo, justitia, quibus mens nostras, et caro ipsa firmatur, et ad obeunda impigre munia virtutis erigitur. (Ambr. *Cain et Ab.* 1.10.47)

“Las cosas generadas femeninas son la malicia, la petulancia, el lujo, el exceso, la inmodestia, además de vicios de esta guisa, que debilitan la virilidad de nuestra razón. Masculinas son la castidad, la paciencia, la prudencia, el temperamento, la fuerza, la justicia, por las cuales se fortalece la mente y la carne misma y se elevan con energía para realizar las tareas virtuosas”.

³⁵⁹ Véase, por ejemplo, el diálogo de Luciano titulado *El eunuco*, donde el escritor sirio narra satíricamente una discusión entre dos filósofos – uno eunuco – que acaba derivando en una pelea de insultos en la que este último termina siendo humillado precisamente por su condición.

³⁶⁰ Sobre la debilidad de las mujeres, un ejemplo ilustrativo lo aporta la legislación imperial, plagada de calificativos hacia estas como *infirmas*, *imbecilitas*, *fragilitas* o *asthenes*. Esta debilidad natural hacía que las mujeres tuvieran una serie de obligaciones, protecciones y incapacidades específicas debido a su condición “infantil” (vid. Beaucamp, 1990: 111). A esta misma incapacidad “infantil” se intenta reducir dialécticamente al hombre acusado de *mollitia*.

³⁶¹ Kuefler, 2001: 105-124.

Para una mujer, alcanzar un prestigio o un reconocimiento implica siempre, dentro de una lógica patriarcal, una cierta “masculinización”, al ser la virtud un valor masculino y romper las limitaciones corporales de “debilidad” natural femenina. A ello debían ser proclives algunas mujeres durante la Tardoantigüedad, cuando muchas adoptaron un rol público más destacado, especialmente en el caso de las cristianas, que tuvieron un papel relevante en ciertas áreas,³⁶² al menos al principio. Los apologetas cristianos, a la hora de alabar a mujeres, se ven obligados a emplear, de una u otra forma, el discurso de la masculinidad, enfatizando el carácter “masculino” o “angélico” de la protagonista para justificar su santidad y hacer entender al lector que había sobrepasado sus límites biológicos gracias a su fe divina:

Καὶ καταλιπόντες τὴν Ἀλεξάνδρειαν ἔρχονται εἰς τὸ ὄρος τῆς Νητρίας καὶ εἰς τὰ λεγόμενα Κελλία, ἔνθα τὴν μακαρίαν ὡς ἄνδρα δέχονται οἱ τῶν ἐκεῖσε ἀγίωτατοι πατέρες· καὶ γὰρ ἀληθῶς παρεληλύθει τὸ γυναικεῖον μέτρον, καὶ φρόνημα ἀνδρεῖον μᾶλλον δὲ οὐράνιον ἐκέκτητο. (VMel. 39)

“Dejando Alejandría, fueron hacia la montaña de Nitria y a las llamadas Celdas, donde los muy santos padres de ese lugar recibieron a la bienaventurada como un hombre. Pues es verdad decir que había sobrepasado los límites femeninos y había adquirido una mentalidad masculina (*fronēma andreion*) o más bien celeste (*ouranion*)”.

Este fragmento corresponde a la vida de Melania la Joven (ca. 385-438/9). Nacida en una rica y aristocrática familia romana cristiana (su abuela Melania la Vieja (ca. 342-ca. 410) también era muy conocida en su época), es un ejemplo de esas poderosas e influyentes mujeres de los siglos de transformación del cristianismo en una religión de masas. Melania está muy lejos de ser una santa trans-vestida: aunque su modo de vida es bastante independiente, funda un monasterio femenino y les pone como norma no ver nunca a un hombre (VMel. 41), a pesar incluso de que la misma santa había tenido numerosos contactos con ellos en sus peregrinaciones por Oriente. Nuestra protagonista nos remite, por tanto, a enfoques sexualizados del ascetismo, muy al gusto de los Padres de la

³⁶² Vid. Cloke, 1995.

Iglesia, aunque ello no impide que su biógrafo, para justificar precisamente su excepcionalidad, emplee calificativos puramente masculinos.

Es por ello que son frecuentes apelativos como “ἡ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ”, con el que Paladio describe a Melania la Vieja (Pallad. *HL* 9) y que ha sido traducido en ocasiones como *the female man of God*, pero que en español podríamos traducir como “la hombre de Dios”. Al usar el artículo femenino y un sustantivo masculino como ἄνθρωπος³⁶³ se hace ese énfasis en que Melania es, de hecho, un hombre de Dios de aspecto femenino. En términos similares se expresa también el mismo autor en su *Diálogo sobre la Vida de Juan Crisóstomo* sobre su amiga, la abadesa Olimpia: “Díacono: ¿Qué tipo de mujer es? (Ποτατὴ γυνὴ τυγχάνει οὕσα;) / Obispo: No digas qué mujer, sino qué hombre. Es un varón, a pesar de su apariencia física (Μὴ λέγε γυνή, ἀλλ’ οἷος ἄνθρωπος· ἀνὴρ γάρ ἐστι παρὰ τὸ τοῦ σώματος σχῆμα)” (Pallad. *VChrys.* 16). Y es que, como expresa Jerónimo, la mujer se caracteriza por parir y criar a los hijos, “pero si se quiere servir más a Cristo que al mundo, deja de ser mujer y se le dice varón, porque todos deseamos ser el hombre perfecto [*Ef* 4:13] (Sin autem Christo magis voluerit servire quam saeculo, mulier ese cessabit, et dicetur vir, quia omnes in perfectum virum eupimus occurrere)” (Hier. *In. Eph.* 3.5.28).

En el cristianismo, lo negativo siempre se va a expresar en femenino, como ya ocurre en la producción literaria grecorromana. Así, Macrina, aunque es descrita por su hermano Gregorio generalmente como una santa puramente femenina y gran defensora de la separación sexual entre hombres y mujeres, resiste con estoicismo viril la muerte de su hermano Pedro, sin caer en las debilidades de su sexo y esta fortaleza viril la insufla a su madre: “Debido a ello, la madre no se dejó arrastrar por el dolor, ni reaccionó ante la desgracia en una forma mujeril (*gynaikeion*) e inconveniente como gritar contra el mar, desgarrar el vestido, quejarse de su desgracia a gritos o bambolearse con cantos fúnebres de gimientes melodías (Οὐκοῦν οὐ παρεσύρη πρὸς τὸ πάθος ἡ μήτηρ οὐδὲ ἔπαθε δυσγενές τι καὶ γυναικεῖον, ὥστε βοῆσαι πρὸς τὸ καὶ ἢ περιρρήξασθαι τὸ ἱμάτιον ἢ

³⁶³ El término ἄνθρωπος, aunque se ha traducido en muchas ocasiones como “ser humano”, tiene una carga preeminentemente masculina, que lo hace en muchas ocasiones igualable a ἀνὴρ, como vemos, por ejemplo, en el *Diálogo sobre la vida de Juan Crisóstomo* de Paladio, donde ἀνὴρ y ἄνθρωπος, son empleados indistintamente.

ἐπικωκῦσαι τῷ πάθει ἢ ταῖς γοεραῖς μελωδίαις ἀνακινήσαι τοὺς θρήνους)” (Gr. Nyss. *VMacr.* 10.1). Por el contrario, las virtudes positivas son siempre masculinas. Por ejemplo, en *El Pastor*, donde la personificación de la Continencia (*Enkrateia*) es descrita “de aire viril” (ἀνδριζομένη) (Herm. 16). Para Paladio, las santas del cristianismo son “mujeres viriles (γυναικῶν ἀνδρείων)” (Herm. 41). El mismo Gregorio de Nisa también sostenía que para las vírgenes “era menester armarse de virilidad y de audacia como de armas arrojadizas (τὴν δὲ ἀνδρείαν καὶ τὸ θάρσος ἀντὶ ὅπλου τινὸς διὰ χειρὸς φέρειν)” (Gr. Nyss. *Virg.* 18).

La *Pasión de Perpetua y Felicitas* es un buen ejemplo temprano de uso de lo masculino y lo femenino en una narración. Perpetua es una mujer cristiana cartaginesa del siglo III que es encarcelada y condenada a muerte junto con otros compañeros. El texto es interesante porque introduce en la narración el supuesto diario de la santa durante su cautiverio, que de ser cierto sería uno de los testimonios más tempranos de escritura cristiana femenina (de la escasa conservada). Perpetua describe tres visiones que tiene, de las que nos interesa la tercera. En ella, la santa es conducida al anfiteatro por el diácono Pomponio:

“Salió entonces a mi encuentro un egipcio de aspecto horrible, acompañado de sus ayudantes, con la intención de combatir contra mí. Se acercaron también a mí unos bellos jóvenes en calidad de ayudantes y partidarios míos. Me desnudaron y me convertí en hombre (*facta sum masculus*). Mis partidarios empezaron a untarme con aceite, como se hace habitualmente en la lucha. Y vi frente a mí a ese egipcio revolcándose en la arena.” (*PPerp.* 10).

La transformación de Perpetua en hombre refleja precisamente su triunfo. Según Castelli, a su masculinización se contraponen la feminización de su padre, un *paterfamilias* politeísta romano que le suplica abandonar su fe. Su desesperación, que incluye el arrancarse la barba (emblema de masculinidad en la Tardoantigüedad) y el arrastrarse por el suelo, son símbolos de su feminidad.³⁶⁴ El resultado es una narración donde los cristianos reinterpretan su actitud como la verdadera masculinidad, frente a la feminidad de los politeístas.

³⁶⁴ Castelli, 33-43.

Así pues, el cristianismo hereda de la Antigüedad los discursos de la masculinidad y la feminidad en los debates político-religiosos. No sólo los apologistas “ortodoxos” se ven obligados a emplearlos para defender su postura frente al politeísmo o las “herejías”, sino que incluso los impulsan, acusando al rival de “feminidad”. Para imponer su postura en el marco público (y no sólo en los reducidos ambientes ascéticos que escapan del mundo urbano), los Padres de la Iglesia deben hacer de la suya la masculinidad preponderante y reducir al rival a la feminidad.³⁶⁵ La lucha por el control de “lo masculino” se aprecia en el interior de los movimientos ascéticos cristianos, como se puede apreciar en los *Apophthegmata Patrum*. Aquí, queremos destacar dos personajes de los que conservamos sus enseñanzas, Amma Sara y Amma Teodora. Ellas no son vírgenes recluidas un monasterio, sino auténticas “Madres del Desierto”, de prestigio y santidad reconocidas y en contacto directo con sus homónimos varones. Los dichos 8 y 10,³⁶⁶ por ejemplo, de Teodora reflejan que su consejo espiritual era solicitado por hombres, algunos de ellos mayores, lo que indica un prestigio al menos similar al de otros monjes con los que comparte la recopilación. Obviamente, en un período y un lugar cargado de disputas religiosas como es el Egipto tardoantiguo, desautorizar a una “mujer” asceta debía de ser muy sencillo gracias al discurso feminizador. De ello son testimonio los dichos de Amma Sara:

Ἀλλοτε ἦλθον δύο γέροντες ἀναχωρηταὶ μεγάλοι ἀπὸ τῶν μερῶν τοῦ Πηλουσίου πρὸς αὐτήν· καὶ ἀπερχόμενοι ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους· Ταπεινώσωμεν τὴν γραῖδα ταύτην. Καὶ λέγουσιν αὐτῇ· Βλέπε μὴ ἐπαρθῇ ὁ λογισμὸς σου, καὶ εἴπῃς, ὅτι Ἰδοὺ οἱ ἀναχωρηταὶ πρὸς μὴ ἔρχονται γυναικα οὕσαν. Λέγει αὐτοῖς ἡ ἀμμᾶς Σάρρα· Τῇ μὲν φύσει γυνή εἰμι, ἀλλ’ οὐ τῷ λογισμῷ. (*APalph*. Sara 4)

“En otra ocasión, dos ancianos, grandes anacoretas, vinieron de la región de Pelusia a visitarla. Al llegar, le dijo uno al otro: “Humillemos a esta vieja”. Por lo que le dijeron: “Ten cuidado que tu consciencia no se vanaglorie y diga ‘Mira, los anacoretas vienen a verme siendo una mujer (*gynē*).’” Amma Sara les respondió: “Soy mujer en el cuerpo (*physei*), pero no en la razón (*logismos*)”.

³⁶⁵ Vid. Kuefler: 2001.

³⁶⁶ En este caso, nos estamos refiriendo a los que Benedicta Ward numera con esos números en su traducción de los *APalph*. (Ward, 1984: 84) y cuyos originales en griego están recogidos en Jean-Claude Guy (1962: 23).

Sara se defiende en este caso afirmando que gracias a su ascetismo no es una simple mujer, sino que ha alcanzado una *andreia* divina. En otro dicho podemos intuir el cansancio de Amma Sara a la hora de justificar sus conductas ante otros ascetas que quizás la consideraran poco apta por su “condición femenina”.

Εἶπεν ἡ ἀμμᾶς Σάρρα· Ἐὰν εὖζωμαι τῷ Θεῷ, ἵνα πάντες οἱ ἄνθρωποι πληροφορῶνται εἰς ἐμὲ, εὐρεθήσομαι εἰς τὴν θύραν ἐκάστου μετανοοῦσα· ἀλλὰ μᾶλλον εὖζωμαι τὴν καρδίαν μου ἀγνὴν εἶναι μετὰ πάντων. (APalph. Sara 5)

“Amma Sara dijo, ‘Si rezara a Dios para que todos los hombres (*anthropoi*) estuvieran satisfechos con mi conducta, me encontraría haciendo penitencia en la puerta de cada uno, pero prefiero rezar para que mi corazón sea puro hacia todo”.

Dialécticamente, Sara está intentado llevar el debate a otros términos diferentes para situarse en el discurso predominante. Pero si se observa bien, no es realmente una defensa de la feminidad, sino justo lo contrario. Es una justificación de su forma de vida a través de su masculinización. Hasta qué punto llegaba la *andreia* de Sara –si era sólo retórica o incluía una transformación física– es difícil de decir. Sus dichos, aunque escuetos, tienen mucho valor ya que, de ser reales y no falsas atribuciones, serían testimonios en primera persona de una persona que se identifica como hombre o, al menos, como no-mujer.³⁶⁷ Su relación cotidiana con los hombres nos hace intuir un enfoque asexual del ascetismo, frente a otras Ammas con una más percepción sexualizada del ascetismo como Sinclética. Amma Sinclética es la líder de un monasterio femenino, donde podemos suponer que los hombres están excluidos. En sus dichos no participan hombres implícitamente, como en los de Sara y Teodora, y en algunos se incide en la obediencia en la escala jerárquica: “También dijo, ‘Mientras estemos en el monasterio, la obediencia es preferible al ascetismo. Pues una enseña orgullo, la otra humildad’ (Εἶπε πάλιν· Ἐν κοινοβίῳ ὄντες, τὴν ὑπακοὴν τῆς ἀσκήσεως μᾶλλον προκρίνωμεν· ἡ μὲν γὰρ ὑπεροψίαν διδάσκει, ἡ δὲ ταπεινοφροσύνην)” (APalph. Sinclética 16). La *Vida de Sinclética* de Pseudo Atanasio nos muestra a una santa en

³⁶⁷ Esta hipótesis, sin embargo, hay que tomarla con cautela, porque puede ser que se trate de un recurso retórico.

actitud de represión constante del pecado y de huida de los hombres, defendiendo la obediencia y el matrimonio en castidad, muy diferente, en definitiva, a como se nos presentan Sara o Teodora.³⁶⁸ No obstante, ello no quiere decir que Sinclética – al igual, por ejemplo, que Macrina – no llegara a ser definida con términos de virtud masculina, remarcando su “espíritu viril”.³⁶⁹

Sin embargo, esta *andreia* no era simplemente ser hombres, sino más bien alcanzar una especie de “asexualidad masculina”. No hay que confundirlo con una “androginia”, como investigadores como Delcourt o Mircea Eliade identificaban inicialmente, pues no se trata de un intento de unir dos géneros, como en el caso de los *galli*, sino de romper precisamente con la sexualidad. Dado que lo masculino era lo más perfecto en los hombres, era lo que más cerca debía estar de Dios. Para alcanzar la asexualidad perfecta, debía pasarse necesariamente por la masculinidad. Y es que, en el Génesis, Dios no crea por igual al hombre y la mujer, sino que esta última nace de la costilla de su *opera prima*. En los evangelios apócrifos que citábamos al inicio, como en el de Felipe, el retorno a la asexualidad divina no es tanto una fusión de los dos géneros como una absorción del femenino por el masculino (vid. Clem. Al. *Ex. Theo.* 21). Una cita recogida por Clemente de Alejandría del *Evangelio griego de los egipcios*, texto apócrifo perdido, lo expone muy claramente: “Pues se dice que el Salvador mismo dijo, ‘He venido a destruir las cosas de las mujeres’ (Φασὶ γὰρ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν ὁ Σωτὴρ· Ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας)” (Clem. Al. *Strom.* 3.9).

Así lo establece también Lactancio, quien en sus *Instituciones Divinas* trata de desmontar las creencias politeístas, siendo uno de los campos de batalla, precisamente, la existencia de diosas:

³⁶⁸ En su *Vida*, por ejemplo, se habla de Cristo como el Novio de las vírgenes (Ps. Athan. *VSyncl.* 7-8), se afirma que Sinclética huye de la sociedad, en particular de los hombres (*VSyncl.* 16), se critica a las mujeres que se dejan ver por la ciudad (*VSyncl.* 24-25), se presenta el pecado como un peligro constante (*VSyncl.* 26), al tiempo que se defiende el castigo por los iguales de los ascetas que pecan (*VSyncl.* 50) y se prescribe la desobediencia como una enfermedad (*VSyncl.* 51). Todas estas expresiones nos hablan de una forma sexualizada y represiva de entender el ascetismo, en línea con las ideas de la jerarquía eclesiástica “ortodoxa”.

³⁶⁹ Vid. *andrión phronema* (*APalph.* Sinclética 30), *andragathemata* (*APalph.* Sinclética 49).

Illi ergo, qui poetas finxisse de diis fabulas opinantur, et deas feminas et esse credunt et colunt, revolvuntur impudentes ad id quod negaverant, coire illos, ac parere. Nec enim fieri potest, quin duo sexus fenerandi causa sint instituti. Recepta vero sexuum diversitate, non intelligunt consequens esse, ut concipant : quod in deum cadere non potest. (Lact. *Inst.* 1.16.4-5)

“Pues bien, aquellos que piensan que los poetas se han inventado falsas historias sobre los dioses y creen, sin embargo, que hay diosas hembras y las adoran, caen, ignorantes, en el mismo error que niegan: que los dioses se aparean y paren. Efectivamente, no puede suceder que haya dos sexos, si no es para procrear; pero ellos, tras aceptar la diversidad de los sexos, no entienden que la consecuencia inmediata es la concepción, cosa que no es posible que suceda en un dios”.

Pero si los dioses conciben y nunca mueren, estaría todo lleno de dioses. Lactancio sugiere una alternativa menos “divina”:

Nisi forte arbitramur, non generandi cuasa, sed tantummodo capiendae voluptatis duos esse sexus deorum; et ea exercere, quae homúnculos et facere et pati pudet. (Lact. *Inst.* 1.16.8)

“A no ser que pensemos que la existencia de dos sexos en los dioses tenga por finalidad, no la procreación, sino la consecución de placer y que ellos realizan actos que avergüenzan a los insignificantes de los hombres cuando los hacen y prueban”.

Pero aun suponiendo que la cópula de los dioses sea por razones reproductivas y no de erotismo estéril³⁷⁰ y que suponiéndoles a éstos la mejor de las morales, el escritor llega a una contradicción:

Si duo sunt sexus deorum, sequitur concubitus; et si coeunt, et domos habeant necesse est, nec enim carent virtute ac pudore, ut hoc promiscue aut in propatulo faciant, sicut muta videmus facere animalia. Si domos habent, consequens est ut et urbes habeant, et quidem auctore Nasone qui ait : ‘Plebs habitat diversa locis ; hac fronte potentes coelicolae clatique suos posuere penates’. Si habent urbes, et agros igitur habebunt.

³⁷⁰ Cabe señalar aquí la visión negativa de la sexualidad “estéril” de la Tardoantigüedad, que ya hemos visto con Sorano de Éfeso y Musonio Rufo y, en el plano cristiano, con Clemente de Alejandría (vid. p. 76).

Jam, quis non videat quae sequantur ? arare illos, et colore : quod quidem victus causa fit. Ergo mortales sunt. (Lact. *Inst.* 1.16.11-13)

“Si son dos los sexos, hay que concluir que se unen; si se unen, han de tener necesariamente casas; y es que no carecen de virtud y de pudor como para hacer esto en promiscuidad y públicamente, como vemos que hacen los mudos animales; si tienen casas, hay que concluir que tienen también ciudades, según el testimonio de Nasón que dice: “La plebe habita aparte; en el frente y a los lados los dioses poderosos han puesto sus penates”; si tienen penates, también tendrán campos. ¿Quién no ve ya cuáles son las consecuencias que se siguen? Aran y cultivan campos, oficio que hacen para alimentarse; luego son mortales”.

Pero nos interesa sobre todo su reflexión final:

Sed ne illud quidem dissolvat aliquis. Ex duobus sexibus alter fortior, alter infirmior est. Robustiores enim mares sunt, feminae imbecilliores. Imbecillitas autem non cadit in deum ; ergo nec femineus sexus. Huic additur superioris argumenti extrema illa conclusio, ut ddi non sint, quoniam in diis et feminae sunt. (Lact. *Inst.* 1.16.16)

“Nadie podrá tampoco refutar este: de los sexos, uno es más fuerte y otro más débil: los machos son, en efecto, más robustos y las hembras más débiles; es así que la debilidad no cabe en un dios; luego tampoco el sexo femenino. Y a esta última conclusión hay que añadir la última del anterior silogismo: que no hay dioses, porque entre los dioses hay hembras”.

Poca explicación más requiere el argumento de Lactancio. La divinidad es incuestionablemente masculina y no puede existir una divinidad femenina, ya que sería imperfecta. Esto nos arroja varias conclusiones. Por un lado, que la santidad femenina en los primeros siglos del cristianismo es inexistente y que las mujeres deben alcanzar la perfección a través de una masculinización mental (y a veces también corporal), que se le otorga a través de su fe y actos. Por el otro lado, que Dios es perfecto y que en él no puede existir ni el nacimiento ni la muerte y, por tanto, no puede existir la reproducción. Dado que no hay procreación, no hay sexualidad, sino que sólo se encuentra una asexualidad divina masculina en la que no hay “ni hombre ni mujer”. Como dice el personaje de Tecla en el *Symposio* de Metodios cuando está analizando el libro del Apocalipsis:

Τίνα ἐξέφυγεν ἢ πάντως τὸν δράκοντα, ἵνα γεννήσῃ τὸν λαὸν ἢ νοητῇ Σιών τὸν ἄρσενα, τὸν τῶν γυναικείων παθῶν καὶ τῆς ἐκλύσεως εἰς τὴν ἐνότητα τοῦ κυρίου καταντήσαντα καὶ ἀπαρσενωθέντα τῇ σπουδῇ; (Met. Symp. 8.7).

“¿De quién escapó la Sión espiritual si no, por supuesto, del Dragón, para que ella diese a luz a su varón (τὸν ἄρσενα), a su pueblo, capaz de renunciar a las pasiones afeminadas (τῶν γυναικείων παθῶν) y a la debilidad (τῆς ἐκλύσεως), para ir hacia la unidad de Dios y virilizarse a través del fervor?”.

En este caso, se está describiendo a los cristianos como un pueblo viril nacido de Sión, que han abandonado las “pasiones afeminadas” para alcanzar una unidad (asexuada) con Dios y la “virilidad”.

En las hagiografías de las santas trans-vestidas también se usan habitualmente términos relacionados con las masculinidades para describir su comportamiento extraordinario. Cuando Euphrosyne/Smaragdós muere, el higumeno del monasterio le pide que ruegue a Dios para que a ellos se les conceda también una “inteligencia viril” (ἀλλ’ εὐχου καὶ ἡμῖν δοθῆναι σύνεσιν ἀνδρείαν), se entiende, como a ella (VEuph. 19). En la versión A’ de Eugenia/os se hace una defensa de la “masculinidad” de los cristianos, que resiste virilmente todo (καὶ ὅπως εἰς ἀγάπην Θεοῦ ἀνδρείως τὰ πάντα πράττει ψυχὴ χριστιανῶν), afirmando que a través de la oración y la fe se deja de ser mujer para convertirse en hombre (τῇ πίστει καὶ εὐχῇ μόνῃ ταύτῃ τῇ προσποίῃσει, δι’ ἧς θηλεία εἰς ἄνδρα μεταποιῇται ἡμῖν) (VEug. A’ 19).

No podemos relacionar el empleo de estos términos directamente con cambios de género, pues, como hemos visto, su uso es muy amplio, también entre las historias de grandes matronas cristianas.³⁷¹ Aun así, tratar de depurar términos como *virtus* o *andreia* su significado “masculino”, quedando únicamente con la carga de “virtuosa” o “excelente”, como algunos autores han sugerido,³⁷² es un error, al menos para la Tardoantigüedad. Hasta que en la Edad Media la feminidad no adquiere un carácter virtuoso *per se*, pudiendo hablar ya de una virtud no

³⁷¹ Más adelante veremos cómo estos términos masculinos conviven con términos y descripciones femeninas en las hagiografías (vid. p. 245-247).

³⁷² Lubinsky, 2017: 80-92.

necesariamente viril,³⁷³ la forma de representar a las “mujeres” cristianas extraordinarias es siempre a través de una descripción viril.

Si tenemos en cuenta los ideales de asexualidad masculina, podemos comprender el fenómeno del ascetismo transgénero que precede las hagiografías de las santas trans-vestidas como una herramienta más dentro de la búsqueda de la perfección divina. Sólo existía un único camino hacia Dios y ese camino debía ser masculino. La mujer que practicaba la *askēsis* debía alcanzar una virtud (*andreia*) que es intrínsecamente masculina. En ocasiones, como en Perpetua, en Macrina, en Olimpia, en Melania la Joven o en Melania la Vieja, por poner algunos ejemplos, esta *andreia* podía ser sólo un recurso retórico o una descripción psicológica o comportamental. En otros casos, la *andreia* llegaba también a la apariencia física, como demuestran el Sínodo de Gangra, el Código de Teodosio y el testimonio de Jerónimo, que condenaban una práctica muy real y extendida hasta cierto punto. Por supuesto, como hemos visto, el objetivo de los ascetas no debía convertirse en un *paterfamilias*, sino más bien rechazar la feminidad y alcanzar la asexualidad en Dios. Aun así, no podemos negar por ello que no se trate de un fenómeno de cambio de género.

El papel de la asexualidad divina en las hagiografías de las santas trans-vestidas ya ha sido planteado con anterioridad. Esta línea ha sido explorada de forma irregular y de diferentes maneras por autores como John Anson,³⁷⁴ Evelyne Patlagean,³⁷⁵ Peter Brown,³⁷⁶ Susan Ashbrook Harvey,³⁷⁷ Valerie R. Hotchkiss,³⁷⁸ Elizabeth Castelli,³⁷⁹ Susanna Elm,³⁸⁰ Nathalie Delierneux,³⁸¹ Jonathan Walker³⁸² o Georges Sidéris,³⁸³ por citar algunos, siendo generalmente aceptada para buena parte del ascetismo cristiano de

³⁷³ Vid. pp. 223-228.

³⁷⁴ Anson, 1974.

³⁷⁵ Patlagean, 1976.

³⁷⁶ Brown, 1990: 103-121.

³⁷⁷ Harvey, 1990.

³⁷⁸ Hotchkiss, 1990: 13-50.

³⁷⁹ Castelli, 1991.

³⁸⁰ Elm, 1996.

³⁸¹ Delierneux, 1997.

³⁸² Walker, 2003.

³⁸³ Sidéris, 2003.

los primeros siglos. Sin embargo, rara vez ha sido sistematizada en forma de hipótesis como en esta ocasión.

El parentesco en las dinámicas de cambio de género

Si bien las narraciones de las santas trans-vestidas han sido explicadas a través del dualismo platónico del cristianismo tardoantiguo y de las ideas sobre el ascetismo y el género, nunca han intentado ser analizadas desde el punto de vista de la Antropología del parentesco y de las dinámicas de intercambio matrimonial. La sociedad cristiana bizantina, por grande que queramos considerar su la ruptura con el pasado, viene de una sociedad grecorromana donde las dinámicas de género, como hemos visto, están condicionadas en buena medida por el parentesco. La importancia del pasado grecorromano clásico lo hemos visto, por ejemplo, en el uso de una retórica de lo masculino y lo femenino que lo cristianos siguen empleando y reforzando incluso. Para determinados casos como el de las hagiografías de las santas trans-vestidas, de las que podría parecer que ya se ha dicho todo lo que se tenía que decir, adoptar una nueva mirada nos concede mucha información y nos abre la puerta a nuevas hipótesis. Analizar el fenómeno desde las dinámicas de parentesco una sociedad patriarcal nos permite, además, compararlos con otros fenómenos clásicos y contemporáneos similares. El trabajo comparativo se vuelve, entonces, fundamental.

De las santas trans-vestidas, la mayoría eran vírgenes en su vida pasada: Eugenia/os, Marina/os, Euphrosyne/Smaragdos, Hilaria/on, Apolinaria/Dorotheos y Susana/Juan, además de otras previas como Tecla, Kharitine o Mariamne. Por otro lado, encontramos a mujeres que se separan de sus esposos para dedicarse a la vida ascética, ya sea huyendo del matrimonio, como en el caso de Matrona/Babylas o de Theodora/os, o por mutuo acuerdo, como en Athanasia/os. Otro grupo son viudas, que en el momento de la conversión han perdido a sus maridos: Anna/Euphemianos y, quizás, Anastasia Patrikia.³⁸⁴ Por último, también hay casos particulares como Pelagia/os, que era prostituta antes de su conversión al cristianismo. En el caso de las que son madres (Athanasia/os, Matrona/Babylas, Anna/Euphemianos), es frecuente que los hijos hayan muerto antes o poco

³⁸⁴ Aunque no se especifica en su historia, su condición de patricia invita a pensar que era la esposa de algún noble de la corte (y quizás también madre, aunque no aparece mención alguna a hijos).

después de la transformación de la santa. Estos rasgos comunes nos invitan a profundizar más en la virginidad, la viudez y el matrimonio en la Antigüedad y el cristianismo.

En Grecia y Roma la vida de una mujer “ciudadana” suele estar definida a partir de su relación con los hombres: antes, durante y después. El antes es la *parthenos/virgo*, que hoy podríamos traducir como “virgen” o, más adecuadamente, “doncella”. Sería el estadio de juventud previo al matrimonio, cuando depende social y legalmente de su padre. El durante es el matrimonio y la maternidad, la *mētēr/mater*, en el que depende de su marido, siendo su función la concepción y crianza de los hijos. El después es la viudez, la *khēra/vidua*, cuando el marido ha muerto, algo frecuente en el mundo grecorromano si tenemos en cuenta que la gran diferencia de edad para casarse entre los hombres (en torno a los 30 años) y las mujeres (poco después de la entrada en lo que nosotros llamaríamos adolescencia, sobre los 14 años). En esta última etapa, la mujer puede depender de sus hijos varones, pero es frecuente, especialmente del Imperio en adelante, que la viuda adquiera una autonomía social, económica y, en algunos casos, hasta legal.

A pesar de esta dependencia a las relaciones sexuales con los varones, con el tiempo estas categorías van adquiriendo una autonomía y un carácter propio. Ello es especialmente evidente en el primer cristianismo, donde las categorías de virgen y viuda pasan a constituir auténticas órdenes de la nueva Iglesia.

VÍRGENES

Los términos griegos *parthenos/parthenia* y latinos *virgo/virginitas* serían equivalentes hoy, más o menos, a “virgen” y “virginidad”. Sin embargo, la idea de la “virginidad” en la Antigüedad es muy diferente a la idea actual y una de sus grandes mutaciones aparece precisamente en la Tardoantigüedad. En primer lugar, la *parthenia* hace referencia en época clásica siempre a una mujer y nunca a un hombre. En segundo lugar, la *parthenia* es, necesariamente, una condición temporal. Como decíamos cuando hablábamos de las diferencias de género en el mundo antiguo, el

control simbólico de la sexualidad femenina puede entenderse en buena medida como la necesidad de garantizar al hombre la legitimidad y el reconocimiento de su prole. Pero una mujer está destinada tarde o temprano a los juegos del parentesco. La virginidad es una herramienta, no un fin. De forma general, la virginidad permanente se veía negativamente y muchos de los mitos de héroes que se resisten al matrimonio acaban finalmente en boda, como Atalanta, o en castigo, como Hipólito. Hemos señalado cómo para la medicina griega, el sexo no sólo no era pecaminoso, sino que era necesario para mantener una buena salud. El Corpus Hipocrático avisa de las enfermedades ocasionadas por el desplazamiento de la matriz dentro el cuerpo de la mujer, que afecta sobre todo “a las mujeres mayores que son vírgenes y especialmente a las mujeres sin hijos y a las estériles, porque no están sometidas a partos” (Hippoc. *Mul.* 127). Y es que “digo que una que no ha dado a luz hijo alguno padece trastornos menstruales más agudos y frecuentes que la que ha tenido hijos” (Hippoc. *Mul.* 1). Por ello, su recomendación es el embarazo:

“Y esto es lo que conviene hacer en el caso de la mujer que es viuda; lo mejor es que se quede embarazada. En el caso de la mujer virgen, se le debe aconsejar cohabitar con un hombre” (Hippoc. *Mul.* 127).³⁸⁵

El tratado *Sobre las enfermedades de las vírgenes* detalla los terribles peligros de a los que se enfrentan las que rechazan el matrimonio (y, por tanto, las relaciones sexuales):

“A las vírgenes (*parthenoi*) a las que les llega el momento de casarse y no se casan les ocurre, sobre todo con la llegada de la regla, lo que antes no les había pasado, pues entonces la sangre gotea de la matriz como si quisiera salir fuera. Así pues, cuando el orificio de salida no está abierto, y la sangre afluye en mayor cantidad a causa de la alimentación y el aumento del cuerpo, entonces, como no tiene salida, sube en virtud de su cantidad hacia el corazón y el diafragma. De este modo, cuando estas zonas están llenas, el corazón se entorpece y, tras el entorpecimiento, llega el sopor (*narki*) y luego, a consecuencia de éste, estas jóvenes se ven asaltadas por desvaríos (*paranoia*). [...] Cuando estas partes están llenas, sobreviene el escalofrío con fiebres, las llaman fiebres erráticas. Estando así las cosas, la mujer se vuelve loca a consecuencia de la inflamación aguda; a consecuencia de la putrefacción, siente deseos de matar; a

³⁸⁵ Misma recomendación en Hippoc. *Nat. Mul.* 3.

consecuencia de la tiniebla que se le forma, siente terrores y miedos; a consecuencia de la presión ejercida sobre el corazón desea estrangular y a consecuencia del deterioro de su sangre, su espíritu, agitado y angustiado, se pervierte [...]. Por eso, yo aconsejo a las vírgenes que cuando tengan tales trastornos, enseguida se casen con un hombre, pues si se quedan embarazadas, se curan” (Hippoc. *Virg*).

Consciente o inconscientemente, el autor de estos textos está claramente al mismo tiempo incentivando el matrimonio entre las mujeres y desaconsejando la virginidad permanente, por un lado, y desautorizando potencialmente a aquellas figuras femeninas que rechazaban el matrimonio, por otro lado, acusándolas de locas y descontroladas.

Quizás sea en las novelas helenísticas, protagonizadas siempre por una pareja de jóvenes virginales, bellos, perfectos e inmaculados, donde el modelo de la *parthenia* ideal clásica es más evidente. Por ello, tomaremos la obra de Heliodoro de Emesa, *Las Etiópicas* o *Theagenes y Kharikleia*, compuesta en algún momento entre los siglos III y IV d. C., como ejemplo ilustrativo a lo largo de este apartado.³⁸⁶ Kharikleia, en la novela, es alabada por su padastro, Kharikles, por su conducta intachable, su comportamiento discreto, su inteligencia y su hermosura, pero, por desgracia, su compromiso con la *parthenia* es tal que rechaza contraer matrimonio:

“Pero, a pesar de todas esas cualidades, me tiene profundamente apenado y triste, porque no quiere ni oír hablar de matrimonio: se empeña en ser toda la vida virgen; se ha consagrado al servicio del templo de Artemis y pasa la mayor parte del tiempo dedicada a la caza o al ejercicio del arco [...]. Convéncela, de palabra o de acción, para que reconozca su propia naturaleza y se dé cuenta de que es una mujer” (Heliod. *Aeth.* 2.33.4, 7).

Finalmente, Kharikleia cambia de parecer cuando ve y se enamora instantáneamente de Teagenes. De esta forma, la joven acaba adecuándose *motu proprio* con el modelo de feminidad que se le supone.

³⁸⁶ A pesar de que la novela griega sea muy representativa de la idea clásica de *parthenia*, hay que tener cuidado, ya que está impregnada por la moral estoica helenística de la reciprocidad matrimonial y, por tanto, la contención sexual no sólo la practica ella, sino también él.

En tercer lugar, la *parthenia*, por encima de una condición física, es una categoría social y una realidad simbólica. Es decir, a diferencia de nuestra sociedad, donde la base de la virginidad está en nuestra propia consciencia y, por tanto, dentro de uno mismo, en la Antigüedad, partía del reconocimiento social externo. En nuestra tradición cristiana, una persona virgen lo es porque se reconoce a sí misma como exenta de relaciones sexuales; una *parthenos* era tal porque la comunidad la reconocía pura. Esto viene incentivado por la ausencia de una idea del himen en la ginecología clásica, sustituido por la práctica de las ordalías, como recoge Giulia Sissa en su trabajo sobre la virginidad griega.³⁸⁷ Si recordamos las palabras de Pitt-Rivers sobre el peligro de denunciar el agravio,³⁸⁸ comprendemos que es probable que, mientras no se conociera públicamente, el silencio fuera la respuesta preferida ante determinados comportamientos “poco honrosos” de las *parthenoi*. De nuevo en la obra de Heliodoro, ello se entrevé, por ejemplo, en las palabras de Persinna, la madre etíope de Kharikleia, a su hija cuando hablan sobre su amado Teagenes: “Aunque sólo sea un instinto juvenil o algo que desdiga de una doncella, el amor de una madre sabe excusar y echar un velo sobre las faltas de una hija, y la experiencia de una mujer sabe disculpar las flaquezas femeninas”³⁸⁹ (Heliod. *Aeth.* 10.29.4).

Sin embargo, todo esto no quiere decir que la realidad de las virginidades grecorromanas no fuera en la mayoría de casos, por las propias condiciones sociales, muy cercana al ideal prodigado de pureza inmaculada. Probablemente era la *parthenos* clásica y, sin duda, la de época helenística, imperial y cristiana, la que sufría mayor presión social y mayor tendencia al aislacionismo. La *parthenos* es, en definitiva, un instrumento de la organización social masculina, cuyos valores se definen a partir de la negación: continencia, discreción, moderación, etc. Una vez más Kharikleia encarna estos valores. Estima la virginidad como el valor más elevado, incluso por encima de la vida y el amor de Teagenes: “Si todo va a parar en una muerte sin ultraje, dulce será el final; pero si alguien por la fuerza pretende mancillarme, a mí, a quien ni siquiera Teagenes ha poseído todavía, me adelantaré a tal injuria con la horca. Casta me he de guardar hasta la muerte, como me he guardado hasta ahora; conmigo me llevaré la

³⁸⁷ Sissa, 1990: 105-123.

³⁸⁸ Pitt-Rivers, 1979: 29. Vid. p. 63.

³⁸⁹ *κᾶν τι νεώτερον (ῆ) κίνημα κᾶν παρθενία μὴ πρέπον, ἡ μητρόα φύσις τὸ θυγατρὸς καὶ τὸ θῆλυ συμπαθεῖς τὸ πταίσμα τὸ γυναικεῖον οἶδεν ἐπισκιάζειν.*

pureza como una bella mortaja” (Heliód. *Aeth.* 1.8.3). Con Teágenes, a pesar de estar enamorada, su actitud es siempre virginal: “Se cubrieron entonces de infinitos besos y abrazos, sin obstáculos. Cayendo en un olvido total de todo, se mantuvieron muchísimo rato abrazados, como si no tuvieran más que un único cuerpo, se saciaron de un amor, aún puro y limpio, mezclaron mutuamente sus húmedas y tibias lágrimas y se intercambiaron tan sólo castos besos. Pues Kharicleia, en cuanto notaba que Teágenes se desviaba del decoro debido en su varonil ardor, le rechazaba recordándole los juramentos” (Heliód. *Aeth.* 5.4.4-5).

La Kharicleia de Heliodoro representa la encarnación del comportamiento ideal de una virgen en la Antigüedad, basado en la restricción y el control. Este modelo lo comparten a grandes rasgos griegos y romanos desde Hesíodo –“Cásate con una doncella, para que le enseñes buenos hábitos [...] fijándote muy bien en todo por ambos lados, no sea que te cases con el hazmerreír de los vecinos” (Hes. *Op.* 699-701)– hasta Jerónimo –“[La virgen] no debe visitar las iglesias las iglesias y las basílicas de los mártires sin la compañía de su madre. No consientas que trate con ningún joven ni que reciba las sonrisas de los galanes presumidos. Las vigiliass festivas y las solemnidades nocturnas debe celebrarlas de tal modo que no se aparte de su madre ni el negro de una uña” (Hier. *Ep.* 107.9).

No obstante, hay dos cuestiones en las que la Tardoantigüedad difiere del mundo clásico. En primer lugar, la difusión de la virtud de contención sexual entre los hombres también supone la aparición en los textos de una cierta idea de virginidad masculina, si bien vaporosa y menos definida que la femenina. El ejemplo vuelve a ser *Las Etiópicas* de Heliodoro, pues si bien funcionan como un ejemplo de la virginidad clásica, lo tardío de su composición las hace también un buen reflejo de la nueva moral amorosa y matrimonial. No sólo Kharikleia aparece como virgen, sino que incluso Teágenes se muestra puro en la obra: “Subió también Teágenes y se demostró su pureza; todos los asistentes quedaron asombrados de su talla y belleza, pero sobre todo del hecho de que un hombre tan joven y hermoso se hallara incólume de los placeres de Afrodita” (Heliód. *Aeth.* 10.9.1). Esta virginidad, no obstante, no es igual que la *parthenia/virginitas*, pues mientras que la primera es voluntaria, para

la segunda sigue siendo es obligatoria.³⁹⁰ Es más, aunque la literatura cristiana emplea el término *parthenia* en ocasiones para hablar de la continencia masculina (vid. Gr. Nyss. *Virg.*; *APanon.* 455), lo cierto es que es un término minoritario frente a otros términos como *enkrateia*, *hagneia* o *sophrosynē*, siendo reservada habitualmente para las mujeres. A pesar de ello, la ruptura de la exclusividad del término para definir a mujeres, demuestra un cierto cambio en los patrones sociales, caracterizado por una contención generalizada de la sexualidad.

El segundo elemento a destacar es la aparente tendencia de la virginidad a acercarse a una condición personal, sin perjuicio necesariamente de aquella como categoría social. Y es que los casos de “virginidad oculta” parecen hacerse frecuentes en los textos cristianos, esto es, de personas a las que se les cree no vírgenes y, sin embargo, lo son. Es lo que sucede en la historia de Eucaristo el Seglar, recogida en los *Apophthegmata Patrum*: dos monjes reciben un mensaje de Dios para imitar a un tal Eucaristo, un laico que vive en una aldea egipcia con su mujer María. Van al pueblo y son recibidos por Eucaristo, quien, al ser preguntado por su forma de vida, les responde:

Ἀφ' οὗ δὲ ἔλαβον τὴν γυναῖκά μου, οὐκ ἐμίανθην οὔτε ἐγὼ οὔτε αὐτή, ἀλλὰ παρθένος ἐστί· καὶ ἕκαστος ἡμῶν καθ' ἑαυτὸν καθεύδει· τὴν δὲ νύχτα φοροῦμεν σάκκους, καὶ τὴν ἡμέραν τὰ ἱμάτια ἡμῶν. Ἔως ἄρτι ἀνθρώπων οὐ εἰς ταῦτα ἔγνωκεν. (*APalph.* Eucaristo 1)

“Desde que me casé con mi esposa, no hemos tenido relaciones ni yo ni ella, pues es virgen; cada uno vivimos separados. Por la noche vestimos cilicios y nuestra ropa por el día. Hasta este momento nadie tenía conocimiento de esto”.

El caso de Eucaristo es interesante, ya que invierte lo que hemos dicho previamente. Si consideramos que la virginidad en la Antigüedad es una categoría que parte del reconocimiento social de la comunidad hacia el individuo, en esta historia sucede al contrario. A través del acto público del

³⁹⁰ Por ejemplo, mientras que en la novela de Aquiles Tacio, *Leucipa y Clitofonte*, la virginidad de la primera es un tema central en toda la obra y se mantiene hasta el final, Clitofonte, que también se trata mantener puro (Ach. Tat. 7.4.7), en un determinado momento, cae bajo el hechizo de una mujer casada y se acuesta con ella. Por supuesto, las consecuencias de este acto no son tan graves como si hubiera sido Leucipa la que hubiera perdido su virginidad.

matrimonio, la *parthenia* de la mujer quedaría invalidada. Sin embargo, en privado y oculto a todo el mundo, siguen vírgenes. Se plantea, por tanto, la *parthenia* no como una relación entre el individuo y la sociedad, sino como una relación entre Dios y el individuo. De esta forma, se establece la virginidad como una cuestión privada, más cercana a nuestra idea contemporánea, y no cómo una cuestión social.

Los principios del ascetismo y la contención en el cristianismo acaban por reinterpretar la *parthenia/virginitas* laica, revistiéndola de un carácter sacro. Así pues, la virginidad empieza a ensalzarse ya no como una herramienta, sino como un fin en sí misma. El estado de la *parthenia/virginitas* deja de contemplarse necesariamente como temporal y se difunde la virginidad permanente como virtud cristiana, convirtiéndose así las vírgenes en un *ordo* de la Iglesia. Las formas en las que esta virginidad consagrada se desarrolló a inicios del cristianismo fueron diferentes y variadas: desde las vírgenes domésticas –hijas e incluso esclavas en las familias cristianas importantes, que viven en sus casas casi como un objeto de prestigio para sus familiares– hasta las anacoretas del desierto, pasando por una variedad fórmulas, incluyendo las fundaciones monacales y protomonacales y el “matrimonio espiritual”.

Dejemos aquí la cuestión de la virginidad cristiana, que retomaremos más adelante. No obstante, antes de continuar queremos hacer un breve apunte y es que debemos ser precavidos a la hora de leer los primeros textos cristianos, ya que es habitual encontrar el término “virgen” aplicado a cualquier mujer continente, sin que necesariamente lo sea. Por ejemplo, una estela funeraria del s. IV probablemente criptocristiana menciona a una tal Auxanousa, “madre virgen” (παρθένω μητρί) del dedicante, Nicéforo. Aquí hay una ambivalencia del término *parthenos* para una viuda, aunque también es posible que, como menciona Calder, se trate de una referencia a que era virgen antes del matrimonio, es decir, que es *univira*.³⁹¹ En cualquier caso, es un testimonio de cómo el término *parthenia/virginitas* a veces se emplea en el cristianismo por el prestigio a él asociado y no siempre tiene por qué adecuarse a una realidad social.

³⁹¹ Calder, 1923: 88-89.

VIUDAS

Las viudas (*khēra/vidua*) eran personajes frecuentes en el mundo grecorromano. En el matrimonio, las mujeres solían ser mucho más jóvenes que los hombres, lo que, unido a los constantes conflictos bélicos y a una esperanza de vida menor, provocaba largos períodos de viudez femenina y, por tanto, un número relativamente abundante de estas. Las mujeres pasaban toda su vida bajo el control teórico de un *kyrios* o *tutor*, ya fuera el padre, el marido, el hijo u otro pariente masculino. Pero lo cierto es que, más allá de la teoría legal, las viudas podrían gozar de una importante autonomía económica y social precisamente por su condición de viudas: se habían casado, habían cuidado el hogar, habían tenido hijos y los habían educado como ciudadanos. Su función vital se había completado y, por tanto, como los militares victoriosos, obtenían prestigio por ello.³⁹² Podemos suponer que, como la autonomía efectiva social y económica de las mujeres aumentó a partir de época helenística e imperial, también lo hizo la de las viudas, que, además, ya no contaban con la supervisión del marido. La legislación romana de los siglos III y IV insiste en la imposibilidad de las viudas de ejercer como *tutores* a efectos legales de sus hijos huérfanos; algo que, aparentemente, parecía ocurrir en las provincias con el aval de los propios gobernadores romanos (*D* 29.2.26). Sin embargo, la práctica debía ser frecuente cuando bajo Teodosio I comienza a aceptarse y regularse el papel de las mujeres como guardianes legales de sus hijos siempre y cuando no contrajeran matrimonio después.³⁹³ Antes de ello, en Oriente, parece que las mujeres ya podían ejercer como guardianes en los reinos helenísticos.³⁹⁴ Al fin y al cabo, si habían perdido su marido y no habían vuelto a contraer matrimonio, ¿quién mejor que ellas para administrar el hogar familiar? De esta forma, las viudas, gracias al prestigio obtenido al cumplir con su función vital y como único progenitor vivo de la familia, absorbían algunas de las funciones prácticas del *paterfamilias* en lo concerniente a la administración de los bienes y los individuos de la casa.

Más allá de la legislación oficial, encontramos durante la Tardoantigüedad múltiples testimonios de viudas actuando autónomamente,

³⁹² Sobre el paralelismo guerra-parto para hombres y mujeres en la Antigüedad, vid. Loraux, 2004: 43-97.

³⁹³ Beaucamp, 1990: 312-337; Grubbs, 2002: 236-248.

³⁹⁴ Grubbs, 2002: 254-260.

administrando sus propiedades y ejerciendo como tutoras efectivas de sus hijos. En Egipto se han encontrado contratos matrimoniales en los que la madre es la que figura como firmante del enlace de su hija.³⁹⁵ En la *Historia Lausiaca*, una rica virgen cristiana de Alejandría adopta y casa a su sobrina (Pallad. *HL* 6), reflejando la capacidad efectiva de la mujer de administrar sus bienes, realizar adopciones (aunque legalmente no estaban permitidas)³⁹⁶ y acordar matrimonios públicamente reconocidos.

Durante los primeros siglos del cristianismo, las viudas parecieron tener un papel destacado. La mayor parte de las grandes mujeres y mecenas de los siglos IV y V son viudas: Melania la Vieja (y quizás también su hija Albina); Olimpia, amiga de Juan Crisóstomo y destinataria de muchas de sus cartas; Magna, cuya vida es descrita por Paladio (*HL* 67); Marcela y Paula, amigas de Jerónimo... Todas estas grandes damas cristianas suelen tener como características comunes matrimonios muy breves, grandes fortunas y una gran devoción cristiana, que las lleva a adoptar una vida ascética y a fundar monasterios. Estas mujeres constituían un *ordo* ascético destacado en las comunidades cristianas. Es difícil establecer unas funciones claras y describir (si lo hubiera) su proceso de consagración, ya que desconocemos mucho de este grupo, probablemente por su propia heterogeneidad, más allá de las normas que San Pablo establece en sus cartas –*univira*, con hijos, de buen comportamiento y mayor de sesenta años (1 *Tm* 5: 3-16)– y que sabemos que se incumplían en ocasiones (vid. Tert., *Virg. vel.* 9.5-6).

La viudez era en muchas ocasiones en la Antigüedad asimilable e incluso intercambiable con la virginidad, ya que ambas representaban una fase de infertilidad y de ausencia de marido. Por ejemplo, es el caso de la Pitia, la sacerdotisa de Apolo en Delfos, quien, según Diódoro Sículo, era originalmente una *parthenos*. Pero tras la violación de una de ellas por el tesalio Equécrates, se decidió que fuera una mujer mayor, por encima de los 50 años y vestida de virgen (Dio. Sic. 16.26.6). En este caso, *parthenia* y *khēria* aparecen intercambiables en términos de abstinencia sexual. También en el contexto del cristianismo, encontramos en ocasiones una cierta ambigüedad: “No sabría si llamarla virgen (*parthenos*) o viuda

³⁹⁵ Beaucamp, 1992: 111-112.

³⁹⁶ Beaucamp, 1990: 48-52.

(*khēra*)”, dice Paladio de Magna (Pallad. *HL* 67). Macrina pierde al hombre con el que estaba prometida antes de contraer matrimonio y, aun conservando todavía la virginidad, considera que ya es viuda, rechazando así unas segundas nupcias que irían contra la norma cristiana (Gr. Nyss. *VMacr.* 5.1). La confusión entre virginidad y viudedad no gustaba a muchos autores cristianos, pues, como veremos, las primeras podían tomar de las segundas una autonomía y autoridad que no beneficiaba a los obispos. Tertuliano alza la voz escandalizado contra una cierta virgen que ha sido aceptada en el *ordo* de las viudas con menos de veinte años:

Plane scio alicubi virginem in viduatu ab annis nondum viginti collocatam. Cui si quid refrigerii debuerat episcopus, aliter utique salvo respectu disciplinae praestare potuisset, ne tale nunc miraculum, ne dixerim monstrum, in Ecclesia denotaretur: virgo vidua, hoc quidem portentuosior, quod nec qua vidua caput texit: utrumque se negans, et virginem, quae vidua deputetur, et viduam, quae virgo dicatur. Sed ea auctoritate illic sedet intacta, qua et virgo. (Tert. *Virg. vel.* 9.5)

“Sé llanamente que en cierto lugar una virgen de menos de veinte años ha sido colocada en la orden de las viudas. Ya que, si el obispo había acordado concederle algún alivio, podría, en cualquier caso, habérselo dado de otra manera sin detrimento al debido respeto a la disciplina, sin escandalizar en la Iglesia con tal milagro, por no decir monstruosidad: ¡una virgen-viuda! Lo más portentoso de hecho, pues ni como viuda se vela la cabeza, negándose que sea ninguna de las dos: virgen que se cuenta entre las viudas, viuda que se hace llamar virgen. Pero ella se sienta allí desvelada, con la misma autoridad que la de la virgen”.

Las viudas no siempre debieron tener una buena imagen para las élites masculinas cristianas, que, como hemos visto, tenían interés en controlar social, política y religiosamente a sus “rebaños”. De hecho, algunos textos como las *Didascalia Apostolorum* sirias, del siglo III, pueden leerse en clave de lucha retórica por la autoridad dentro la Iglesia.³⁹⁷ No es que *a priori* los obispos fueran hostiles a las viudas, ya que muchos Padres de la Iglesia, por no decir todos (incluso los más conservadores), tuvieron importantes amistades a viudas poderosas y las destacaron como ejemplo de continencia, pero, sin duda, sus tratados sobre la viudez brillan mucho

³⁹⁷ Methuen, 1995.

menos que sobre la virginidad. Mientras muchos obispos y tratadistas cristianos “ortodoxos” escribieron una y otra vez tratados sobre la virginidad, la viudez consagrada pasaba en silencio. Las élites cristianas preferirían sin duda a las vírgenes: representaban una imagen más cercana a la perfección inmaculada y, sobre todo, eran más fáciles de controlar. Jóvenes, todavía bajo el influjo de la autoridad paterna y carentes de la autonomía de las viudas, podían aceptar y asimilar con mayor facilidad modelos de ascetismo basados en la obediencia y en la autoridad al obispo. Como veremos en el siguiente punto, algunos autores “ortodoxos” intentaron expandir la retórica de sumisión matrimonial de las vírgenes también a las viudas, pero muchos otros como Basilio (*Ep.* 119.18), Epifanio (*De Fide* 21.3) o Agustín (*Virg.* 45) optaron por colocarlas sencillamente debajo en la escala de la virtud.³⁹⁸ Esta superioridad se podía fácilmente justificar gracias a un enfoque sexualizado del ascetismo cristiano, donde este se convierte en parte en una contienda por la integridad corporal.

Por ello, se ha propuesto habitualmente que la progresiva reducción de funciones del *ordo* de las viudas frente a las crecientes del *ordo* de las diaconisas, que se produce en el seno de la Iglesia durante los siglos IV y V, responde a intereses de las élites masculinas.³⁹⁹ Las diaconisas se documentan desde el siglo III y, según lo establecido en los cánones del Concilio de Calcedonia (451), se trataba de vírgenes de mediana edad (*Conc. Chal.* §15) que asistían a los clérigos en la educación y administración de los sacramentos a las mujeres. Su mayor dependencia hacia los obispos frente a las autónomas y ricas viudas explica por qué este cargo fue el preferido por las élites eclesiásticas para encabezar la rama femenina del cristianismo.⁴⁰⁰

³⁹⁸ Otros textos, como la homilía anónima *Peri parthenias*, de la que hablaremos más adelante (vid. pp. 215-217), al establecer sólo dos modelos de mujer cristiana – la madre y la virgen – no dan directamente ningún valor a la viudez, colocándolas al mismo nivel de las casadas (*Hom. Virg.* 46-56).

³⁹⁹ Cloke, 1995: 82-99; Miller, 2005: 42-65.

⁴⁰⁰ En la historia de Pelagia/os, una diaconisa, Romana, es quien introduce a la prostituta al cristianismo bajo las órdenes del obispo Nonno. En este caso, se observa muy claramente la estructura jerárquica eclesiástica “ortodoxa”: un obispo ordena a una diaconisa educar a una catecúmena, a veces, como en la traducción siríaca de la historia, con el visto bueno del patriarca de Alejandría.

LA VIRGINIDAD PERMANENTE

Hemos visto cómo la castidad femenina en el mundo grecorromano no respondía a un valor moral de continencia cristiana, sino a dinámicas de parentesco. También hemos mencionado cómo las etapas de la vida de las mujeres en el contexto de la comunidad ciudadana dependen de sus relaciones con los hombres. ¿Pero qué sucede cuando un estado necesariamente temporal como es la *parthenia/virginitas* se vuelve permanente? ¿Qué pasa cuando una virgen se abstiene del matrimonio y de las relaciones sexuales, cuando su castidad deja de ser una herramienta para convertirse en un fin? Esto, que en la sociedad politeísta grecorromana era excepcional, salvo casos especiales muy concretos, en el cristianismo se convierte en algo cotidiano, en un modelo encomiable.

En algunas sociedades con sistemas de parentesco patriarcales comparables al romano y a los griegos, la interrupción de la fecundidad femenina, por una u otra causa, puede significar la “masculinización” de lo que antes podía ser socialmente considerado una “mujer”.⁴⁰¹ El antropólogo del siglo XX Edward E. Evans-Prichard, en sus trabajos sobre los nuer, un pueblo de la zona del actual Sudán del Sur, documentó una práctica frecuente por la cual las “mujeres estériles” contraían matrimonio con (otras) mujeres:

“What seems to us but not at all to Nuer, a somewhat strange union is that in which a woman marries another woman and counts as the pater of the children born of the wife. Such marriages are by no means uncommon in Nuerland, and they must be regarded as a form of simple

⁴⁰¹ Aquí hay que ser cauteloso con el uso de este término, ya que la investigación etnológica del siglo XX en la que aquí nos apoyamos tiende a considerar nuestro binarismo hombre-mujer occidental basado en las gónadas como esencial e invariable y esta percepción del género, como estuvimos viendo cuando hablábamos sobre Tertuliano y su debate sobre el velo con las vírgenes cristianas, no tiene por qué ser así en otras sociedades. Cuando estos etnógrafos definen a una “mujer” o un “hombre” lo suelen hacer desde su visión occidental, entendida como la absoluta, no desde la indígena. En ese sentido, desconocemos la percepción propia del género por su parte. Sin embargo, ya que nuestra principal fuente primaria, estos trabajos, están condicionados por ese binarismo esencial del género, hemos decidido, para facilitar el análisis, respetar los términos “hombre” y “mujer”. Esto no quiere decir que no debamos conservar, al menos, un cierto punto crítico, reconociendo, por ejemplo, cuando se produce un cambio de género (algo que no es muy frecuente que suceda en trabajos de los siglos XIX y XX).

legal marriage, for the woman-husband marries her wife in exactly the same way as a man marries a woman [...]. A woman who marries in this way is generally barren, and for this reason counts in some respects as a man".⁴⁰²

La “mujer-marido”, como Evans-Prichard lo llama, tiene los mismos derechos que el resto de los hombres, es el cabeza de familia y los hijos nacidos de su(s) esposa(s) son considerados como suyos a todos los niveles.⁴⁰³ Por desgracia, su documentación del fenómeno se reduce a dos escasos párrafos. Los nuer, aun presentando enormes diferencias respecto a las sociedades griegas y romana, tienen una serie de puntos similares: un sistema de parentesco clánico patrilineal y patrilocal y una estructura social basada en la autoridad patriarcal,⁴⁰⁴ así como un modelo donde procreación ocupa un papel fundamental en la autorrealización del individuo.⁴⁰⁵

En otras sociedades africanas también se documentan sistemas similares de “masculinización” de la “mujer estéril”. Es el caso, por ejemplo, del distrito de Osi en el actual Benín, donde también este debería contraer matrimonio con una muchacha y tener hijos con ella.⁴⁰⁶ Esta práctica del “woman marriage”, como lo llama Evans-Prichard, no sólo se produce en casos de la esterilidad femenina, sino que es habitual también entre “viudas” o “mujeres” solteras de alta posición. Hugh A. Stayt señala que, entre los bavenda, pueblo bantú del sur de África, era habitual que “mujeres” en posición de autoridad y enriquecidas contrajeran matrimonio con muchachas jóvenes de origen más humilde, cuyos hijos serían considerados de las primeras.⁴⁰⁷ En ocasiones, este tipo de matrimonio también tiene una función asistencial para la mujer mayor sin hijos.⁴⁰⁸ Etnólogos occidentales también han documentado casos similares en África Occidental (sobre todo Nigeria), en Sudáfrica, en Sudán (nuer, dinka, etc.) y en el este del continente⁴⁰⁹ y seguimos encontrando casos en la

⁴⁰² Evans-Prichard, 1951: 108-109.

⁴⁰³ Evans-Prichard, 1951: 109.

⁴⁰⁴ Evans-Prichard, 1951.

⁴⁰⁵ Hutchinson, 1980.

⁴⁰⁶ Herskovits, 1937: 335.

⁴⁰⁷ Stayt, 1931: 143-144.

⁴⁰⁸ Vid. Krige, 1974: 17-18.

⁴⁰⁹ Herskovits, 1937; Cadigan, 1998: 89, n.1.

actualidad.⁴¹⁰ Parece que es habitual que el individuo que ejerce de marido sea una viuda, una soltera o una mujer estéril, es decir, que no sea fecunda como mujer en ese momento.

En las regiones montañosas del norte de Albania, del sur de Bosnia y de Montenegro y Kosovo, regidas tradicionalmente por un sistema también profundamente patriarcal, encontramos fenómenos de cambio de género FtM. Son conocidos/as como *burrneshë* o *virgjinëshë* entre los albaneses⁴¹¹ y referidos frecuentemente como “vírgenes juradas” por los occidentales, aunque ellos, según Antonia Young, no suelen emplear esta terminología, sino que acostumbran a identificarse como hombres.⁴¹² Es un fenómeno frecuente en los matrimonios que no han tenido hijos varones, pero sí hijas, o en las que los hijos varones son muy pequeños para asumir el rol de líder familiar tras la muerte del padre. En este caso, se puede optar por criar a una hija como varón para que herede y sea la cabeza de familia, ya que las mujeres no pueden heredar ni permanecer sin la tutela de un varón en el sistema albanés. En ocasiones la motivación no es patrimonial, sino llevar a cabo una *vendetta* ante la falta de hombres que puedan ejecutarla, ya que las mujeres no pueden participar en estas. Otras veces, parece que son ellos mismos quienes toman la decisión, frecuentemente ante el rechazo de contraer matrimonio. Los *burrneshat*, como el resto de hombres, llevan armas, conducen, fuman, participan en las asambleas y, en muchas ocasiones, también llevan ropas masculinas. El fenómeno se encuentra indistintamente en comunidades ortodoxas, católicas y

⁴¹⁰ Para un ejemplo de continuación de estas prácticas en Tanzania, vid. Martínez & Vidal, 4 de mayo 2019.

⁴¹¹ No hay unanimidad en la lengua albanesa para denominarlos o, al menos, no ha sido bien estudiada la diferencia en el uso de unos términos y otros. Gremaux señala que se les denomina frecuentemente *virgjinëshë* (término albanés que traduce como “female committed to virginity” y que también usa Martucci) o *tobelija* (término eslavo que se traduce como “person bound by a vow” y que tiene un carácter más neutral). También menciona los menos usados *vajzë e betuar* (“sworn virgin”), que Young afirma que se aplica a las vírgenes consagradas por juramento en su infancia, y el eslavo *muskobanka* (“manlike woman”), que hace énfasis en su carácter masculino (Gremaux, 1993: 244). Young también señala el término *murgeshë* o *morga* (“nun”), que se aplica a vírgenes semi-religiosas asociadas a la Iglesia Católica (2016: 84-85). El término más corriente en la actualidad parece ser el albanés *burrneshë*, de *burrë* (“hombre”) y el sufijo femenino *-eshë*.

⁴¹² Young 2016: 82-86.

musulmanas y en comunidades albanesas, eslavas y gitanas de los Balcanes⁴¹³ sin grandes diferencias aparentes por este motivo.

El norte de Albania ha sido hasta hace poco una región relativamente aislada del desarrollo de Europa en los últimos siglos. En sus valles de difícil acceso encontramos desde el s. XV una sociedad tribal patrilineal y patriarcal, poco o nada industrializada y con una economía principalmente agraria.⁴¹⁴ Su histórica posición de frontera entre los estados bizantinos, el Imperio Otomano y los países católicos ha generado un ambiente religioso heterogéneo y particular que, no obstante, está subordinado a la organización tribal. La sociedad albanesa de las montañas se rige por un sistema de derecho oral consuetudinario, conocido como *kanun*, que es codificado en época otomana y se empieza a ponerse por escrito a partir del s. XIX. Por la importancia de elementos como el honor, la hospitalidad, el papel de las mujeres o el sistema de herencia patrilineal, nos puede recordar mucho al sistema judicial romano, ya que ambas son sociedades patriarcales preindustriales. En el sistema social albanés, la *vendetta* y la violencia están muy presentes: el habitual encontrar como riñas entre familias acaban con sangre, que, a su vez, se venga con sangre. Cualquier miembro masculino del hogar puede ser objetivo de una *vendetta*, como consecuencia de un sistema corporativo del derecho. Las mujeres quedaban fuera de la *vendetta*, al no valorarse su vida como la de un hombre. Según los *kanuns*, las mujeres están incapacitadas para heredar y su función vital se reduce al cuidado del hogar y la cría de los hijos. Es por ello que no tener hijos varones puede ser una desgracia para un padre. Por tanto, podemos entender que el fenómeno de los *burrneshat* es, al menos en el s. XX, un resultado de un sistema social patriarcal extremo.

Según Edith Durham, viajera inglesa de finales del s. XIX e inicios del s. XX y una de las grandes etnólogas tempranas de la región, el nuevo estatus se confirmaba mediante un juramento solemne ante doce testigos.⁴¹⁵ En él debía prometer su virginidad permanente, requisito aparentemente indispensable para el cambio de género. No contraen matrimonio ni con hombres, ni con mujeres. Según Durham, incumplir el juramento se pagaba

⁴¹³ Vukanović, 1961: 92-93.

⁴¹⁴ Sobre la formación del sistema tribal durante la Baja Edad Media, vid. Trochet, 2016.

⁴¹⁵ Durham, 1909: 57.

con sangre.⁴¹⁶ Aun así, hay documentados casos de *burrnesha* que rompen sus juramentos sin que conlleve sangre⁴¹⁷ y casos excepcionales donde incluso llegan a convivir con una mujer.⁴¹⁸ También encontramos casos en los que, aparentemente, no hay un juramento público, sino que el *burrnesha* comienza adoptar, sin más, el vestido y el carácter masculino, habitualmente al quedar desamparado o perder su familia:⁴¹⁹ “Dans l’entretien qu’elle nous a accordé, elle n’a jamais dit clairement si elle avait prêté serment, se contentant de dire qu’elle avait pris le nom de Lil et assumé un rôle d’homme”.⁴²⁰ Los trabajos más recientes se han centrado en los/as *burrneshat* más “llamativos”, es decir, aquellos/as que se visten y viven plenamente como hombres. Sin embargo, parece que ha sido un fenómeno heterogéneo desde que tenemos constancia de él, desde inicios del s. XIX. Así, por ejemplo, los testimonios del s. XIX e inicios del s. XX suelen hablar de mujeres vírgenes que, físicamente y socialmente, no se distinguen mucho de las casadas, más allá de su autonomía y algunos derechos propios de los hombres.⁴²¹ El *Kanun de Lêke Dukagjini*, en su recopilación del s. XIX, afirma en el único artículo que las menciona que no se distinguen de otras mujeres, si bien tienen los derechos de acudir a las asambleas, pero sin derecho de palabra ni voto.⁴²² Durham, que recopila varios encuentros con “vírgenes juradas”, señala que en algunas regiones sí llevaban ropas masculinas, mientras que en otras no.⁴²³ También encontramos *virgjinésha*, que, aunque sí visten de hombre, no llegan a

⁴¹⁶ Durham, 1909: 35.

⁴¹⁷ Durham, 1909: 57; Young, 2016: 106; Grémaux, 1993: 270-271. La refeminización, aunque teóricamente no está permitida, aparece en alguna ocasión: “Then there came a woman whom they called in jest a ‘nun’; one of those sworn to virginity because she has refused to marry the man to whom she was betrothed as a child. This ‘nun’ sat along with us and chaffed the men in a very worldly style. The *kirijee*, roaring with laughter, told how such a nun had been servant to a priest in the neighbourhood. So spotless was her character, and so devout was she, that all said she would be taken straight to Paradise when she died. On the priest’s death she shocked the whole tribe by marrying a Moslem from Gusinje! Now she could never come back with her husband, for it meant blood” (Durham, 1909: 57).

⁴¹⁸ Grémaux, 1993: 271-273.

⁴¹⁹ Véanse los casos de Angelina, que se hace *burrnesha* tras quedar desaparecida a la salida de su encarcelamiento político (Young, 2016: 111), o de Durgjane, al que su padre declara *virgjinéshë* en secreto en su infancia (Grémaux, 1993: 263).

⁴²⁰ Young, 2016: 110.

⁴²¹ Vid. Martucci, 2018: 70-75.

⁴²² KLD §1228.

⁴²³ Durham, 1909: 38.

tomar un nombre masculino⁴²⁴ y casos en los que viven casi a todos los efectos, como hombres, hasta el punto de que algunos se muestran ofendidos por cualquier referencia a ellos como mujeres o incluso como *virgjinéshat*.⁴²⁵ Algunos de ellos llegan a tal punto que muchos de sus vecinos y familiares desconocen su condición, produciéndose momentos de sorpresa cuando mueren que nos recuerdan a las hagiografías de las santas trans-vestidas:

“The acceptance of Tonë as a male within the family seems to have been so complete that at least some family members were ignorant of his female sex. ‘It was only after his death that I realized Uncle Tonë had in fact been a woman,’ a young man about twenty-five years old told me”.

426

En cualquier caso, las fuentes son limitadas y las mayores recopilaciones de testimonios, quitando los documentales sensacionalistas occidentales, son los trabajos de Antonia Young y René Grémaux de finales de s. XX. Manifiestan su género a través del uso de ropas y cortes de pelo masculinos, pero también a través de comportamientos asociados a la masculinidad como el fumar, el conducir, el beber alcohol, el piropear mujeres o el amenazar con su arma. Young diferencia tres categorías: los que se consagran de niñas, los que se consagran de adolescentes, antes del matrimonio, y las semireligiosas asociadas a la Iglesia católica.⁴²⁷ Tanto en los que juran por voluntad propia como por influencia paterna, es norma habitual que no estén casadas ni tengan hijos, es decir, que la mayoría se trata de vírgenes. Aun así, también hay excepciones de casadas que han perdido a sus maridos como la historia de Angelina, recogida por Young,⁴²⁸ lo que acerca sus situaciones a las de nuestras santas trans-vestidas.

Otro caso menos estudiado es el de los *bacha posh* de Afganistán, niñas vestidas y criadas como niños. Ante la ausencia hasta la fecha de trabajos antropológicos rigurosos de occidentales, debemos recurrir al libro de la periodista Jenny Nordberg, centrado en casos de la capital, Kabul. En una sociedad multiétnica, profundamente patriarcal y muy conservadora,

⁴²⁴ Grémaux, 1993: 256-262.

⁴²⁵ Grémaux, 1993: 246-253, 262-267.

⁴²⁶ Grémaux, 1993: 255; también es el caso de Rafadam en Young, 2016: 103-105.

⁴²⁷ Young 2016: 83-85.

⁴²⁸ Young, 2016: 111.

determinados padres, en particular aquellos que, como los noralbaneses, carecen de descendencia masculina (suma desgracia para una familia), educan a sus hijas prepúberes como niños o *bacha posh* (literalmente, “vestida como niño”). El fin puede ser económico (ingresos extra en una sociedad donde las niñas no deben trabajar), social (estatus para aquellas familias sin hijos varones) o “mágico”⁴²⁹ (como acción auspiciadora para la concepción de próximos hijos varones), pero, a diferencia de los *burrneshat*, acostumbran a regresar al estado femenino antes de la menarquia, para poder contraer matrimonio. La tolerancia por los *bacha posh* es relativamente alta, incluso durante el primer régimen islámico ultraconservador de los talibán, aunque es un cambio que se limita a la infancia, ya que el sistema patriarcal predominante exige que toda muchacha menstruante contraiga inmediatamente matrimonio. No obstante, en contadas ocasiones, un *bacha posh* puede lograr extender su soltería (y, por tanto, su virginidad) hasta más allá de la adolescencia. Entonces, debido a las tempranas edades de casamiento para las mujeres y la baja esperanza de vida en Afganistán, que hacen que una soltera por encima de los veinte años sea vista como una anciana estéril, el *bacha posh* deja de interesar como esposa y es aceptado como *mardan khaslat*, literalmente, “como un hombre”. Nordberg testimonia a algunos de ellos: Nander, un policía de treinta años en Kabul que nunca contrajo matrimonio; Amir Bibi, que porta armas, se sienta en la *shura* de su pueblo y es respetado como anciano en la provincia de Khost a sus cuarenta y cinco años; Hukmina, de la pequeña aldea de Sharaf Kali, también en Khost, que a sus cincuenta años se sienta en el consejo local, monta caballos y lleva armas; o el hombre mayor anónimo de una aldea en la provincia de Ghazni, al que el mullah local bendijo como niño después de nacer en una familia de siete hijas y ningún hijo.⁴³⁰ El fenómeno se repite más allá de la frontera con Pakistán, entre las poblaciones pashtunes, y en Irán, donde se las conoce como *pesar posh*, así como otros fenómenos similares por todo el Medio Oriente.⁴³¹ “An infertile Afghan woman is considered less of a woman”,⁴³² una no-mujer, un ni hombre ni mujer o un hombre honorario.

⁴²⁹ Tomo tal cuál el término que emplea Nordberg en el libro.

⁴³⁰ Nordberg 2014:20-21; 193-197.

⁴³¹ Nordberg, 2014: 220-222.

⁴³² Nordberg, 2014: 220-222.

En el noroeste de la India se repiten los casos de vírgenes consideradas socialmente hombres. Peter Phillimore documenta en Kangra, en el estado de Himachal Pradesh, la costumbre de los *sādhini* entre las comunidades gaddi. Los *sādhini* son individuos que, habiendo rechazado el matrimonio antes de alcanzar la pubertad, son aceptados como una especie de hombres, siempre y cuanto mantengan un voto de virginidad que, no obstante, no suele realizarse en público. Su condición queda marcada por su vestimenta y corte de pelo, típicamente masculino, si bien se los continúa referenciando en femenino y con sus nombres de nacimiento. Ello les abre la puerta a determinadas actividades laborales (agrícolas y ganaderas) y sociales (participación junto a los hombres en las ceremonias, asistencia a funerales, etc.) vetadas a las mujeres, así como una parte equitativa de la herencia paterna, aunque es habitual que también realicen otras actividades femeninas y se mantengan junto a las mujeres en algunas ceremonias.⁴³³ Interesante es también su conexión con el ascetismo hinduista. El término *sādhin* es el femenino de *sādhu*, “hombre santo”, y son referidos con términos asociados al ascetismo. Phillimore los denomina ascetas, si bien su única renuncia es al matrimonio, ya que por lo demás mantienen una vida “terrenal”.⁴³⁴ Parece que el ascetismo hinduista constituye más bien una especie de fuente de inspiración social para la definición e identificación de los *sādhini* que una realidad religiosa.⁴³⁵ Phillimore establece un origen reciente de este fenómeno —los locales se refieren a una fallecida en 1977 como la primera en la región—⁴³⁶ y sugiere su aparición como el resultado de un contacto estrecho a partir del siglo XIX entre los gaddi, con una sociedad relativamente igualitaria, y los hindúes ortodoxos, mucho más celosos en el trato hacia las mujeres, cuya presión cultural le llevaría a optar por fórmulas como los *sādhini* para las mujeres no casadas.⁴³⁷ El rol social del *sādhin* es en apariencia irreversible y traicionar el voto de virginidad conlleva un profundo rechazo social.⁴³⁸

Similares son las *jomos* (monjas) budistas de Kothi, también en el estado indio de Himachal Pradesh, según un censo de 1961, son un

⁴³³ Phillimore 1991: 331-338.

⁴³⁴ Phillimore 1991: 332.

⁴³⁵ Phillimore 1991:340-342.

⁴³⁶ Phillimore 1991: 334.

⁴³⁷ Phillimore, 1991: 342-347.

⁴³⁸ Phillimore, 1991: 335-336, 339.

grupo abundante de “niñas de 15-16 o más, que, con el pelo corto o escaso o la cabeza afeitada, se visten como chicos”.⁴³⁹ Estas *jomos* viven vidas ascéticas en casa de sus padres, ocupadas en trabajos en el exterior y rechazando el matrimonio.⁴⁴⁰

En todos estos casos vemos como la interrupción de la fecundidad femenina, ya sea por virginidad permanente, por esterilidad o por viudez, conllevan o pueden conllevar una “masculinización” del individuo en diferentes grados. En algunos casos, como entre los nuer, la interrupción de la fecundidad precede al cambio de género. En otros, como en Albania, el cambio de género viene garantizado por la interrupción de la fecundidad. Todos comparten, en mayor o menor medida y simplificando mucho, una visión de las mujeres como instrumentos para la reproducción de los varones. No poder tener hijos o decidir no tenerlos es contradictorio con su propia condición femenina. Hutchinson señalaba que el objetivo vital de las mujeres nuer es dar vida, al igual que el de los hombres es protegerla.⁴⁴¹ En Albania, también era una anomalía la esterilidad femenina, ya que el fin vital de las mujeres era tener hijos.⁴⁴²

La sociedad romana y las comunidades griegas comparten este aspecto: el rol vital de las mujeres (especialmente, de las hijas, hermanas y esposas de los ciudadanos) era procrear hijos legítimos para sus maridos. Según Plutarco, en Esparta sólo se permitía grabar en las tumbas el nombre de los hombres caídos en batalla y de las mujeres muertas en el parto (*Lyc.* 27.2-3), en una especie de paralelismo entre el lecho y la guerra.⁴⁴³ Si echamos un vistazo al papel político-social de las mujeres antiguas, vemos que la maternidad dicta su relación con la *polis/civitas* y es central en los rituales públicos femeninos. ¿Es posible encontrar, por tanto, una correlación entre interrupción de la fecundidad femenina y masculinización en el mundo grecorromano?

En el Corpus Hipocrático se menciona las historias de Phaethusa, de Abdera, y Nanno, de Thasos:

⁴³⁹ Kumar, 1963: 59.

⁴⁴⁰ Kumar, 1963: 59.

⁴⁴¹ Hutchinson, 1930: 371-372.

⁴⁴² Grémaux, 1993: 245; Martucci: 66.

⁴⁴³ Vid. Loraux, 2004: 43-97.

“Ἐν Ἀβδήροισι Φαέθουσα ἡ Πυθέου γυνὴ οἰκουρός, ἐπίτοκος ἐοῦσα τοῦ ἔμπροσθεν χρόνου, τοῦ δὲ ἀνδρός αὐτῆς φυγόντος, τὰ γυναικεῖα ἀπελήφθη χρόνον πολύν· μετὰ δὲ ἐς ἄρθρα πόνοι καὶ ἐρυθήματα· τούτων δὲ ξυμβάντων τό τε σῶμα ἡνδρώθη καὶ ἐδασύνθη πάντα, καὶ πώγωνα ἔφυσε, καὶ φωνὴ τριχέη ἐγενήθη, καὶ πάντα πραγματευσαμένων ἡμέων ὅσα ἦν πρὸς τὸ τὰ γυναικεῖα κατασπάσαι οὐκ ἦλθεν, ἀλλ’ ἀπέθανεν οὐ πολὺν μετέπειτα χρόνον βίωσασα. ξυνέβη δὲ καὶ Ναννοῖ τῇ Γοργίππου γυναικὶ ἐν Θάσῳ τωυτόν· ἐδόκει δὲ πᾶσι τοῖσιν ἡτροῖσιν οἷσι κἀγὼ ἐνέτυχον μία ἐλπίς εἶναι τοῦ γυναικωθῆναι, εἰ τὰ κατὰ φύσιν ἔλθοι· ἀλλὰ καὶ ταύτῃ οὐκ ἐδυνήθη πάντα ποιούντων γενέσθαι, ἀλλ’ ἐτελεύτησεν οὐ βραδέως” (Hippoc. *Epid.* 6.8.32).

“En Abdera, Phaethusa, el ama de llaves de Pitheas, había tenido hijos anteriormente, y cuando su marido se fue desterrado, se le retuvieron las menstruaciones durante mucho tiempo; después, dolores y enrojecimientos en las articulaciones. Tras sucederle eso, el cuerpo se le masculinizó (*ēndrōthē*) y se le cubrió de vello; le creció barba; la voz se le puso áspera y dura; y aunque nosotros hicimos todo cuanto había para hacer bajar las menstruaciones, no se presentaron, sino que murió sin haber vivido mucho tiempo después. Le sucedió lo mismo también a Nanno, la mujer de Gorgippo, en Thasos. A todos los médicos, entre los que también yo me encontraba, les pareció que la única esperanza de que volviera a ser mujer era si aparecía la menstruación; pero tampoco en esta mujer pudo aparecer, aunque hicimos todo, sino que murió sin tardar”.

El autor está describiendo dos casos de masculinización física, donde al menos el primero es sin duda resultado de una interrupción de la fecundidad, como consecuencia del exilio de su marido. Parece que el autor está estableciendo una causalidad entre ambos hechos, sobre todo si tenemos en cuenta que en otros fragmentos del Corpus también se relaciona la ausencia de relaciones sexuales en etapas fértiles con enfermedades femeninas.⁴⁴⁴

Las ideas del Corpus tienen su equivalencia en los casos de “mujeres convertidas en hombres” que Plinio el Viejo testimonia en su *Historia Natural*.⁴⁴⁵ Plinio recoge cuatro casos, que expone esquemáticamente: el de la virgen de Casino del s. II a.C., el de Aresconte en Argos, el de un niño en Esmirna y el de Lucio Consticio, ciudadano de

⁴⁴⁴ Vid. p. 77.

⁴⁴⁵ Ya hemos hecho referencia a este pasaje de Plinio en p. 28.

Thysdritum, en África, al que él mismo conoce en persona (Plin. HN 7.4). En algunos de ellos, Plinio, en su uso de los términos, refleja que se trata de individuos en condición infantil o virginal, es decir, no fértil, que recuerda en gran medida a las situaciones documentadas en Albania, India o Afganistán. En el caso de Casino, el autor romano habla de una *virgo* que es convertida en chico con el beneplácito de sus padres (*Casini puerum factum ex virgine sub parentibus*). En Esmirna, también afirma que se trata de un niño (*eiusdem sortis et Zmyrnae puerum a se visum*). Por su parte, en el caso de Aresconte no se especifica su condición antes de la transición. Pero de todos, quizás el más interesante sea Lucio Consticio, no sólo porque el propio Plinio lo conoce personalmente, sino por el hecho de que parece que es considerado un ciudadano (*civis*) de su ciudad: *ipse in Africa vidi mutatum in marem nuptiarum die L. Constitium civem Thysdritanum*. De la frase se intuye que Lucio estaba a punto de casarse como mujer, pero quizás algún hecho o su propia negativa, hace que la boda se cancele y pase a vivir como un hombre. Lo curioso de este caso es que, a diferencia de otros que mencionábamos al inicio, como, por ejemplo, el de Megila, la cortesana de Luciano que afirmaba ser un hombre (Lucian. *Dial. meret.* 5.3),⁴⁴⁶ no predomina un tono jocoso, sino un respeto hacia la persona de Lucio, que se refleja en su consideración de *civis* y el uso de su nombre masculino por parte de Plinio. Los casos testimoniados por Plinio muestran como la virginidad permanente aparece en ocasiones asociada a un cambio de género FtM en las sociedades del Mediterráneo antiguo.

Menos evidente que los ejemplos de Plinio, pero bastante más célebres en su virginidad permanente son las vestales romanas. Estas sacerdotisas de Vesta, consagradas a la tarea de proteger el fuego perenne de la ciudad, tenían que permanecer vírgenes durante sus 30 años de servicio. Aunque la condición virginal de la vestal no tiene por qué ser perpetua (a diferencia de las vírgenes cristianas, podían contraer matrimonio tras su ejercicio del sacerdocio), su consideración en tanto que mujer es al menos ambigua, como han señalado varios autores.⁴⁴⁷ A diferencia de los casos anteriores, no se puede afirmar que se produzca una masculinización total, pero, como afirma Mary Beard, en ella conviven tres aspectos diferentes entrelazados: una condición virginal, una condición de matrona y

⁴⁴⁶ Vid. pp. 29-30.

⁴⁴⁷ Dumézil, 1970: 586-587; Beard, 1980; Parker, 2004: 572-574.

una condición masculina, manifiesta no tanto en el vestido como las otras dos, sino sobre todo es sus derechos, por ejemplo, de herencia o de posesión de bienes sin estar bajo la *patria potestas*.⁴⁴⁸ La condición de las vestales es excepcional, pues inicialmente queda fuera de las dinámicas de parentesco normales, lo que les permite detentar ese cierto carácter masculino. No obstante, la cuestión de las vestales ha generado mucho debate y poco consenso, por lo que, a la espera de un trabajo global sobre los usos y simbolismos de la virginidad y la viudez en el sacerdocio en la Antigüedad,⁴⁴⁹ pararemos aquí.

En el campo de las divinidades, también encontramos figuras femeninas masculinizadas como es Atenea. Esta diosa tiene un doble carácter: por un lado, uno masculino, que la convierte en -divinidad guerrera y ciudadana, y, por otro lado, uno femenino, con el huso y el telar. Esta condición ambigua proviene, precisamente de su voto virginal. Atenea es una divinidad que nace sin madre, sino que emerge directamente de Zeus.⁴⁵⁰ Atenea es una divinidad que engendra al fundador de Atenas sin parir ni tener ningún contacto sexual.⁴⁵¹ Aunque, como señala Loraux, no se puede afirmar que Atenea sea un *anēr* a todos los efectos, sí que podemos afirmar que al menos su carácter bisexuado o asexuado sí es consecuencia de su *parthenia*. Ejemplo de ello es la descripción que Calímaco hace de la diosa en su *Himno al baño de Palas*. El poeta describe el baño en términos masculinos:

“ὦ ἴτ’ Ἀχαιάδες, καὶ μὴ μύρα μὴδ’ ἀλαβάστρως [...] μὴ μύρα
λωτροχόοι τῇ Παλλάδι μὴδ’ ἀλαβάστρως (οὐ γὰρ Ἀθαναία χρίματα μεικτὰ
φιλεῖ) οἴσετε μὴδὲ κάτοπτρον.”

⁴⁴⁸ Beard, 1980: 16-17.

⁴⁴⁹ Se trata de una necesidad que ya señala Beard (1980: 27).

⁴⁵⁰ Burkert, 2007: 193-194. Según versiones como la de Hesíodo, Metis, que había quedado embarazada de Zeus, es devorada por su marido. Según otras, el nacimiento es completamente partenogenético. Para Burkert, ello representa una negación de su condición de mujer, al ni siquiera tocar el útero.

⁴⁵¹ Loraux, 2017: 43-93. Para Loraux, Atenea es madre, padre y nodriza de Erictonio, aunque no sea “biólogicamente” ninguno de ellos. Según el relato ateniense, este nacería del semen de Hefestos que cae a la tierra mientras persigue a la diosa virgen. De Gea nace Erictonio, al que las hijas de Cécrope “nutren”. Las representaciones iconográficas del mito muestran a Gea entregando el niño a la diosa virgen, en una actitud que Loraux define de acercamiento hacia su verdadera madre, Atenea.

“Id, pues, oh Aqueas, y no llevéis perfumes ni alabastros [...], ni perfumes ni alabastros para el baño de Palas –Atenea no gusta de los ungüentos mezclados–, y no llevéis tampoco espejo” (Callim. *Hymn.* 5.13-17).

Y más adelante afirma:

“ἂ δέ, δις ἐξήκοντα διαθρέξασα διαύλω, οἷα παρ’ Εὐρώτῃ τοι Λακεδαιμόνιοι ἀστέρες, ἐμπεράμως ἐνετρίψατο λιτὰ λαβοῖσα χρίματα, τᾷς ἰδίας ἔκγονα φυταλιᾶς· ὃ κῶραι, τὸ δ’ ἔρευθος ἀνέδραμε, πρόιον οἷαν ἢ ῥόδον ἢ σίβδας κόκκος ἔχει χροῖαν. τῷ καὶ νῦν ἄρσεν τιζ κομίζετε μῶνον ἔλαιον, ᾧ Κάστωρ, ᾧ καὶ χρίεται Ἡρακλῆης· οἴσετε καὶ κτένα οἱ παγχρύσειον, ὥς ἀπὸ χαίταν πέζηται, λιπαρὸν σμασαμένα πλόκαμον.”

“Y Palas, después de correr dos veces sesenta diaulos -tales, junto al Eurotas, las estrellas Lacedemonias-, se frotó expertamente, aplicando a su piel ungüentos sin mezclar, productos de su propio árbol, y un rubor, oh muchachas, le subió a las mejillas, del color de la rosa matutina o de los granos de la granada. Por ello, no traigáis ahora más que aceite viril, con el que Cástor, y también Heracles, se untan. Y llevadle un peine de oro puro, para que pueda componerse el pelo, después de ungir sus rizos perfumados” (Callim. *Hymn.* 5.23-32).

La condición sexual de las diosas *parthenoi* griegas es compleja, como señala Loraux en repetidas ocasiones. En cualquier caso, sus roles y sus funciones quedan modificadas al consagrarse a la virginidad. Ártemis comparte con Atenea la *parthenia* y, como tal, empuña las armas también, si bien sus representaciones están cargadas de un ambiguo erotismo.⁴⁵² Frente a ellas, el comportamiento de las diosas vírgenes “circunstanciales” como Koré o Hera en determinados contextos es puramente femenino, como muchachas que se preparan para el matrimonio.

Todo esto no quiere decir que la virginidad permanente o la interrupción de la fecundidad conlleve en Grecia y Roma automáticamente una masculinización en las mujeres, sino que el mecanismo debía de ser una opción o que, al menos, existían las bases para su desarrollo, como buenas sociedades patriarcales. La continencia era una anomalía pues el “sentido de la vida” de una mujer era tener hijos. El cristianismo empieza a prodigar

⁴⁵² Burkert, 2007: 203-204.

una moral continente donde la virginidad tenía un valor en sí misma, ya no como medio para el matrimonio y la procreación, sino como fin vital. Ello, unido a lo dicho anteriormente sobre las ideas de la asexualidad divina, abriría la puerta a la masculinización de las vírgenes permanentes. Al entender que una mujer era fundamentalmente un individuo destinado a parir, es posible que una parte de los cristianos entendieran que las ascetas no eran mujeres, sino hombres santos asexuados. Volviendo una vez más a las historias de las santas trans-vestidas, observamos como la mayoría son vírgenes permanentes, que se consagran a Dios (Eugenia/os, Marina/os, Euphrosyne/Smaragdos, Hilaria/on, Apolinaria/Dorotheos y Susana/Juan). También personajes de historias tempranas como Tecla, Kharitine o Mariamne eran todas vírgenes y su adopción de la ropa masculina no acarrea ninguna condena. Por otro lado, encontramos viudas (Anna/Euphemianos y, quizás, Anastasia Patrikia), que, como hemos visto, su condición es en buena medida simétrica a la de las vírgenes. Aunque muchas de ellas podían haber conocido una vida sexual anterior, su condición de viudas solteras es también la esterilidad, a lo que se añade el propio prestigio “masculino” del que ya gozaban anteriormente.

Por último, quedan las esposas (Athanasia/os, Matrona/Babylas, Theodora/os), aunque todas abandonan a sus maridos antes de la conversión. Tanto de Anastasia Patrikia como de Theodora/os desconocemos la existencia de hijos, por lo que la transformación debería desarrollarse sin problemas: nos encontraríamos en ambos casos, ya sea por viudez o por separación, una interrupción de la fecundidad femenina. Por su parte, Anna/Euphemianos, Athanasia/os y Matrona/Babylas habían sido madres antes de la conversión. Aun así, es llamativo el hecho que todas pierdan a sus hijos antes o poco después de consagrarse al ascetismo. Athanasia/os y Andronikos tiene dos hijos, Juan y María, que con sólo doce y diez años mueren tras unas fiebres. Es su muerte lo que incentiva dedicarse al ascetismo: llorando en el *martyrium* de San Julian, se le aparece el santo, con lo que se convence de entrar en un monasterio, que será el preludio para su posterior adopción del hábito masculino. Anna/Euphemianos está embarazada cuando su marido, por el que aparentemente siente poco cariño, muere. Tras parir y destetar al niño, lo entrega a su tío mientras ella se prepara para la vida ascética. Poco después, su hijo muere y sólo entonces Anna/Euphemianos adopta los hábitos de monje. Matrona/Babylas es una excepción. Ella entrega su hija Theodote a

una monja llamada Susanna antes de entrar en el monasterio masculino, escapando de su marido. En la historia, Matrona/Babylas se entera de que su hija a muerto (junto con la monja a su cargo) después de haber sido descubierta y salido del monasterio. Aun así, en la historia hay un cierto traspaso de las funciones de madre de Matrona/Babylas a Susanna, pues como el mismo autor indica, la monja “tomó el lugar de la madre” (*VMatr.* 3). A pesar de ello, la historia de Matrona/Babylas tiene sus peculiaridades, como veremos. Aunque, por regla general, los autores presentan a las santas como buenas madres, ya que lloran por sus hijos fallecidos, su muerte, unido a la separación/muerte del marido, las devuelve a una situación de interrupción de la fecundidad. La muerte de los hijos marca la pérdida de la condición de madre de la santa y, por tanto, su defeminización. El hecho de que todas ellas carezcan de hijos (y marido) en el momento de la transformación, refleja que la interrupción de la fecundidad femenina podía conllevar un cambio de estatus o que, al menos, se muestra como un requisito para el cambio de género. Los autores parecen ser conscientes de ello y, por eso, aclaran, en el caso de que no sean vírgenes, que sus hijos han muerto. Fuera de este análisis queda el caso particular de Pelagia/os, que, como prostituta, entraría dentro del grupo de meretrices reconvertidas en santas, como María la Egipcíaca o Thais.

Volviendo al caso de los Balcanes, Donato Martucci⁴⁵³ ofrece una posible explicación sobre la aparición de las *virgjineshë*. Tradicionalmente, los autores han atribuido orígenes ancestrales a las “vírgenes juradas”: desde supervivencias del mundo de las amazonas⁴⁵⁴ a cultos animistas paganos. Young, por su parte, sugiere un origen al menos en el s. XV, debido a su mención en el *Kanun* atribuido a Lëke Dukagjini, caudillo albanés de la época.⁴⁵⁵ Martucci, sin embargo, cree que es un fenómeno relativamente reciente. Las fuentes occidentales de la Edad Moderna sólo mencionan el deber de toda mujer albanesa a contraer matrimonio y referencian ningún fenómeno similar al de las “vírgenes juradas”. El *Kanun de Lëke Dukagjini*, transmitido oralmente, sólo se estableció por escrito a finales del s. XIX e inicios del s. XX, por lo que podrían haberse introducido nuevas costumbres posteriores al s. XV que al cabo de dos o

⁴⁵³ Martucci 2018: 63-70.

⁴⁵⁴ Vukanović, 1961: 98-100.

⁴⁵⁵ Young, 2016: 75-76.

tres generaciones habrían adquirido una apariencia ancestral. Martucci sugiere que fueron las misiones católicas del s. XVIII y su introducción del monacato femenino las que difundieron la posibilidad de la virginidad permanente, infrecuente previamente en la sociedad patriarcal albanesa. La popularidad del monasticismo femenino y la subsecuente amenaza al sistema social se reflejaría en el hecho que la Iglesia tuvo que decretar la disolución de estas órdenes en Albania.⁴⁵⁶ Si la hipótesis de Martucci es correcta, ello querría decir que el fenómeno de los *burrneshat* nace como resultado de la adaptación de las ideas continencia a los esquemas mentales de una sociedad patriarcal no acostumbrada a estas prácticas, resolviendo la contradicción a través de la masculinización de la mujer continente. ¿Podría haber sucedido algo similar a inicios del cristianismo? ¿Podría la convergencia de los ideales de continencia femenina con las mentalidades patriarcales grecorromanas haber sido un detonante de fenómenos de masculinización como los ascetismos transgénero? Otros autores han planteado ideas parecidas para fenómenos similares en otras partes del mundo, como los *sādhini* de Kangra.⁴⁵⁷ Aunque no queremos precipitarnos al sostener tal hipótesis para la Tardoantigüedad, es una posibilidad que no se puede descartar.

Tatomir P. Vukanović, etnólogo serbio del s. XX, en su análisis sobre las *virđine* de los Balcanes (es decir, los *burrneshat*) llegaba a la conclusión, tras comparar el caso con otros ejemplos literarios e “históricos” europeos, de que las “vírgenes masculinizadas” eran un fenómeno universal.⁴⁵⁸ Aunque su hipótesis de que su aparición se debía a la imposición del patriarcado en la Antigüedad sobre el matriarcado, obligando a las mujeres a adoptar vestidos y costumbres masculinas para no verse sometidas, no resistiría hoy un análisis histórico riguroso, su intuición de que se trataba de un fenómeno más amplio iba por buen camino. Lo cierto es que sorprende cómo el fenómeno de la masculinización a través de la virginidad permanente (o con esta como garante) se encuentra tan extendido en sistemas patriarcales de Eurasia y África, en ocasiones con grandes similitudes. Evidentemente, no podemos caer en la falacia de creer que lo que sucede en los montes de Albania en los siglos XIX y XX es lo

⁴⁵⁶ Martucci, 2018: 63-70.

⁴⁵⁷ Phillimore, 1991: 342-347.

⁴⁵⁸ Vukanović, 1961.

mismo que sucede en el Mediterráneo Oriental en los siglos III y IV, pero sí que guardan lógicas y comportamientos comunes que nos pueden ayudar a comprender mejor nuestro caso. En consecuencia, como hemos pretendido demostrar, el fenómeno de los ascetismos transgénero del cristianismo temprano debe analizarse no sólo a través de las corrientes filosóficas imperantes durante la Tardoantigüedad, sino comprendiendo también las dinámicas sociales de la Antigüedad clásica, cimentadas en buena medida en el parentesco.

3.3 La santidad en femenino: el envite de los Padres de la Iglesia

Hemos visto cómo las ideas “aristotélicas” sobre la perfección de los géneros y el dualismo platónico hacían que en el cristianismo temprano sólo hubiera una única vía para alcanzar la unión con Dios, la *xeniteia* ascética, que compartían hombres y “mujeres” –o, mejor dicho, a las que las “mujeres” debían adherirse. También hemos visto cómo esto se enfatiza por la economía del parentesco, por la que se entendía que los individuos de sexo femenino que veían interrumpida su fertilidad podían sufrir una masculinización física también.

La perspectiva “cínica” que manejarían muchos ascetas cristianos en un primer momento estaba condenado a ser minoritaria, ya que supone, en definitiva, un cuestionamiento del orden social, como vimos con las “herejías” que prodigaban una disolución de los vínculos familiares y, con ello, el género. A lo largo del siglo IV el cristianismo pasa de ser la pequeña secta que fue en los siglos anteriores a la religión oficial del Imperio. Desde el 313, año en el que Constantino promulga su célebre Edicto de Milán, que concede la libertad de culto a los cristianos, hasta el Edicto de Tesalónica del 380 en el que Teodosio establece el cristianismo como oficial, para prohibir posteriormente los cultos politeístas, el cristianismo debe adaptarse a los intereses no sólo de un pequeño grupo de convencidos practicantes, sino también de la masa general de la población. Por muy cristiano que fuera ahora el Imperio, seguían existiendo intereses políticos, económicos y sociales: las élites seguían disputándose el control del poder, los padres seguían intentando casar a sus hijas y los emperadores seguían lanzando campañas en sus fronteras contra enemigos no espirituales, sino muy reales. Ninguno de ellos parecía estar dispuesto a abandonarlo todo por una vida

ascética para alcanzar la salvación divina. Los ascetismos radicales que condenaban el matrimonio, la ciudadanía y la riqueza impedían la salvación personal a demasiada gente que seguía valorando su estatus personal. Por otro lado, podían suponer una amenaza al propio orden social, al animar a la resistencia pasiva a los grupos sociales inferiores, como los esclavos y las mujeres. Por su parte, los obispos para expandir y mantener su autoridad necesitarían, por un lado, difundir la fe cristiana y una religión elitista y cerrada no sería apta para grandes masas de población. Por el otro, la lectura radical de la Biblia por algunos ascetas amenazaba la autoridad de los obispos sobre sus “rebaños”. En ese sentido, podemos leer muchas de las homilías, sermones, cartas y textos apologeticos de los Padres de la Iglesia como intentos de mantener el control social de los cristianos a través de una retórica muy cuidada. Y es precisamente esa retórica, en lo que concierne a la sexualidad, la que vamos a analizar a continuación para observar como las formas de virginidad asexuales tan extendidas hasta la segunda mitad del siglo IV y que habían producido el fenómeno de los ascetismos transgénero, empiezan a ser reemplazadas por formas duales de monacato.

En primer lugar, no debemos considerar que sea una transición de golpe, sino que fue algo progresivo y muy lento. Los Padres de la Iglesia combinan en muchas ocasiones en sus textos ideas de la asexualidad divina y la masculinización con otras de la represión del cuerpo y la división por género. En el apartado anterior hemos mencionado como muchos de ellos siguen usando una retórica de la *andreia* para enfatizar la santidad de muchas mujeres “ortodoxas”. De ellas, algunas eran bastante poderosas, influyentes y autónomas, como Macrina o Melania la Vieja. Por tanto, sencillamente tildar de misóginos a autores como Jerónimo o Basilio el Grande es excesivamente simple. Retóricamente trataban de controlar la virginidad ascética, pero también es cierto que desarrollaron importantes amistades con mujeres de gran poder sin importarles demasiado.

Al igual que la retórica que los Padres de la Iglesia manejan para imponer su postura como la triunfante, redefiniendo los conceptos de lo masculino y lo femenino, que, en definitiva, se remonta a los sistemas clásicos de parentesco, algo similar ocurre también con su lenguaje en sus obras sobre la sexualidad femenina. Lo que van a intentar es, a través de un lenguaje de la obediencia marital, reducir la peligrosa autonomía de la *xeniteia* extrema del ascetismo “femenino”. Para ello, van a usar una

metáfora, que, aunque a simple vista pueda parecer inocente, encierra mucho trasfondo: la virgen consagrada (y a veces la viuda) como *nymphē tou Khristou* o *sponsa Christi*, “novia de Cristo”.⁴⁵⁹ Si el enfoque asexual tradicional supondría que la “mujer” consagrada a la virginidad quedaba fuera de la economía del parentesco y, por tanto, sin *kyrios*, logrando la masculinización y una autonomía, gracias a la absorción parcial de sus funciones, los Padres de la Iglesia vuelven a establecer un *kyrios* metafórico para las vírgenes consagradas: Cristo. Al final, todo esto se encuadra en la dialéctica de la sumisión a Cristo que emplean los Padres de la Iglesia, con la intención de aumentar su autoridad: si todos eran siervos de Cristo (incluidos los obispos), ellos serían los líderes de los siervos.⁴⁶⁰

Se atribuye el primer uso del término “novia de Cristo” a Tertuliano. El escritor cartaginés no era un defensor particularmente férreo del matrimonio a la manera politeísta: rechazaba las segundas nupcias (vid. Tert. *Monog.*) y creía en los preceptos sobre la asexualidad en el cielo de *Mc* 12: 25, *Mt* 22: 30 y *Lc* 20: 34-38: “Los hijos de este mundo toman mujer o marido; pero los que alcancen a ser signos de tener parte en aquel mundo y en la resurrección de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, ni pueden ya morir, porque son como ángeles, y los hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección” (*Lc* 20: 34-36; citado en Tert. *Uxor.* 1.4; *Resurr.* 36). Sin embargo, también rechazó con vehemencia el desprecio hacia el matrimonio de grupos como los “marcionitas”. Estos, dentro de su teología dualista de dos divinidades –un mal Dios material del Antiguo Testamento y un buen Dios inmaterial del Nuevo–, rechazaban todo lo que oliera a terrenal, incluyendo el matrimonio y la procreación (*Adv. Marc.* 1.28.4-29.8)⁴⁶¹. Tertuliano, por su parte, casado y con mayores intereses terrenales, creía que la carne tenía un papel importante en la salvación (Tert. *Resurr.*)⁴⁶² y, por ello, consideraba legítimo el matrimonio, aunque recomendaba la *sanctitas* (Tert. *Adv. Marc.* 1.29.1-5). De hecho, emplea varias veces (Tert. *Adv. Marc.* 5.12.6; *Pudic.* 1.8) la metáfora de Pablo en su

⁴⁵⁹ *Nymphē* es un término para describir a una *parthenos* prometida o recién casada con un hombre, es decir, una esposa joven que todavía no ha tenido hijos. En este trabajo lo traduciremos en español indistintamente como “novia” o “prometida”, al igual que su homólogo masculino *nymphos* (“novio”/“prometido”).

⁴⁶⁰ Vid. Kuefler, 2001.

⁴⁶¹ Moll, 2010: 129-134.

⁴⁶² Moreschini, 2013: 523-524.

Epístola a los Efesios de la Iglesia como la novia de Cristo, en una clara contraposición con las ideas “marcionitas”: “Sed sumisos los unos a los otros en el temor de Cristo. Las mujeres a sus maridos, como al Señor, porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es Cabeza de la Iglesia, el salvador del Cuerpo. Así como la Iglesia está sumisa a Cristo, así también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo. Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella” (*Ef* 25: 21-25). El apologeta escribió una serie de tratados morales, donde ya se habla del comportamiento de las mujeres y las vírgenes cristianas. Estas conciernen especialmente el vestido y la conducta femenina (*Tert. Pall.; Virg. vel.*), el matrimonio (*Tert. Uxor.; Monog.*) y la castidad (*Tert. Castit.; Pudic.*). Nos vamos a centrar en su tratado *De virginibus velandis*, en el que habla específicamente sobre las vírgenes en el contexto eclesiástico.

Según Geoffrey D. Dunn, el tratado se compone en la primera década del siglo III, ya en la etapa “montanista” de Tertuliano.⁴⁶³ El cartaginés lo escribe para denunciar la práctica de las vírgenes de su diócesis que no se ponen el velo en la iglesia. Estas vírgenes podrían haber sido las hijas de familias de origen griego emigradas a Cartago, no acostumbradas en su tierra de origen a velarse⁴⁶⁴ o determinados grupos (¿ascéticos?) locales.⁴⁶⁵ Desde luego, no parece que las vírgenes sean simplemente jóvenes en edad casadera, sino mujeres consagradas. Tertuliano testimonia que hay variedad de costumbres entre los cristianos en función de su área geográfica (*Tert. Virg. vel.* 2.1-3) y que, hasta hace poco, la cuestión no interesaba a sus contemporáneos, dejando que cada virgen hiciera lo que le placiese (*Virg. vel.* 3.1). Sin embargo, para Tertuliano, una virgen sin velar es motivo de escándalo, sobre todo si se hacen detentoras de la continencia (*Virg. vel.* 3.3-5). Las vírgenes no veladas invitan a la violación (*strupum*), lo que las hace completamente responsables al elegirlo libremente (*Virg. vel.* 3.6-7), pues son una causa de tentación no sólo para los hombres, sino también para los ángeles (*Virg. vel.* 7.4-7). Tertuliano sostiene que Pablo prescribe en su *Primera epístola a los corintios* el velo obligatorio para todas las mujeres, sin distinguir entre *virgo* y *mulier* (*Virg.*

⁴⁶³ Dunn, 2004: 96-97.

⁴⁶⁴ Upson-Saia, 2011: 62.

⁴⁶⁵ Dunn, 2004: 99-100.

vel. 4.2-5): “Quiero que sepáis que la cabeza de todo hombre es Cristo y la cabeza de la mujer es el hombre; y la cabeza de Cristo es Dios. Todo hombre que ora o profetiza con la cabeza cubierta, afrenta a su cabeza. Y toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta, afrenta a su cabeza; es como si estuviera rapada. Por tanto, si una mujer no se cubre la cabeza, que se corte el pelo. Y si es afrentoso para una mujer cortarse el pelo o raparse, que se cubra” (1 Co 11:3-6). Aquí se inicia un debate, ya que, según deja entrever Tertuliano, estas vírgenes se justifican en el hecho de que el apóstol hable de *mulier* (en el sentido de esposa) y no de *virgo*. Tertuliano responde afirmando que *mulier* es el término global para designar al sexo femenino, sinónimo de *femina*, y con ese sentido es con el que Pablo lo emplea (*Virg. vel.* 4.6-8). El autor se justifica diciendo que Eva, que también nació virgen en su creación, es referida como *mulier*, al igual que la Virgen María, a la que también se le define indiscriminadamente como *mulier* y *virgo* (*Virg. Vel.* 5.1-6.6). Por tanto, las normas de Pablo sobre las mujeres, también valen para las vírgenes, incluyendo la de la sumisión al “matrimonio”: “Si ‘la cabeza de la mujer es el hombre’ [1 Co 11:3], sin duda también la de la virgen, de donde proviene la mujer que se casa, salvo que la virgen sea un tercer género, una especie de monstruosidad bajo su propia cabeza (*Si caput mulieris uir est, utique et uirgines, de qua fit mulier illa quae nupsit, nisi si uirgo tertium genus est monstruosum aliquod sui capitis*)” (*Virg. vel.* 7.2). Tertuliano refuerza su argumentación afirmando que las vírgenes consagradas no están libres del matrimonio, sino que están “casadas” con los ángeles:

Nam et scriptura sic suggerit: *Et factum est, inquit, cum coepissent homines plures fieri super terram, et fillae natae sunt eis; conspicati autem filii Dei filias hominum, quod pulchrae essent, acceperunt sibi uxoreis ex omnibus quas elegerunt.* Hic enim nomen mulierum Graecum uxoris sapit, quia de nuptiis mentio est. Cum ergo *filias hominum* dicit, manifeste uirgines portendit, quae adhuc apud parentes deputarentur – nam nuptae maritorum nuncupantur –, cum potuerit dixisse uxores hominum; aequae non adulteros nominans angelos, sed maritos, dum innuptas sumunt filias hominum, quas natas supra dixit, sic quoque uirgines significauit, supra natas, at hic angelis nuptas. Aliud eas nescio quam natas et dehinc nuptas. (*Virg. vel.* 7.5-6)

“Por ello, la Escritura sugiere así: ‘Y esto sucedió – dice – cuando los hombres hubieran comenzado a hacerse muchos sobre la tierra

y les hubieran nacido hijas; y los hijos de Dios vieran que las hijas de los hombres eran bellas, las tomaron para sí como esposas todas las de su elección' [Gen 6:1-2]. Aquí, el término griego para 'mujer' significa 'esposa', pues es una mención del matrimonio. Cuando dice 'hijas de los hombres', ello indica evidentemente a las vírgenes, presentes todavía en casa de sus padres (pues las casadas son llamadas por sus maridos), pues podrían ser llamadas esposas de sus maridos. Además, no llama 'adúlteros' a los ángeles, sino 'maridos', mientras toman las hijas de los hombres no casadas, de las que se dijo primero que eran 'nacidas', lo que significaba también que eran vírgenes: primero nacidas y, en ese momento, casadas con los ángeles. Sé por tanto que fueron nacidas y, a partir de este momento, casada".

Más adelante, nuestro autor vuelve a emplear otra vez la metáfora del matrimonio, en este caso, con Cristo:

Quamquam non mentiris nuptam: nupsisti enim Christo, illi tradidisti carnem tuam, ille sponsasti maturitatem tuam. Incede secundum sponsi tui uoluntatem. Christus est qui et alienas sponas et maritatas uelari iubet, utique multo magis suas. (*Virg. vel.* 16.6)

"Y también no simules estar casada: pues te casaste con Cristo, a él entregaste tu carne, con él prometiste tu madurez. Camina según la voluntad de tu esposo. Cristo es quien impone el velo por igual a las novias y las casadas de otros y, ciertamente, mucho más a las suyas".

También en *De oratione* se repite el mismo motivo de la *sponsa Christi*.⁴⁶⁶

Bene mentiris nuptam, si caput, ueles. Immo mentiri non uideris; nupsisti enim Christo. Illi carnem tuam tradidisti: age pro mariti tui disciplina. Si nuptas alienas uelari iubet, suas tique multo magis. (*Virg. vel.* 22.9)

"Haces bien en pretender estar casada si velas tu cabeza. Es más, no pareces pretender, pues está casada con Cristo. A él has entregado tu cuerpo: actúa según las órdenes de tu marido. Si dicta que las prometidas de otros se velen, mucho más para sus propias".

⁴⁶⁶ El pasaje 22 de *De oratione* es prácticamente un resumen de *De virginibus uelandis*, por lo que lo usaremos junto a este en nuestro análisis.

Tertuliano no lo está empleando de manera casual. Como hemos visto, la virginidad permanente podía suponer una relativa autonomía, al no depender de un *kyrios/tutor*. Según la lógica del parentesco y del dualismo filosófico, esta podía conllevar a una masculinización y/o asexualización. Tertuliano era muy conservador en lo social y se oponía a experimentos “radicales” en el cristianismo. A pesar de su aparente simpatía por las ideas de la Nueva Profecía –también llamado Montanismo–, un fenómeno milenarista cristiano de la segunda mitad del siglo II, que, en su núcleo central, Frigia, aceptaba la predicación de mujeres, rechazó reiteradamente la posibilidad de estas de hablar en la iglesia, enseñar, bautizar o realizar otros sacramentos (Tert. *Bapt.* 17.1-4; *Virg. vel.* 9.2).⁴⁶⁷ Con el motivo de la *sponsa Christi* rompe con las intenciones de las vírgenes de declararse autónomas y las incluye discursivamente dentro de una dinámica de parentesco. Las vírgenes son “esposas” y, como tal, deben ser humildes y prestar obediencia a las normas establecidas por el Esposo.

Es difícil definir quienes son estas vírgenes a las que Tertuliano critica. No sabemos si se está pensando en un grupo concreto de cristianas de Cartago o es una mezcla de críticas sobre diferentes comportamientos de varias vírgenes. En cualquier caso, parece ser que algunas de ellas no se definían como *mulieres*, identificándose con una tercera categoría o *tertium genus sui capitis*, es decir, bajo su propia autoridad, que el autor consideraba monstruoso (Tert. *Virg. vel.* 7.2). Tertuliano reitera que las vírgenes no pueden separarse de las mujeres, de la misma forma que tampoco puede separarse al *investis* (joven impúber) del *vir* (hombre) (*Virg. vel.* 8.7): “He aquí dos términos diferentes, hombre y mujer. Ambos engloban todo. Hay dos leyes, ambas interdependientes: una de velarse y otra de dejarse la cabeza desnuda (*Ecce duo diuersa nomina, uir et mulier, omnis uterque, duae leges obnoxiae inuicem, hinc uelandi, inde nudandi*)” (*Virg. vel.* 7.5).

Pero Pablo ofrece una alternativa a velarse, que es posible que fuera tomada por muchas de estas vírgenes: “Por tanto, si una mujer no se cubre la cabeza, que se corte el pelo. Y si es afrentoso para una mujer cortarse el pelo o raparse, que se cubra” (1 Co 11:6). ¿Es posible que la

⁴⁶⁷ Para Tertuliano, emular las funciones episcopales, en este caso, a través del bautismo o la enseñanza, era la “madre de los cismas” (Tert. *Bapt.* 17.2).

tonsura sucediera entre las vírgenes consagradas de la Cartago de inicios del siglo III? Por supuesto, cortarse el pelo para una mujer puede tener múltiples significados. Con el tiempo, probablemente, se convirtió en algo institucionalizado en las órdenes monacales femeninas que no amenazaba el sistema de género, pero en una fecha tan temprana como la transición del siglo II al III no puede evitar hacernos pensar en ideas de *xeniteia* y *andreia* física, de auténtica ruptura con el sistema de parentesco patriarcal. Es por ello que quizás Tertuliano insiste en que el pelo es honroso para las mujeres, incluyendo las vírgenes:

Item cum dicit naturam ipsam docere uelandum feminas esse, quae capillum pro tegumento et ornamento mulieribus assignarit, nonne diem tegumentum et idem honor capitatis uirginibus quoque adscriptus est? Si mulieri turpe est radi, et uirgini perinde” (Tert. *Orat.* 6-7).⁴⁶⁸

“De nuevo, cuando dice [Pablo] que la propia naturaleza, que ha asignado los cabellos a las mujeres como armadura y ornamento, enseña que las mujeres deben ser veladas, ¿no es la misma armadura y honor de la cabeza que también se ha establecido para las vírgenes? Si es deshonesto para la mujer raparse, también lo es para la virgen.”

Tertuliano insiste que “una caballera abundante es un honor para la mujer, pues su pelo es un vestido (*quod honor sit mulieris redundantia capillorum, quia coma pro operimento est*)” (Tert. *Virg. vel.* 7.9). Así pues, la cuestión del velo, que puede parecer algo nimio, encierra una gran tensión: la autonomía de las vírgenes. Bajo nuestro punto de vista, Tertuliano está intentando socavar las determinadas formas ascéticas o continentes que implican una autonomía femenina. Tertuliano entiende el cristianismo en clave conservadora, rompiendo con determinadas “inmoralidades” de la sociedad politeísta, por ejemplo, las segundas nupcias, pero manteniendo buena parte del sistema patriarcal todavía en vigor: “Los herejes rechazan el matrimonio, los ‘físicos’ los acumulan [...]. Ni esta continencia es alabable, porque es herética, ni esta licencia defendible, pues es física. La una es blasfema, la otra lujuriosa. La una destruye las bodas de Dios, la otra lo difumina (*Haeretici nuptias auferunt, psychici ingerunt [...]. Verum neque continentia eius modi laudanda, quia haeretica est, neque lecentia defendenda, quia psychica est; illa blasphemata,*

⁴⁶⁸ También en *Virg. vel.* 7.2.

ista luxuriat; illa destrui nuptiarum deum, ista confundit)” (Tert. *Monog.* 1).

Tertuliano se explaya frecuentemente en su crítica a estas formas de continencia femenina “radical”. Por ejemplo, va a criticar a aquellas “vírgenes” que se autodefinen como tal a pesar de haber pasado la juventud desde hace tiempo (Tert. *Virg. Vel.* 12.2) o a las vírgenes que se quieren definir como viudas, un cargo que en el cristianismo temprano tiene gran importancia e influencia, a pesar de nunca haberse casado terrenalmente (*Virg. Vel.* 9.5-6). Una crítica interesante es la que hace a la gran protomártir y protosanta trans-vestida, Tecla. Esta, según los *Hechos de Pablo y Tecla* del s. II, se cortó el pelo y se vistió de hombre tras huir con el Apóstol de su hogar natal, algo que, evidentemente, Tertuliano no podía ver con buenos ojos:

Quodsi quae Acta Pauli quae perperam scripta sunt – exemplum Teclae! – ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse loco decessisse. Quam enim fidei proximum videretur ut is docendi et tinguendi daret feminae potestatem qui ne discere quidem constanter mulieri permisit? Taceant inquit et domi maritos suos consulant. (Tert. *Bapt.* 17.5)

“Pero si invocan las Actas que llevan el nombre de Pablo y reivindican el ejemplo de Tecla para defender el derecho de las mujeres a enseñar y bautizar, sepan que un presbítero compuso esta obra en Asia, añadiendo la autoridad de Pablo a la suya. Tras ser condenado y habiendo confesado que lo había hecho por el amor a Pablo, fue depuesto. ¿Cómo de creíble parece que él, que no permitía a una mujer tan siquiera aprender con la cabeza descubierta, diera a una mujer el poder de enseñar y bautizar? ‘Que sean silenciosas – dice – y en casa consulten a sus maridos’ [1 Co, 14:35]”.

La referencia a Tecla, precedente evidente de las hagiografías que aquí nos ocupan, nos hace sospechar. ¿Hasta que punto las vírgenes cartaginesas a las que va dirigido *De virginibus velandis* se acercaban a los precedentes reales de nuestras santas trans-vestidas literarias? Es difícil decir, porque también nuestro autor reconoce que su aspecto no se diferencia del de cualquier otra mujer, salvo por la ausencia de velo, y que su vestido es completamente femenino, lo que no les permite justificarse

como un *tertium genus* diferente al de las *mulieres*: “Por el pelo de su frente se evidencia claramente su feminidad (*Crinibus a fronte diuisis apertam professae mulieritatem*)” (Tert. *Virg.* vel. 17.3). Quizás las vírgenes de Tertuliano no alcanzaban las transformaciones que encontraríamos en Oriente (en definitiva, el Mediterráneo Occidental mantuvo sin grandes desafíos de ascetismo “radical” el sistema patriarcal cristiano), pero este era consciente que la autonomía femenina podía derivar en la propagación de la imitación a Tecla, como previsiblemente ocurrió en Oriente.

Por supuesto, Tertuliano no fue el último en usar el motivo de la *sponsa Christi*, que a partir del siglo III empezó a ser empleado cada vez con mayor frecuencia por varios tratadistas de Oriente y Occidente. Cipriano de Cartago (†258), obispo de la ciudad africana, también usó el motivo de su predecesor en sus textos morales. En su *De habitu virginum* establece cómo debe ser el comportamiento de lo que él considera, en una clara actitud paternalista, lo más precioso de la Iglesia: las vírgenes (Cypr. *Hab. virg.* 3). Cipriano clama contra la inmodestia de las mujeres ricas (*Hab. virg.* 7-11), contra las joyas (*Hab. virg.* 13), contra el maquillaje (*Hab. virg.* 14-17), contra la participación pública en banquetes (*Hab. virg.* 18) y contra el baño y el mostrarse desnudas antes los hombres (*Hab. virg.* 19). Cipriano les dice a las vírgenes: “No hay miedo para vosotras del parto de hijos, ni vuestro marido es vuestro señor, sino que vuestro señor y cabeza es Cristo en la semejanza y el lugar del hombre. Vuestro deber y vuestra condición son iguales [para con Él] (*Nullus vobis de partu circa filios metus est, nee maritus est dominus, sed dominus vester et caput Christus est ad instar et vicem masculi. Sors vobis et conditio communis est*)” (Cypr. *Hab. virg.* 22). La virgen que se maquilla es descrita como “adúltera, no a su marido, sino a Cristo (*non mariti sed Christi adulterae*)” (Cypr. *Hab. virg.* 20).

Metodio, en su *Symposio*, también empleó, esta vez en Oriente, el modelo de la “novia de Cristo”. Sus vírgenes, que bajo el “árbol casto” discuten, también emplean frecuentemente metáforas matrimoniales e incluso sexuales. Talía dice que la Iglesia es la novia de Cristo, la madre de la Virtud y los fieles y la doctrina, la simiente (Meth. *Sym.* 3.8-9). Ágata, por su lado, hace un comentario a la parábola de las diez vírgenes de Mt 25:1-13, en la que cinco vírgenes están preparadas con sus lámparas llenas de aceite esperando la venida del Esposo, es decir, Cristo, y cinco no (Meth.

Sym. 6.1-5). Ambos discursos preceden al de Procilla, en el que se desarrolla claramente la metáfora de la *nymphē tou Khristou*.

“Estos son los elogios que Cristo ha hecho resonar en honor de aquellas que se han elevado hasta la cima de la virginidad (ἐπὶ πέρατα παρθενία) y que ha englobado a todas bajo el nombre de “novia” (νύμφη): ¿No debe ser la novia a punto inseparable de aquel que la ha cortejado y llevar su nombre? ¿Y no debe ella encontrarse todavía inmaculada y pura (ἄχραντον δὲ ἔτι καὶ ἀμυγῇ τυγχάνειν), escogida como un jardín de Dios donde reposan todas las plantas embalsamadas de olores deliciosos del cielo, para que sólo Cristo penetre con el fin de recoger las flores llenas de simientes incorpóreas (ἵνα μόνος ἐλθὼν αὐτὰ δρέψῃται Χριστὸς ἀδομάτοις βλαστήσαντα σποραῖς)?” (Meth. Sym. 7.1).

Metodio repite durante todo el discurso la metáfora de la virgen como *nymphē* de Cristo o el Verbo (*logos*) y cita el sexto y el cuarto poema del *Cantar de los Cantares*, un libro romántico cargado de referencias sexuales del Antiguo Testamento.

El motivo de la *nymphē tou Khristou* se popularizó en la segunda mitad del siglo IV e inicios del siglo V por igual en Oriente y Occidente. La fecha en la que ellos escriben coincide con los testimonios sobre los ascetismos transgénero del Sínodo de Gangra y el Código de Teodosio. En un momento caracterizado por la enorme difusión del cristianismo como religión del Imperio y de cambios sociales y políticos, el intento de controlar las expresiones de ascetismo femenino puede entenderse como una forma más de los obispos de asegurar su autoridad sobre la comunidad cristiana. Al “prometer” a la virgen a Cristo, asimilan las normas de comportamiento de las esposas terrenales con las celestiales, incluyendo el recato, la obediencia, el silencio o la humildad. Las vírgenes deben obedecer como a un marido o un padre a Cristo y, en última instancia, al obispo, que es su máximo representante. A continuación, veremos cómo los Padres de la Iglesia desarrollan una compleja red de textos y rituales para acabar imponiendo un modelo de humildad y obediencia a las ascetas, que acaba construyendo una vía propia de santidad femenina, que no renuncia al género y no las conduce a la defeminización, sino que refuerza el viejo binarismo patriarcal del género.

Antes de continuar, debemos señalar que el “matrimonio” con la divinidad no es exclusivo del cristianismo. Otro ejemplo lo podemos encontrar en el estudio que Giulia Sissa hace de la Pitia. Plutarco dice que la muchacha llega como la nueva esposa debería llegar según Jenofonte al hogar, “habiendo visto lo menos posible y oído lo menos posible, así de inexperta e ignorante prácticamente de todo, y virgen en verdad de alma está junto al dios”⁴⁶⁹ (Xen. *De Pyth. or.* 405c-d). Sissa sugiere que lo que se produce es una especie de “matrimonio” entre la divinidad y la virgen, que se convierte en propiedad exclusiva de Apolo. Para ella, la imagen de la Pitia sentada en un trípode sobre la grieta, recibiendo el vapor del dios que la lleva al éxtasis profético, recuerda al acto sexual: la palabra es su parto.⁴⁷⁰ De esta forma, la virgen pítica no se masculiniza, sino que, a pesar de su “virginidad” corporal, puede ser considerada una mujer. Salvando las distancias, podemos sugerir que la *sponsa Christi* rememora en ciertos aspectos, de una forma no explícitamente erótica, pero con importantes implicaciones sexuales, a la Pitia.

Atanasio (ca. 296-373), obispo de Alejandría y gran defensor de la doctrina de Nicea, que vivió durante el período de conflicto con los “arrianos”, también escribió algún tratado sobre la virginidad. En su *Peri parthenias* o *Peri askēseōs* describe cómo debe comportarse una virgen consagrada: debe perdonar (Athan. *Virg.* 3), ser humilde (*Virg.* 5), sencilla y prudente (*Virg.* 4), debe guardar ayuno (*Virg.* 6-7) y ocultar sus virtudes (*Virg.* 9), debe contenerse en el llanto (*Virg.* 17) y prevenirse de la tristeza, la ira y el insulto (*Virg.* 22), debe ser silenciosa, respetar a los mayores (*Virg.* 23) y evitar las formas extremas de ascetismo (*Virg.* 8; 12). También indica como debe vestirse (*Virg.* 11), cómo debe orar (*Virg.* 10; 20), cómo practicar la caridad (*Virg.* 21) y la hospitalidad (*Virg.* 22). La primera imagen que nos arroja Atanasio es de evidente paternalismo. Su desconfianza hacia las mujeres no se distingue demasiado de un Jenofonte clásico: “No está bien que salgas (de casa) salvo por gran necesidad (οὐκ ἔστι καλὸν τὸ προ ἐρχεσθαι σε χωρὶς μεγάλης ἀνάγκης)” (*Virg.* 22). Atanasio define sin miramientos a la virgen, a la *doulē tou Khristou*, como una esposa:

⁴⁶⁹ ἀλλ’ ὥσπερ ὁ Ξενοφῶν οἶται δεῖν ἀλάχιστα τὴν νύμφην ἰδοῦσαν ἀλάχιστα δ’ ἀκούσαν εἰς ἀνδρὸς βασιζει, οὕτως ἄπειρος καὶ ἀληθῶς τὴν ψυχὴν τῷ θεῷ σέβουσιν.

⁴⁷⁰ Sissa, 1990: 9-70.

ὅτι πᾶς κολλώμενος τῇ γυναικί, ἐν σῶμα εἰσιν ἀμφοτέροι. Οὕτω πάλιν πᾶς ἀνὴρ ἢ γυνὴ κολλώμενος τῷ Κυρίῳ ἐν πνευμά ἐστι. Εἰ γὰρ οἱ τῷ κόσμῳ συναπτόμενοι καταλιμπάνουσι τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, καὶ συνάπτονται φθορῶν ἀνθρώποις. πόσῳ μᾶλλον ἢ παρθένος ἐγκρατευομένη ὀφείλει καταλιπεῖν τὰ γήινα πάντα, καὶ τῷ Κυρίῳ μόνῳ κολληθῆναι; [...] Τοῦτο οὖν λέγω, ὅτι πᾶσα παρθένος, ἢ χήρα ἐγκατεθομένη, ἐὰν ἔχη φροντίδα ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, αὐτὴ ἢ φροντὶς ἀνὴρ αὐτῆς ἐστὶ· κἂν κτήματα, κἂν ὑπάρχοντα ἔχη, αὐτὴ ἢ μέριμνα μολύνει αὐτῆς τὴν διάνοιαν. Ὡσπερ γὰρ διὰ τοῦ ἀνδρὸς τὸ σῶμα μολύνεται, οὕτως καὶ αἱ σχέσεις αἱ κοσμικαὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα τῆς ἐγκρατευομένης μαινίσκωσι, καὶ οὐκ ἐστὶν ἁγία τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι. Ἡ δὲ φροντίζουσα τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ, νυμφὶς αὐτῆς ὁ Χριστὸς ἐστὶν. Ἡ γὰρ ἀμωμομένη ἀνδρὶ φθορῶν τὸ θέλημα τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ποιεῖ. [...] Ἀπ’ αὐτῶν γὰρ τῶν κοσμικῶν, ἐὰν θέλωμεν, καὶ τὰ ἅνα νοοῦμεν. Ἡ δὲ συναπτομένη τῷ ἐποθρανίῳ νυμφίῳ, τὸ θέλημα τοῦ νυμφίου αὐτῆς κατεργάζεται. (Athan. *Virg.* 2)

“Que el que se junta a una mujer, ambos son el mismo cuerpo. De la misma forma, todo hombre o mujer que se junta al Señor es (con Él) un solo espíritu. Porque si los que ligados al mundo (a lo terrenal) abandonan por entero a su padre y a su madre y se unen a hombres corruptibles, ¿cuánto más la virgen continente debe despreciar todas las cosas terrenales y unirse sólo al Señor? [...] Digo, pues, que toda virgen o viuda continente, si tiene su atención en la tierra, esta misma atención es su marido para ella; y si tiene posesiones o bienes temporales, su cuidado contamina su pensamiento. Porque, así como por el hombre el cuerpo de la mujer se contamina, de la misma manera que las prácticas y las cosas terrenales ensucian la mente y el cuerpo de la continente, y no es santa en el cuerpo y en el espíritu. Pero para la que dirige sus pensamientos a la obra de Dios, Cristo es su prometido (*nymphios*). Pues la que se une a un hombre mortal hace la voluntad de su marido. [...] Séanos, pues, igualmente lícito entender de las nupcias celestiales lo que está dicho para los casamientos mundanos: la que se une con el divino Novio trabaja por realizar Su voluntad.”

La idea de la preciosa prometida se refuerza cuando Atanasio habla de cómo debe verter y relacionarse la virgen consagrada: “Si te presentas a algún hombre, que su rostro esté cubierto, inclinado hacia delante, y no (muestrés) tu rostro a ningún hombre, sino sólo a tu Dios (Εὰν δὲ συναντᾷς ἀνθρώπῳ, τὸ πρόσωπον κατακεκαλθμμένον ἔστω, κάτω νεῦον, καὶ οὐκ ἀνθρώπῳ τὸ πρόσωπον σου, εἰ μὴ μόνον τῷ Θεῷ σου)” (Athan. *Virg.* 11).

Atanasio presenta además un evidente enfoque de ascetismo sexualizado. Frente a Clemente de Alejandría, su predecesor de un siglo atrás, que aceptaba el cuerpo como obra de Dios, Atanasio lo tilda de fuente de vergüenza y pecado para la continente:

Οὐκ ἐκδύσῃ γυμνή· νυκτὸς δὲ καὶ ἡμέρας τὸ ἱμάτιον σου ἔστω καλύπτον την σάρκα σου. Οὐ μὴ ἴδῃ ἄλλῃ γυνὴ τὸ σῶμα σου γυμνὸν ἄνευ πάσης ἀνάγκης· ἀλλ’ οὐδὲ αὐτὴ κατανοήσεις ἀποκεκαλυμμένη τῷ σώματι. Ἐξ οὗτου γὰρ ἔταξω τῷ Θεῷ ἐγκρατῶσθαι, τὸ σῶμα σου ἡγιασμένον ἐστὶ, καὶ ναὸς ἐστὶ τοῦ Θεοῦ. Οὐ χρή οὖν τὸν ναὸν τοῦ Θεοῦ ἀποκαλύπτεσθαι ὑπό τινος. (Athan. *Virg.* 11)

“No te desvistas nunca hasta quedar desnuda; que noche y día tus ropas estén cubriendo tu carne. Jamás vea otra mujer tu cuerpo desnudo salvo por grave necesidad; ni tú misma contemples tu cuerpo estando desnuda. Porque desde el momento te determinaste a vivir para Dios en continencia, tu cuerpo es cosa sagrada y templo de Dios. Y el templo de Dios no debe ser descubierto por nadie.”

Es cierto que Atanasio mantiene algunos preceptos asexuales. Por ejemplo, sigue manteniendo el ideal de ausencia de división sexual en el Reino de los Cielos y encomienda a la virgen abandonar toda “feminidad”: “Despójate de la mente femenina (*gynaikeion phronēma*) y busca el valor (*tharsos*) y la virilidad (*andreia*). Porque en el Reino de los Cielos no hay macho (*arren*) ni hembra (*thēly*), sino que todas las mujeres (*gynaikes*) que de vida santa ocupan los puestos de los hombres (*andres*) (ἀπόθου το γυναικεῖον φρόνημα, καὶ λάβε θάρσος καὶ ἀνδρείαν. Ἐν γὰρ τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, οὐκ ἔστιν ἄρρεν καὶ θῆλυ, ἀλλὰ πᾶσαι αἱ ἀρεστήσασαι γυναῖκες ἀνδρῶν τάξιν λαμβάνουσιν)” (Athan. *Virg.* 10). En este pasaje, Atanasio está hablando de la *andreia* en sentido retórico y no debemos pensar en una aceptación de un cambio físico e incluso psicológico que supondría una autonomía de las vírgenes, algo que, como muestra el conjunto de la obra, el obispo está bastante en contra.

Movámonos más adelante y a otra región diferente, la Capadocia. Esta región de Anatolia fue el hogar de varios e importantes apologetas en el siglo IV –Gregorio Nacianceno (también llamado el Teólogo o de Nacianzo), Basilio el Grande (o de Cesarea) y Gregorio de Nisa–, conocidos como los “Padres Capadocios”. Escribieron múltiples e importantes obras sobre la doctrina y la moral “ortodoxa”, entre los que se incluyen varios

tratados sobre el ascetismo y las vírgenes. En una zona –Asia Menor– que experimentó múltiples formas de ascetismos asexuales,⁴⁷¹ la necesidad de controlar y suprimir los movimientos “radicales” era para los obispos fundamental. Ya hemos hablado de la reforma ascética de Basilio y los experimentos monacales de su hermana Macrina, ambos basados en la división sexual. Hay que reconocer, no obstante, que, aunque el obispo de Cesarea creía, al igual que sus hermanos, en un ascetismo partido en dos, acepta en sus reglas ciertos intercambios entre los dos monasterios y recuerda que la separación no debe ser sólo entre mujeres y hombres, sino también entre asceta y asceta (Basil. *Reg. br.* 220). Además, las normas establecidas para mujeres (humildad, obediencia, etc.) eran similares también para los hombres, de forma que había una cierta igualdad teórica, si bien las reglas femeninas tienen un tinte evidentemente más tradicional. Basilio no escribió ningún tratado específico sobre la *parthenia*, sino que esa tarea se la encargó a su hermano pequeño Gregorio, obispo de Nisa.

El *Peri parthenias* de Gregorio puede ser entendido más “equitativa” que otros tratados sobre virginidad, al no especificar estrictamente su audiencia. Como decíamos al inicio, la *parthenia* se entiende como algo puramente femenino, pero es posible que Gregorio entienda aquí como *parthenoi* a hombres y mujeres. Nuestro autor defiende que existen dos matrimonios (*gamoí*), “uno se consuma con la carne (*sarx*) y otro, con el espíritu (*pneuma*), la diligencia puesta en el uno lleva inevitablemente el apartamiento del otro” (Gr. Nyss. *Virg.* 20), pero entiende que el matrimonio divino es igual para hombre como para mujeres:

Δῆλον δὲ ὅτι κοινὸς ὁ λόγος ἐστίν, ἐπὶ τε ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν ὁμοίως, εἰς τὴν περὶ τῶν τοιούτων γάμων σπουδὴν· ἐπειδὴ γὰρ, καθὼς φησιν ὁ Απόστολος, “Οὐκ ἔνε ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντα δὲ καὶ ἐν πᾶσι Χριστός.” εἰκότως ὁ τῆς σοφίας ἐπαστής τὸν ἔνθεον ἔχει τῆς επιθυμίας σκοπὸν, ὃς ἐστίν ἡ ἀληθὴς σοφία· καὶ ἡ τῷ ἀφθάρτῳ νυμφίῳ προσκολληθεῖσα ψυχὴ, τῆς ἀληθινῆς σοφίας ἔχει τὸν ἔρωτα, ἥτις ἐστίν ὁ Θεός. (Gr. Nyss. *Virg.* 20)

⁴⁷¹ Grupos como los “encratitas” o los “quintilianistas” parecen ser fuertes en esta región. En la época de Basilio el Grande, estaba muy extendido el ascetismo “eustanciano”, que, como hemos visto, buscaba una *xeniteia* radical. De hecho, buena parte de la obra de Basilio puede entenderse como una reacción a estos ascetismos “extremos” (a pesar de la influencia que el propio Eustancio de Sabaste tuvo en él) y una búsqueda de formas más terrenales (vid. Elm, 1994: 25-223).

“Es manifiesto que asiste la misma razón a hombre y a mujeres respecto al deseo de estos divinos consorcios, pues, como dice el Apóstol, *no hay ni hembra ni varón, sino que todos y en todos Cristo*. Con todo fundamenteo, por tanto, el amante de la sabiduría tiene como ideal insspirado de sus apetencias la verdadera sabiduría; y el alma que se une con el Esposo inmoral psee el amor de la cerdadera sabiduría, que es Dios”.

Gregorio habla de la *parthenia* en general, sin dirigirse directamente a las vírgenes, como sucede en otros tratados, generando una cierta ambigüedad en quién podía ser receptor del texto. Ello no evita que, en determinados momentos, nuestro autor parezca referirse sólo a las mujeres.

Τί οὖν ἐκ τούτων μανθάνομεν; Τὸ δεῖν τὴν σόφρινα καὶ λελογισμένην παρθένον παντὸς πάθους κατὰ πάντα τρόπον τῆς ψυχῆς ἀπτομένου χωρίζεσθαι, καὶ φυλάσσειν ἑαυτὴν ἀγνὴν τῷ ἁρμοσασμένῳ αὐτὴν νυμφίῳ, μὴ ἔχουσιν σπίλον ἢ ρυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων. (Gr. Nyss. *Virg.* 15)

“¿Qué nos enseña todo esto? Que la virgen prudente y sensata debe alejarse completamente de toda pasión que en alguna manera mancille el alma, y conservarse a sí misma pura (*hagnēn*) para unirse a su Novio (*nymphios*), que la ha tomado sin la menor mancha ni arruga ni cosa semejante.”

Cristo es el Novio (*nymphios*) para unos y otros. Un “matrimonio noble” (*timios gamos*) y un “tálamo inmaculado” (*amiantos koitē*), que muchos pretenden atacar con “de forma adúltera” (*moichikōs*): “Adúltera es la ira, adúltera la avaricia, adúlteras la envidia, la venganza, la enemistad, la celotipia, el odio (μοιχὸς ἢ ὀργή, μοιχὸς ἢ πλεονεξία, μοιχὸς ὁ φθόνος, ἡ μνησικακία, ἡ ἔχθρα, ἡ βασκανία, τὸ μῖσος)” (Gr. Nyss. *Virg.* 15). El lenguaje matrimonial es evidente, si bien se puede entender en un nivel más metafórico y menos destinado al género femenino que otros contemporáneos. Los ejemplos a seguir son dos santos varones, Elías y San Juan Bautista (Gr. Nyss. *Virg.* 23), y las virtudes que deben perseguir los y las continentes son *unisex*: deben armarse de coraje (*tharsos*) y virilidad (*andreia*), apoyarse en la esperanza (*elpis*) y la resistencia (*ypomonē*), actuar con justicia (*euthyēs*), hacer penitencia por los pecados (*amartēmata*), aspirar siempre a más, usar como consultoras la sabiduría

(*sophia*) y la prudencia (*phronis*) y como protectoras, el ímpetu (*thymon*), la ira (*orgēn*) y el odio (*misos*) (Gr. Nyss. *Virg.* 18). Para ello deben buscar un director experimentado y equilibrado y evitar el orgullo juvenil, que lleva a prácticas erróneas (Gr. Nyss. *Virg.* 23). Como vemos, ni los comportamientos a seguir ni los comportamientos a evitar son específicamente femeninos (velarse, no hablar con hombres, etc.) como en Tertuliano o Atanasio. Por tanto, Gregorio, aunque emplea el motivo de la *nymphē*, establece una especie de “igualdad por abajo” entre ascetas de uno u otro género, que son todos descritos bajo los mismos términos de obediencia y humildad.

Gregorio es bastante moderado en el conjunto de su tratado. Considera indudablemente superior la virginidad al matrimonio, la vía para comprender y volver a Dios (Gr. Nyss. *Virg.* 3-5; 11-12), pero admite la licitud y critica a los que lo condenan (*Virg.* 8). Llama a derribar el influjo de la costumbre mundana (Gr. Nyss. *Virg.* 9), pero al mismo tiempo se guarda de los ascetismos extremos que sólo dañan el cuerpo (*Virg.* 22). Para Gregorio el buen ascetismo es el que alcanza la virtud del punto medio, lejos de los extremos (Gr. Nyss. *Virg.* 8). Sorprende como Gregorio, rodeado como está en Asia Menor de movimientos ascéticos “radicales”, sea, como su hermano Basilio, tan relativamente moderado y diplomático en su lenguaje, sin mencionar explícitamente formas de ascetismo que debían darse en su época y en su entorno.

No sucede así con Evagrio del Ponto, que delinea claramente la diferencia entre el modelo de ascetismo masculino y el femenino en sus dos tratados sobre las reglas de la continencia para monjes y vírgenes. En el segundo, *Perainesis pros parthenon*, el tono es evidentemente mucho más paternalista, diferenciándose de nuevo en poco de los preceptos de cualquier virgen no consagrada. Cristo vuelve a ser el Novio de la *parthenos* (que no el monje) y a él se tiene que entregar obedientemente como si un marido se tratase: “Tienes a Cristo como amado. Aleja todos los hombres de ti y no vivirás una vida desgraciada (Χριστὸν ἔχεις ἀγαπητόν· ἀπόρριψον ἀπὸ σου ἄνδρας ἅπαντας καὶ οὐ μὴ βιώσης ἐπονείδιστον βίον)” (Evagr. Pont. *Sent. virg.* 7). Hasta en tres reglas aparece explícitamente el Novio (*nymphios*) para imponer la opinión del autor bajo amenazas de no ser aceptada en el Reino de los Cielos (Evagr. Pont. *Sent. virg.* 11; 43; 52). En el resto de pasajes, se intuye una retórica matrimonial, aunque no se lo mencione

explícitamente: la virgen debe ser, una vez más, silenciosa (Evagr. Pont. *Sent. virg.* 15; 33), gentil (*Sent. virg.* 19), obediente (*Sent. virg.* 20), agradecida (*Sent. virg.* 21) y caritativa (*Sent. virg.* 32); debe evitar la risa (22; 46), la depresión (*akēdia*) (*Sent. virg.* 39), la ropa ostentosa (*Sent. virg.* 23) y la visita a casas ajenas (*Sent. virg.* 26); debe huir de las mujeres casadas y laicas (*Sent. virg.* 13; 24) y de las herejías (*Sent. virg.* 54) y no debe ser envidiosa (*Sent. virg.* 28), ni codiciosa (*Sent. virg.* 36), ni cotilla (*Sent. virg.* 42), ni presumir de abstinencia (*Sent. virg.* 50). “Es mejor una esposa gentil que una furiosa e irascible virgen (Κρείσσων γυνὴ πραεῖα παρθένου ὀργίλου καὶ θυμώδους)” (Evagr. Pont. *Sent. virg.* 45), dice Evagrio en un evidente rechazo a las vírgenes “orgullosas”. El tratado de Evagrio se puede leer como una crítica a los ascetismos “radicales” que podían implicar una autonomía femenina. Evagrio constuye un parentesco espiritual completo, por un lado, con Cristo como novio e incluso padre de la virgen, pero también con una “madre” (la abadesa) a la que honrar y unas “hermanas” (las otras vírgenes) a las que amar:

“Honra a tu madre como si fuera la madre de Cristo, y no dejes irrites los cabellos grises de la que te parió (Τίμα τὴν μητέρα σου ὡς μητέρα Χριστοῦ, καὶ μὴ παροξύνῃς πολὺν τεκούσης σε)” (Evagr. Pont. *Sent. virg.* 2).⁴⁷²

“Ama a tus hermanas como las hijas de tu madre y no abandones el camino de la paz (Αγάπα τὰς ἀδελφάς σου ὡς θυγατέρας μητρός σου, καὶ μὴ ἐγκαταλίπῃς ὁδὸν εἰρήνης)” (Evagr. Pont. *Sent. virg.* 3).

“Reza sin cesar y recuerda a Cristo que te engendró (Προσεύχου ἀδιαλείπτως, καὶ μέμνησο Χριστοῦ τοῦ γεννήσαντος σε)” (Evagr. Pont. *Sent. virg.* 5).

Y nuestro autor corona la obra con un párrafo con evidentes reminiscencias matrimoniales e incluso eróticas (el beso, el tacto, etc.):

⁴⁷² La *mēter* a la que se refiere en este caso no es la biológica, sino muy probablemente la espiritual, ya que no aparece ninguna mención a la obediencia al padre, que en este caso se sustituye por Cristo (5). Por otro lado, el amar a las *adelphai* como si fueran “las hijas de su ‘madre’” refleja evidentemente que no se trata de parentescos terrenales. El “parto” al que hace referencia es probablemente una especie de “nacimiento espiritual”.

Παρθένοι ὀφθαλμοὶ ὄψονται κύριον. ἀκοαὶ δὲ παρθένων ἀκούσονται λόγων αὐτοῦ. παρθένων στόμα φιλήσει νυμφίον αὐτοῦ. ὁσφρησὶς δὲ παρθένων ἐπ' ὅσμην μύρων αὐτοῦ δραμεῖται. χεῖρες παρθένου ψηλαφήσουσι κύριον, καὶ ἀγνεία σαρκὸς εὐπρόσδεκτος ἔσται. παρθένος ψυχὴ στεφανωθήσεται, καὶ μετὰ τοῦ νυμφίου αὐτῆς βιώσεται διὰ παντός. ἔνδυμα πνευματικὸν δοθήσεται αὐτῇ, καὶ μετὰ ἀγγέλων ἐν οὐρανοῖς ἑορτάσει. ἄσβεστον ἀνέψει λαμπάδα καὶ ἔλαιον οὐ λείψει ἐν τοῖς ἀγγείοις αὐτῆς. λήψεται πλοῦτον αἰώνιον, καὶ κληρονομήσει βασιλείαν τὴν τοῦ θεοῦ. (Evagr. Pont. *Sent. virg.* 55)

“Los ojos vírgenes mirarán al Señor. Y los oídos de las vírgenes escucharán sus palabras. La boca de las vírgenes besará a su Prometido. Y la nariz de las vírgenes correrá hacia el olor de sus perfumes. Las manos vírgenes tocarán al Señor y la castidad de la carne se probará aceptable. El alma virgen será coronada y vivirá con su Prometido para siempre. Se le dará un vestido espiritual (*endyma pneumatikon*) y celebrará fiestas (*heortasei*) con los ángeles en los cielos. Encenderá la lámpara inextinguible y el aceite no se derramará de sus vasijas [Mt 25:1-13]. Recibirá eterna riqueza y heredará el Reino de Dios.”

Tampoco obvia esta retórica de la Novia de Cristo Gregorio Nacianceno (329/30-389/90), el tercero de los Padres Capadocios, asceta y obispo de Nacianzo y, durante un breve período, también de Constantinopla. En sus poemas y oraciones alabando la virginidad o exhortando a las vírgenes a un determinado comportamiento humilde, de obediencia y de rechazo a la cohabitación con hombres, el *nymphios* divino vuelve a aparecer. Poemas morales como *Partheniēs epainos*, *Pros parthenous paraivetikos* y *Eis sōfrosynēn* usan el tema de la *nymphē tou Khristou* y señalan la superioridad del matrimonio celestial sobre el terrenal, aunque sin despreciar al último. Finalmente, este uso generalizado de la retórica matrimonial para las vírgenes entre los tratadistas de Asia Menor aparece muy bien reflejado en los cánones del Sínodo de Ancira del 314, que dictan que todo caso de individuo consagrado a la virginidad, pero que haya roto su promesa, sea tratado como digamia (διγάμος) (*Synod. Ancyr* 19). Aunque no se especifica si se entiende como una digamia simultánea (condenable, pues implica adulterio) o una digamia diacrónica (no incentivada, pero tampoco condenable), lo que deja en el aire si el castigo debía ser más o menos severo, sí deja en claro una cosa: el primer esposo es Cristo y romper el juramento de *parthenia* supone contraer matrimonio por segunda vez.

Los tratadistas cristianos de Siria también adoptan la metáfora matrimonial en sus obras morales sobre la virginidad. Juan Crisóstomo habla del “Esposo único” (*o eis anēr*) (vid. Chrys. *Virg.* 1.1) y establece que la pureza virginal no sólo debe ser corporal, sino también espiritual: “Pues la virgen no debe ser sólo pura en el cuerpo, sino también en el alma, para estar lista para recibir en cualquier momento al Divino Novio. Ella [la hereje], con tales estigmas, ¿cómo podría ser pura? (Τὴν γὰρ παρθένον οὐ τῷ σώματι μόνον καθαρὰν εἶναι δεῖ ἀλλὰ καὶ τῇ ψυχῇ, εἴ γε μέλλοι τὸν ἅγιον ὑποδέχεσθαι νυμφίον. Αὕτη δὲ μετὰ τοσούτων καυτήρων πῶς ἂν εἴη καθαρὰ;)” (Chrys. *Virg.* 5.2). Esta fórmula de las “dos virginidades” va a popularizarse en la apologética de los Padres de la Iglesia, probablemente como un intento dialéctico para desprestigiar los ascetismos “radicales”. La privación extrema y la mortificación de muchas de estas “herejías”, que en ocasiones identificados con nombres tan claros como los “continentes” (“enkratitas”), hacían que los “moderados” obispos “ortodoxos”, en un sistema de prestigio en el que se imponía quien más practicaba la *askēsis*, llevaban las de perder. Es por ello que obispos y líderes de órdenes monásticas criticarán los ascetismos exharcerbados, al acusarlos de continencia corporal, pero incontinencia espiritual. Orígenes (*Com. Rom.* 9.1.9), Atanasio de Alejandría (*Virg.* 8.12), Paladio (*HL* Introducción 8-10), Jerónimo (*Ep.* 22.28), el Pseudo Clemente (*Ep.* 1.3) o algunos ascetas de los *Apophthegmata Patrum* (*APalph.* Antonio 8; *APalph.* Teodora 6; *APalph.* Syncletica 15-16) o la *Historia Monachorum* (7.59), entre otros, ponen de manifiesto que los ascetismos “heréticos”, aunque puedan ser más rigurosos corporalmente, no valen nada al carecer de pureza espiritual.

Volviendo a Juan Crisóstomo, es interesante señalar también como, para él, las *nymphai tou Khristou* no son sólo las vírgenes consagradas, sino también las viudas cristianas que han perdido a sus maridos: “Las mujeres que han perdido a sus maridos son unidas de vuelta a Cristo (ὅτι αἱ τοῦς ἄνδρας ἀποβαλοῦσαι ἀντ’ ἐκείνων ἀρμόττονται τῷ Χριστῷ)” (Chrys. *Ad. vid.* 2). De esta forma, Crisóstomo, gracias al vínculo matrimonial con Dios, limita la autonomía de las viudas cristianas, al reforzar su condición femenina, y las sitúa bajo el control episcopal.

Otros autores sirios como Efrén (ca. 306-373) o Afraates (inicios del s. IV) también escribieron sobre la virginidad femenina en la Iglesia y emplearon la metáfora de la *nymphē*. Efrén de Siria, exegeta de Nísibe e

importante compositor de himnos religiosos, escribió un discurso sobre la virginidad, tanto para hombres como para mujeres, y varios poemas dirigidos a vírgenes, donde, una vez más, se usan términos como “Novio” y “cámara nupcial”, al tiempo que advierte de lo fácil que es perder la virginidad y lo imposible de repararla (vid. Ephr. *Hymn. Virg.* 1.7; 3.1-16; 26.1-11).

El modelo de la novia de Cristo parece que estaba al margen de las disputas cristológicas de los obispos. Así sucede, por ejemplo, con Basilio de Ancira, que en el siglo IV repite con muy pocas variaciones las ideas de los Padres “ortodoxos” en su propio tratado sobre la virginidad, sin que sus ideas homoiousianas parezcan importar mucho. En su *Peri tēs en parthenia alēthous aphthorias*, dirigida a Letoio, obispo de Melitene, Basilio hace una larga disquisición sobre cómo han de ser las vírgenes consagradas: deben ser silenciosas (Basil. Anc. *Virg.* 20), tener una dieta moderada (*Virg.* 8-9), no vestirse fastuosamente (*Virg.* 17), ser recatadas y evitar salir de casa (*Virg.* 19), no ser envidiosas (*Virg.* 48), evitar el contacto con las mujeres casadas (*Virg.* 21) y los hombres (*Virg.* 45), incluso siendo ascetas (*Virg.* 37), no desnudarse nunca, ni aun estando sola (*Virg.* 35), etc. En definitiva, una serie de comportamientos basados en la humildad y la sumisión que no distan de los tratadistas homousianos. El *Nymphios* divino aparece por doquier, el lenguaje marital abunda y cualquier acto cometido contra él (fornicación, matrimonio terrenal estando consagrada, etc.) es tildado de adulterio (vid. Basil. Anc. *Virg.* 38). Es curioso como, mientras un homoiousiano como Eustancio de Sebaste promovía ideas asexuales, otro como Basilio de Ancira, promovía las contrarias, lo que refleja que las disputas cristológicas de los siglos IV, V y VI no están necesariamente correlacionadas con los modelos de ascetismo. A esta idea volveremos más adelante cuando veamos el caso de Hilaria/on.

Acabaremos este recorrido en Occidente, observando la continuación del motivo de *sponsa Christi*, heredera directa de la *nymphē tou Khristou*, en los textos de los Padres de la Iglesia occidentales. A diferencia de en Oriente, donde los debates sobre la doctrina cristiana y la “herejía” son habituales y la lucha por el liderazgo religioso es una constante, en el “más tranquilo” Occidente los obispos ortodoxos parecen poder controlar con mayor facilidad las normas para las prácticas ascéticas, sin por ello significar que no hubiera movimientos “radicales” como el

priscilianismo. Importado desde Oriente, el monacato occidental no presenta los problemas de autonomía y arraigo previos de su tierra de origen. En Occidente, la sumisión femenina al modelo de *sponsa Christi* fue probablemente más suave y mejor aceptada, al pasar sin grandes complicaciones de un sistema politeísta de parentesco patriarcal a un sistema similar, pero cristiano, donde el rol de la virgen era similar, cambiando un esposo terrenal por uno celestial.

Ambrosio (ca. 339-397), como obispo de Milán, compone cuatro tratados sobre la virginidad, donde evidencia su posición intermedia entre líder religioso que defiende la moral cristiana y líder civil que se ha educado y sigue interesado en cuestiones políticas y del parentesco. Las metáforas matrimoniales y las referencias al Novio (*Sponso*) plagan sus obras (vid. Ambr. *Virg.* 1.11; 1.22; 2.40-41; *Virginit.* 26; 68-76; *Inst. virg.* 109; 114). Para él, el modelo de virgen es María: humilde, modesta, prudente, silenciosa, trabajadora, fiel, inocente, estudiosa de las Escrituras, respetuosa con sus padres y encerrada en su casa, salvo para ir al Templo (Ambr. *Virg.* 2.6-18). Cuando el arcángel Gabriel aparece en su habitación para anunciar el milagro de Cristo, la primera reacción de la casta María es espantarse ante la imagen de lo que a primera vista parece un hombre (Ambr. *Virg.* 2.10-11). La virgen debe imitar estos atributos y, como si fuera una esposa, limpiar su casa, que es su cabeza, donde Cristo va a habitar (Ambr. *Virginit.* 78). Ambrosio continúa utilizando el recurso retórico de lo masculino y lo femenino: “La que no ha creído es una mujer, pero quien cree, resurge en varón perfecto, que crece hasta alcanzar la plenitud de Cristo [Ef. 4, 13]. Dice mujer, no para reprocharle el sexo, sino por su vacilación (*Quae non credit, mulier est; nam qui credit, in virum perfectum resurgit, in mensuram aetatis plenitudinis Christi. Mulier, inquit, non de sexu, sed de cunctatione convivium est*)” (Ambr. *Virginit.* 17). Pero Ambrosio está bien lejos de aceptar que la virgen pueda transmutar en varón ni en la tercera categoría de la que hablaba Tertuliano: “En cuanto al término mujer (*mulier*), ¿por qué hemos de preocuparnos? Se refiere al sexo; no es una palabra que indica la corrupción. El uso común no prejuzga la verdad del sentido. En efecto, desde el principio la virginidad recibió este nombre (*De mulieris nomine quid moveamur? Ad sexum retulit; non enim corruptelae, sed sexus vocabulum est. Vulgi usus non paejudicat veritati. Denique virginitas primum hoc nomen accepit*)” (Ambr. *Inst. virg.* 36). La virgen es clara y simplemente una mujer.

Por su parte, los textos de Jerónimo son bastante más explícitos que los de otros tratadistas de su misma época. Su sinceridad y detalle nos ayuda a conocer mejor las malas prácticas de las “falsas vírgenes” que otros autores como Juan Crisóstomo o Ambrosio sólo referencian de manera genérica. En su epístola a la virgen Eustoquio se mencionan muchas de estas prácticas “heréticas” que incluyen el vestirse de hombres y niños (Hier. Ep. 22.27), como ya vimos anteriormente,⁴⁷³ pero también la esterilización con drogas, el aborto, la imitación de las viudas vistiendo el negro y la soberbia de creer que su pureza es tal que no hay nada que hagan que sea pecaminoso (Hier. Ep. 22.13). Jerónimo es quizás el que hace un uso más extremo del motivo de *sponsa Christi*, al doblar al límite la metáfora, hasta el punto de que parece que deja de serlo y Cristo se convierte en un personaje de carne y hueso. “Todo esto te aconsejo, mi señora Eustoquio –pues debo llamar señora a la prometida de mi señor– (*Haec idcirco, mi Domina Eustochium, scribo –Dominam quippe vocare debeo sponsam Domini mei*)” (Hier. Ep. 22.2). Pero si que un obispo llame *domina* a la virgen por ser la “esposa” de Cristo nos puede parecer asumible, más extraño es que llame a la madre de esta la suegra de Cristo:

Quid invides mater filiae? Tuo lacte nutrita est, tuis educta visceribus, in tuo adolevit sinu. Tu illam virginem sedula pietate servasti. Indignaris, quos noluit militis esse uxore, sed Regis? Grande tibi beneficium praestitit. Socrus Dei esse coepisti. (Hier. Ep. 22. 20)

“¿Por qué miras, madre, con malos ojos a tu hija? – dice Jerónimo a la madre que se opone a la consagración de su hija – Ha sido alimentada de tu leche, ha nacido de tus propias entrañas, descansó en tu seno. Tú misma con cuidadosa piedad la guardaste. ¿Te indignas porque no ha querido ser esposa (*uxor*) de un soldado, sino del Rey? Te ha hecho un gran beneficio. Has comenzado a ser suegra (*socrus*) de Dios.”

Jerónimo exhorta a las vírgenes al recogimiento, pues Cristo es un esposo celoso:

Semper te cubiculi tui secreta custodiant, semper tecum sponsus ludat intrinsecus. Oras, loqueris ad Sponsum: legis, ille tibi loquitur; et cum te somnus oppresserit, venit post parietem, et mittet manum suam per foramen, et tanget ventrem tuum: et expergefata consurges, et dices:

⁴⁷³ Vid. p. 95.

Vulnerata caritate ego sum [Cant. 5, 8] [...]. Cave ne domum ex eas, et velis videre filias regionis alienae, quamvis fratres habeas Patriarchas, et Israel parente laeteris [...]. Zelotypus est Jesus, non vult ab aliis videri faciem tuam. (Hier. Ep. 22.25)

“Mantente siempre apartada en tu habitación, que tu Prometido se recree en el interior contigo. Si oras, hablas con tu Esposo; si lees, Él te habla a ti; y si caes dormida, vendrá Él por detrás de la pared, introducirá su mano por el agujero y te tocará las entrañas, y te despertarás diciendo: *He sido herida por el amor* [Cant. 5, 8] [...]. Pon cuidado en no salir de casa, ni te desveles al ver a hijas de otras regiones, aunque tengas por hermanas a patriarcas y te regocijes en Israel como tu padre [...]. Jesús es celoso; no quiere que otros vean tu rostro”.

Agustín de Hipona (354-430) cambia un poco el modelo de *sponsa Christi*, en una reflexión un poco más compleja que la de sus predecesores. Afirma que existe un parentesco carnal y otro espiritual, superior a aquel. Según este último, las vírgenes no son sólo esposas de Cristo, sino también madres suyas, al ser madres espirituales de los fieles, y hermanas de los santos (Aug. *Virg.* 5). María es el prototipo de virgen, madre espiritual y carnal de Cristo, pero también hija espiritual suya (Aug. *Virg.* 6). Agustín rompe con las habituales advertencias sobre los dolores del matrimonio de los tratados de sus precedentes, criticando a los que buscan sólo los beneficios temporales de la virginidad consagrada y asegurando que los beneficios de esta han de buscarse en el Cielo (Aug. *Virg.* 13). Tras realizar las habituales prescripciones sobre el comportamiento virginal, construye todo un sistema “matemático” de la perfección ascética, señalando a la virginidad como superior a la viudez y a esta como superior al matrimonio (Aug. *Virg.* 45-46). Pero lo más interesante de Agustín quizás sea que con él se deja atrás definitivamente la idea de la asexualidad divina y se adopta plenamente las dos vías ascéticas diferenciadas para hombres y mujeres. Si bien sus predecesores, aun insistiendo en la separación sexual de vírgenes y monjes, reconocían todavía que en el cielo “no hay ni hombre ni mujer”, interpretando literalmente el pasaje de *Ga* 3:27-28, al igual que *Mc*, 12:18-27, *Lc* 20:27-40 y *Mt*, 22:23-33, como testimonio de la asexualidad en Dios, él lo rechaza ampliamente en su *De civitate Dei* (Aug. *De civ. D.* 22.17). Agustín interpreta las palabras de Pablo como que en el Cielo desaparecerán los vicios y los defectos, permaneciendo sólo la naturaleza. Para él, el cuerpo de la mujer no sufrirá cambios:

Non est autem vitium sexus femineus, sed natura, quae tunc quidem et a concubitu et a partu immunis erit; erunt tamen membra feminea, non accommodata usui veteri, sed decori novo, quo non alliciatur aspicientis concupiscentia, quae nulla erit, sed Dei laudetur sapientia atque clementia, qui et quod non erat fecit, et liberavit a corruptioae quod fecit. (Aug. *De civ. D.* 22.17)

“El sexo femenino no es vicio, sino naturaleza, la cual entonces será inmune al concubinato y al parto. Tendrá, sin embargo, los miembros femeninos, no acomodados al uso antiguo, sino al nuevo decoro, que no incitará a observar la lujuria, de la que nada quedará, sino a celebrar la sabiduría y la clemencia de Dios, que hizo lo que no había y lo que hizo lo liberó de la corrupción”.

Y reitera su afirmación señalando que Cristo, en la parábola sobre la resurrección de los muertos, al ser preguntado por la mujer que tuvo a siete hermanos por esposos sucesivamente, Jesús sólo señaló que no contraerían nupcias en el Cielo y que vivirían como ángeles, no que no habría mujeres. De esta forma, parece como si Agustín, con *La ciudad de Dios*, compuesta en el primer cuarto del siglo V, pusiera la puntilla final a las ideas de asexualidad divina de los primeros momentos del cristianismo, reconociendo, incluso tras la muerte, la pervivencia de la división sexual y entrando de lleno en las concepciones medievales sobre el género en el cristianismo.

Queremos hacer mención a un último tratado del siglo IV con el título *Sobre la caída de una virgen consagrada*, atribuido originalmente a Ambrosio, pero hoy reconocida su autoría por Nicetas, obispo de Remesiana, en la actual Serbia (†ca. 417). Es una carta a una virgen que ha perdido su virginidad al ser seducida (o quizás violada) por un hombre. En ella el obispo reprende a la muchacha, a la que acusa de prostituta corrupta y de avergonzar a toda su familia. Nos interesa una parte del tratado en el que se describe detalladamente el procedimiento de consagración de las vírgenes, que, como veremos, guarda enormes paralelismos con una escena matrimonial.

Non es memorata diei sanctae Dominicae resurrectionis in quo divino altari te obtulisti velandam? In tanto, tamque solemnī conventu Ecclesiae Dei, inter lumina neophytorum splendida, inter candidatos regni coelestis quasi Regi nuptura processeras. Non es memorata quealis ad te

die illo facta est allocutio: Apice, filia, intueri, virgo, *et obliviscere populum tuum, et domum patris tui, et concupiscet Rex decorem tuum; quia ipse est Dominus Deus tuus* [Sal. 45, 11-12]. (Nicet. *Virg. Laps.* 19)

“¿No recuerdas aquel memorable día de Domingo de Resurrección en el que te ofreciste velada ante el divino altar? En tan solemne reunión de la Iglesia de Dios, entre las luces de los neófitos, en medio de los candidatos al reino celestial, marchabas tú como esposa (*nuptura*) del Rey. No recuerdas las palabras que te dirigieron aquel día: Mira, hija; contempla, virgen, y *olvida a tu pueblo y a la casa de tu padre; el Rey deseará tu hermosura, porque éll es el Señor* [Sal. 45, 11-12], tu Dios”.

Como si se tratara de una boda, la virgen, velada como una novia, contrae matrimonio con Cristo en la Iglesia. Los asistentes entonan el Salmo 45 y es que este poema, que canta el matrimonio de una extranjera con un rey hebreo, fue frecuentemente interpretado por los tratadistas cristianos como metáfora del matrimonio de la Iglesia con Cristo. El Salmo 45 se presenta idílico para la ceremonia marital con Cristo: la joven debe abandonar el hogar paterno para entrar en el del marido, como ya había dictaminado Moisés (*Gen*, 2:24) y es propio es una sociedad patrilocal. La virgen debe entrar en su nueva casa, la Iglesia, quedando bajo la órbita de Cristo y su designado, el obispo. De esta forma, todas las normas supuestas para la buena esposa, se suponen también para la asceta virginal.

Como un matrimonio, la boda se realiza ante testigos:

Reminiscere ergo quantus ad Sponsi tui et Domini nuptias convenerit populus. Servare te oportuit fidem, quam sub tantis testibus pollicita es, semper cogitare cui virginitatem sponderis. Facilius te oportuit sanguinem cum spiritu fundere, quam perdere castitatem tuam. His tunc in illo die consecrationis tuae dictis, et multis super castitate tua praeconiis, sacro velamine tecta es; ubi omnis populus dotem tuam subscribens, non atramento, sed spiritu, pariter clamavit, Amen. Vincor lacrymis, cum haec recordor: compungor stimulis, cum haec humana exempla considero. Nam si inter decem testes confectis sponsaliis, nuptiis consummatis, quaevis femina viro conjuncta mortali, non sine magno periculo perpetrat adulterium; quid quod inter innumerabiles testes Ecclesiae, coram angelis et exercitibus coeli facta copular spiritualis per adulterium solvitur? Nescio an possit ei condigna morsa ut poena cogitari. (Nicet. *Virg. Laps.* 19-20)

“Recuerda, pues, cuánta gente acudió a la boda con tu Esposo y Señor. Era necesario que hubieses guardado el juramento que ante tantos testigos hiciste; piensa siempre a quién prometiste tu virginidad. Más fácil y conveniente te hubiese sido derramar tu sangre con tu espíritu antes que perder la castidad. Fuiste cubierta la cabeza con el sagrado velo por tus promesas el día de tu consagración y por la publicación de tu castidad. Todo el pueblo suscribió tu dote, no con tinta, sino en espíritu, clamando a una ¡Amén! Me vencen las lágrimas cuando recuerdo aquello; me oprime el dolor cuando considero los ejemplos humanos. Pues si, ante diez testigos de los esponsales, una vez verificado el matrimonio, una mujer unida a un hombre mortal no puede perpetrar el adulterio sin grave peligro de su vida, ¿qué diré de la unión espiritual realizada ante innumerables testigos de la Iglesia, en presencia de los santos y ejércitos celestes, unión que se rompe con un adulterio? No sé si se puede encontrar un castigo y una muerte dignos de tal crimen”.

La virgen de Nicetas se ha casado con Cristo ante toda la comunidad, sellando así un contrato –en un enorme paralelismo con la documentación contractual matrimonial de época romano-helenística–, “no con tinta, sino con espíritu”. Y Nicetas termina:

“Dirá alguno que *es mejor casarse que abrasarse* por el fuego de la torpeza. Eso es refiere a la que no ha sido aún prometida y coronada con el velo sagrado. La virgen consagrada a Cristo, que ha recibido el velo nupcial, ya está casada, ya se ha unido al Esposo de las almas. Y si después se quiere casar por la ley común del matrimonio, comete un adulterio y se hace esclava de la muerte. Si esto es así, ¿qué diré de la que se deshonor con torpeza oculta y clandestina y finge que es lo que en realidad no es? Es virgen en el vestido, pero no en los hechos. Dos veces adúltera: en sus acciones y en su porte exterior”. (Nicet. *Virg. Laps.* 21)

Todo este modelo retórico está construido para integrar la nueva moral cristiana, que ensalza la virginidad y la continencia, al viejo sistema sociopolítico del *oikos/domus*. Gracias al modelo de la *sponsa Christi*, que no sólo consiste en un epíteto, sino que incluye todo un conjunto de atributos de sumisión (obediencia, silencio, humildad, aislamiento, etc.), se neutraliza el peligro de la defeminización de las vírgenes consagradas del cristianismo. En el modelo de la *sponsa Christi*, la virgen no es autónoma como asceta, sino que su ordenación y modo de vida depende de otra serie de individuos: el obispo (u otra autoridad eclesiástica) que fija los modelos

de comportamiento, el *paterfamilias* que la entrega para su consagración, la diaconesa que la controla en el día a día, etc. Ello no quiere decir que su opinión no importe, ya que, como muchos apologetas reconocen, la decisión final de este modo de vida debe ser suyo (vid. Chrys. *Virg.* 8.3; Nicet. *Virg. Laps.* 17; Hier. *Ep.* 22.20; Ambr. *Vid.* 72-74; Aug. *Virg.* 14), pero sí que se establecen una serie de intermediarios de los que depende la virgen en su vida ascética. En última instancia, es una negociación entre el obispo y el *paterfamilias*.

Quizás donde esta negociación sea más evidente es en una homilía anónima editada por David Amand y Matthieu Ch. Moons bajo el título “Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité adressée aux pères de famille”.⁴⁷⁴ El contenido de la homilía está bien resumido en el nombre dado por los dos investigadores: el texto es un intento de convencer a las madres y, sobre todo, a los padres de educar a sus hijos y, en particular, a sus hijas en la virginidad. A simple vista, podríamos pensar en una cierta igualdad en la autoridad del padre y la madre y en la virginidad del hijo y la hija –“Que el padre persuada al hijo y la madre a la hija para conservarse puros en Cristo, pues han nacido de ellos (Πειθέτω δὲ πατὴρ υἱὸν μήτηρ θυγατέρα ἀγνέειν Χριστῷ κοινὸν γὰρ τὸ γέννημα)” (*Hom. Virg.* 10)–, pero es sólo un espejismo; apenas tres páginas de las dieciocho del texto editado corresponden a la virginidad de los hijos, mientras que el resto corresponden a las “novias de Cristo”. Por mucho que nuestro autor afirme que son las madres las que tienen que educar a las hijas en la virginidad, los destinatarios de esta homilía son, evidentemente, los *patresfamiliae*. El contenido no deriva demasiado de otros tratados *peri parthenias*: se emplean repetidamente los términos *Nymphios* y *nymphē*, el lenguaje virginal es marcadamente erótico (vid. *Hom. Virg.* 18),⁴⁷⁵ las ideas matrimoniales son constantes –lecho nupcial, corona nupcial (vid. *Hom. Virg.* 44)–, se incita al aislamiento (*Hom. Virg.* 27-48), se sostiene la voluntariedad de la condición virginal (*Hom. Virg.* 45), etc. Lo interesante es que no se dirige ya a las vírgenes, sino directamente a los padres, en términos que, una vez más, recuerdan demasiado a Jenofonte y otros moralistas grecorromanos: “No introduzcas a cualquier hombre en tu casa

⁴⁷⁴ Amand & Moons 1953.

⁴⁷⁵ El autor no sólo emplea términos como “cámara nupcial”, sino que incluso define el “amor celeste” con el término ἔρως, que tiene una fuerte connotación sexual (Amand & Moons, 1953: 38-39, n. 4).

(Μὴ πάντα ἄνθρωπον εἰσάγαγε εἰς τὸν οἶκόν σου)” (*Hom. Virg.* 27); “evita rigurosamente la conversación (de tu hija) con los hombres (Ἐκτενῶς κώλυε τὴν πρὸς ἄνδρας ὁμιλίαν)” (*Hom. Virg.* 29); “que tampoco abandone la casa con ocasión a la muerte de ciertas personas, a riesgo de que ella misma se encuentre muerta (Μηδὲ τινῶν τελευτησάντων ἔνεκεν ἐξελθοῦσα, αὐτὴ εὗρεθῇ νεκρά). Y vigila estrictamente su cama [...] y su risa, su humor, su cólera, sus juramentos, sus palabras inútiles y todas las demás pasiones de la carne (Καὶ τὴν ἕως κοίτην ἀκριβῶς πρόσεχε [...], γέλῳτα δὲ καὶ θυμὸν καὶ ὀργὴν καὶ ὄρκον καὶ λόγον ἄργον καὶ τὰ λοιπὰ τῆς σαρκὸς παθόν)” (*Hom. Virg.* 37-38). El objetivo es que, como la virgen grecorromana, no haya ninguna duda sobre su pureza, siendo una vez más la virginidad una condición refrendada por la sociedad: “En fin, no le concedas nada, a fin de que ningún reproche afecte a la que debe ser irreproachable (Μὴ δ’ ὅλως συγχῶρει, ὅπως μηδεὶς μῶμος τῷ ἀμώμῳ προσγίνηται)” (*Hom. Virg.* 39). De esta forma, las diferencias entre el modo de comportamiento que se asigna a la nueva virgen cristiana consagrada se diferencia bastante poco a nivel práctico del de la antigua virgen politeísta. El *paterfamilias* ya no entrega su hija a otro hombre para casarse con ella, sino a Cristo, reflejando la adaptación del sistema de parentesco patriarcal al nuevo orden religioso y social. Por el contrario, en la anónima homilía el lenguaje de la virginidad cambia radicalmente cuando se refiere a los hijos: desaparecen las referencias al matrimonio celestial, al Novio y al tálamo nupcial y la incitación al rígido control parental de las vírgenes es sustituida por un llamamiento a la persuasión a los hijos.

El autor del texto trata de convencer a los padres de familia de consagrar a sus hijas en la virginidad prometiéndoles que ellas son la llave para abrirles el Reino de los Cielos:⁴⁷⁶

στέφανον καθαρὸν λόγοις ἀγνείας συμπλέκων προστίθει, ἵνα ἐκεῖνα ποθοῦσα προθύμως ἐπιβαίνει εἰς τὸν ἄρχαντον τοῦ Χριστοῦ νυμφῶνα, ταῖς φρονίμοις παρθένοις συντρέχουσα, ὅπως καὶ σὺ ὁ γεννήσας παστὸν βασιλείας τρυγίσης, καὶ αὐτὴ ἀφθαρσίας στέγανον δεξιηται. (*Hom. Virg.* 44)

⁴⁷⁶ Como el autor de esta homilía, también Ambrosio exhorta a los padres a educar a sus hijas en la virginidad (*Ambr. Virg.* 1.32-33).

“Trenza y pon una corona pura con las palabras de la castidad (sobre la cabeza de tu hija), para que, ella deseando ardientemente estos bienes, vaya dispuesta hacia la cámara nupcial inmaculada de Cristo en compañía de las sabias vírgenes, de manera que tú, que las has engentrado, seas también introducido en la cámara nupcial real y que ella reciba la corona de la inmortalidad.”

Las vírgenes se contemplan en este fragmento como instrumentos para la salvación espiritual para el padre, evidenciando claramente que es, en última instancia, una negociación entre los *patresfamilias*, *tutores* de las hijas, y los obispos. El obispo le está ofreciendo al padre una compensación, un “precio de la esposa”, por apartar a su hija de la economía matrimonial clásica y cederla a la Iglesia. Jerónimo aseguraba a Leta, una matrona romana, que sin duda Dios le concedería más hijos tras ofrecer a su primogénita recién nacida a la Iglesia como virgen consagrada (Hier. Ep. 107.3). De esta forma, parece ser una negociación únicamente entre la madre y el teólogo, que le promete a cambio más hijos gracias a la bendición divina, olvidando completamente la supuesta voluntariedad y la decisión individual que, según otras epístolas suyas previas, debían motivar la consagración (Hier. Ep. 22.20). El mismo Jerónimo, en otra carta criticaba que los padres de familia consagrasen sólo a sus hijas deformes o con taras o que no habían conseguido dar en matrimonio (Hier. Ep. 130.6), reflejando los choques de intereses entre la tradición clásica y la nueva religión cristiana. El interés de los obispos y otros líderes religiosos por las vírgenes consagradas no sólo radica en la moralidad, sino también en el poder. Las vírgenes, por un lado, al depender moral y espiritualmente del obispo para su práctica ascética, podrían permitir a este ampliar su control religioso y políticos sobre las familias a las que pertenecen.

Por otro lado, las vírgenes permanentes son también un símbolo de prestigio para el obispo, de forma no muy diferente a las vestales romanas. Las vírgenes heredan de la vieja economía del parentesco supreciado valor por su condición inmaculada, siendo como oro para unos líderes religiosos que ensalzan las riquezas celestiales y rechazan las mundanas. Un coro de vírgenes bajo la tutela directa del obispo incrementa el prestigio y la autoridad espiritual y social de este. Oxirrincó, ciudad egipcia en la región de la Tebaida, es ensalzada en la *Historia Monachorum* como la ciudad más cristiana del mundo, llena de iglesias y monasterios y ausente de cualquier

“hereje” y “pagano”: “¿Y qué podría decir alguien de la multitud incontable de monjes y vírgenes, excepto que hablemos de cuantos nos informamos con exactitud por el santo obispo de allí? Por una parte, diez mil [monjes] son gobernados por él y, por otra, veinte mil vírgenes (*parthenoi*)” (HM 5.5-6). Mantener treinta mil ascetas, de los cuales dos tercios son vírgenes, bajo su autoridad, confiere al obispo de Oxirrinco un prestigio especial. También se lo confiere a Albina, la madre de Melania la Joven, quien, según la *Historia Lausiaca*, se dedicaba a la beneficencia en Italia acompañada de 15 eunucos y 70 vírgenes libres y esclavas (Pallad. HL 61.6). La mención de Paladio no es casual, sabe que indicar el número de vírgenes bajo la autoridad de un individuo concreto es una forma de enfatizar su santidad. Pero también parece que, entre los laicos, las vírgenes consagradas podían ser objeto de prestigio. Jerónimo menciona, por ejemplo, que hay damas romanas que van acompañadas por la calle con una criada virgen fastuosamente vestida (Hier. Ep. 130, 19), como si fuera un complemento más de prestigio. Y es que, como decía Cipriano de Cartago, las vírgenes eran “la flor de la semilla eclesiástica, la gloria y el ornamento de la gracia espiritual, una jubilosa naturaleza, elogiada y honorable obra íntegra e incorrupta, imagen de Dios que responde a la santidad del Señor, la más ilustre parte del rebaño de Cristo (*Flos es tille ecclesiastici germinis, decus, atque ornamentum gratiae spiritalis, laeta indoles, laudis et honoris opus integrum atque incorruptum, Dei imago respondens ad sanctimoniam Domini, illustrior portio gregis Christi*)” (Cypr. Hab. virg. 3). El uso de las mujeres como instrumento de autoridad y prestigio se puede rastrear en muchas sociedades, en particular en el África occidental, donde las mujeres enriquecidas contraen matrimonio con muchachas de estatus inferior para consolidar su posición social elevada, que además pueden servir de como mano de obra.⁴⁷⁷

A los Padres de la Iglesia les gusta usar citar otros fragmentos de la Biblia además del Salmo 45 para justificar la idea que las vírgenes consagradas son *sponsae Christi*. Un libro citado en ocasiones es el *Cantar de los Cantares*, una serie de poemas amorosos y objeto de múltiples estudios teológicos, ya que, por su carácter nada religioso, debía ser necesariamente algún tipo de metáfora. De esta forma, ha sido interpretado como una alegoría sobre el amor de Dios y la Iglesia, Dios e Israel, Dios y

⁴⁷⁷ Vid. Stayt, 1931: 143-144; Greene, 1998.

las vírgenes, Dios y el alma humana, la Iglesia y la Sinagoga...⁴⁷⁸ Jerónimo lo emplea, por ejemplo, para definir cómo debe ser una virgen (Hier. *Ep.* 22.24-26; combinada con el Salmo 45 en Hier. *Ep.* 130.2). También Metodio hace una interpretación del quinto poema en su *Symposio*, donde la Iglesia es la prometida, Cristo el novio y las vírgenes ocupan un lugar especial en la boda. Pero la temática erótico-romántica del *Cantar de los Cantares* también podía ser potencialmente peligrosa para vírgenes no educadas, ya que se podía “malinterpretar” un texto metafórico, según los tratadistas cristianos, como si fuera carnal. Es por ello que Jerónimo recomienda que se enseñe a las vírgenes sólo cuando hayan leído ya todo el Antiguo Testamento y comprenda correctamente los “desposorios espirituales (*spirituales nuptiae*)” que se anuncian (Hier. *Ep.* 107.12).

Pero quizás la más referida frecuentemente es la parábola de las diez vírgenes de Mt 25:1-13:

“Entonces el Reino de los Cielos será semejante a diez vírgenes, que, con su lámpara en la mano, salieron al encuentro del novio. Cinco de ellas eran necias y cinco prudentes. Las necias, en efecto, al tomar sus lámparas, no se proveyeron de aceite; las prudentes, en cambio, junto con sus lámparas tomaron aceite en las alcuas. Como el novio tardaba, se adormilaron todas y se durmieron. Mas a media noche se oyó un grito: ¡Ya está aquí el novio! ¡Salid a su encuentro! Entonces todas aquellas vírgenes se levantaron y arreglaron sus lámparas. Y las necias dijeron a las prudentes: ‘Dadnos de vuestro aceite, que nuestras lámparas se apagan’. Pero las prudentes replicaron: ‘No, no sea que no alcance para nosotras y para vosotras; es mejor que vayáis donde los vendedores y os lo compréis’. Mientras iban a comprarlo, llegó el novio, y las que estaban preparadas entraron con él al banquete de boda, y se cerró la puerta. Más tarde llegaron las otras vírgenes, diciendo: ‘¡Señor, señor, ábrenos!’ Pero él respondió: ‘En verdad os digo que no os conozco’. Velad, pues, porque no sabéis ni el día ni la hora”.

Los Padres de la Iglesia rápidamente podían asimilar las vírgenes prudentes con las vírgenes “ortodoxas” y “femeninas” y las necias con las “malas”, “heréticas” o “falsas” vírgenes. Metodio interpreta la parábola como un aviso a las vírgenes para mantener su cuerpo intacto y vigilar constantemente con los cinco sentidos para ello (Meth. *Sym.* 6.3). También

⁴⁷⁸ Matis, 2019: 23-27.

la homilía anónima *Peri parthenias* cita el pasaje para justificar la exclusión de las vírgenes “heréticas” (*Hom. Virg.* 78). Evagrio del Ponto, en su *Exhortación a una virgen*, también cita y realiza paralelismos constantes con el pasaje en sus advertencias contra la “mala” virginidad (vid. Evagr. Pont. *Virg.* 17; 36; 43).

La parábola de las diez vírgenes es representada precisamente en el *Codex Rossanensis* (Fig. 1), un manuscrito purpúreo iluminado del siglo VI encontrado en Rossano, Italia. El códice contiene el Evangelio de Mateo al completo y el de Marcos parcialmente, siendo uno de los Nuevos Testamentos ilustrados más antiguos que existen. Aunque haya representaciones previas del pasaje de *Mt.* 25:1-13 como la de la cúpula de la Capilla del Éxodo, en la Necrópolis de El Bagawat en Egipto (ss. IV-V), la del *Codex* nos arroja una información muy interesante sobre la interpretación de este episodio según la élite eclesiástica que muy probablemente mandó realizarlo. En la imagen observamos la escena final de la parábola: las cinco vírgenes prudentes, a la derecha y vestidas de blanco, entran en el Paraíso con sus teas encendidas; las cinco vírgenes necias, a la izquierda y vestidas de diversos colores, llegan tarde y llaman a la puerta, donde Cristo les impide el paso negando conocerlas. Lo interesante de la escena es cómo van vestidas las vírgenes: las prudentes van ataviadas uniformemente de blanco, un color que los tratadistas cristianos asocian a la sencillez y la pureza, y sin decoraciones. Por el contrario, las necias visten llamativos colores, de la que nos interesa sobre todo la primera, que llama a la puerta. Esta viste el negro, color tradicionalmente asociado a la viudez. ¿Está el pintor situando entre las malas vírgenes a las que imitan a las viudas? Ya hemos visto cómo la viudez consagrada podía suponer por sus características intrínsecas, algunas heredadas del mundo grecorromano y otras como resultado del contexto social, económico, religioso y cultural de la Antigüedad Tardía, una amenaza para la autoridad episcopal. Los Padres de la Iglesia, para mantener el orden en la comunidad, no podían permitir que la virginidad tratara de imitar a la viudez, sino que aquella debía conservar los atributos clásicos de dependencia marital y ser las viudas las que la imitaran. En esa línea, Jerónimo, por ejemplo, dice que las vírgenes debían evitar las viudas (*Hier. Ep.* 22.16) y vestir el negro (*Ep.* 22.27), color que podía rememorar la autonomía de aquellas. La miniatura del *Codex* dice mucho del modelo de virginidad consagrada que los obispos trataban de impulsar y de aquella que querían evitar.



Fig. 1: Representación de la parábola de las diez vírgenes (Mt. 25:1-13) en una miniatura del *Codex Rossanensis*. Catedral de Rossano. Fuente: The Yorck Project (2002), Wikimedia Commons.

En definitiva, el modelo de la *nymphē* es un intento de construir un modelo de santidad en femenino que no requiera de una masculinización. De esta forma, se construyen dos caminos para alcanzar el Reino de los Cielos: el de los hombres y el de las mujeres. La división sexual llega a su culmen con el abandono del ideal asexual incluso en Dios en Agustín de Hipona, algo que sus predecesores habían de forma general aceptado. Evidentemente, los preceptos sobre la virginidad y el ascetismo establecidos por los Padres de la Iglesia a las mujeres no se quedan en la Tardoantigüedad, sino que tendrán una muy larga continuación en el cristianismo los siglos venideros prácticamente hasta nuestros días.

Así pues, podemos establecer una serie de características comunes del motivo de la *sponsa Christi* en la tratadística episcopal:

- *Retórica matrimonial*: los Padres de la Iglesia conciben a las vírgenes y, en general, a las mujeres consagradas, como esposas de la divinidad, de forma que se refuerza su condición femenina y sitúa al obispo o alto cargo eclesiástico como una especie de mayordomo encargado de su control. Se emplean frecuentemente términos como el “Novio divino”, las “novias de cristo”, el “tálamo nupcial”, etc. El paralelismo con el matrimonio supone también que frecuentemente se asocie cualquier acto sexual de la virgen con el adulterio, que en el mundo antiguo

constituye (teóricamente) uno de los crímenes más graves, que aumenta su gravedad por haber sido cometido contra Dios. La retórica matrimonial no parece que fuera sencillamente una metáfora, sino que parece que muchas de los elementos de la virginidad consagrada se calcan de los modelos seculares, como es, por ejemplo, la ceremonia de consagración que describe Nicetas. Jerónimo refleja como el paralelismo se lleva al límite en ocasiones y comenta que los *patresfamilias* daban a sus hijas consagradas como vírgenes una dote⁴⁷⁹ (Hier. *Ep.* 130.6). Como si de una esposa se tratara, el tratadista sostiene que, una vez contraídas las nupcias, los bienes de la virgen pasaban a ser de su Esposo, Cristo (Hier. *Ep.* 130.14). Las actividades manuales también parecen copiarse de las de la mujer casada. Aunque el trabajo manual es habitual en las comunidades ascéticas, Jerónimo señala únicamente la costura (Hier. *Ep.* 130.15), una tarea muy ligada a las esposas. Aunque con el tiempo el desarrollo de esta actividad declinó en los hogares acomodados con la popularización de la producción textil comercial, seguía siendo un símbolo de modestia y nobleza femeninas tanto en Grecia como en Roma.

- *Sumisión de la virgen*: al ser la virgen la novia de Cristo, los Padres de la Iglesia copian los preceptos de la buena esposa grecolatina: debe callar, ser humilde y recatada. No puede juntarse con hombres, debe evitar a las mujeres casadas y, en definitiva, debe desconocer de todo lo concerniente al sexo. Cristo es un esposo celoso y la obediencia a sus sirvientes, obispos y otros preceptores, como protectores del tesoro divino, es fundamental.
- *Obsesión por la integridad corporal y represión de la sexualidad*: el temor por la sexualidad es central en toda la construcción del modelo. Se impone la división radical de hombres y mujeres, que son objeto de pecado para el sexo opuesto, y la vergüenza hacia todo lo corporal, incluyendo la desnudez, que no es aceptable ni en soledad. La integridad de la virginidad se vuelve obsesiva y se reitera repetidamente la imposibilidad de recuperarse si se pierde, con un lenguaje terribilista y amenazante.

⁴⁷⁹ “Los que se creen más piadosos se alargan hasta a dar una pequeña dote a las vírgenes, que apenas cubre su alimentación (*Certe qui religiosiores sibi videntir, parvo sumptu, et qui vix ad alimenta sufficiat, virginibus dato*)”.

De Santa Tecla a la Virgen María

Quizás donde mejor se pueda ver el cambio de enfoques en lo referente en el ascetismo “femenino” cristiano sea en la veneración a las figuras santas “femeninas” y en cómo estas cambian desde el siglo II hasta el V. Frente a lo que pueda parecer, la Virgen María ocupa inicialmente un rol bastante marginal y no es hasta el siglo IV y, sobre todo, el siglo V cuando adquiere el papel central que todavía hoy conserva.⁴⁸⁰ En su lugar, otra santa ocupaba un lugar preponderante: la protomártir Tecla.

El culto a Tecla puede datarse al menos desde el siglo II, cuando Tertuliano lo menciona para acusarlo de herético (Tert. *Bapt.* 17.5). Su historia se conserva en los apócrifos *Hechos de Pablo y Tecla*: ella es una joven de origen noble de Iconium, en Anatolia central, hija de una cierta Theocleia y prometida a un tal Thamyris. Un día, llega Pablo a la ciudad y comienza a predicar los preceptos cristianos de castidad y virginidad. Tecla, desde su ventana, escucha por tres días seguidos al Apóstol y queda embelesada de sus palabras. Theocleia y Thamyris se preocupan por ello y este convence a los iconios del peligro de Pablo, que está animando a las vírgenes a despreciar el matrimonio, y corren a denunciarlo ante el gobernador. El Apóstol es encarcelado y Tecla se queda con él. Cuando los iconios los encuentran juntos, deciden expulsar a Pablo de la ciudad y quemar viva a la muchacha, por orden de su propia madre. Pero en la hoguera, el fuego no la toca y, ante este milagro, deciden soltarla. Tecla se corta el pelo y corre a unirse a Pablo en su predicación. En Antioquía, un sirio intenta violar a Tecla, pero ella lo golpea y rompe sus vestiduras. El sirio lo denuncia ante el gobernador y es condenada a muerte. Durante su cautiverio una viuda de la ciudad, Tryphaena, se encarga de ella como si fuera su hija. El día de la ejecución, Tecla es llevada al anfiteatro y arrojada a las bestias: primero a un león y una osa, que la protege milagrosamente del primero, después a una piscina llena de focas, que mueren fulminadas tras la inmersión y sirve de bautizo a la santa, y luego a toros bravos, que tampoco la dañan. Tras el segundo martirio fracasado, la santa es liberada de Antioquía y aclamada por las mujeres de la ciudad. Toma entonces el vestido masculino y continúa su viaje por la zona. Acaba viviendo en los alrededores de Seleucia una vida ascética hasta su muerte. Una última

⁴⁸⁰ Cameron, 2002; Shoemaker, 2008.

historia cuenta que los habitantes de allí creían que era una sacerdotisa de Artemis y queriendo un grupo de hombres violarla, ya siendo anciana, tras implorar a Dios, se abrió una grieta en una roca y por ella desapareció.

El culto a Tecla adquirió una gran popularidad por todo el Mediterráneo, así como su centro cultural en Seleucia, lugar de frecuentes peregrinaciones. A mediados del siglo V se compuso una segunda *Vida*, acompañada de una extensa recopilación de milagros, y Egeria, viajera cristiana hispanorromana del siglo IV, autora de un célebre diario de viajes por Tierra Santa, también se desvió en su peregrinación a su santuario de Seleucia, documentando la red de monasterios levantados en torno a este (*Peregr. Aeth.* 23.2.5). No sólo eso, sino que también se ha documentado arqueológicamente el sitio de Hagia Tecla del que Egeria habla, consistente en varias iglesias, de las que la mayor, construida posiblemente por el emperador Zenón (ca. 450?-491) para agradecer a la santa por su victoria sobre el usurpador Basiliskos, posee una entrada a una cueva, quizás lo que era considerada la celda de Tecla.⁴⁸¹ Por mucho que Tertuliano denunciara la invención de la historia, el culto se había expandido ya en el siglo V por todo el mundo cristiano, tanto en Occidente, por Galia, Italia y Germania, como en Oriente, por Egipto, Armenia y muchas otras regiones.⁴⁸²

La historia de Tecla ha sido incluida en ocasiones entre las hagiografías de las “santas travestidas”,⁴⁸³ pero debido a la diferencia de tres siglos entre sus *Actas*, de al menos en el s. II, y las vidas de aquellas, compuestas entre el s. V y el VII en su mayoría, la situamos aparte. En los *Hechos de Pablo y Tecla* hay evidentemente evidencias del enfoque asexual del primer cristianismo: Tecla opta por una *xeniteia* radical que la lleva a abandonar todos sus vínculos familiares, su ciudad y su prometido, para vivir (sin un aparente particular pudor) junto a Pablo y sus otros discípulos. Su masculinización se manifiesta en el corte de pelo y el cambio de vestido. No es de extrañar que Tertuliano, muy en contra de la masculinización de las vírgenes, clamara contra esta santa. Tecla es la más famosa, entonces y

⁴⁸¹ Davis, 2008: 37-39.

⁴⁸² Davis, 2008: 83-84. En Armenia encontramos, por ejemplo, un relieve de ella y Pablo en los muros de la Catedral de Etchmiadzin. Por su parte, en Egipto, se han documentado numerosas inscripciones con el nombre de la santa, así como varias copias en papiro de los *Hechos* e incluso pinturas.

⁴⁸³ Vid. Delcourt, 1958: 7; Hotchkiss, 1990: 66-67.

ahora, pero no la única que experimenta la masculinización. En los apócrifos *Hechos de Felipe*, de la colección de Nag Hammadi (mediados o finales del s. IV), se narra un episodio del discípulo de Cristo en Azoto, donde Kharitine, hija de un hombre importante de la ciudad, es curada milagrosamente de una grave úlcera en el ojo, que nadie había conseguido sanar. Por ello, Kharitine y su familia se convierten y, al hacerlo, aquella toma un vestido masculino y acompaña a Felipe en su predicación (*APhil.* 40-44): “Kharitine, por su parte, habiendo tomado figura y vestidos de varón, siguió a Felipe en la fe de Cristo dando gloria a Dios (Ἡ δὲ Χαρὶτὶνὴ σχῆμα καὶ ἔνδυμα ποιήσασα ἀρρενικὸν ἠκολούθει τῷ Φιλίππῳ ἐν πίστει Χριστοῦ δοξαζουσα τὸν θεόν)” (*APhil.* 44). Más adelante en la narración, también la hermana de Felipe, Mariamne adopta ropas masculinas cuando Cristo se le aparece para ordenarle que vaya a ayudar a su hermano en Grecia: “Pero tú, Mariamne, cambia tu apariencia y todo tu aspecto femenino, y marcha con Felipe (Καὶ σὺ, Μαρριάμνη, ἄλλαξον τὴν ἰδέαν καὶ ὅλον τὸ εἶδος τὸ γυναικεῖον, καὶ βάσιζε ὁμοίως μετὰ Φιλίππου)” (*APhil.* 95). Es cierto que podría argumentarse también en ambos casos que el cambio de vestido es consecuencia de un viaje que deben emprender, pero también es cierto que no faltan tampoco las masculinizaciones psicológicas, como vimos anteriormente con el caso de la temprana mártir latina Perpetua, reflejado tanto en su relación con su padre como en sus sueños en la arena.⁴⁸⁴ La propia Virgen María, cuando aparece en textos tempranos como los de Nag Hammadi, lo hace también masculinizada: “Simón Pedro les dijo, ‘¡Que se aleje Mariham de nosotros!, pues las mujeres no son dignas de la vida’. Dijo Jesús: ‘Mira, yo me encargaré de hacerla macho, de manera que también ella se convierta en un espíritu viviente, idéntico a vosotros los hombres: pues toda mujer que se haga varón, entrará en el reino del cielo’” (*Ev. Thom.* 114). La idea es clara: los prototipos de santidad femenina en los primeros siglos del cristianismo pasan por una masculinización de una u otra forma y su mejor ejemplo es Tecla como arquetipo de la santidad femenina.

A pesar de que la construcción inicial de Tecla, según aparece en sus *Hechos*, provenga probablemente de un enfoque asexual de los primeros ascetismos cristianos, esto no significa que se la observara siempre como el adalid de los modelos transgénero de ascetismo. En la crítica del s. II que

⁴⁸⁴ Vid. p. 152.

hace Tertuliano al culto, claramente Tecla representa un ascetismo que el cartaginés rechaza, pues abría la puerta a doctrinas perniciosas como que las mujeres bautizaran (Tert. *Bapt.* 17.5), pero su popularidad en los siglos sucesivos fue tal que la santa era empleada hasta para justificar el modelo de la *nymphē tou Khristou*. En el *Simposio* de Metodio, Tecla es la que realiza el discurso más brillante y la que acaba siendo coronada por la Virtud por ello (8; 9). En Ambrosio (*Virg.* 2.19-21), Nicetas (*Virg. Laps.* 8-10) o Jerónimo (*Ep.* 22, 41) Tecla es puesta como ejemplo para las vírgenes. También la referencia como ejemplo la homilía anónima de Amand y Moons (*Hom. Virg.* 100). Su consideración es ambivalente: mientras que para unos podía ser una imagen de la posibilidad de la masculinización de las ascetas, para otros era un ejemplo del modelo de la *nymphē tou Khristou*. La *Vida* del s. V, por ejemplo, aunque usa habitualmente términos derivados de la virilidad, también menciona en algunas ocasiones la idea de Cristo como el Esposo para Tecla (*VTh.* 9; 26) y no hay ninguna referencia directa a su cambio de vestido, aunque hay al respecto alguna frase ambigua (*VTh.* 23). Por su lado, en la parte de los *Milagros*, su condición pivota también entre la masculinidad y la feminidad, en función del caso concreto, un poco a la manera de la Atenea clásica. Por ejemplo, en el milagro 12 el autor cuenta cómo la santa se le aparece cuando estaba a punto de ser excomulgado por sus enemigos, vistiendo un *tribōnion* blanco, un vestido corto masculino. Sin embargo, en el milagro 14 a Hypsistios, un pagano que cae gravemente enfermo, la protomártir se le aparece para curarle, vistiendo en esta ocasión como las vírgenes consagradas a Cristo, con un velo púrpura.

Por su parte, la popularidad de María fue limitada hasta el s. V, momento en el que su culto se multiplica, como refleja su encumbramiento como patrona de Constantinopla. El culto a María no siempre estuvo bien visto, como refleja Epifanio, que tilda de hereje a un grupo llamado los “coliridianos” por adorar excesivamente a la Virgen (*Epiph. Adv. Haeres.* 79), en contraste con el gran despliegue de iconos, iglesias y cultos relacionados con la madre de Cristo que en menos de un siglo después se está ya produciendo. María se va a mostrar más acorde como ejemplo para el ascetismo cristiano que Tecla: a diferencia de la protomártir, María es una virgen que no pierde su feminidad gracias a su faceta de madre, que podemos ver constantemente destacada en mosaicos, pinturas y otras representaciones. María no huye del matrimonio, la familia y la ciudad

como Tecla, sino que contrae matrimonio, ejerce de madre y mantiene el contacto con la familia. Así pues, María se convierte en el modelo de virginidad a imitar por los tratadistas cristianos, que destacan de ella no su masculinidad, como los textos de Nag Hammadi, sino su humildad, obediencia y castidad; valores, en definitiva, femeninos. El ejemplo de María se empieza a usar primero tímidamente y luego ampliamente por autores como Tertuliano (*Tert. Virg. vel.* 6), Gregorio Nacianceno (*Gr. Naz. Carm.* 1.2.1.10-20), Efrén (*Hymn. Virg.* 25), Ambrosio (*Virg.* 2.6-18; *Inst. virg.* 35), Jerónimo (*Ep.* 107.7), Agustín (*Virg.* 4), etc. Como ilustra Averil Cameron, el culto mariano se multiplicó enormemente durante los siglos V y VI, en especial tras el Concilio de Éfeso (431):

“She was from an early date, the object of a vivid curiosity, then of doctrinal speculation and theological debate about the nature of the Incarnation. Gradually, though not until Late Antiquity, she attracted devotion, prayer and even worship, and was increasingly depicted in icons, mosaics and in other media such as ivory and textiles [...]. By the early seventh century Constantinople was the home both of revered images of the Virgin and of her robe and girdle, and the Virgin was the subject both of much-loved religious poetry and of a number of accounts which ascribed to her the city's very survival”.⁴⁸⁵

Por el contrario, como señala Scott F. Johnson, el culto de Tecla alcanza aparentemente su culmen en el s. V y a partir de ahí inicia un rápido deterioro, al menos en su santuario de Seleucia, que desaparece de las fuentes.⁴⁸⁶ La coincidencia de que mientras un culto femenino está creciendo, otro está disminuyendo, no deja de pasar desapercibido:

“The absence of references to Mary may seem odd as well considering the level to which Tecla devotion had risen by the late fifth century. [...] It is precisely at the point when Tecla seems to have achieved the pinnacle of her success in Christian devotion and pilgrimage that the cult of Mary, at least in the Eastern Mediterranean, is only just beginning to take off. [...] Prior to this time it appears that Tecla is by far the most revered female saint”.⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ Cameron, 2002.

⁴⁸⁶ Johnson, 2006: 5, n. 16.

⁴⁸⁷ Johnson, 2006: 223.

Para los obispos “ortodoxos” María debía representar un ejemplo más acorde y menos arriesgado que Tecla, cuya vida podía ser fácilmente “malinterpretada”. María, además, podía adaptarse mejor a los intereses imperiales: sin un centro cultural tan reconocible como el de Tecla en Seleucia, Constantinopla podía adueñarse del culto mariano bajo el amparo de los emperadores. No queremos achacar la pérdida de importancia de la devoción a Tecla frente a la de María únicamente por motivos relacionados con las prácticas ascéticas femeninas, pero es probable que el reemplazo progresivo de las ideas asexuales por ideas duales jugara un papel importante. Como veremos a continuación, las historias de santas que seguían los patrones de *nymphē tou Khristou* se acabaron imponiendo a la larga sobre las masculinizadas o ambiguas.

3.4 La composición de las hagiografías de las santas trans-vestidas

Con todo lo dicho hasta ahora, podemos construir una pequeña cronología de la santidad y, en consecuencia, el ascetismo femenino durante la Tardoantigüedad:

- Sabemos que al menos entre los ss. II y IV predominan los modelos de santidad femenina basados en el ideal asexual divina y en la masculinización psíquica y, en ocasiones, corporal. Ello lo testimonian las historias de “mujeres” santas que encontramos en narraciones como los *Hechos de Felipe*, la *Pasión de Perpetua* o los *Hechos de Pablo y Tecla*.
- En el siglo IV, en particular durante su segunda mitad, coincidiendo con la expansión y popularización del cristianismo como religión del Imperio, destacados personajes “ortodoxos” comienzan a producir en masa tratados sobre la virginidad en todas las regiones del Mediterráneo, tomando y completando muchas ideas de sus predecesores.⁴⁸⁸ En sus textos insisten en concebir a las vírgenes como *nymphē tou Khristou*.

⁴⁸⁸ En los siglos precedentes, aunque hay algunas obras como las de Tertuliano o Metodios, la virginidad no tiene una importancia tan destacada en la traditística cristiana. Por ejemplo, en el s. III, Orígenes, del que conservamos buena cantidad de obras, no escribió directamente sobre la virginidad femenina.

- A mediados del s. IV, la Iglesia “ortodoxa” condena claramente a lo que consideran que son mujeres vestidas de hombres, bajo un pretexto de falso ascetismo. Esta condena se manifiesta en el Sínodo de Gangra y en el Código de Teodosio.
- Durante los ss. V y VI, la adoración mariana sufre un crecimiento exponencial. Paralelamente, el culto a santas como Tecla está desapareciendo. Ello refleja una sustitución de modelos de santidad asexual y basada en la *xeniteia* por modelos de santidad más inocuos para la estructura social y menos transgresivos.
- Entre los s. V y VII se componen la mayoría de las *vitae* de santas trans-vestidas.

Dicho esto, podemos volver a un tema que habíamos dejado atrás: la naturaleza de las hagiografías. El esquema muestra claramente la brecha cronológica entre los documentos que testimonian la existencia de ascetismos transgénero (el Sínodo de Gagra, el artículo 16.2.20 de Código de Teodosio y la epístola 22 de Jerónimo), todos del s. IV o principios del V, y las hagiografías, del s. V en adelante, salvo la de Juan/Susanna en el s. IV. Es decir, que en el momento en el que las hagiografías se están componiendo, los ascetismos transgénero y los ideales de asexualidad divina y *xeniteia* ya han sido condenados y están siendo o intentando ser sustituidos los moderados modelos de los Padres de la Iglesia como el de la humilde *nymphē*. Este salto en el tiempo, a menudo obviado, es vital para entender las hagiografías, ya que debió de tener un efecto fundamental en el formato y la intención de su composición.

Uno de los problemas recientes es que se ha prestado demasiada atención a los protagonistas y poco al documento en sí. En particular, desde los estudios *queer* se ha contemplado con demasiada cercanía a las santas por los evidentes paralelos contemporáneos y ello ha hecho obviar el hecho de que quizás representen las ideas contrarias a lo que a simple vista parece. Ya hemos señalado cómo las hagiografías, aunque tienen un formato que podríamos definir como biográfico, no funcionan como biografías en el sentido moderno. Además, la producción y transmisión de textos hagiográficos desde la Tardoantigüedad y durante todo el período bizantino medieval son actos que requieren de un esfuerzo material coordinado. Así pues, la elección del santo, la selección de los episodios de su vida y la forma de narrarlos suelen responder no únicamente a razones de fe, sino

también a intereses particulares de un determinado sector social que encarga su composición: un monasterio, un obispo, una ciudad, etc.⁴⁸⁹ La composición de la *Vida y Milagros de Tecla* del s. V ejemplifica muy bien estos intereses: las peregrinaciones al santuario beneficiarían social, política y económicamente a los habitantes de Seleucia y a los monasterios de los alrededores, pero también al compositor de la obra en las luchas eclesiásticas dentro de la ciudad, insertando sus propios conflictos en los *Milagros* (vid. *MTh.* 12). La escritura, copia y difusión de un texto requiere de un esfuerzo coordinado importante, ya que finalmente cumple una función propagandística, más allá de su valor religioso. Un análisis literario en profundidad de las hagiografías puede ayudarnos a imaginar los motivos que subyacen a su composición. Para ello, analizaremos tres elementos: la estructura de las hagiografías, las conexiones intertextuales y los elementos narrativos empleados.

La estructura de las hagiografías

Ya hemos comentado el hecho de que casi todas las hagiografías compartan una estructura narrativa tripartita similar: primero una fase previa como niña/joven/mujer laica, luego una fase “disfrazada”, que se inicia con la adopción del vestido masculino y la vida ascética, y, finalmente, el descubrimiento de la identidad de la santa. Los estudios *queer* más recientes han puesto demasiado el foco en la parte central, es decir, en la vida de la santa como hombre. Pero no debemos olvidar que esta es sólo una de las tres partes, que en su totalidad conforman un “sándwich” mujer-hombre-mujer.

La primera transición viene precedida casi siempre por una situación límite, en la joven protagonista no tiene más alternativa que tomar las ropas masculinas. Patlagean, en su análisis, señala que existe en las hagiografías un carácter justificativo hacia el comportamiento de sus protagonistas: “Les histoires de nos héroïnes travesties s’insèrent donc dans une incertitude réelle de la culture et de la pratique ascétiques

⁴⁸⁹ Vid. Hinterberger, 2011b: 224.

contemporaines, et les auteurs se sentent obligés de les disculper”.⁴⁹⁰ Marina/os no quiere dejar a su padre y, ante la inminente entrada de este en un monasterio masculino, no le queda otra más que vestirse de niño. Pelagia/os cambia de identidad con el beneplácito del obispo Nonno para dejar su antigua vida atrás y acaba viviendo como anacoreta en los alrededores de Jerusalén. Matrona/Babylas cambia de vestido como única posibilidad para huir de los malos tratos de su marido y dedicarse a su vocación ascética, ya que en un monasterio femenino sería rápidamente descubierta. Algo similar sucede con Anastasia Patrikia/Anastasios el Eunuco, que debe “disfrazarse” para huir del emperador Justiniano, enamorado de ella. Para Theodora/os el cambio es una penitencia por su adulterio y su incapacidad de enfrentarse a su marido. La transformación de Atanasia/os se debe a su peregrinación a Tierra Santa, cuando se encontrará con su exmarido y decidirá mantener su disfraz. Hasta ese momento, se intuye en la narración que estuvo en un monasterio femenino en Tabannesí. Euphrosyne/Smaragdós y Eugenia/os lo hacen para huir del matrimonio que sus padres les intentan concertar y vivir una vida ascética vocacional. Por su parte, Hilaria/on y Apolinaria/Dorotheos, que también desean una vida ascética, se visten de hombres ya que su fama como hijas de emperadores les hubiera impedido entrar en monasterios masculinos. Únicamente en las vidas de Anna/Euphemianos, del s. IX, y de Susanna/Juan, del s. IV, no hay ninguna explicación para el cambio.⁴⁹¹ En algunas historias, la justificación puede ser un poco vaga o no parecemos demasiado convincente como en la de Pelagia/os, pero en otras (Eugenia/os, Matrona/Babylas, Hilaria/on, Anastasia/os, Euphrosyne/Smaragdós, Marina/os) los autores dejan bien claro que la transformación se contempla como un último recurso al que deben recurrir para cumplir su santa vocación, dejando claro que entrar en un monasterio femenino no es una opción:

Ἡ δὲ Εὐφροσύνη σύννους γενομένη εἶπεν ἐν ἑαυτῇ ὅτι “Ἐὰν ἀπέλθω εἰς γυναικειον μοναστήριον, ὁ πατήρ μου δι’ ἐρεῦνης γενόμενος εὐρήσει με καὶ συμβῇ αποσπάσαι με δια τὸν ὄρμαστόν μου. Ἀλλὰ δίδωμι ἑαυτὴν εἰς κοινόβιον ἀνδρῶν, ὅπου οὐδεὶς ὑπονοεῖ”. (VEuph. 9)

⁴⁹⁰ Patlagean 1976: 610.

⁴⁹¹ En la vida de Pelagia/os, los motivos del cambio tampoco son especialmente evidentes. Aunque se puede entrever, especialmente en las versiones latinas, el cambio de género como forma de huir de su vida pasada, los textos griegos guardan silencio al respecto y no ahondan en los motivos.

“Entonces, Euphrosyne, quedando pensativa, se dijo a sí misma: “Si voy a un monasterio de mujeres, mi padre me encontrará y me arrastrará a la fuerza a mi prometido. Entraré en su lugar en un monasterio masculino, donde nadie sospechará nada”.

En Matrona/Babylas la situación es aún más extrema. El autor no sólo justifica ante el espectador a la santa antes de su entrada al monasterio, sino que la justifica una segunda vez cuando Bassianos ya la ha descubierto. El autor señala entonces que Matrona/Babylas siguió las reglas paulinas del culto para las mujeres, aun estando en un monasterio masculino, algo que no se llega a mencionar en otras hagiografías:

Καὶ τοῦτο ἀκούσας εἶπεν πρὸς αὐτήν· Ἔστω, ἐλάνθανες γυνὴ οὓσα ἐπὶ τοσοῦτον χρόνον, καὶ οὐδὲν ἡμᾶς παρέβλαπτεν τοῦτο ἀγνοοῦντας. Πῶς γυνὴ τῇ κεφαλῇ τοῖς θείοις μυστηρίοις προσήρχου; πῶς δὲ καὶ τὸ σὸν πρὸς εἰρήνην ἐπεδίδους στόμα τοῖς ἀδελφοῖς; Ἡ δὲ πρὸς ταῦτα εἶπεν· Ἐν μὲν τῷ καιρῷ τῶν θείων μυστηρίων ἔσυρον τὸ παλλίον μου ἕως ἡμῖσους τῆς κεφαλῆς μου, ἀσθένειαν αἰτιωμένη τῆς κεφαλῆς. Τὸ δὲ σύμβολον τῆς εἰρήνης καὶ τῆς ἀγάπης τὴν σφραγίδα οὐκ ἔφευγον· οὐ γὰρ ἀνθρωπίνῳ στόματι, ἀλλ’ ἀγγέλοις Θεοῦ καὶ ἀπαθέσιν ἀνθρώποις οἰόμεν προσάγειν ἑμαυτήν. (VMatr. 7)

“Habiendo escuchado esto [Bassianos] le dijo a ella: ‘Así sea. Has pasado todo el tiempo desapercibida siendo mujer, y no nos has hecho ningún daño a nosotros, que no éramos conscientes de ello. Pero, ¿cómo te has acercado a los misterios divinos con la cabeza descubierta? ¿Y cómo has ofrecido el beso de la paz a los hermanos?’ Dijo ella: ‘Durante los misterios divinos me he tapado la cabeza con el manto hasta la mitad, fingiendo un dolor de cabeza. Y en cuanto al símbolo de la paz y el sello del amor, no lo he rehuido, pues consideré que no me ofrecía a las bocas humanas, sino a los ángeles de Dios y a los hombres libres de pasión”.

Así, el público observa como los actos de Matrona/Babylas no sólo son aceptados a través de la fe, sino que también cuenta con el visto bueno del propio líder del monasterio en el que se refugia. Como señala Delierneux, “le travestissement, lui, va être justifié par les auteurs de façon beaucoup plus significative et ceci surtout sur deux tableaux: les signes – divins et autres– donnés pour confirmer le travestissement et le rôle de complices éventuels dans sa réalisation”.⁴⁹² La doble justificación la

⁴⁹² Delierneux 1997: 211.

encontramos frecuentemente en historias como la de Eugenia/os, cuya decisión es refrendada por el obispo Heleno, y muestran que los actos ascéticos no sólo deben sostenerse en la fe, sino que también deben contar con la aceptación de la jerarquía eclesiástica.⁴⁹³ Ello contrasta con las historias previas de Tecla, Kharitine o Mariamne, donde no se menciona explícitamente ninguna razón para la adopción del vestido masculino.

Por su parte, en la fase final, no sólo se descubre la condición oculta del personaje, sino que también se revela, de esta forma, su santidad. Es la *anagnórisis* la que desata la *catarsis* y la que motiva su santificación en última instancia, aunque pueda haber otros elementos posteriores en el texto que la refuercen:

ἦλθον δὲ κηδεῦσαι αὐτὸν καὶ ἰδοὺ τῇ φύσει εὐρέθη γυνή, καὶ ἠκούσθη εἰς ὅλην τὴν λαύραν. Καὶ πέμψας ὁ γέρων ἀνήνεγκεν ὅλην τὴν Σκήτιν καὶ τὴν ἐσωτέραν ἔρημον. Καὶ ἀνῆλθον πᾶσαι αἱ λαύραι Ἀλεξανδρείας, καὶ πᾶσα ἡ πόλις συνῆλθε καὶ οἱ Σκητιῶται ἀσπροφοροῦντες. οὕτως γάρ ἐστι τὸ ἔθος ἐν τῇ Σκίτει. Καὶ μετὰ κλάδων καὶ βαΐων ἐξεκόμισαν τὸ τίμιον λείψανον Ἀθανασίας δοξάζοντες τὸν Θεόν, τὸν τοσαύτην ὑπομονὴν παρασχόντα τῇ γυναικί. (VAthan. vv. 165-172)

“Fueron a enterrarlo [a Abba Athanasios], y se descubrió que era una mujer por nacimiento, y se escuchó en toda la lavra. El anciano, enviando (mensajes), trajo a toda Sketis y al desierto interior. Y vinieron todos los lavras de Alejandría, y toda la ciudad se congregó, y los sketiotas se vistieron de blanco, pues esa es la costumbre en Sketis. Llevaron los venerables restos de Atanasia para ser enterrados, llevando ramas y palmas y glorificando a Dios, que había concedido tal resistencia a la mujer”.

Εὐθὺς δὲ ὅλα τὰ μοναστήρια καὶ ἀπὸ Νικοπόλεως καὶ ἀπὸ Ἱερικῶ καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου συνήχθη πλῆθος πολὺ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν. Καὶ οὕτως καταλύσαντες τὴν θέραν τῆς κέλλης ἐξήνεγκαν τὸ ἅγιον καὶ ὑπὲρ χρυσίον καὶ λίθον τίμιον πολὺ τιμιώτερον λείψανον καὶ μετὰ πάσης τιμῆς καὶ φόβου ἅπαντες ἀσπασάμενοι αὐτὸ ἔθηκαν ἐπὶ σκαμνίου. ὁ δὲ ἀγιώτατος ἐπίσκοπος ἐκεῖσε καὶ αὐτὸς ἐλθὼν [Ἱεροσολύμων] ὁμοίως καὶ οἱ τίμιοι πατέρες ἐν τῷ σχηματίζειν αὐτὸν πρὸς

⁴⁹³ Delierneux también señala que en la vida de Theodora/os el encuentro fortuito con su marido en el camino de Alejandría justifica el acto de la santa, al no reconocerla (Delierneux 1997: 217-218).

τὴν χηδεῖαν καὶ χρίειν τῷ μύρῳ ἔγνωσας ὅτι γυνὴ ἦν ἀληθῶς τῇ φύσει, καὶ ἀνέκραξαν φωνῇ μεγάλῃ πάντες· Δόξα σοι ὁ Θεός, ὅτι πολλοὺς ἔχεις ἁγίους κρυπτοὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ μόνον ἄνδρας ἀλλὰ καὶ γυναῖκας. (VPel. 49)

“Inmediatamente, desde todos los monasterios, desde Nicópolis, desde Jericó y desde más allá del Jordán, se reunió una gran multitud (que se dirigían) hacia el Monte de los Olivos. Y cuando hubieron forzado la puerta de la celda, sacaron los santos restos del santo, más preciosos que el oro y las piedras preciosas, y saludándolo con todo honor y temor reverencial, lo colocaron en un banco. El mismo santísimo arzobispo (de Jerusalén) fue allí, junto con los venerables padres, y cuando lo prepararon para el funeral y lo ungieron con mirra, vieron que en verdad era mujer por nacimiento. Y todos gritaron con gran voz, diciendo: ‘Gloria a ti, oh Dios, que tienes tantos santos ocultos en la tierra, no sólo hombres sino también mujeres’”.

En el primer relato de Athanasia/os, es el descubrimiento el que desvela la santidad del personaje. En el segundo de Pelagia/os, aunque su santidad precede el descubrimiento, como refleja la gran procesión hacia su celda, este refuerza la santificación. Por tanto, el clímax a nivel narrativo se sitúa en la mayor parte de las obras en el descubrimiento. Así sucede en las historias Athanasia/os, Marina/os, Euphrosyne/Smaragdós, Hilaria/on, Pelagia/os, Apolinaria/Dorotheos, Theodora/os y, parcialmente, en Eugenia/os y Susanna/Juan, aunque el hecho de que sus vidas continúen más adelante genera que ocurran otros puntos álgidos, como el del martirio. Ello hace que lo que quede enfatizado no sea su condición masculina, sino, precisamente, su imagen como virgen perfecta.

Determinadas vidas no tienen una estructura tripartita o la historia se alarga con su vida femenina posterior. En el caso de Matrona/Babylas, su extensa hagiografía no finaliza cuando Bassianos descubre su identidad gracias al sueño de un archimandrita, sino que continúa más allá, relatando la frenética huida de su marido por el Mediterráneo Oriental hasta regresar a Constantinopla. Su vida en el monasterio masculino es un episodio más de su historia, pero sus mayores actos piadosos y milagrosos se desarrollan tras el descubrimiento, como su estancia en un templo pagano. Matrona vuelve a adoptar el vestido masculino en otras ocasiones de su vida: en su retorno a Constantinopla, pasa por el monasterio de Bassianos para saludar a su maestro espiritual. El hagiógrafo señala: “Cuando oyó esto el diácono

Marcelos, fue al santo Bassianos y le contó todo, diciendo que el señor Babylos, el eunuco, había venido del este y había traído con él otro hermano (Ταῦτα ἀκούσας ὁ διάκονος Μάρκελλος ἀνελθὼν διηγήσατο τῷ ἁγίῳ Βασιανῷ πάντα, φήσας ὅτι ὁ κύριος Βαβυλᾶς ὁ εὐνοῦχος παραγέγονεν ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς ἔχων μεθ' ἑαυτοῦ καὶ ἓνα ἀδελφόν·)” (*VMatr.* 29). El pasaje implica que Matrona y su compañera de viaje visten ropas masculinas en su travesía hacia Constantinopla. También aparece así vestida cuando Athanasia, la que será su principal discípula, conoce por primera vez a la santa, aunque no se especifica ninguna confusión. De hecho, esa parece que fuera la vestimenta reglamentaria en el monasterio de Matrona, como se indica en el epílogo:

“Καὶ γὰρ ἡνίκα τῆς Βηρυτοῦ ἐπανελθοῦσαν ἐπίσκοπον, ὡς ἂν τις εἴποι, ἐχειροτόνησεν αὐτὴν ψυχῶν καὶ χειρᾶς ἐπιβάλλειν ἐπ' ἀλλήλοις ἐξουσίαν ἐδίδου αὐτῇ, οὐκ ἔρεᾷ δὲ ζωνάρια καὶ μαφόρια, οἷσπερ εἰώθασι γυναῖκες κεκρῆσθαι, αὐτῇ δέδωκεν, ἀλλὰ ζωνάρια λώρινα πλατέα ἀνδρικὰ μαῦρα καὶ παλλία ἀνδρικὰ λευκά, ἅπερ καὶ φοροῦσι διηνεκῶς.”

“Y después de que (Matrona) volviera de Beirut y, por así decirlo, la ordenara (Bassianos) vigilante de las almas y le diera la autoridad para poner las manos en otros (para ordenarlos), no le dio fajas lana y velos, como otras mujeres acostumbran a usar, sino anchas fajas de cuero negro masculinas y blancos mantos de hombre, que llevaban constantemente” (*VMatr.* 51).

Nada indica, sin embargo, que su monasterio fuera masculino o mixto, pues como se indica a la entrada de Athanasia en el mismo, esta fue acompañada por sus recién liberadas esclavas, mientras que sus sirvientes eunucos entraron en uno masculino (*VMatr.* 47).

En los casos de Eugenia/os y Susanna/Juan, las historias también continúan tras el descubrimiento. En ambos casos es resultado de una falsa acusación sexual de una mujer hacia el monje inocente, es decir, el motivo de la esposa de Potifar. Mientras en algunas historias, sólo se resuelve tras la muerte de la santa, como en Marina/os o Theodora/os, en Eugenia/os y en Susanna/Juan las santas admiten públicamente su identidad, de forma que su vida continúa como mujeres. En Susanna/Juan, es nombrada diaconisa y cabeza de las vírgenes de Eleutheriopolis, donde posteriormente sufre el martirio en su disputa contra el nuevo prefecto de la ciudad. En Eugenia/os,

el descubrimiento durante el juicio a la santa maravilla a tal punto que toda la ciudad de Alejandría se convierte al cristianismo. Eugenia volverá a Roma como virgen cristiana, donde convierte a Basilla, miembro de la familia real. Constituye así una especie de triunvirato de la santidad femenina con ella, como protectora de las vírgenes, Basilla como protectora de las esposas y Claudia, la madre de Eugenia, como protectora de las viudas (VEug. 21). Tras ello, comienza una persecución hacia los cristianos y Eugenia es obligada a renunciar a Dios en el templo de Diana, que milagrosamente se derrumba. Por ello, la santa es martirizada. Las vidas de Hilaria/on y Apolinaria/Dorotheos también continúan cuando el emperador descubre que el monje que ha sanado a su hija es, de hecho, su hija mayor desaparecida (tras el motivo de la esposa de Potifar). Sin embargo, sus vidas postdescubrimiento se reducen a unas pocas líneas es las que se dicen que ambas volvieron a Egipto, donde Hilaria/on vive doce años más y Apolinaria/Dorotheos sólo algunos días, y se describe brevemente el momento de sus muertes y cómo la noticia llega a sus respectivos padres, por lo que realmente no hay añadidos o modificaciones a la tripartición narrativa clásica. En ambos casos, sin embargo, hay una doble anagnórisis: una primera cuando la familia imperial descubre la identidad de las santas, que, no obstante, permanece oculta para el resto, y una segunda tras su muerte, cuando las descubren los monjes de monasterio.

También la vida de Anna/Euphemianos tiene un carácter especial, ya que, aunque mantiene la estructura, no se produce (o al menos no se menciona explícitamente) el descubrimiento público. Un monje envidioso, su antagonista en la obra, conoce su identidad después de que una mujer se la revele. El monje intenta arrojar a Anna/Euphemianos por una ladera para que, levantándole el hábito, todo el mundo descubra su condición, pero su plan fracasa y acaba siendo condenado por intento de homicidio. El autor no menciona nada más sobre la cuestión; en las pocas frases siguientes señala que por su fama decide ir a vivir con dos monjes en el área del Bósforo, hasta que es invitada a ir a Constantinopla, pasando sus últimos días realizando milagros. Así pues, la anagnórisis desaparece y la fase final se diluye en la ambigüedad.

Por su parte, la vida de Anastasia Patrikia/Anastasios el Eunuco es algo particular, ya que la narración se inicia *in media res*, en el momento en el que Abba Daniel y su discípulo van a visitar a un monje eunuco en su

lecho de muerte. El discípulo, que se percató del sexo del recién fallecido asceta gracias a sus senos, pregunta a Daniel, quien responde contando la historia de Anastasia/os. La tripartición mujer-hombre-mujer se encuentra desordenada y ello llevará, como veremos, a un uso diferente de los recursos narrativos.

Recursos narrativos

Hemos visto cómo la estructura narrativa de las hagiografías no está destinada a ignorar la condición previa de la protagonista, sino que precisamente está siempre presente. A continuación, veremos cómo ello también se manifiesta en la elección de los recursos narrativos. Las historias religiosas emplean elementos de otras narraciones previas o de pasajes de la Biblia, de forma que muchos *topoi* se pueden analizar intertextualmente, como ya han hecho Julie Van Pelt o Stephen J. Davis⁴⁹⁴ en sus respectivos análisis de las santas trans-vestidas. Para Davis, estas hagiografías no tienen entidad por sí mismas, sino que están compuestas de fragmentos de otros textos, imágenes y discursos, e identifica cinco tradiciones que definen e influyen en su composición: las vidas de otras santas trans-vestidas previas, como Tecla, hagiografías previas de hombres como la de San Antonio, discursos sobre los eunucos de la Tardoantigüedad, historias bíblicas como la de José y la mujer de Potifar y las ideas de masculinización divina del cristianismo temprano.⁴⁹⁵ Por su parte, Van Pelt observa las interconexiones de la historia de Theodora/o con las de Juan Kalyvites, un joven que se disfraza para vivir una vida ascética, y Simeón Salos, un “santo loco”.

La historia de Tecla parece estar presente, por ejemplo, en la figura del maestro inspirador, especialmente cuando la santa no es criada en un ambiente cristiano. Susanna, al igual que Tecla, se convierte al cristianismo tras oír predicar al presbítero Silvano en su natal Cesarea y es él el que la bautiza y la inicia en el mundo ascético (*VSus.* 1-2). Pelagia también se convierte gracias a la predicación de Nonno en la iglesia y, como Silvano, es él quien la bautiza, la exhortiza y la inicia al ascetismo (*VPel.* 18-30), en una escena con grandes paralelismos a la historia de Susanna/Juan.

⁴⁹⁴ Van Pelt, 2018; Davis, 2002.

⁴⁹⁵ Davis, 2002: 14-15.

Eugenia/os tiene dos maestros espirituales: por un lado, Pablo, como lo fue para Tecla, no físicamente, sino a través de sus escritos (*VEug.* 2), y, por otro, el obispo Heleno (*VEug.* 3-7). También en las historias de Hilaria/on, Matrona/Babylas, Apolinaria/Dorotheos y Anastasia/os hay un monje que ejerce de maestro, aunque con un rol menos destacado: Abba Pambo, Bassianos, Abba Macario y Abba Daniel respectivamente.

El motivo de la esposa de Potifar es también un tema frecuente que legitima la historia al conectarla con precedentes bíblicos. Es un motivo que también encontramos en otras historias semíticas, como en la leyenda narrada por Luciano del rey de Asiria y su siervo Combabo (*Lucian. Syr. D.* 19-26),⁴⁹⁶ donde el protagonista es acusado de un crimen de seducción/adulterio que el oyente sabe que no ha cometido. Marina/os, Eugenia/os, Susanna/Juan, Apolinaria/Dorotheos y Theodora/os prácticamente calcan el pasaje de *Ge* 39:1-23. Marina/os es señalada por la hija de un posadero, que había quedado embarazada de un soldado, cuando su padre lo descubre, a pesar de que se la considerara eunuco. Eugenia/os es acusada de intento de seducción por Melanthia, al haber sido desechada por la santa, de la que había caído enamorada en su aspecto masculino. Susanna/Juan también es acusada por una monja enamorada y desechada. Apolinaria/Dorotheos es denunciada por su propia hermana, poseída por un demonio, tras volver de Egipto embarazada. Theodora/os, por su parte, es acusada por la hija del higumeno de Enaton, que, tras haber sido rechazada por la santa, había quedado embarazada de otro hombre. Las cinco deben enfrentarse a un juicio en el que se resisten a mostrar su condición, a veces hasta el punto de aceptar la condena estoicamente, como en las vidas de Marina/os y Theodora/os. La historia de Hilaria/on también presenta una variación del motivo de Potifar, donde no es directamente la mujer (en este caso, la hermana) la que acusa a la santa, sino que el emperador desconfía del comportamiento del monje durante su estancia en Egipto. Las similitudes con José no se limitan al motivo de la esposa de Potifar, sino

⁴⁹⁶ En este caso, el rey de Asiria envía a su sirviente, Combabo, a acompañar a su esposa a fundar un templo en Hierápolis. Temeroso de ser acusado de adulterio por pasar tanto tiempo a solas con la mujer, se castra, introduce sus genitales en un vaso y se lo da sellado al rey antes de partir. A la vuelta, efectivamente, es acusado por sus enemigos. Cuando está a punto de ser ejecutado por el rey, le pide que abra el vaso y se descubre la verdad. Según el autor del texto, esta era la narración que se contaba para explicar el origen de los eunucos de la Diosa Siria de Hierápolis.

que también podemos trazar paralelismos con otros elementos de su historia, como el odio de sus hermanos, que nacía de la envidia por el amor especial que su padre Jacob le tiene. Estos arrojaron a José a un pozo y lo vendieron como esclavo (*Ge* 37:1-36). De la misma forma, santas como Theodora/os o Anna/Euphemianos también sufren a malos “hermanos”, es decir, monjes, que las atacan. Davis señala que, a través de estos temas, los autores están relacionando el carácter andrógino de un personaje como el José del Génesis con la condición de las santas trans-vestidas.⁴⁹⁷ Aunque la ambigüedad de género de las protagonistas podría ser una de las razones de la elección del motivo de la esposa de Potifar, su uso tiene otro efecto: refuerza la condición femenina de la santa. Para ello debemos ver antes cómo el uso de las ironías dramáticas y cómo se cuenta la historia.

La ironía dramática es un recurso narrativo consistente en que el espectador conoce información que los personajes dentro de la obra ignoran. De esta forma, el narrador puede jugar a crear tensiones o momentos cómicos en función de lo que pretenda transmitir. Un uso exagerado de las ironías dramáticas se encuentra, por ejemplo, en las comedias de enredo de Plauto, donde los intrincados líos entre personajes van creando escenas jocosas hasta que todo acaba resolviéndose al final, cuando la verdad, que ya era conocida por el público, es desvelada a todos los participantes de la obra. En el caso de las hagiografías, los oyentes/lectores conocen la vida previa de la santa, que, sin embargo, desconocen los personajes. En este caso, las ironías dramáticas están destinadas a generar tensión entre el público y, en última instancia, a provocar conmoción. El motivo de la acusación de seducción no es casual: los espectadores saben que no es posible que la santa sea culpable, pues conocen que es “mujer por naturaleza”, pero no así los protagonistas. En los casos de Theodora/os y Marina/os, la santa acepta un castigo que el público sabe que es injusto, provocando la conmoción y elevándola de esta forma a una categoría de mártir, hasta que se acaba resolviendo cuando el resto de monjes descubren también su condición. Esta tensión entre lo que conoce el público y lo que desconocen los personajes está en todas las hagiografías y es prácticamente el núcleo duro de la parte central de sus vidas, aunque no tiene que ser siempre necesariamente el motivo de la esposa de Potifar.

⁴⁹⁷ Davis, 2002: 25-28.

En algunos casos la ironía dramática se produce cuando la santa trans-vestida se encuentra con algún familiar o persona querida y esta es incapaz de reconocerla bajo su nuevo aspecto. En la vida de Athanasia/os, la santa se reencuentra con su exmarido durante una peregrinación a Tierra Santa después de que ambos hayan decidido consagrarse al ascetismo por separado. Andronikos, sin embargo, no la reconoce vestida de hombre ni durante el viaje ni durante los doce años en los que viven en la misma celda. El descubrimiento sólo se produce después de su muerte gracias a una nota que Athanasia/os deja en la almohada. En las historias de Hilaria/on y Apolinaria/Dorotheos, sus respectivas hermanas no las reconocen cuando viajan a Egipto para curarse de una enfermedad, a pesar de que sí sucede a la inversa. Sólo lo descubrirán cuando ambos monjes sean llamados por el emperador a la corte. En la hagiografía de Eugenia/os, su padre desconoce que está juzgando a su propia hija hasta que la santa se desviste en público para mostrar su inocencia. En la vida de Euphrosyne/Smaragdos, la joven entra en un monasterio masculino para evitar el matrimonio que su padre Paphnucios intenta concertar. Tras la desaparición aparente de la muchacha, Paphnucios busca desesperadamente a su hija y, al no encontrarla, se refugia en el consuelo espiritual de los monjes de los que es mecenas. El abad le presenta al eunuco Smaragdos, que se convierte en su confidente, sin saber que era su hija. Sólo en su lecho de muerte se lo confiesa. En todos estos casos, los autores están generando conscientemente tensión en el público al colocar un antiguo familiar querido ante una santa que estima más su vida ascética que sus viejos vínculos terrenales. Es un testimonio de la santidad y resistencia de la protagonista, pues es capaz de soportar la tentación de mostrar su condición incluso a las personas más cercanas. En estos casos, la ironía dramática se emplea para provocar la emoción y mostrar a los espectadores que el amor a Dios supera incluso los vínculos familiares. En el texto de Hilaria/on se evidencia que quiere a su hermana (*VHil.* p.8), pero se resiste a decirle la verdad hasta que las sospechas de seducción la dejan sin más opción. La historia de Euphrosyne/Smaragdos es quizás la más emotiva en este sentido. El autor describe vívidamente la búsqueda y el llanto desesperado de un padre cuando no encuentra a su hija en casa:

Εὐθὺς οὖν ἱπεῖς κατὰ τὴν Αἴγυπτον καὶ Λιβύην ἀπεστέλλοντο, κατοχαὶ πλοίων καὶ ἀναζητήσεις, ἡρευνῶντο οἴκοι, μοναστήρια, φίλοι, γείτονες, ἔρημοι, σπήλαια, καὶ τὸ ζητούμενον οὐχ εὐρίσκετο. Ὡς δὲ διὰ

πάσης ἐρεῦνης ἐλθόντες ἀπέπιπτον τοῦ σκοποῦ, μεταβαλλόμενοι ὡς ἐπὶ νεκρῷ ἐθρήνουν, ὁ πενθερὸς νόμφην, ὁ νεανίας τὴν ὀρμαστὴν, αἱ δοῦλαι τὴν δέσποιναν. Ὁ πατὴρ τὴν θυγατέρα θρηνῶν ἔλεγεν· “Οἱμοὶ τέκνον μου γλυκύτατον! οἱμοὶ φῶς τῶν ἐμῶν ὀφθαλμῶν! οἱμοὶ παραμύθιον τῆς ἐμῆς ψυχῆς! Τίς τὸν ἐμὸν πλοῦτον ἐσκόρπισεν; τίς τὸν ἐμὸν λύχον ἐσβεσεν; τίς τὰς ἐμας ἐλπίδας ἐχειρώσατο; τίς τοῦ ἐμοῦ οἴκου τὴν εὐπρέπειαν ἔλαβεν; Ποῖος λύκος τὸ ἐμὸν ἐλυμάνατο πρόβατον; ποῖος τόπος τὸ ἡλιόμορφον ἐκεῖνο ἔκρυψε κάλλος; ποῖον πέλαγος αἰχμάλωτον ἔχει τὸν βασιλικὸν χαρακτῆρα; Ἐκεῖνη μου τοῦ γένους ἡ σύστασις, ἐκεῖνη τοῦ γήρως ἡ βακτηρία· ἐκεῖνη τῶν κακῶν ἡ λύσις, ἐκεῖνη τῶν ὀδυρμῶν ὁ κουφισμός. Γῆ, μὴ ἐπικαλύψης ἐφ’ αἵματι σαρκὸς μου ἕως ἂν γνῶ τίς τὴν ἐμὴν Εὐφροσύνην πένθους πάρεργον ἐποίησεν”. (*VEuph.* 12)

“Y en seguida, por tanto, enviaron caballeros a Egipto y Libia, hubo registros y confiscaciones de barcos, fueron inspeccionadas casas, monasterios, amigos, vecinos, ermitas, cuevas, y sin encontrar lo que se buscaba. Pero como después de intentar todo tipo de búsqueda, no consiguieron nada, se rindieron y se afligieron como si estuviera muerta: el suegro lloró a su nuera, el joven a su prometida, los esclavos a su ama. El padre lloró a su hija y dijo: ‘¡Ay, dulcísima hija! ¡Ay, luz de mis ojos! ¡Ay, consuelo de mi alma! ¿Quién me ha robado mi tesoro? ¿Quién me ha arrebatado mis bienes? ¿Quién ha dispersado mi riqueza? ¿Quién ha apagado mi lámpara? ¿Quién se ha apoderado de mis esperanzas? ¿Quién se ha llevado el honor de mi casa? ¿Qué lobo ha destruido mi rebaño? ¿Qué lugar ha escondido esa belleza que tiene la apariencia del sol? ¿Qué multitud de esclavos poseen este carácter real? Ella, el futuro de mi stirpe; ella, el bastón de mi vejez; ella, la liberación de los males; ella, el alivio del sufrimiento. Oh, tierra, no te cubras con la sangre de mi Euphrosyne, causa de luto”.

Luego, el autor manda al padre al monasterio de Smaragdos/Euphrosyne, donde su propia hija consuela a Paphnucios, sin este reconocerla y explotando aún más el efecto de la ironía dramática:

Δι’ ὀλίγου δὲ χρόνου πάλιν ἀπῆρχετο εἰς τὸ κοινόβιον καὶ ἡσπάζετο τοὺς ἀδελφούς καὶ πάλιν ἀπῆει ἐν τῇ πόλει. Ἐν μᾶ οὖν ἐλθόντος αὐτοῦ εἰς τὸ κοινόβιον, λέγει αὐτῷ ὁ ἡγούμενος· ‘Θέλεις συντθεῖν καλῶ ἀδελφῷ ἀπὸ τοῦ παλατίου τοῦ βασιλέως Θεοδοσίου ἀλθόντι;’ Λέγει αὐτῷ ὁ Παφνούτιος· ‘Ναί, παρακαλῶ’. Καὶ μεταστειλόμενος τὸν ἄββᾶν Ἀγάπιον λέγει αὐτῷ· ‘Λάβε τὸν κύριν Παφνούτιον καὶ ἀπάγαγε πρὸς τὸν ἄββᾶν Σμάραγδον, ἵνα ὠφελῇται παρ’ αὐτοῦ.’ Καὶ λαβὼν αὐτὸν ὁ Ἀγάπιος ἀπήγαγε πρὸς αὐτόν. Ὡς οὖν εἶδε τὸν

ἐαυτῆς πατέρα, ὅλη δακρύων ἐπληρώθη. Ὁ δὲ ἐνόμιζεν ὅτι χάριν κατανύξεως οὕτως ἐστίν· ὅλως γὰρ οὐκ ἐγνώρισεν αὐτὴν δια τὸ μαρνανθῆναι τὸ κάλλος αὐτῆς ὑπὸ τῆς ἐγκρατείας καὶ ἀφάτου χαμευνίας. Τῷ οὖν κουκουλλίῳ κατεκάλυπτεν τὸ πρόσωπον αὐτῆς, ἵνα μὴ διὰ τινος συσσήμου ἀναγνωρισθῇ αὐτῷ. Γενομένης δὲ εὐχῆς ἐκάθισαν, καὶ ἤρξατο λαλεῖν ὁ Σμάραγδος περὶ ἐλεημοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ ἀγάπης. Ἐν τῷ οὖν διαλέγεσθαι τὸν Σμάραγδον ταῦτα ἡ καρδία τοῦ Παφνουτίου ἰλιγγία, καὶ ὅλος ἐπληροῦτο δακρύων καὶ χαρᾶς, καὶ ὥρμησεν παριπλακῆναι θέλων αὐτῷ καὶ συναπαθανεῖν, ἡσχύνετο δὲ πῶς καὶ κατεῖχε τῆς ψυχῆς τὰ βουλευματα. Πολλὰ τοίνυν διαλεχθέντες περὶ ψυχοφελων πραγμάτων, ἀνεχώρησεν ὁ Παφνούτιος τοῦ Σμαράγδου, καὶ λέγων εἰς τὸν ἡγούμενον λέγει αὐτῷ· Ἐῖς Θεός, δέσποτα, τί ὠφελήθην εἰς τὸν ἄνθρωπον τοῦτον; Οἶδεν ὁ Θεὸς ὅτι οὕτως προσετέθην αὐτῷ οὔτε εἰ ἦν τὸ τέκνον μου. Καὶ συνταξάμενος τῷ ἡγουμένῳ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς ἀνεχώρησεν. (VEuph. 14-15)

“Poco después fue de nuevo al monasterio, saludó a los hermanos y regresó a la ciudad. Un día, cuando estaba en el monasterio, el hígumeno le dijo: ‘¿Deseas conocer a un buen hermano que viene del palacio del emperador Teodosio?’. Paphnucios respondió: ‘Sí, por favor’. Envió a buscar al *abba* Agapio y le dijo: ‘Coge al señor Paphnucios y llévalo al *abba* Smaragdus, para que saque provecho de él’. Agapio lo cogió y lo guió a él. Cuando [Euphrosyne] vio a su padre, se llenó de lágrimas. Él pensó que estaba en ese estado por compunción, pues no la reconocía en absoluto, ya que su belleza se había marchitado por la abstinencia y las innumerables noches en el suelo. Además, el *koukoullios* ocultaba su rostro, de modo que no era reconocible por ninguna señal. Después de rezar, se sentaron y Smaragdus comenzó a hablar de la misericordia, la templanza y el amor cristiano. Y mientras Smaragdus hablaba de estas cosas, el corazón de Paphnucios se sobrecogió, se llenó de lágrimas y de alegría, y le asaltó el impulso de abrazarlo, deseando incluso morir con él, pero se avergonzó y reprimió la voluntad de su alma. Después de haber hablado mucho sobre lo que es bueno para el alma, Paphnucios se despidió de Smaragdus, y le dijo al hígumeno: ‘Dios mío, señor, ¿cuánta ayuda he recibido de ese hombre? Dios sabe que me he acercado a él como si fuera mi propio hijo’. Saludó al hígumeno y a los hermanos y se fue”.

Paphnucios entabla una amistad con Smaragdus, al que define paradójicamente como como su propio hijo. De esta forma, el autor logra que el clímax sea más intenso y emotivo:

Ὡς οὖν ἔγνω ὅτι μέλλει λοιπὸν πρὸς Κύριον ὑπάγειν, προσκαλῖται τὸν ἑαυτῆς πατέρα καὶ λέγει αὐτῷ· “ Ἐπειδὴ ὁ Θεὸς ὠκονόμησεν τὰ κατ’ ἐμὲ ὥς ἠθέλησεν, καὶ ἐπλήρωσεν τὴν ἐμὴν ἐπιθυμίαν, βούλομαι λοιπὸν ἄλυπον εἶναι σε ἀπὸ τῆς σήμερον χάριν τῆς θυγατρὸς σου εὐφροσύνης. Ἐγὼ γάρ εἰμι ἡ ταπεινὴ, καὶ ἰδοὺ, εἶδες καὶ ἐπληροφορήθης, ἀλλὰ μηδεὶς γινωσκέτω τέως, μηδὲ ἀφῆς ἄλλον συστῆλαι τὸ σῶμά μου, ἀλλὰ σὺ αὐτὸς τοῦτο ποίησον. Ἐπειδὴ δὲ συνεταξάμην τῷ ἡγουμένῳ ὅτι ἔχω πράγματα πολλὰ καὶ εἰ οἰκοδομηθῶ δίδωμι αὐτὰ εἰς τὸν τόπον τοῦτον, δὸς αὐτὰ τῷ κοινοβίῳ· οἶδας γὰρ καὶ αὐτός ὅτι εὐσεβῶς διοικοῦνται τὰ ὧδε. Καὶ εὐχου ὑπὲρ τῆς ταπεινώσεώς μου. ” Καὶ ταῦτα εἰπούσα παρέδωκεν τὸ πνεῦμα τῷ Χριστῷ. Ὡς οὖν ἤκουσεν ταῦτα ὁ Παφνούτιος, ὑπὸ τῆς ἐκπλήξεως παρελύθη καὶ ἔπεσεν χαμαὶ ὥσει νεκρός. Δραμὼν δὲ ὁ Ἀγαπίος καὶ ὕδωρ προσενέγκας αὐτοῦ τῇ ὄψει, ἀνέστησεν αὐτὸν λέγων· “ Τί ἔχεις, κύρι; ” Ὁ δὲ εἶπεν· “ Ἐάσατέ με ὧδε ἀποθανεῖν, ὅτι εἶδον παράδοξα πράγματα σήμερον. ” Ἀναστὰς οὖν καὶ ἐπιπεσὼν τῷ ἁγίῳ αὐτῆς προσώπῳ καὶ δάκρυσι τοῦτο βρέχων, ἐβόα λάγων· ‘Οἶμοι, τέκνον μου γλυκύτατον, διὰ τί μὴ πρὸ καιροῦ ταῦτά μοι ἐθάρρησας, ἵνα καγὼ συναπέθανόν σου τῇ προαιρέσει· βαβαί, πῶς ἔλαθες τοῦ ἐχθροῦ τὴν πονηρίαν; πῶς παρήλθες τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας, ὧ τέκνον, καὶ εἰσηλθες εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν; ” (VEuph. 17-18)

“Cuando comprendió, por tanto, que pronto estaba destinada a volver al Señor, hizo llamar a su padre y le dijo: ‘Ya que Dios ha dispuesto mi destino como ha querido, y ha concedido mi deseo, quiero que a partir de hoy quedés libre de dolor por tu hija Euphrosyne. Pues yo soy la desdichada; he aquí que me has visto y te has asegurado de ello, pero nadie sabe esto y no dejes que otro recomponga mi cuerpo, hazlo tú mismo. Puesto que he acordado con el higumeno que poseo muchas riquezas y que si hubiera sido acogida aquí para mi edificación, las habría dejado en este lugar, entrégalas al monasterio: tú también sabes que las cosas aquí se administran de manera piadosa. Reza por mi humildad’. Dicho esto, entregó el espíritu a Cristo. Al oír estas palabras, Paphnucios quedó consternado y cayó al suelo como si estuviera muerto. Agapios vino corriendo, le roció la cara con agua, le hizo levantarse y le dijo: ‘¿Qué te pasa, señor?’ Dijo: ‘Déjame morir aquí, pues hoy he visto cosas extraordinarias.’ Levantándose, se arrojó sobre el santo rostro de ella, llenándolo todo de lágrimas, y gritaba: ‘¡Ay, dulcísima hija, ¿por qué no me animaste antes a estas cosas para que muriera contigo, compartiendo tu elección de vida? Ay, ¿cómo escapaste de la maldad del enemigo? ¿Cómo has vencido a los principados y a las potestades, hija, y has partido hacia la vida eterna?’”.

En otros casos, en lugar de colocar a la santa ante una tentación, como un familiar querido o una acusación de seducción, se la coloca ante una prueba que amenaza con su descubrimiento y consecuente abandono de la vida ascética. En el caso de Theodora/os, es su marido, con el que se encuentra en su primer viaje a Alejandría y llega a conversar sobre el destino de su esposa desaparecida, sin que la llegue a reconocer (y que aparecerá también como visión demoníaca a las puertas del monasterio durante su expulsión). En Apolinaria/Dorotheos está la amenaza de que Abba Macario descubra su identidad. En la historia de Anna/Euphemianos, la santa sufre las maquinaciones de un envidioso monje rival que intenta confirmar su condición femenina. Para ello arroja al monje por una ladera con la intención de levantarle el hábito, pero no sólo no lo logra, gracias a la intervención divina, sino que acaba siendo detenido y ejecutado por intento de asesinato. A veces, también se las pone en posiciones comprometidas, como cuando Eugenia/os es propuesta como abad del monasterio (que también se repite en la historia de Papula), que recuerda al espectador que nos encontramos ante una mujer disfrazada.

La hagiografía de Anna/Euphemianos es peculiar por la omisión de ciertos momentos que hemos señalado cómo claves en el resto de narraciones. En primer lugar, no hay ningún motivo o justificación más o menos explícita que excuse el cambio de vestido y la adopción de una forma de vida ascética masculina. Sólo se narra que Anna había perdido a su poco estimado marido y, tiempo después, a su hijo, tras lo que adopta el vestido masculino, el nombre de Euphemianos y entra en un monasterio. En segundo lugar, tampoco se describe nunca el descubrimiento, a pesar de encontrar el momento de tensión cuando el vil monje trata de conocer su condición. Sin embargo, tras ello, sólo se nos cuenta que Anna/Euphemianos decide abandonar el monasterio por la difusión de su fama como resultado de este suceso y para evitar escándalos que nunca se especifican. Parece que sus últimos años los vivió como monje, pues se muda al área de Stenon junto a otros dos hombres ascetas y, tiempo después, marcha a Constantinopla por invitación de ciertos monjes. El autor no menciona nunca el descubrimiento, a pesar de que, evidentemente, no lo ignora, pues habla de Anna/Euphemianos en femenino, hace referencia a su vida pasada y emplea temas y motivos similares a los de otras santas. No obstante, las peculiaridades de esta hagiografía se podrían justificar en su composición tardía respecto al resto de historias que, como veremos,

responden a las inquietudes de un momento y unas condiciones concretas, que ya en el s. IX podían haber quedado algo desplazadas.

También es algo particular la historia de Anastasia/os por su construcción narrativa invertida de la que ya hemos hablado.⁴⁹⁸ Así, en lugar de usar ironías dramáticas, donde los espectadores conocen algo que los personajes desconocen, los espectadores van a ir descubriendo la historia al mismo tiempo que un personaje, en este caso, el discípulo. De esta forma, lo que encontramos es un misterio: un extraño cenobita, al que el joven monje descubre unos pechos de mujer cuando lo están enterrando. El pequeño misterio es resuelto cuando Abba Daniel desvela la información que el público y su discípulo desconocen. Aunque no haya ironías dramáticas, el uso de los elementos narrativos viene a enfatizar el momento de la muerte y la vida previa de la santa, de forma que, una vez más, se está acentuando la condición femenina del protagonista.

Las ironías dramáticas se emplean, por tanto, para darle interés al relato, para reforzar la santidad del protagonista, para generar emoción en el público, etc. De esta forma, la condición que se enfatiza y que perdura en la memoria del espectador no es la del monje, si no la de la mujer disfrazada. Si los autores estuvieran intentando enfatizar su vida como hombres ascetas, obviarían o reducirían la importancia de su vida previa y/o centrarían la atención en sus milagros o actos que no tuvieran que ver con su género, como sucede en las hagiografías de los santos. En su lugar, los hagiógrafos optan por colocar a la protagonista ante la amenaza constante de ser descubierta. La tensión del peligro del descubrimiento es un motor fundamental en la mayoría de estas hagiografías.

Por último y para reforzar la idea de que lo que los autores están poniendo en escena son, fundamentalmente, santas disfrazadas, deseo replicar la comparación que Van Pelt realiza entre una de estas hagiografías, concretamente la de Theodora/os, y otra de un “santo oculto” como es Juan Kalybites (BHG III, 868-869h).⁴⁹⁹ Juan es el hijo menor de una importante familia romana. Sus padres quieren que, como sus hermanos, siga la carrera

⁴⁹⁸ Esta estructura, aunque más simplificada, se encuentra también en la historia del monje anónimo de *APalph*. Bessarion 4.

⁴⁹⁹ En este caso, hemos empleado la versión de BHG III 868. Van Pelt 2018: 140-143.

política y se case, pero él está más interesado en Cristo y en la vida ascética. Con apenas doce años, escapa de casa y va a un monasterio, donde adopta el hábito. Tras seis años de vida ascética, pide al archimandrita volver a ver a sus padres. Juan vuelve a casa, pero con la apariencia de un mendigo. Se instala en la puerta de la casa de sus padres, quienes no lo reconocen. Su padre le envía alimentos regularmente por caridad cristiana, aunque su madre llega a rechazarlo en alguna ocasión e incluso ordena a sus siervos golpearlo. Tras tres años allí, Juan cae enfermo y llama a sus padres. Estos reconocen la Biblia que le habían dado tiempo atrás y el joven santo confiesa su identidad, tras lo cual muere, desatando una escena dramática. La vida de Juan Kalybites, compuesta en el s. VI, tiene una estructura muy similar a la de cualquier hagiografía de santa trans-vestida: un joven con deseos ascéticos, unos padres más interesados en la vida mundana, una huida, un disfraz y una identidad oculta, un reencuentro con seres queridos y una anagnórisis en el lecho de muerte. El uso de las ironías dramáticas tiene el mismo efecto: enfatizar la resistencia y, en consecuencia, la santidad de un personaje que estima más importante su vida ascética que cualquier amor terrenal. La historia es la misma que la de Apolinaria/Dorotheos, Hilaria/on, Euphrosyne/Smaragdos o Athanasia/os, sólo que en lugar de ser una mujer que se convierte en monje es un muchacho que se viste de vagabundo. Con la historia de Juan Kalybites lo que queremos demostrar es que este esquema narrativo, tal y como está construido, enfatiza el hecho de que la identidad masculina de las santas se entiende como un disfraz. Tanto las santas trans-vestidas como Juan Kalybites son, en definitiva, santos ocultos.

Las santas trans-vestidas como novias de Cristo

Centrémonos ahora en la descripción que los autores hacen de su protagonista. Las santas no son sólo descritas como extraordinarios ascetas, sino que en ocasiones se las presenta también como mujeres excelentes en su vida previa a su consagración. Estas descripciones se acercan mucho a los ideales de la buena mujer cristiana definidos por los Padres de la Iglesia. Matrona/Babylas, es descrita como “humilde y moderada, no cuidando ninguno de los adornos y cosméticos mundanos que es costumbre que adornen a las mujeres amantes de las joyas, negligiéndolos completamente,

ocupada en seguir los caminos de la solemnidad y la prudencia; y como también descuidó los cuidados del cuerpo, sin ir a los baños ni unirse con su marido, siguiendo las palabras del santo Pablo [1 Co 7:29] (Καὶ ὅπως μὲν μετὰ τὸν γάμον ἄτυφός τε καὶ μέτριος γέγονεν, κόσμου μὲν παντὸς καὶ καλλωπισμοῦ, ὡς ἔθος ἐστὶ κεκρῆσθαι γυναιξὶ φιλοκόσμοις, παντελῶς ἀμελήσασα, σεμνότητι δὲ καὶ σωφροσύνη τοὺς ἑαυτῆς ἐμπρέπειν σπουδάζουσα τρόπους· ὅπως δὲ καὶ τῆς κατὰ τὸ σῶμα ἡμέλει θεραπείας, μήτε λουτρῷ κεκρημένη μήτε τῷ ἀνδρὶ συνάπτεσθαι ἀνεχομένη, τὸ καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὅσιν φρονοῦσα, τὸ παρὰ τοῦ μακαρίου Παύλου εἰρημένον.)” (VMatr. 2). Eugenia/os, por su parte, es descrita como ingeniosa en todo (παμμήχανος τῇ συνέσει) e inteligente (μνήμων), además de muy bella en el exterior, pero aún más en el interior por su castidad (Ἦν δὲ καὶ αὕτη ἡ Εὐγενία εὐπρεπὴς τῷ προσώπῳ καὶ ἐκλεκτὴ τῷ σώματι καὶ ὡραία τῇ συνέσει· ἐκλεκτὴ δὲ καὶ τῇ ἀγνείᾳ.) (VEug. B’ 1-2).⁵⁰⁰ Todos estos énfasis en la pureza y la moderación recuerdan mucho al ideal de la novia de Cristo, que, como hemos demostrado, está asociada a una feminización del ascetismo femenino.

El término *nymphē tou Khristou* aparece tal cual en algunas narraciones, lo que muestra que era algo que estaba en la cabeza de sus autores. Euphrosyne/Smaragdus es denominada con ese término por el higumeno del monasterio tras haberse descubierto su condición en el momento de su muerte:

Ἐλθὼν οὖν ὁ ἡγούμενος ἐν σπουδῇ καὶ ἐπιτεσὼν τῷ ἁγίῳ αὐτῆς σκηνώματι, ἔκραξεν λέγων· Νύμφη Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ θύγατερ των ἁγίων, μὴ ἐπιδάθῃ των σῶν συντρόφων μηδὲ τῆς ἱερᾶς ταύτης μάνδρας, ἀλλ’ εὖχου καὶ ἡμῖν δοθῆναι σύνεσιν ἀνδρείαν [...]. (VEuph. 19)

“Entonces, el higumeno, llegando apresuradamente y arrojándose sobre el santo cuerpo de ella, exclamó gritando: ‘Novia de Cristo (*nymphē Khristou*), nuestro verdadero Dios, e hija de los santos, no olvides a tus compañeros y a este santo monasterio, sino ruega que también a nosotros se nos conceda sabiduría varonil (*synesin andreian*)’”.

⁵⁰⁰ El tema de la belleza exterior es muy habitual en muchas hagiografías femeninas y responde a la idea grecorromana y bizantina del atractivo externo como expresión del interno.

Igualmente, en la historia de Theodora/os se emplea el término a la muerte de la santa. El higumeno de su monasterio tiene una visión de Theodoros/a en el cielo como *nymphē Kristou*, junto a Dios. Toda la visión está cargada de términos matrimoniales como como el Prometido inefable (*nymphos aneklalētos*), cámara nupcial (*ē nymphōn*) o lecho (*klinē*). Cuando llega a la celda junto a los monjes, descubre que la santa ya ha fallecido y que, efectivamente, “era mujer” (γυνή ἔστιν) (VTheo. pp. 42-43). Theodora/os no sólo es novia, también es madre. La santa, tras ser acusada falsamente de seducción por una monja despechada de otro monasterio, se ve obligada a cuidar del niño de esta. Theodora/os se convierte en su tutor y, al final de sus días, aconseja al niño sobre cómo llevar una vida ascética. Este niño será, según el narrador, el hijo espiritual de Theodora/os, quien además llevará su nombre: “Y hacen también sus oraciones al abba Theodoros el Archimandrita, el hijo espiritual de la bienaventurada Theodora (Καὶ ἐποίησαν ἀντ’ αὐτοῦ τὸν ἀββᾶν Θεόδωρον τὸν τῆς μακαρίας Θεοδώρας υἱὸν πνευματικὸν ἀρχιμανδρίτην)” (VTheo. p. 44). Además, la historia se asegura de rememorar reiteradamente su falta (*hamartia*) –esto es, el acto de adulterio que comete–, reforzando de esta forma las ironías dramáticas y recordando constantemente al espectador el porqué de su comportamiento. Incluso, al final de su vida, su marido es enterrado junto a ella, en una especie de gesto que se puede interpretar como una reconciliación con su pasado mundano. Todos estos elementos feminizan la figura de Theodora/os, que al final se nos presenta como una *nymphē* y *mētēr* espiritual, que al final de sus días retorna en cierta forma a su condición de esposa terrenal (VTheo. p. 44).

Un último caso es el de Pelagia/os, quizás donde encontramos el uso más abundante del concepto. En la versión π de su historia se emplea dos veces el término *nymphē Khristou* (VPel. 26; 45), tres veces *nymphos* para referirse a Cristo (VPel. 10; 37) y dos veces términos relacionados con “cámara nupcial”: *pastos* (VPel. 10) y *nymphōn* (VPel. 35). La versión γ sólo sustituye en *nymphē* por *doulē tou Theou* de §45, al igual que la α, que, además, sustituye la “cámara nupcial” de §35 por una “procesión nupcial”

(*nymphagōgia*) y el *nymphios* de §37 por *baptisma*, “bautizo”,⁵⁰¹ siendo, de esta forma, la versión que menos utiliza el motivo de la “novia de Cristo”.

Una vez más, el uso del concepto de la *nymphē tou Kristou* demuestra que las hagiografías no pretendían ser un producto transgresivo, sino precisamente, amoldarse a los modelos “ortodoxos” ascéticos de los Padres de la Iglesia. No obstante, debemos ser cuidadosos con el uso de unas u otras expresiones, ya que durante las reescrituras y traducciones se pudieron añadir o quitar determinados términos con bastante facilidad, como demuestran las diferentes versiones de la historia de Pelagia/os, por lo que no es un marcador tan absoluto de las intenciones originales de la composición como sí lo son la estructura de la narración o el uso de ironías dramáticas, de modificación más complicada. Hay que pensar que es posible que de muchas historias no conservemos la primera versión, sino reescrituras o adaptaciones posteriores, que con unas pocas palabras podían cambiar el significado de un pasaje, adaptando formas más radicales al modelo de la *nymphē tou Khristou*.

Uso del género gramatical

Hasta ahora, con el análisis de la estructura narrativa y las ironías dramáticas, hemos intentado demostrar como la composición de las hagiografías beneficia la imagen tradicional de que sus protagonistas son, efectivamente, santas ocultas bajo un disfraz masculino. A continuación, vamos a tratar de perfilar mejor cómo los autores observan a sus personajes y para ello analizaremos cómo emplean el lenguaje y el género gramatical en las historias.

En buena parte de las *vitae*, el narrador habla de las protagonistas exclusivamente en femenino durante toda la historia. Se refieren a estas como “ella” (αὐτή), como “la santa” (ἡ ἁγία) o con su nombre femenino. En este caso, el nombre y los términos masculinos sólo se emplean en los

⁵⁰¹ Versión π: “Pues, para mí, de ahora en adelante es suficiente la riqueza de mi prometido, Cristo (Ἐμοὶ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν ἀρκεῖ ὁ πλοῦτος τοῦ νυμφίου μου Χριστοῦ)”. Versión α: “Pues, para mí, me basta la riqueza de mi bautizo (Ἐμοὶ γὰρ ἀρκεῖ ὁ πλοῦτος τοῦ βαπτίσματος)”.

diálogos entre personajes que desconocen la condición de la santa. Así sucede en las vidas de Eugenia/os, Matrona/Babylas, Susanna/Juan, Apolinaria/Dorotheos, Anna/Euphemianos e Hilaria/on. Este uso del lenguaje enfatiza, sumado a todo lo dicho previamente, la consideración de la protagonista como una santa oculta, disfrazada para poder desarrollar una vida ascética. No obstante, ello no descarta completamente la hipotética posibilidad de que originariamente se empleara en determinadas partes del texto el masculino gramatical y que, durante las reescrituras y traducciones, se fuera sustituyendo progresivamente por el femenino, aunque no tenemos pruebas de ello.

En otro grupo de santas, Athanasia/os, Euphrosyne/Smaragdus, Anastasia/os, Marina/os, Theodora/os y Pelagia/os, hay, al menos en una ocasión, una mención en masculino o con su nombre de monje dentro de la narración, es decir, fuera de los diálogos directos entre personajes. Comencemos por el que menos uso hace del masculino: la historia de Pelagia/os. En este caso, la narración emplea en su inmensa mayoría el femenino gramatical, ya que buena parte de la historia se centra en su proceso de conversión y bautizo, mientras que su etapa ascética se concentra al final. El narrador y supuesto autor de la obra, Jacob, visita, por recomendación del obispo Nonno, a un asceta en los alrededores de Jerusalén, Pelagios, que desde el principio se deja claro que era ἡ δούλη τοῦ θεοῦ. En §44 el narrador, que todavía desconoce la condición del asceta, emplea un par de veces el masculino,⁵⁰² pero a ello le siguen bastantes líneas de uso masivo del pronombre femenino, durante el que se describe cómo el ascetismo ha borrado la belleza de su cuerpo y ha adquirido el aspecto de un eunuco (VPel. 45). En §47, el narrador emplea también el pronombre femenino para hablar de su celda (τὴν κέλλαν αὐτῆς) y de su vida angélica (εἰς τὴν ἀγγελικὴν αὐτῆς).⁵⁰³ Desde el final de §47 hasta la mitad de §49, cuando se cuentan sus últimos momentos de vida y su muerte, se emplea el masculino gramatical en algunas ocasiones: el narrador habla en dos ocasiones del “santo Pelagio” y una del “santo” y usa el pronombre

⁵⁰² “Καὶ τῇ ἐπαύριον ἐζήτησα τὸν ἄγιον Πελάγιον καὶ εὐρὼν ἐπέστην τῇ κελλῇ αὐτοῦ εἰς ὅρος τῶν ἐλαιῶν ὅπου ὁ κύριος προσηύξατο.” Cursiva del autor.

⁵⁰³ “Καὶ οὕτως εὐξάμενος παρὰ τὴν κέλλαν αὐτῆς ἀνεχώρησα ὠφεληθεὶς τὰ μέγιστα εἰς τὴν ἀγγελικὴν αὐτῆς πολιτείαν καὶ συντυχίαν.”

masculino en otra ocasión.⁵⁰⁴ A pesar de ello, cuando habla de ὁ ἅγιος Πελάγιος lo hace siempre casi como si se tratara de un discurso indirecto, aunque sea una narración.⁵⁰⁵ Realmente el autor no está reconociendo una identidad de hombre a la santa, sino que está proyectando lo que tanto el pueblo de Jerusalén como él creen que es, un eunuco. Por el contrario, la narración emplea ampliamente el femenino, incluso durante su período como eunuco, y finaliza remarcando esta condición: “Οὗτος ὁ βίος τῆς πόρνης” (VPel. 51). Algo similar sucede en la historia de Theodora/os, que es referida habitualmente en femenino, salvo en un breve momento en el que el archimandrita manda llamar a Theodoros (VTheo. p.32), aunque este caso es casi anecdótico en comparación con el uso masivo de *ē makaria Theodora*.

Un uso más amplio del masculino lo encontramos en Marina/os. En su vida, el autor refiere a su protagonista en femenino en toda la etapa previa a su entrada al monasterio y en los primeros momentos en él. Cuando se va a introducir el tema de la esposa de Potifar, el relato cambia de género gramatical, y continúa así hasta que los monjes descubren su secreto tras su muerte (VMar. 8-18):

Ἔβαλεν οὖν αὐτὸν ὁ ἡγούμενος εἰς τὰ ἀτιμότερα ἔργα τοῦ μοναστηρίου καὶ ἐποίει αὐτὰ μετὰ πολλοῦ φόβου καὶ ἐν πολλῷ πόθῳ διάγων. Εἶχε δὲ αἰεὶ τὸ παιδίον ἀκολουθοῦν ὀπισθεν αὐτοῦ, κλαῖον καὶ λέγον· ‘Τατά, τατά’ καὶ ὅσα ἐστὶ τοῖς παιδίοις, ζητοῦντα πρὸς τροφήν.

“Consecuentemente, el higumenos le asignó a él [αὐτὸν] las tareas más bajas del monasterio y las realizó con mucho temor y mucha devoción. Pero tenía al niño siempre siguiéndolo [αὐτοῦ], llorando y diciendo: ‘Tata, tata’ y esas cosas que dicen los niños cuando quieren comer” (VMar. 17).

El autor no rehúye de utilizar repetidamente el nombre de *Marinos* o *Abba Marinos* y, durante la parte central del relato, no usa nunca el

⁵⁰⁴ “Ὡς δὲ ἀπέχρισα τὴν θυρίδα, παρέκυμψα καὶ εἶδον αὐτὸν τεθνηκότα” (VPel. 48). Cursiva del autor.

⁵⁰⁵ Por ejemplo: “Así que, tras cerrar la puerta y sellarla con barro, corrí a Jerusalén, glorificando a Dios y anunciando a los habitantes que el santo Pelagio, el abanderado, había muerto (Καὶ οὕτως πάλιν κλείσας τὴν θυρίδα καὶ πηλῷ χρίσας ἦλθον δρομαῖος εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα δοξάζων τὸν θεὸν καὶ ἀπαγγέλλων τοῦτο τοῖς ἐκεῖσε οἰκοῦσιν ὅτι ὁ ἅγιος Πελάγιος ὁ σημειοφόρος ἐτελεύτησεν)” (VPel. 48).

femenino ni el nombre María/Marina. “Y cuando estaban preparándose para bañarlo, descubrieron que era *mujer* (Καὶ ὡς ἤλθον ἀπολοῦσαι αὐτόν, εὗρον ὅτι γυνή ἐστι)” (VMar. 18). Con esta frase, la historia vuelve a emplear el femenino en la narración, si bien los personajes todavía van a nombrar al monje *Marinos*: “ὁ γὰρ Μαρῖνος γυνή ἐστιν” (VMar. 20); “Ἐκήδευσαν δὲ τὸ ἅγιον αὐτῆς λείψανον” (VMar. 21). La narración se cierra llamando a la emulación de “la santa María” (ἡ μακαρία Μαρία) (VMar. 21).

Algo similar sucede con Euphrosyne/Smaragdus. En toda su etapa previa a la transformación, el narrador habla de la asceta en femenino, usando el nombre de Euphrosyne. Tras convergerse de querer practicar la vida ascética y ante la imposibilidad de entrar en una institución femenina, se cambia sus ropas y escapa de casa. Una vez llegada al monasterio, haciéndose pasar por eunuco, el higumeno la interroga:

Λέγει αὐτῇ ὁ ἡγούμενος· “Καλῶς ἤλθες, τέκνον· ἰδοὺ τὸ μοναστήριον ἐνώπιόν σου· εἴ σοι ἀρέσκει, καθέζου μεθ’ ἡμῶν. Τί δαί λέγεται τὸ ὄνομά σου;” Λέγει αὐτῷ ἡ Εὐφροσύνη· “Σμάραγδος.” Καὶ λέγει αὐτῷ ὁ ἀββᾶς· “Ἐπειδὴ νεώτερος εἶ, καὶ καθ’ ἑαυτὸν οὐ δύνασαι καθίσει, δέον ἔ[σ]τι σοι λαβεῖν ἐπιστάτην, ἵνα σοι διδάξη τὰ σύμβολα τῆς πολιτείας.” Καὶ λέγει τῷ ἀββᾶ· “Ὡς καλεῖσαι ποῖων.” Καὶ ἐξενέγκας ὁ Σμάραγδος τὰ πεντακόσια νομίσματα, δίδωσιν εἰς χεῖρας τοῦ ἡγουμένου εἰπών· “Λάβε ταῦτα, καὶ ἐὰν ἴδω ὅτι δύναμαι ἡσυχάσαι ὧδε, ἔρχονται καὶ τὰ λοιπά. (VEuphr. 10)

Le dice *a ella* (αὐτῇ) el higumeno: “Bienvenido, hijo; he aquí frente a ti el monasterio. Si te place, quédate con nosotros. ¿Cuál es tu nombre?” *Euphrosyne* le responde: “Smaragdus”. Y el *abba* le dice *a él* (αὐτῷ): “Ya que eres joven y no puedes estar por tu cuenta, es necesario tomar para ti un superior que te enseñe los fundamentos de la condición monástica”. Y responde al *abba*: “Haré como ordenes”. Y *Smaragdus*, sacando cincuenta monedas, las puso en las manos del higumeno y dijo. “Toma esto y, si veo que puedo vivir aquí en paz, el resto vendrá también”.

Este párrafo marca el punto exacto en el que el narrador deja de emplear el femenino y empieza a usar el masculino. En una frase – “Euphrosyne le responde, ‘Smaragdus’”– el autor combina ambos nombres y ambas identidades: la antigua, que no reaparecerá hasta el final del texto, y la nueva, la de Smaragdus, con la que desarrollará toda una vida

monástica ejemplar (vid. *VEuphr.* 11). El pronunciar su nuevo nombre frente al hígumeno, como si de un juramento se tratara, provoca un cambio automático en la percepción de nuestro protagonista. Es interesante como el cambio de género gramatical en la narración sólo se admite cuando el hígumeno refrenda la nueva condición monástica de Smaragdos/Euphrosyne, no cuando la santa toma la decisión algunas líneas más arriba en el texto (*VEuphr.* 9). En §12 se produce un paréntesis. La narración realiza un salto (habitual en estas historias) para contar lo que sucede en Alejandría cuando su padre, Paphnucios, llega a casa y no encuentra a su hija, comenzando una búsqueda obsesiva sin resultados. En este caso, el narrador sí habla de la santa en femenino (ó δὲ πατήρ αὐτῆς). Más adelante, se produce otra interrupción de uso del masculino en la narración cuando el hígumeno presenta a Paphnucios el monje Smaragdos: “Agapio *lo* (αὐτὸν) tomó [a Smaragdos] y lo llevó ante él [Paphnucios]. Cuando vió a su (ἐαυτῆς) padre, se llenó toda de lágrimas. (Καὶ λαβὼν αὐτὸν ὁ Ἀγάπιος ἀπήγαγε πρὸς αὐτόν. Ὡς οὖν εἶδε τὸν ἐαυτῆς πατέρα, ὅλη δακρύων ἐπληρώθη)” (*VEuphr.* 14). Habla un poco más en femenino para señalar cómo su belleza femenina había desaparecido por las privaciones y cómo ello la hacía irreconocible para Paphnucios. Pero, tras ello, la narración volverá inmediatamente al masculino y el autor hablará de la relación entre Paphnucios y Smaragdos (y no entre Paphnucios y Euphrosyne), aunque siempre con la sombra de su condición previa. En este caso, parece que el autor opta por usar el femenino para enfatizar la emoción del encuentro y la resistencia de la santa, quien, a pesar de emocionarse por ver a su padre, estima más su vida ascética y opta no confesarle su condición.

En su lecho de muerte, a partir de §17, la narración volverá al femenino. Es el momento en el que Smaragdos/Euphrosyne llama a su padre: “Como, por tanto, entendió que estaba destinada a volver pronto al Señor, mandó llamar a su (ἐαυτῆς) padre (Ὡς οὖν ἔγνω ὅτι μέλλει λοιπὸν πρὸς Κύριον υπάγειν, προσκαλεῖται τὸν ἐαυτῆς πατέρα)”. La narración acaba usando el nombre de Euphrosyne, con el que se fosiliza su culto: “[Paphnucios] fue sepultado junto a su hija Euphrosyne, después de haber dedicado toda su vida a Dios, a quien pertenece gloria, fuerza, grandeza y magnificencia por los siglos de los siglos. Amén (καὶ ἐτάφη πλησίον τῆς ἐαυτοῦ θυγατρὸς Εὐφροσύνης, τὸν χρόνον τῆς ζωῆς αὐτοῦ πάντα τῷ Θεῷ

ἀναθείς, ᾧ ἡ δόξα καὶ κράτος, μεγαλωσύνη τε καὶ μεγαλοπρέια εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.)” (VEuphr. 21).

En la versión siria de la vida de Euphrosyne/Smaragdus publicada por Agnes Smith Lewis hay un final particular que no encontramos en las versiones griegas. De forma general, las hagiografías concluyen con una exaltación a la santa y a Dios y un llamamiento a su veneración e imitación. En prácticamente todas, esta exaltación se hace con su nombre femenino. En la versión siria de Euphrosyne/Smaragdus también sucede, pero se ha añadido, además, una frase final en la que sólo se emplea su nombre masculino: “And he [Paphnucios] left the things of earth, and was buried by the side of Saint Euphrosyne his daughter; to the glory of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost, to whom be dignity, praise an honour for ever and ever. Amen. Here endeth the story of Esmeraldus of Alexandria”.⁵⁰⁶

Algo similar sucede, al menos, en dos narraciones más. En la historia de Anastasia/os, por su estructura *in media res*, hay un uso generalizado del masculino. En este caso, el uso del masculino gramatical se puede justificar en la forma en la que está construido el relato, ya que el público desconoce la condición del eunuco hasta la mitad de la narración, cuando el discípulo de Abba Daniel descubre su naturaleza femenina:

Καὶ ἀποδυσάμενος ὁ γέρων ἃ ἐφόρει λέγει τῷ μαθητῇ αὐτοῦ· ἐνδύσον αὐτὸν ἐπάνω ὃν φορεῖ. ἐφόρει δὲ φασκίαν σίβινον ἔσωθεν καὶ κεντόνιον. ἐνδύων δὲ αὐτὸν ὁ ἀδελφὸς προσέσχε καὶ ἐπέγνω ὅτι γυνὴ ἦν, ἀλλ’ οὐδὲν ἐλάλησε. Θάψαντες δὲ αὐτὸν καὶ ποιήσαντες εὐχὴν λέγει ὁ γέρων τῷ μαθητῇ αὐτοῦ· καταλύσωμεν σήμερον τὴν νηστείαν καὶ ποιήσωμεν ἀγάπην ἐπάνω τοῦ γέροντος·

“El anciano le quitó lo que llevaba puesto y le dijo a su discípulo: ‘Vístelo con esto encima de lo que lleva’. Llevaba una pechera de fibra de palma dentro y tela remendada. Mientras el hermano lo (αὐτὸν) vestía, miró y descubrió que era una mujer (γυνή), pero no dijo nada. Cuando lo (αὐτὸν) hubieron enterrado y hecha una oración, el anciano dijo

⁵⁰⁶ Smith Lewis, 1900: 59.

a su discípulo: ‘Rompamos hoy el ayuno y celebremos un ágape por el anciano (γέροντος)’.’.⁵⁰⁷

El narrador emplea el masculino para referirse al eunuco, aun cuando el discípulo ya ha descubierto que el asceta era una mujer. Sólo cuando este se atreve a pregunta a Daniel por el eunuco el género gramatical cambia. Entonces, el *abba* se convierte en un narrador intradiagético y relata la parte omitida de la historia:

οδεθόντων δὲ αὐτῶν κατὰ τὴν ὁδὸν λέγει ὁ ἀδελφὸς τῷ γέροντι· οἶδας, πάτερ, ὅτι ὁ εὐνοῦχος ἐκεῖνος γυνή ἦν; λέγει ὁ γέρον· οἶδα, τέκνον, ὅτι γυνή ἐστι· θέλεις ἐξηγήσωμαί σοι τὰ περὶ αὐτῆς; ἄκουσον· αὕτη πρώτη πατρικία ἦν τοῦ παλατίου...

Mientras seguían su camino, el hermano le dijo al anciano: "¿Sabes, padre, que el eunuco era una mujer?" El anciano dijo: "Sé, hijo, que es una mujer. ¿Quieres que te hable de ella (αὐτῆς)? Escucha. Ella (αὕτη) era una patricia del más alto rango de la corte real...

En las líneas siguientes de la narración, Daniel habla exclusivamente en femenino, tanto su vida en la corte como su huida y su vida como asceta disfrazado. No obstante, lo más interesante de su relato es la exaltación final que Abba Daniel hace de la narración:

εὐζώμεθα οὖν ὅπως καὶ ἡμᾶς ὁ Κύριος ἀξίους ποιήσῃ τοῦ δρόμου τῶν ἁγίων καὶ εὐρεῖν ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ μετὰ τοῦ ἀββᾶ Ἀναστεσίου τοῦ Εὐνούχου· Ἀναστασία γὰρ ἐκαλεῖτο.

“Oremos para que el Señor nos haga también a nosotros dignos del camino de los santos, y para que encontremos la misericordia junto con nuestros padres, y con Abba Anastasio el Eunuco, pues se llamaba Anastasia”.

En este caso, el autor está priorizando su identidad masculina, como Abba Anastasios el Eunuco, por encima de la femenina, como es habitual en el resto de hagiografías. Daniel, aun siendo consciente de la condición de Anastasios/a, se dirige a él en masculino y lo trata a todos los

⁵⁰⁷ En este caso, también es interesante señalar el hecho de que Abba Daniel, frente a otras historias, como la de Euphrosyne/Smaragdus, quien también pide a su padre que no la desnude para que nadie se entere de su condición, sí respeta la voluntad del asceta en su lecho de muerte. El descubrimiento es, en realidad, una casualidad.

efectos como un *abba*: le pide que bendiga a su discípulo antes de morir, le da el beso de la paz y lo entierran aparentemente como un asceta. A diferencia de, por ejemplo, Matrona/Babylas, quien, aun en el monasterio, mantiene un pudor femenino, no hay nada que nos indique que Daniel tenga un comportamiento diferente hacia aquel por su pasado como mujer.

Una exaltación final similar encontramos en la historia de Athanasia/os. Toda la primera parte de la narración está en femenino: su descripción como esposa pía y ejemplar junto a la de su marido, el nacimiento de sus hijos, la muerte de estos, el duelo y su peregrinación a los lugares santos y su consagración final como ascetas. Cuando Andronikos y Athanasia, ahora vestida de monje, se reencuentran doce años después en una peregrinación a Tierra Santa, el narrador emplea el femenino en una primera ocasión. Pero tras sembrar la ironía dramática, dejando claro al espectador que el monje que acompaña a Andronikos era su antigua esposa, la narración empieza a referirse siempre como Abba Athanasios y nunca como Athanasia. Tras su muerte, los monjes descubren la condición de Athanasia: “Fueron a enterrarlo y descubrieron que era mujer por naturaleza (ἤλθον δὲ κηδεῦσαι αὐτὸν καὶ ἰδοὺ τῇ φύσει εὗρέθη γυνή)”. En ese momento, el género gramatical y su nombre vuelven a cambiar: “Después, con ramas y hojas de palma, escoltaron los venerables restos de Athanasia fuera para ser enterrados y glorificaban a Dios, quien le había tanta resistencia a la mujer (καὶ μετὰ κλάδων καὶ βαίων ἐξεκόμισαν τὸ τίμιον λείψανον Ἀθανασίας δοξάζοντες τὸν Θεόν, τὸν τοσαύτην ὑπομονὴν παρασχόντα τῇ γυναικί)”.

El uso del género gramatical se vuelve entonces confuso. Tras enterrar a Athanasios/a, Andronikos, no queriendo vivir más, cae enfermo y muere. En ese momento, cuando ya es pública la condición de Athanasios/a, un hermano dice: “Abba Andronikos está siguiendo a Abba Athanasios (ὁ ἄββᾶς Ἀνδρόνικος ἀκολουθεῖ τὸν ἄββᾶν Ἀθανάσιον)”. Pero más adelante, cuando los monjes de Sketis y Oktokaidekaton se están peleando por dónde enterrar los restos de los santos, uno dice, hablando de Andronikos: “Lo dejaremos descansar junto a su hermana (μετὰ τῆς ἀδελφῆς αὐτοῦ καταθήσομεν αὐτόν)”.

Una vez más, lo que nos interesa es el final. Al igual que en Anastasios/a, se alaba al asceta con su nombre masculino, hasta el punto

que desaparece toda mención a su nombre femenino: “Recemos nosotros también para que, a través de las oraciones de todos los santos, alcancemos el nivel de Abba Andronikos y Abba Athanasios. Amén (εὐξώμεθα οὖν καὶ ἡμεῖς ἔλθειν εἰς τὰ μέτρα τοῦ ἀββᾶ Ἀνδρονίκου καὶ τοῦ ἀββᾶ Ἀθανασίου εὐχαῖς πάντων τῶν ἁγίων. ἀμήν)”. Aunque pueda parecer una cuestión minoritaria, las exaltaciones finales reflejan cómo quieren los autores que sean percibidos sus protagonistas. En diez de las doce hagiografías analizadas, el relato cierra con la identidad femenina de la santa, sin mención ninguna a su carácter masculino. En las de Anastasios/a y en la de Athanasios/a, la exaltación final se hace o tanto con la identidad masculina y femenina o sólo con la identidad masculina. Aunque sean casos minoritarios, ¿es posible que sean testimonio de una percepción temprana de su veneración diferente a la que posteriormente se ha conservado, es decir, como santas disfrazadas?

Van Pelt, centrándose en la historia de Theodora/os, propone que uso alterno del género gramatical es una herramienta literaria consciente de los autores. Según ella, se emplearía para introducir al espectador en la historia, como si fuera un participante más, haciéndole “olvidar” temporalmente la condición del monje y permitiéndole vivir, al mismo tiempo que el resto de personajes, la sorpresa del descubrimiento:

“Here, the male pronoun does something else; it achieves an effect of focalisation by presenting the events from the perspective of the other characters who perceive Theodora as a man; in this case the perspective of the abbot. The narrator switches again to female pronouns to refer to Theodora once the scene has ended, thus resuming his position as omniscient narrator. [...] It temporarily disregards the difference in the level of knowledge between intra-diegetic and extra-diegetic audience and invites the reader to forget, at least for the duration of the scene, the real identity of the saint (as the narrator seemingly does). The text thus merges the two levels of performance as the reader identifies with the intra-diegetic audience”.⁵⁰⁸

La hipótesis de Van Pelt sobre la fusión temporal de la audiencia intra y extradiegética es interesante y parece bastante plausible, sobre todo

⁵⁰⁸ Van Pelt 2018: 150.

en historias como la de Pelagia/os.⁵⁰⁹ Upson-Saia, por su parte, sugiere otra posibilidad. Ella considera que la alternancia gramatical es consecuencia de la propia confusión de los autores a la hora de definir el género de las protagonistas, que, aunque tienden a emplear el femenino, a veces se saltan u obvian sus propias “reglas”.⁵¹⁰ A continuación, nos gustaría profundizar en esta hipótesis.

Como menciona Upson-Saia, el griego es una lengua con género gramatical y poner algo por escrito, para una audiencia global, obliga a fijar y definir lo que en un contexto local podría ser fluido o inconcreto. Los autores tienen que optar por hablar de sus protagonistas en masculino o femenino, lo que supone en última instancia aceptar que su “esencia” es masculina o femenina. Hasta ahora hemos afirmado que las hagiografías pretenden mostrar a las santas como mujeres disfrazadas, pero llegados a este punto debemos matizar. No todas las historias se componen por los mismos autores, ni en los mismos lugares, ni en las mismas condiciones y tampoco, por supuesto, con las mismas intenciones. Como ya señalábamos cuando expusimos el corpus de hagiografías, la clasificación es moderna y, por ello, la naturaleza de las mismas es muy heterogénea. Por tanto, hay algunas que indudablemente narran la historia de una santa disfrazada, donde el elemento masculino es minoritario y las ironías dramáticas son abundantes, como en las de Eugenia/os o Matrona/Babylas. Y luego hay otras –las más interesantes– donde se aprecia una cierta ambigüedad del autor, como en el caso de las de Anastasia/os y Athanasia/os. Nos resistimos a creer, como sugiere Upson-Saia, que la alternancia en el uso del género gramatical sea algo involuntario, pero sí que creemos que, además de ser una herramienta literaria como afirma Van Pelt, puede ser en determinadas hagiografías un intento del autor de reflejar la complejidad a la hora de

⁵⁰⁹ En la historia de Pelagia/os, el narrador usa el masculino en un número muy limitado de ocasiones. Cuando habla de ó ἅγιος Πελάγιος lo hace siempre refiriéndose a la imagen que el pueblo de Jerusalén tiene de él y no como si el autor del texto reconociera realmente un carácter masculino a la santa. Un ejemplo: “Así que, tras cerrar la puerta y sellarla con barro, corrí a Jerusalén, glorificando a Dios y anunciando a los habitantes que el santo Pelagio, el abanderado, había muerto (Καὶ οὕτως πάλιν κλείσας τὴν θυρίδα καὶ πηλῷ χρίσας ἦλθον δρομαῖος εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα δοξάζων τὸν θεὸν καὶ ἀπαγγέλλων τοῦτο τοῖς ἐκεῖσε οἰκοῦσιν ὅτι ὁ ἅγιος Πελάγιος ὁ σημειοφόρος ἐτελεύτησεν)”. En este caso, aunque es una narración, realmente está más cerca de un diálogo, aunque sea de forma indirecta.

⁵¹⁰ Upson-Saia 2011: 96-100.

categorizar a los ascetas en los que están basadas estas historias. Es posible que, aunque estén empleando estructuras y tópicos narrativos que vienen a presentarlos fundamentalmente como mujeres disfrazadas, también estén reflejando la forma en la que los monjes y el público local observaran a estos ascetas, sin renunciar a lo primero. En definitiva, tanto la historia de Anastasia/os como la de Athanasia/os, parte ambas del compendio hagiográfico de Daniel de Sketis, fueron compuestas en contextos monacales egipcios con gran identidad propia y autonomía como era Sketis y no desde los obisposados o sus instituciones dependientes.

Comparémoslo, una vez más, con el caso balcánico. René Grémaux menciona el caso de Mikas, un *burrneshë* montenegrino nacido a finales del s. XIX. Según Grémaux, los vecinos hablaban de él alternando entre el masculino y el femenino:

“Mikas is said to have always used the male gender when talking about himself, and his voice and manner of speaking were also quite manlike. Talking about Mikas, my informants alternately used “he” and “she”, as was also observed by Gusic when Mikas was still alive. In his presence, however, nobody would have had the insolence to call him a woman, although everyone in Jezera knew that he was a biological female”.⁵¹¹

Más adelante señala:

“The nouns mentioned in the Introduction that comembers of the communities used in referring to them are of feminine grammatical gender. Nevertheless, in addressing these persons, especially those who vehemently insisted on being male, any allusion to femininity was usually omitted out of reverence or fear. Yet one comes across local equivalents of “maiden” and “virgin” used as terms of self-reference. Such words were especially employed in private encounters with authorities from the world beyond the local community – a doctor, ruler, priest, officer or civil servant, that is, someone to whom an explanation was thought necessary or appropriate. Sometimes we also hear a “social man” declare self-assuredly, “I am a maiden with a man's heart in my chest.” The combination of both genders is also apparent in a term of reference such as *momak djevojka* (“boy-girl”) and in nicknames like *muska Nevena* (“male Nevena,” Nevena being a female name). Significantly, no recourse was made to the

⁵¹¹ Grémaux 1993: 251.

neuter gender in referring to these persons. Instead of the available Slavic personal pronoun *ono* (“it”), local folks commonly alternated between *on* (“he”) and *ona* (“she”) in referring to them, thus expressing the power of the binary gender concept”.⁵¹²

El caso de los *burrneshat* sugiere diferencias entre cómo se percibe el género de un individuo a nivel local y cómo se percibe en un contexto global. A nivel local, parece habitual que tanto el individuo a sí mismo como la comunidad lo referencien habitualmente en masculino. Como dice Grémaux, la gente omite hablarles en femenino cuando conversan con ellos. Pero cuando llega un agente externo, ajeno a la comunidad, posiblemente de fuera de las montañas —ello incluye también al propio antropólogo o al periodista—, se refieren a él en femenino o, al menos, de una forma ambigua, como si admitieran que dicho cambio de género sólo se contempla en la comunidad. Ello también se aprecia en las entrevistas en vídeo, donde se detecta un cambio en la forma de identificarse de los *burrneshat* entre sus paisanos y los agentes externos, cuya forma europea y cientifista de entender el género no admite cambios. Esto se produce probablemente por el carácter intrínseco de negociación que conllevan los cambios de género en sociedades preindustriales: es más fácil que un cambio de género se reconozca en un contexto local a que se reconozca globalmente, donde el binarismo y el esencialismo genital está más implantado.

Quizás esta “confusión” local o la dificultad de adaptar una realidad local a un contexto global impregne determinadas hagiografías como las de Athanasia/os o Anastasia/os. Por tanto, la alternancia gramatical puede ser resultado de la condición fluida o ambigua de estos ascetas en su contexto local o también, como veremos a continuación, un resultado de la adaptación de sus santos locales, donde había una aceptación de su condición masculina, fluida o ambigua, a los modelos “ortodoxos” globales de santidad femenina.

Algunas hipótesis sobre la composición de las hagiografías

⁵¹² Grémaux 1993: 277.

Llegamos a este punto con varias observaciones: la primera es que *grosso modo* las hagiografías, por su uso de los recursos narrativos, proyectan al público una imagen de “santas disfrazadas” y la segunda es que, a pesar de ello, algunas narraciones parecen querer mostrar en diferentes grados una cierta condición masculina o ambigua de sus protagonistas. En este momento, retomamos la pregunta que nos hacíamos al principio de este bloque: ¿a qué se debe el aparente desajuste entre los testimonios que evidencian los fenómenos de cambio de género en las primeras formas de ascetismo cristiano, es decir, el Código de Teodosio, el Sínodo de Gangra y la carta de Jerónimo, todas de la segunda mitad del s. IV aproximadamente, y las hagiografías, que se componen a partir del s. IV, en particular entre los ss. V y VII?

Nuestra propuesta es que no se tratan de productos directos de estas formas de ascetismo, sino que surgen como resultado precisamente de la decadencia de los ascetismos transgénero. Si recordamos la cronología que señalábamos a inicios del capítulo, observamos como desde el s. IV hay un asedio constante por parte de los Padres de la Iglesia y la jerarquía “ortodoxa” a las formas radicales de entender el ascetismo. Coinciden en el tiempo los tratados *Peri parthenias*, las condenas de Gangra y Teodosio y el auge de la veneración mariana frente al culto a Tecla. El resultado es que desde mediados del s. IV y a lo largo del s. V estamos observando un reemplazo de los modelos femeninos de santidad basados en la asexualidad masculina por otros basados en la idea de la Novia de Cristo. La composición de las hagiografías de las santas trans-vestidas se produce cuando el modelo ascético del que parten está en declive.

Recordemos que las hagiografías se componen de cara al exterior, para ser difundidas globalmente, con la intención de publicitar un determinado culto a un santo. Santuarios, monasterios o ciudades incentivan la composición y difusión de hagiografías de santos locales por unos motivos concretos, que, además de religiosos, pueden ser también económicos o políticos. Por ello, las hagiografías de las santas trans-vestidas podrían haberse compuesto por diferentes motivos o una combinación de varios:

- Para publicitar un culto local. Quizás los autores feminicen a sus protagonistas para hacerlos más comprensibles y aceptables a un

público global. En definitiva, si bien determinadas prácticas podían ser aceptadas y entendidas en contextos como el desierto egipcio, en espacios urbanos como Constantinopla o área como el Mediterráneo Occidental, el fenómeno de los ascetismos transgénero no estaría tan bien vistos. Ello obligaría a sus autores a feminizar a sus protagonistas para hacerlas más comprensibles.

- Para justificar y adaptar determinados cultos hacia ascetas transgénero a los nuevos modelos “ortodoxos” femeninos, ante el temor de ser tildados de “heréticos” por la jerarquía eclesiástica, en un mundo en el que los cambios de género por motivos ascéticos y la *xeniteia* radical cada vez estaban menos aceptados dentro de la Iglesia. Cuando hablamos de adaptarse a las ideas “ortodoxas” no estamos hablando en términos cristológico-dogmáticos, sino en términos de práctica ascética. La composición de las hagiografías de las santas trans-vestidas no sólo se produce en el ámbito grecoparlante calcedoniano, sino también en comunidades monofisitas como la egipcia o la siria. Así, por ejemplo, las historias de Hilaria/on y Apolinaria/Dorotheos son copias casi exactas la una de la otra, pero sin llegar a ser traducciones: la primera copta y la segunda griega.⁵¹³ La veneración a Hilaria/on bajo ese nombre es exclusivamente egipcia, lo que demuestra que la adaptación de estos cultos a los nuevos modelos de santidad femenina sería algo común a todo el Mediterráneo Oriental. A pesar de ello, es posible que algunos de ellos, como los de las hagiografías de Athanasia/os o Anastasia/os, intentaran expresar y conservar parte de su carácter masculino o ambiguo, plasmado en una combinación de elementos narrativos donde lo masculino y los femenino se confunden.

Ambas funciones, la justificadora y la propagandística, se pueden observar con claridad en la historia de Matrona/Babylas. La existencia real del personaje en la segunda mitad del s. V está testimoniada,⁵¹⁴ lo que no implica que tengamos que pensar que su hagiografía es una biografía neutra. La escritura de su historia debió de producirse poco tiempo después de su muerte, por lo que su recuerdo debería permanecer reciente todavía, condicionando la narración de los hechos, aunque no se sabe cuánto podrían

⁵¹³ Drescher, 1947: 125-127.

⁵¹⁴ Mango, 1996: 13; según este, ca. 430-ca. 510/515.

ser añadidos posteriores.⁵¹⁵ El probable lugar de composición, el monasterio de Bassianos, estaba situado en Constantinopla y, por tanto, los intereses político-religiosos debían de ser grandes, por lo que la escritura de la hagiografía debía tener una función publicitaria para el monasterio. Por el otro lado, el carácter justificativo se aprecia en cómo está construido el relato. El carácter de Matrona/Babylas es, analizado fríamente, tremendamente subversivo: abandona a su marido y a su hija – contraviniendo las normas paulinas de la no disolución del matrimonio (1 Co 7:10-11)–, se viste de hombre y entra en un monasterio masculino – contraviniendo también las normas paulinas sobre el culto femenino (1 Co 11:2-16). Matrona/Babylas está desafiando lo que los obispos en sus concilios están condenando, no sólo el adoptar el hábito masculino, sino también el abandono del marido y de los hijos (*Synod. Gangr.* §14-15). Además, ayuda a otros a hacer lo mismo, como el caso de Athanasia, su discípula, quien también abandona a su marido para entrar en su orden, y funda un monasterio donde las mujeres visten como los hombres. Su autor dulcifica todos sus comportamientos: dibuja al marido de Matrona como un hombre celoso y violento, que le impide rezar; justifica su comportamiento en el monasterio, afirmando que es pudoroso (besa sin lujuria, se cubre la cabeza en la iglesia, etc.); obtiene el visto bueno del higumeno; se la presenta como buena madre, aunque esté más preocupada por las cuestiones celestiales, etc. Cuando habla de su discípula, Athanasia,⁵¹⁶ el autor evita presentar a Matrona/Babylas como la culpable de que abandone su vida previa, subrayando que se trata de una decisión personal tras haberla oído hablar y llegando incluso a mostrar a la santa desincentivándola. Cuando su obstinación por el ascetismo queda clara, Matrona/Babylas consulta con el diácono Markellos, quien refrenda las decisiones de esta. Una vez más, encontramos una doble justificación en Dios y en la jerarquía eclesiástica masculina:

Ταῦτα καὶ τὰ τούτοις ὅμοια λέγουσα ἡ μακαρία Ματρῶνα
πειθεῖν ταύτην οὐκ ἠδύνατο· ἡ γὰρ ἐπιθυμία τῆς ἀσκήσεως καὶ ἡ τοῦ Θεοῦ
ἀγάπη ἀντιλέγειν μὲν παρεσκεύαζε τῇ διδασκάλῳ, συντίθεσθαι δὲ πρὸς
πάντα ἐτοίμην εἶναι τὴν Ἀθανασίαν ἐνήγεν· μεταστελαιμένη οὖν ἡ
μακαρία τὸν διάκονον Μάρκελλον, διηγῆσατο αὐτῷ περὶ αὐτῆς· (VMatr.
40)

⁵¹⁵ Mango, 1996: 15-16.

⁵¹⁶ No confundir con la “santa travestida” homónima Athanasia/os.

“Diciendo estas y otras cosas parecidas, la santa Matrona no pudo convencerla, pues su deseo de ascetismo y su amor a Dios hicieron que se resistiera a la maestra e indujeran a Athanasia a comprometerse a estar dispuesta a todo. La bienaventurada llamó entonces al diácono Markellos y le habló de ella”.

El autor de la hagiografía señala que Matrona/Babylas nunca daba el hábito a ninguna mujer hasta que no probara sus intenciones reales (VMatr. 51), con lo que parece estar exculpándola de acusaciones de subversión y de incentivar la ruptura matrimonial. Athanasia, como Matrona/Babylas, es madre, pero antes de entrar en el monasterio, su único hijo muere, no sin que por ello se la presente como mala madre.⁵¹⁷ Al igual que Matrona/Babylas, se separará de su marido, al que se define como derrochador, con la excusa de que Athanasia lo descubre robando de su fortuna. A pesar de ello, Athanasia trata de no contradecir las Escrituras sobre el divorcio y, por ello, se la presenta como pactista con su marido.

φοβουμένη γάρ, μὴ ἐάσασα αὐτὸν ἀναχωρήσει ἀμέσως καὶ ὑποπέσει τῇ τοῦ Κυρίου ἀποφάσει τῇ λεγούσῃ· “ὅστις ἐὰν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας, ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι” [Mt 5:32]— τὸ γὰρ ἐπὶ γυναικὸς εἰρημένον καὶ ἐπὶ ἀνδρὸς εἴρηται, — καὶ ἀναχωρήσασα δὲ οὐ τὸ τυχὸν πρᾶγμα τῷ ὑποδεχομένῳ αὐτὴν μοναστηρίῳ παρᾶσχοι, ἐκείνους ἐπιζητοῦντος αὐτήν, ἀσκόπως καταλείναι αὐτὸν οὐκ ἡνεύχετο· ὅθεν ἐπινεύσει καὶ συνεργίᾳ τοῦ δεσπότου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πολλῷ καιρῷ νουθετήσασα αὐτὸν ἐποίησεν αὐτὸν συνθέσθαι τῷ ἀγαθῷ αὐτῆς σκοπῷ. (VMatr. 44)

“Pues temía que, si lo dejaba y se iba inmediatamente, se viera expuesta al juicio del Señor que dice: ‘El que repudia a su mujer, salvo por causa de fornicación, la hace cometer adulterio’, pues lo que se refiere a la mujer se refiere también al hombre. Además, si ella lo dejaba, no causaría poco problema al monasterio que la acogía, pues él vendría a buscarla. Por lo tanto, estaba decidida a no dejarlo desconsideradamente. Por lo que, amonestándole durante mucho tiempo con el asentimiento y la

⁵¹⁷ “No se lamentó mucho ni se afligió indecorosamente, como es costumbre que pase en las mujeres con hijos queridos, sino que lloró un poco, tanto como para demostrar los sentimientos naturales presentes en ella, sin sufrir ni actuar afeminadamente (καὶ μήτε θρηνήσασα πολὺ ἢ πενήσασα ἀσέμνως, οἷα ἔθος γυναιξὶν πάσχειν φιλοτέκνοις, ἀλλ’ ἐπιδακρύσασα μικρὸν καὶ ὅσον τὸ τῇ φύσει προσήκον δειχθῆναι ἐν αὐτῇ, μήτε τι ἄνανδρον ὑπομείνας ἢ ποιήσασα)” (VMatr. 41).

cooperación de nuestro Señor Jesucristo, le hizo coincidir con su buen propósito.

El caso de Matrona/Babylas es un buen ejemplo de cómo los autores, a través del lenguaje, los recursos narrativos, la ordenación del relato y el enfatizar u obviar ciertos acontecimientos, dulcifican y adaptan a los estándares de “lo aceptable” en términos de la élite “ortodoxa” los comportamientos de sus protagonistas, de forma que acaban proyectando una imagen de “santas travestidas”.

Sin embargo, hay una tercera razón que pudo haber incentivado otras hagiografías más allá de las dos hipótesis anteriores. Esta es, simplemente, una razón literaria. Algunos investigadores han relacionado la popularidad de las narraciones de las santas trans-vestidas con un interés literario del público por estas historias.⁵¹⁸ Quizás esta estructura narrativa era atrayente o se había convertido en un *topos* literario normalizado, de forma que se empleaba en ocasiones como excusa para difundir y promocionar determinadas ideas o personajes. Esto es lo que parece que sucede en la *vita* de Pelagia/os, donde la figura de la santa es, en verdad, una excusa para ensalzar al obispo Nonno, que se representa como el salvador de la prostituta. Nonno, retratado como un hombre piadosísimo y admirado por su ascetismo y su santidad (*VPel.* 2), permanece impassible cuando ve pasar por primera vez a la lujuriosa prostituta, manteniendo la mirada, frente al resto de obispos que giran la cabeza, temerosos del pecado (*VPel.* 6-7). Es él quien sabe ver la santa belleza de la mujer (*VPel.* 7-9), el que recibe el sueño premonitorio de su redención (*VPel.* 14), y son sus palabras las que acaban por convertirla (*VPel.* 18; 22-23). Es Nonno quien exorciza y bautiza a Pelagia (*VPel.* 30) y la guía al ascetismo. Es Nonno el único que conoce qué ocurre con Pelagia después de su desaparición y el único que sabe de la identidad del monje eunuco Pelagios que vive en Jerusalén (*VPel.* 42-43). Si a todo ello añadimos el hecho de que el narrador y supuesto autor de la obra es Jacob, diácono de Nonno, entendemos que la hagiografía de Pelagia/os, en la versión que hemos conservado, es casi una excusa para mostrar la santidad del obispo. Quizás el autor de la vida asoció la figura de Nonno a una figura santa ya conocida o quizás construyó la

⁵¹⁸ Efthymiadis, 2011b: 46.

historia de Pelagia/os específicamente para ensalzar al obispo. Las posibilidades son muchas y las certezas muy pocas.

Algo similar, aunque de forma menos evidente, parece que sucede con la vida de Anastasia Patrikia/Anastasios el Eunuco. En este caso, otro gran maestro parasita la narración, Abba Daniel. De hecho, toda la colección de hagiografías en la que se integra la historia de Anastasia/os tiene como figura central a este asceta. También se nos muestra a Daniel como el salvador de la santa, que está siendo perseguida por el infame emperador Justiniano. Sin embargo, la historia no sólo sirve para ensalzar al abba, sino que también parece cumplir otro propósito práctico: difamar la doctrina calcedoniana. Justiniano fue quien impulsó el Concilio de Calcedonia (451), donde se condenaban las doctrinas monofisitas, lo que le valió una imagen muy negativa en la literatura siria y copta.⁵¹⁹ El autor, probablemente monofisita egipcio, al retratar a Justiniano como un depredador sexual (y a su esposa como una mujer celosa y violenta), estaba, en definitiva, desprestigiando a los calcedonianos.

No obstante, intentar comprender la intención individual de cada autor en cada hagiografía es, cuanto menos, muy difícil. Como hemos dicho, se trata de un fenómeno literario heterogéneo y no debemos suponer que las razones que motivan la composición de la historia de Eugenia/os son las mismas a las de Euphrosyne/Smaragdos o las de Matrona/Babylas a las de Pelagia/os. Como ya hemos señalado, tampoco podemos asegurar que se tratan de las primeras versiones y no que lo que conservamos sean reescrituras posteriores. Las intenciones de determinados fragmentos pueden fácilmente cambiarse y adaptarse con sólo modificar algunas palabras. Un ejemplo de ello podría ser la historia de Eugenia/os, que vivió un gran éxito, sobre todo en Occidente. Tomemos las versiones *A'* y *B'* de su vida en griego, reflejos muy parecidos respectivamente a las dos tradiciones de manuscritos latinos de su historia identificados por Delehay, *M* y *R*.⁵²⁰ En la versión *A'*, Eugenia/os se convierte tras leer los *Hechos de Pablo y Tecla*, que caen en sus manos –Ἐνέπεσεν δὲ εἰς τὰς χεῖρας αὐτῆς

⁵¹⁹ Vid. Francisco, 2009.

⁵²⁰ Mientras *R* es una copia casi tal cual de la versión griega *B'*, *M* presenta algunas diferencias respecto a *A'*, lo que no significa que no estén emparentados. En el caso que analizamos a continuación, Tecla aparece tanto en *A'* como en *M*, mientras que desaparece tanto en *B'* como en *R*.

τοῦ ἁγιωτάτου Ἀποστόλου Παύλου καὶ τῆς παρθένου Θέκλης ἡ ἐξήγησις (*VEug. A' 2*)– y, cuando se está justificando en el juicio contra Melanthia, defiende su decisión en un intento de imitar a la santa: “Y observando la tradición, cambiando la ropa con celo e imitación hacia la maestra Tecla (καὶ δικαίως τὸ σχῆμα μεταβαλοῦσα, ζήλω καὶ μιμήσει τῆς διδασκάλου Θέκλης)” (*VEug. A' 19*). Por el contrario, en la versión *B'* desaparece toda mención a Tecla y queda sólo Pablo como figura de inspiración para la virgen: “Cayó en sus manos la enseñanza del Apóstol Pablo (Ἦλθεν δὲ εἰς τὰς χεῖρας αὐτῆς ἡ διδαχὴ τοῦ Ἀποστόλου Παύλου)” (*VEug. B' 2*). Delehayé aseguraba que la versión *M*, es decir, la equivalente latina a *A'*, presentaba caracteres anteriores a *R*, la equivalente a *B'*.⁵²¹ Si, efectivamente, *A'* es anterior a *B'*, ¿podría tratarse de una supresión consciente de la figura de Tecla del relato? Y si así fuera, ¿podría ser un intento de desincentivar la imitación a Tecla y a los ascetismos “radicales” entre las vírgenes? ¿Es por ello por lo que los *Hechos de Pablo y Tecla*, denunciados por Tertuliano como falsos y subversivos, son sustituidos por “la enseñanza” de Pablo, previsiblemente sus cartas, que prodigan una idea de obediencia femenina? En definitiva, Eugenia/os retorna a una condición puramente femenina al final de su relato, lo que no sucede con Tecla de manera contundente.

La composición de hagiografías de santas trans-vestidas se detiene sustancialmente en el s. VII. Durante el s. VIII hay un claro declive de la producción literaria bizantina, que incluye también la composición de hagiografías, y que coincide con la expansión del islam, la pérdida de los territorios meridionales del Imperio y la reforma iconoclasta, que provoca la destrucción de centros de producción como los monasterios. A partir del s. IX, tras la reinstauración iconódula, aumenta de nuevo la creación literaria y, consecuentemente, la composición de hagiografías, no obstante, con un carácter diferente a las tardoantiguas. Las narraciones adquieren un carácter más doméstico y familiar, en línea con la sociedad laica, alejado de la *xeniteia* radical y las privaciones extremas previas. Las santas pertenecen a estirpes destacadas con las que nunca cortan lo vínculos y practican el ascetismo dentro de conventos femeninos. Se multiplican los casos de madres y esposas santas como María la Joven, Thomais de Lesbos o Theodora de Tesalónica. Estas nuevas santas no renuncian a su feminidad,

⁵²¹ Delehayé 1936: 175-177.

sino que encuentran la santidad, precisamente, en esta.⁵²² Este carácter menos rupturista y más cercano a la realidad mundana lo señala, por ejemplo, Delierneux en su análisis de la vida de Theodora/os, del s. IX.⁵²³

Las célebres reescrituras de Simeón Metafrastes en el s. X son un buen testimonio de cómo había cambiado la percepción de la santidad femenina. Simeón, del que prácticamente nada se conoce, adaptó una gran cantidad hagiografías previas a los intereses de su tiempo, cortando, añadiendo y modificando lo que consideraba oportuno. En lo que se refiere a las historias de las santas trans-vestidas, hay una “domesticación” o “dulcificación”, donde se eliminan los elementos de ambigüedad sexual y se destaca el carácter femenino de las protagonistas, evidencia de que el motivo de la masculinización estaba ya mal visto en época mediobizantina y/o no se entendía. Señalemos, por ejemplo, el caso de Euphrosyne/Smaragdos. En la versión tardoantigua, como vimos previamente, hay un uso abundante del masculino gramatical desde el momento en el que entra en el monasterio hasta su muerte, al tiempo que el narrador no duda en emplear el nombre de “Smaragdos”, hasta el punto que el de “Euphrosyne” casi desaparece (*VEuphr.* 10-11; 13-16). En la versión metafrástica, por el contrario, el masculino gramatical y el nombre de “Smaragdos” desaparecen por completo salvo en los diálogos directos entre personajes, remarcando que Euphrosyne/Smaragdos es siempre y sin ninguna duda una mujer:

Ποιήσας οὖν ο Σμάραγδος ἐν
τῷ κοινοβίῳ τριάκοντα ὀκτὼ ἔτη
ἡρρώτησεν αρρωστίαν δι’ ἧς καὶ
ἐτελεύτησεν. Ἐν τῷ οὖν αρρωστεῖν
αὐτὸν ἔρχεται ὁ Παφνούτιος τῷ
κοινοβίῳ, καὶ μετὰ τὴν συνήθη
συντυχίαν λέγει ὁ Παφνούτιος τῷ
ἡγουμένῳ· “Ἄφες, δέσποτα, ἴδω τὸν
ἀδελφὸν Σμάραγδον, ὅτι πάνυ ποθεῖ
αὐτὸν ἡ ψυχὴ μου.” [...] Ἀπελθὼν οὖν ὁ
Παφνούτιος καὶ ἐπιτεζὼν τῷ
σκιμπ[οσίῳ] ἐν τῷ ἀνέκειτο ὁ

Ὅκτὼ τοίνυν ἔτεσι πρὸς
τριάκοντα τὸν τοιοῦτον βίον ἐν
τῷ μοναστηρῷ ἡ Εὐφροσύνη
διενεγκοῦσα καὶ μηδενὶ, ὅστις ἦν,
γνώριμος γενομένη, ἡνίκα τῶν
παρόντων ἔδει ταύτην ἀποδημεῖν,
θεῖκῃ τινὶ πάντως προνοίᾳ
ἐνδημήσαντα τότε τῇ μονῇ τὸν
πατέρα μεταστέλλεται, κατὰ τι
χρεῶδες ἡ μακαρία, καὶ τρεῖς
ἡμέρας παρὰ τῇ μονῇ μένειν
ἄξιοι, οὐκ ἀκερδὴ αὐτῷ ἔσεσθαι

⁵²² Patlagean, 1976: 617-622; Delierneux, 2002: 115-120; Efthymiadis, 2011c: 119-120.

⁵²³ Delierneux 2002.

Σμάραγδος, κατεφίλει αὐτὸν λέγων· “Εὔξαι υπὲρ ἐμοῦ, κύρι ἀδελφέ, ἵνα δώῃ μοι ὁ Θεὸς παραμυθίαν περὶ τοῦ τέκνου μου ὅτι οὐπὼ ἀπεθεραπεύθη ἡ ψυχὴ μου τῆς λύπης.” [...] Ὡς οὖν ἔγνω ὅτι μέλλει λοιπὸν πρὸς Κύριον ὑπάγειν, προσκαλῖται τὸν ἑαυτῆς πατέρα καὶ λέγει αὐτῷ· ... (VEuphr. 16-17).

“Pasados treinta y ocho años en el monasterio, *Smaragdus* enfermó de una dolencia que le llevó a la muerte. En su enfermedad, Paphnucios llegó al monasterio y, tras el saludo de rigor, dijo al higumeno: ‘¿Permites, señor, que vea al hermano Smaragdus, pues mi alma lo desea mucho? [...] Paphnucios se dirigió entonces allí, se postró a los pies del lecho donde yacía *Smaragdus*, lo besó y *le* (αὐτὸν) dijo: ‘Ruega por mí, señor hermano, para que Dios me conceda alivio para mi hija, ya que mi alma no se ha curado de su dolor’. [...] Cuando [*Euphrosyne*/*Smaragdus*] comprendió, por tanto, que pronto estaba destinada a volver al Señor, hizo llamar a su (ἑαυτῆς) padre y le dijo ...” (Cursiva del autor).

τὴν προσεδρεῖαν αὐτὴν εἰποῦσα· ἀλλ’ ὁ διὰ πάσης ἔχων φροντίδος τὸ περὶ τῆς φιλάτης μαθεῖν, ὑπήκουσεν ἄσμενος ὁ πατήρ (Sym. Metaph. VEuphr. 13).

“Así pues, tras llevar *Euphrosyne* durante treinta y ocho años esa vida en el monasterio y sin saber nadie quien era, cuando era necesario para ella que partiera de esta vida, la *santa* (ἡ μακαρία) manda llamar a su padre, quien estaba entonces en el monasterio por providencia divina por otros asuntos, y le pide estar tres días en el monasterio, diciéndole que no sacaría provecho estando lejos de su lado. Pero como había aprendido a no prestar atención a las posesiones gracias a su *querida hija* (τῆς φιλάτης), el padre accedió complacido” (Cursiva del autor).⁵²⁴

En este ejemplo del mismo pasaje en ambas versiones se puede apreciar en Simeón Metafrastes desaparece completamente el carácter masculino de la santa. También se eliminan pasajes que pueden resultar conflictivos para los estándares del s. X. Así, por ejemplo, en la versión original, la idea de vestirse de hombre y entrar en un monasterio se la sugiere un monje a la santa, tras expresale la voluntad de su padre por

⁵²⁴ En este ejemplo, Metafrastes cambia incluso la relación entre Smaragdus/Euphrosyne y Paphnucios, presentando a un padre mucho más apático ante la muerte del eunuco, frente al amor filial que presenta la primera historia.

casarla. En su lugar, el monje le sugiere: “Deja de tu casa de incógnito, tras haberte cortado el pelo, ve a un asceterio y sálvate” (Sym. Metaph. *VEuphr.* 6). Esta actitud radical del monje, que invita a desobedecer al padre y huir de casa para ejercer el ascetismo, es inadmisibile para el cristianismo grecoortodoxo mediobizantino y, como tal, desaparece completamente el pasaje. En su lugar, Metafrastes indica que Euphrosyne, tras quedar maravillada por la labor ascética de los monjes y ante la imposibilidad de entrar en un monasterio femenino sin ser descubierta por su padre, decide disfrazarse y entrar en uno masculino.

Esta dulcificación también se encuentra, por ejemplo, en la versión siríaca de la historia de Pelagia/os (BHO 919), cuando la santa ha cumplido el proceso de exorcismo y bautizo. En la versión griega π sólo se menciona que, tras bautizarse, toma el hábito masculino y marcha a Jerusalén. En las versiones α y γ se especifica que el vestido es el de Nonno. Sin embargo, la versión siríaca, cuyos manuscritos se datan entre los siglos VII y VIII,⁵²⁵ realiza un añadido en el que Pelagia/os se niega a vestir más nada mundano y le pide a Nonno su ropa. El obispo accede:

“Así que, cuando terminó el domingo, se levantó durante la noche en la que amaneció el lunes y fue a ver al santo obispo Nonnos; se postró ante él y recibió su bendición, tras lo cual le dio permiso para quitarse sus santas vestiduras bautismales. Pero la santa Pelagia suplicó encarecidamente al sacerdote de Cristo que recibiera sus ropas de alguno de los suyos, en lugar de ponerse otra cosa. El santo obispo Nonnos accedió a la petición de Pelagia y le dio algunas de sus propias prendas: una camisa de pelo y un manto de lana. Enseguida se quitó la ropa de bautismo y se puso la de él. Luego se arrodilló a sus pies y recibió su bendición, tras revelarles todos sus planes”.⁵²⁶

En la historia en siríaco, el significado de la transformación de Pelagios/a parece cambiar: es como si las ropas de Nonno ya no fueran un marcador de género, sino un símbolo religioso, como una reliquia privada de buena parte de su significado sexual original. Pelagia/os no está pretendiendo ser cualquier hombre, está intentando imitar a Nonno. La versión siríaca no sólo domestica la historia de Pelagia/os en este punto, también lo hace cuando la prostituta, arrepentida, le pide a Nonno que la

⁵²⁵ AAVV, *Pélagie la pénitente...*, 1981: 287-290.

⁵²⁶ Traducción al español de la traducción al inglés de Brock & Harvey, 1998: 58.

bautice. En las versiones griegas, el obispo toma la decisión por sí mismo. En la versión siríaca, Nonno consulta antes al patriarca de Alejandría. La historia siria de Pelagia/os responde claramente a los intereses de la élite eclesiástica: obediencia a la jerarquía y sumisión de las mujeres. Está tratando de neutralizar cualquier incitación a comportamientos “radicales” que la historia pueda sugerir, aún más que en la historia griega original.

Las reescrituras y las traducciones van a adaptar las historias de las santas trans-vestidas a los estándares e intereses literarios y sociales de cada época y región, de forma que, aunque la veneración es al mismo santo y a la misma historia, la percepción del mismo variará.⁵²⁷ En nuestro caso, las reescrituras metafrásticas evidencian cómo el paso de la tardoantigüedad a la época mediobizantina marca el punto y final a la lenta decadencia de los modelos ascéticos basados en la asexualidad masculina y consolida la bifurcación de los modelos de santidad femeninos y masculinos.

Una excepción: *APanon*. 63

Dicho esto, hay una excepción interesante que deberíamos analizar. Se trata de uno de los dichos anónimos conservados en los *Apophthegmata Patrum*, el n. 63. En él se narran los últimos días de un anacoreta que es visitado en su celda por unos laicos a los que, sitiándose próximo a la muerte, narra su historia. Les confiesa que es virgen (*parthenos*) en el cuerpo, pero que su mente siempre ha batallado contra la *porneia*, por lo que se encontraba en mitad de una batalla interna. Finalmente, el anacoreta muere y, mientras los están preparando para enterrarlo, descubren que, efectivamente, era virgen (*parthenos*). Reproducimos aquí el texto íntegro:

⁵²⁷ La adaptación a los intereses locales a la hora de traducir o reescribir sus hagiografías se ha estudiado, por ejemplo, en el caso de la traducción de Aelfrico de la vida de Eugenia/os al inglés antiguo. Algunos investigadores han señalado, por ejemplo, cómo, frente a la traducción latina de la que parte, en la que se opone la *virtus* masculina de Eugenia a la *mollitia* femenina de Melanthia, Aelfrico opta por enfatizar el carácter virginal de la primera frente a la lujuria de la segunda. Esto se debería a las propias características de la sociedad anglosajona, para la que lo femenino no está asimilado automáticamente con lo negativo, como sí sucedía en la órbita grecorromana (Roy, 1992).

Ἀναχωρητῇ τινὶ παρέβαλον κοσμικοί, καὶ ἑωρακῶς αὐτοὺς ἐδέξατο αὐτοὺς μετὰ χαρᾶς εἰπόν· Ὅτι ὁ Κύριος ὑμᾶς ἔπεμψεν ἵνα με θάψῃτε. Ἡ κληῖσις γάρ μου ἔφθασεν, ἀλλὰ πρὸς ὠφέλειαν ὑμῶν καὶ τῶν ἀκουόντων, διηγήσομαι ὑμῖν τὸν ἐμὸν βίον. Ἐγώ, ἀδελφοί, παρθένος μὲν εἰμι τῷ σώματι, τῇ δὲ ψυχῇ, μέχρι τοῦ παρόντος εἰς πορνείαν πολεμοῦμαι ἀπανθρώπως. Ἴδου λαλῶ ὑμῖν καὶ τοὺς ἀγγέλους θεωρῶ ἐκδεχομένους λαβεῖν τὴν ψυχὴν μου, καὶ ἔνθεν τὸν Σατανᾶν ἰστάμενον καὶ λογισμούς μοι πορνείας ὑποβάλλοντα. Ταῦτα δὲ εἰπόν ἐκτείνας ἑαυτὸν ἐτελειώθη. Σχηματίζοντες δὲ αὐτὸν οἱ κοσμικοί, εὗρον ὅτι κατὰ ἀλήθειαν παρθένος ἦν. (APanon. 63)

“Algunos mundanos visitaron a un anacoreta y éste los recibió con alegría cuando los vio, diciendo: ‘El Señor os ha enviado para que me enterréis, pues mi momento ha llegado. Sin embargo, para vuestro beneficio y el de los que lo escuchen, os voy a contar mi vida. Hermanos, soy virgen en el cuerpo, pero en el alma hasta ahora he sido inhumanamente combatido por la *porneia*. Aquí estoy hablando con vosotros y estoy viendo a los ángeles esperando para llevarse mi alma; mientras, por allá, se encuentra Satanás, lanzándome palabras (*logismoi*) de *porneia*’. Así que, diciendo estas [cosas], se estiró y murió. Mientras los mundanos lo preparaban [para su entierro], descubrieron que era verdaderamente virgen”.

En primer lugar, la estructura del texto recuerda en gran medida a las hagiografías de las santas trans-vestidas: un anacoreta en el lecho de muerte, estos preparan su cuerpo tras su defunción y descubren algo oculto. Su narración nos puede recordar en términos generales a las de Euphrosyne/Smaragdós, Marina/os, Pelagia/os, Athanasia/os, Anastasia/os o tantas otras. Pero lo que más llama la atención es el uso del término *parthenos*. La palabra se emplea en dos ocasiones en el texto: una primera cuando el anacoreta dice que es virgen en el cuerpo (Ἐγώ παρθένος εἰμι τῷ σώματι), aunque está siendo tentado por Satanás, y una segunda, al final del texto, cuando los *kosmikoi* descubren al preparar su cuerpo que, efectivamente, es *parthenos* (εὗρον ὅτι κατὰ ἀλήθειαν παρθένος ἦν). El término *parthenos*, como ya hemos visto, se emplea en época clásica exclusivamente para hablar de muchachas, por lo que tiene una carga intensamente femenina. A pesar de ello, a partir de la Tardoantigüedad, se empieza a usar con un carácter más neutro, cuando empieza a aparecer una idea de la virginidad masculina. En algunos casos (vid. Gr. Nyss. *Virg.*; APanon. 455), *parthenia* se emplea también para expresar la pureza de los

ascetas, pero es más normal que se empleen otras palabras como *enkrateia*, *hagneia* o *sophrosynē*. En la primera frase, podemos suponer que se está empleando *parthenos* de manera neutral, es decir, aplicable a cualquier virgen –hombre o mujer–, ya que está hablando de una batalla entre la pureza y la *porneia*. Esto es, se está diciendo que el anacoreta nunca ha tenido relaciones sexuales y, por tanto, es *parthenos*. Sin embargo, en la segunda frase, esto no queda tan claro: ¿cómo descubren los laicos que el anacoreta es virgen cuando están embalsamando su cuerpo? No han existido nunca en las sociedades mediterráneas pruebas de virginidad en los hombres, como sí ha sucedido en determinados momentos con las mujeres.⁵²⁸ ¿Puede tratarse quizás de una ordalía, como sucede en otra historia de la colección alfabética de los *Apophthegmata Patrum* (APalph. Cassianos 2)? En este caso, se trata de un monje que convive con una virgen. Sus compañeros lo acusan de *porneia* con la mujer y él les propone que en el momento de su muerte planten un árbol en su tumba; si da frutos, era casto. Efectivamente, el árbol da frutos, mostrando la continencia del monje. Pero en nuestra narración, el descubrimiento de que el anacoreta es *parthenos* parece producirse de casualidad, además del hecho de que no se menciona específicamente ninguna ordalía.

Por tanto, ¿es posible que el anacoreta sea uno de nuestros ascetas transgénero y que el autor esté jugando con el doble sentido de la palabra *parthenos*? En este caso, se usaría el término *parthenos* en la primera frase de manera ambigua o neutral: el asceta es virgen. En la segunda frase, a través de la reutilización del mismo término, el autor estaría diciendo que el asceta era una virgen, una *parthenos*. Este juego de palabras no sería difícil de entender para el público que, en definitiva, estaría ya acostumbrado al motivo de las santas trans-vestidas. Si aceptamos esta hipótesis, la narración sería un caso muy particular, ya que no feminiza al anacoreta al final, como sí sucede en las hagiografías, sino que parece predominar su memoria como hombre asceta. Tampoco hay un intento de justificar su comportamiento. Simplemente se está alabando la resiliencia del anacoreta hacia la *porneia*;

⁵²⁸ Giulia Sissa señala cómo no hay constancia de la existencia de pruebas de virginidad en la medicina griega clásica y que el concepto de himen sólo empieza a aparecer a partir de Sorano de Éfeso (1990: 105-123; González Palacios, 2020). Durante la Tardoantigüedad hay una profusión del reconocimiento visual de las vírgenes (vid. Cypr. Ep. 61.4), lo que implica una popularización de la idea del himen como marcador de virginidad.

una *porneia* que, en este caso, podría estarse refiriendo no sólo a una tentación sexual, sino también a una tentación a llevar una vida femenina mundana. Podemos estar prácticamente seguros que este texto se escribió en un contexto ascético, posiblemente intenciones más espirituales y con menos pretensión publicitaria que hagiografías como las de Matrona/Babylas u otras. Si *APalph.* 63 se compuso por y para ascetas, ello lo convertiría (y sin olvidar que sigue siendo un producto literario) en uno de los testimonios más cercanos de cómo entendían los propios ascetas egipcios estas prácticas. En esta pequeña fábula no se justifican sus actos, ni se feminiza su figura; sólo se alaba su fortaleza frente a las tentaciones de Satán.

Representaciones iconográficas

Un estudio iconográfico de los ascetismos transgénero se hace casi imposible ante la falta de representaciones figurativas del cristianismo temprano. Para empezar, lo que nosotros acostumbramos a denominar arte cristiano es casi inexistente antes del siglo III y los retratos de Cristo y los santos son poco comunes hasta los siglos IV-V.⁵²⁹ Por otra parte, las épocas posteriores, aunque algo más prolíficas, distan de la extensa producción iconográfica de las divinidades politeístas de los siglos precedentes. A ello se añade la labor destructiva de la iconoclastia en el Imperio Bizantino de los ss. VIII-IX, que ha provocado la pérdida de buena parte de las representaciones figurativas del cristianismo temprano. Por último, encontramos un tercer factor, que es simplemente que, cuando se están produciendo ya representaciones icónicas abundantes, las historias de las santas son rara vez escogidas. No obstante, ello no debe ser motivo de desánimo, sino justo lo contrario. La ausencia de representaciones y el uso, forma y disposición de las pocas disponibles es igualmente esclarecedor, siguiendo la idea de Georges Didi-Huberman de las imágenes fantasma.⁵³⁰ Antes de comenzar, queremos señalar que hemos hecho únicamente una breve selección de imágenes de las pocas disponibles y que nuestra intención no es hacer un estudio intensivo, sino únicamente apoyar las

⁵²⁹ Jensen, 2000: 103-107.

⁵³⁰ Didi-Huberman, 2013.

hipótesis precedentes con la documentación iconográfica. Por tanto, se plantea únicamente como un estudio tentativo, que se puede expandir en próximas investigaciones.

Comencemos por los períodos más tempranos. Como hemos señalado, las fuentes literarias inducen a pensar que la práctica de los ascetismos transgénero se estaba desarrollando al menos a mediados del s. IV, es decir, una época de escasas representaciones figurativas de santos. En este caso, que no encontremos testimonios gráficos de los ascetismos transgénero es bastante previsible, no sólo por la coherencia global respecto a la época, sino también porque podemos considerar que el arte entraría dentro de lo material a lo que renunciar. Por tanto, las representaciones que encontramos serán necesariamente posteriores a la condena de Teodosio, Gangra y Jerónimo.

Tecla, como es obvio por su temprana popularidad, es una de las figuras más representadas.⁵³¹ En Egipto, un lugar donde aparentemente su culto alcanzó gran popularidad,⁵³² se han encontrado múltiples representaciones de la santa. En la zona de Mareotis se localiza el santuario de San Menas de Abu Mina, un centro de peregrinación cristiano habitual donde se han hallado múltiples *ampullae* o pequeños recipientes cerámicos. Estas *ampullae*, datadas en los siglos V-VI, suelen representar a Tecla en una cara y a Menas en otra. El aspecto de Tecla es, aunque esquemático, por lo general bastante femenino: la santa se muestra en el momento de su martirio en el anfiteatro, rodeada a animales y con el pecho desnudo, manifestando la forma de sus senos. La asociación Menas-Tecla es, cuanto menos, extraña, ya que ambos santos no comparten historia, ni la misma cronografía “histórica” ni área geográfica. Stephen J. Davis argumenta que esta asociación se debe a la diferenciación entre la clientela masculina y femenina del santuario, sosteniendo una bipartición del santuario de San Menas manifiesto, por ejemplo, en su baptisterio.⁵³³ Si Davis está en lo cierto, nos encontramos con una visión y representación femenina y “sexualizada” de Tecla. Otras representaciones coptas de Tecla, como el

⁵³¹ Para un estudio de las representaciones iconográficas de Tecla, Nauerth & Wams, 1981.

⁵³² Vid. Davis, 2001: 81-194.

⁵³³ Davis, 2001: 120-126.

fresco junto a Pablo de la Capilla de la Paz de El Bagawat (s. VI)⁵³⁴ o el relieve del Museo de Brooklyn (ss. VI-IX)⁵³⁵ también la muestran con un aspecto puramente femenino. Las imágenes de Tecla con aspecto masculino son, en verdad, escasas. Entre ellas encontramos un fragmento de un tapiz copto conservado en Washington DC, en la que la santa aparece con el cabello corto,⁵³⁶ y un relieve de la Catedral de Etchmiadzin (302-325?),⁵³⁷ en Armenia, donde se representa en un escenario genérico a dos personajes, uno sentado y con barba y otro de pie con el pelo corto y vestido con una simple túnica, identificados respectivamente como Pablo y Tecla.



Fig. 2: *Ampulla* con la imagen de Tecla. Musée du Louvre, Département des Antiquités grecques, étrusques et romaines. Fuente: Hervé Lewandowski.

⁵³⁴ Nauerth & Warns, 1981: 12-21.

⁵³⁵ Nauerth & Warns, 1981: 63-81.

⁵³⁶ Nauerth & Warns, 1981: 60-62.

⁵³⁷ Datación de Grigoryan, 2012.



Fig. 3: Relieve de Tecla (a la izquierda, con pelo corto) y Pablo (a la derecha) en la Catedral de Etchmiadzin, Armenia. Fuente: Wikimedia Commons, Vahagn Grigoryan.



Fig. 4: Fragmento de tapiz copto con la figura de Tecla con pelo corto. Washington DC, The Textile Museum. Fuente: Nauerth & Warns, 1981: tafel xii, 22.

Más allá de Tecla, las representaciones de otras santas, cuya popularidad era infinitamente menor a la de la doncella de Iconium, son aún más escasas. La pérdida de buena parte de las representaciones en Oriente nos obliga a mirar a las zonas occidentales del Imperio que quedaron fuera de la órbita bizantina en el momento de la iconoclastia, salvándose, por tanto, de la destrucción. En este caso, nos vamos a centrar en los mosaicos de Rávena, en Italia, y Poreč, en la actual Croacia, realizados en torno al s. VI. Ambas son producciones artísticas de gran riqueza y envergadura, comandadas desde las altas instituciones imperiales y eclesiásticas y, por tanto, muestran la visión de las élites. Los mosaicos de la Basílica Eufrasiana de Poreč presentan en el ábside un friso con los retratos de doce santas, que precede la escena central con la Virgen, el Niño, los ángeles y los dedicantes. Entre santas como Ágata, Inés, Cecilia o Justina, encontramos a Eugenia, a Tecla y a Perpetua, todas ellas vestidas y peinadas de forma similar al resto de sus compañeras, sin ningún atributo que nos haga pensar en una condición masculina. Lo mismo sucede en los mosaicos de Rávena. En la Cappella Arcivescovile, en los intradoses de los arcos que forman la bóveda de arista del techo, encontramos también frisos con retratos de santos. Tres de esos frisos están dedicados a hombres y uno a mujeres. En este último, encontramos, una vez más a Eugenia y a Perpetua. El último caso y quizás el más paradigmático es el de la Basílica de Sant'Apollinare Nuovo. Aquí, los muros laterales de la nave central están decorados con dos grandes cortejos de santos, que se orientan hacia el altar mayor. La distinción es evidente: los hombres se sitúan en el muro sur y se dirigen hacia la figura Cristo adulto y entronizado, escoltado por ángeles, mientras que las mujeres se localizan en la pared norte y se dirigen a la Virgen María, quien sostiene en su regazo al Niño, mientras recibe los presentes de los Reyes Magos. Una vez más, encontramos entre las mujeres a personajes familiares como Eugenia, Perpetua y Pelagia, vestidas como el resto de las santas. La posición de Eugenia es, además, muy llamativa, ya que, en el lado opuesto, junto a los hombres, se sitúan dos figuras que se identifican como Proto y Jacinto, los dos esclavos eunucos que la acompañan en su hagiografía. El mensaje de Sant'Apollinare, consciente o inconsciente, es claro en lo concerniente al género de los santos: refuerza la dicotomía y sitúa a las santas trans-vestidas entre las mujeres, a las que preside, a nuestro parecer de forma no causal, la Virgen María. No hay opción a la mezcla ni a los puntos intermedios, pues la elección de dividir

por género a los santos obliga a situarlos en uno de los dos puntos y, por consiguiente, tildar cualquier otra condición de temporal. Los ricos mosaicos de Ravena y Poreč del s. VI reflejan una proyección de la santidad separada por género, donde las santas trans-vestidas son, en verdad, mujeres disfrazadas.



Fig. 5: Pared norte de Sant'Apollinare Nuovo (Rávena, Italia) con cortejo de santas. Sobre la figura del extremo izquierdo se puede leer *Sca. Eugenia*. Fuente: Leon Petrosyan, Wikimedia Commons.

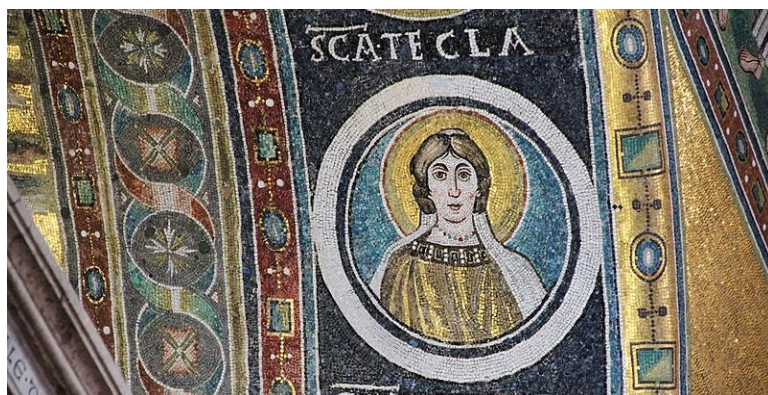


Fig. 6: Detalle de Tecla en el ábside de la Basílica Eufrasiana (Poreč, Croacia). Fuente: Wikimedia Commons.

Aunque la elección de las santas sea muy latina,⁵³⁸ la conclusión nos vale también para el resto de las élites del Imperio. Los mosaicos de las grandes iglesias del Imperio reflejan cómo la intención en la escritura, reescritura o traducción de muchas vidas de santas no había una intención de mostrarlas como ascetas transgénero, sino, precisamente, de reforzar su carácter femenino, como sucede en Sant'Apollinare Nuovo.

En el Imperio Bizantino, en los siglos sucesivos, no parece que cambiara mucho la representación de estas santas, que, si sufrieron alguna modificación, fue para feminizarlas más, como sucede con las reescrituras de Metafrastes. Por ejemplo, Eugenia/os y Athanasia/os aparecen representadas en la pintura tardo y postbizantina eminentemente como mujeres, con ropa y atributos femeninos y nunca masculinos.⁵³⁹ La única excepción quizás sea la miniatura de Eugenia/os en el Menologio de Basilio II (ca. 1000),⁵⁴⁰ donde se representa en el momento de su martirio y el de su padre. Eugenia/os aparece con un aspecto muy masculino, con túnica y pelo corto, casi irreconocible respecto a sus siervos Proto y Jacinto salvo por el color de su vestimenta. A pesar de ello, debemos considerarlo una excepción, ya que otras santas trans-vestidas que también encontramos en el menologio presentan un aspecto puramente femenino.

No obstante, no queremos cerrar este apartado sobre el registro material sin hacer mención a una mención a un hecho interesante. Y es que, si bien hemos insistido que, por regla general, en el mundo bizantino asistimos a una feminización de las santas, ello no significa que en determinadas áreas y determinados momentos no perdurara o reapareciera su carácter masculino o ambiguo, como ocurre en la Edad Media occidental⁵⁴¹ o incluso en una región tan cercana y con tantos lazos con Bizancio como es Armenia. Junto al Lago Van, Jean-Michel Thierry documenta la existencia de un convento femenino, de fundación desconocida, pero activo *scriptorium* en la segunda mitad del s. XVI. El convento está situado bajo la protección de Marinos/a y Thedora/os en un

⁵³⁸ Vid. Van den Hoek, 2015.

⁵³⁹ Albani, 2019.

⁵⁴⁰ Cod. Vat. Gr. 1613: 270. Biblioteca Apostolica Vaticana. Enlace al documento: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1613/ [consultado 29/03/2023].

⁵⁴¹ Hemos decidido dejar fuera de este estudio las representaciones medievales occidentales, que no conciernen a nuestra investigación y que ya han sido ampliamente tratadas por otros autores (vid. Grayson, 2009; Maillet, 2018).

primer momento, para luego pasar a ser nombrado sólo con el primero de ellos: Srkhouvank o San Marinos.⁵⁴² La conservación de la onomástica masculina de la santa para nombrar el monasterio refleja visiones diferentes y cómo estos personajes eran adaptados a los tiempos y a los lugares, en función de aspecto que se quería enfatizar. Un estudio de la recepción de las santas trans-vestidas más allá del ámbito grecoparlante sería necesario. No obstante, la limitación de nuestro conocimiento en la materia nos obliga a detenernos aquí.



Fig. 7: Restos de Srkhouvank o monasterio de San Marinos, Armenia.
Fuente: VirtualANI.

La literatura grecorromana y las santas trans-vestidas

Cerraremos este bloque con un breve vistazo a narraciones similares a las de las santas trans-vestidas en la literatura grecorromana. La hagiografía cristiana de la Tardoantigüedad bebe indudablemente en sus temas y sus recursos narrativos de la tradición literaria grecorromana, hasta el punto que se la ha considerado en muchas ocasiones como una

⁵⁴² Thierry, 1971: 218-219.

continuación de la novela helenística.⁵⁴³ Por tanto, no es de extrañar que encontremos narraciones politeístas muy similares en los siglos precedentes.

Nathalie Delierneux señala las similitudes con la historia de Ifis (Ov. *Met.* 9.666-797). Su padre, Ligdus, dice a su esposa embarazada, Telethusa, que si nace una niña la matará, ante la imposibilidad de mantenerla. Efectivamente, nace una hija, Ifis, pero Telethusa, por mandato divino, la viste de niño y la hace pasar como tal. Ifis será criada como un hombre y a los trece, prometida a una muchacha. Ante el temor de Telethusa de que su marido descubra la verdad y la mate, reza en el templo de Isis, donde finalmente la diosa Leto se compadecerá y la transformará en hombre. Delierneux señala aquí varios puntos en común: el sueño premonitorio de Telethusa, que le anuncia el nacimiento de Ifis y el beneplácito de los dioses; los personajes secundarios que ayudan a la protagonista (la madre y la nodriza); el travestimiento; el amor entre Ifis y la muchacha, a pesar del desconocimiento de la condición de la primera.⁵⁴⁴

Delierneux también señala los paralelismos con Leucipe, hija de Téstor (Hyg. *Fab.* 190).⁵⁴⁵ Esta narración nos parece más interesante que la primera. En este caso, Téstor tiene dos hijas, Leucipe y Teónoe. La segunda es raptada por piratas y vendida como concubina a Ícaro, rey de Caria. Téstor sale a buscar a su hija, pero acaba naufragando y es hecho prisionera en el palacio de Teónoe, sin que se reconozcan mutuamente. En ese momento, Leucipe, por consejo del oráculo, se corta el pelo, se viste de sacerdote y va a Caria. Teónoe la ve y se enamora de él, pero este rechaza sus impulsos y ordena a Téstor matarlo. En ese momento se produce el reconocimiento mutuo de los tres, que acaban siendo liberados por Ícaro. En primer lugar, debemos señalar los paralelismos de Leucipe con Mariamne, la hermana de Felipe, que, al igual que aquella, se viste de hombre por mandato divino y emprende un viaje para ayudar a un familiar. En segundo lugar, encontramos también una especie de motivo de la esposa de Putifar, cuando Teónoe se enamora de ella sin saber que es su hermana y acaba buscando su muerte al ser rechazada, en unos términos muy similares, por ejemplo, a la historia de Apolinaria/Dorotheos. En tercer lugar, el que su familia no la reconozca rememora hagiografías como las de Theodora/os,

⁵⁴³ Messis, 2014b.

⁵⁴⁴ Delierneux 1997: 188-189.

⁵⁴⁵ Delierneux 1997: 189-190.

Eugenia/os, Athanasia/os, Apolinaria/Dorotheos, Hilaria/on o Euphrosyne/Smaragdus. Por último, llama la atención que adopte un hábito religioso, al igual que las santas.

Otra historia de Higino, la de Agnódice (*Hyg. Fab.* 274.10-13), también guarda grandes similitudes con nuestras hagiografías. Agnódice era una muchacha ateniense que deseaba tan fervientemente practicar la medicina, prohibida por aquel entonces para las mujeres, que se corta el pelo y se hace pasar por un hombre. Según Higino, en aquel momento, en el que no existían las comadronas, las mujeres morían por su reticencia a ser atendidas por hombres, por lo que Agnódice cuando iba a visitarlas se levantaba la túnica y se mostraba como mujer. Los médicos atenienses, ante su sospechoso éxito entre las mujeres, acusan a Agnódice de seducirlas y la acaban juzgando. En el juicio, la muchacha se muestra como mujer, provocando aún más alboroto, pero la intervención de las mujeres a su favor logra no sólo que se la absuelva, sino que también se cambie la ley para que estas puedan ejercer la medicina. A parte del corte de pelo, encontramos puntos comunes de esta historia con las de las santas como el fervor que motiva su decisión (de ejercer la profesión médica en este caso y divino en el de las hagiografías). Su desempeño de la medicina nos recuerda mucho a Callistene, quien también, tras la muerte de su padre, se intuye que se dedicó a la profesión médica en su exilio.⁵⁴⁶ Por otro lado, también encontramos otra especie de motivo de la esposa de Potifar y, por supuesto, un juicio que recuerda mucho al de Eugenia/os y que termina con la protagonista desvestiéndose. El apoyo de las mujeres atenienses a Agnódice también recuerda al favor de las antioquenas en la historia de Tecla, quienes, enfrentándose a los poderes masculinos de la ciudad, también logran la liberación de la santa.

Estos tres ejemplos muestran cómo parte de los temas y los recursos narrativos de las hagiografías estaban ya presentes en la literatura grecolatina politeísta. Ello no quiere decir que necesariamente exista un equivalente a los ascetismos transgénero en época clásica ni que el hecho de que encontremos temas literarios similares supone que no exista, como aquí estamos defendiendo, un fenómeno real subyacente en el contexto del cristianismo temprano. Pero sí que es posible que los hagiógrafos cristianos

⁵⁴⁶ AASS Oct. 2: 408a-c.

encontrasen en la literatura grecorromana los medios para narrar de manera atractiva las vidas de sus personajes santos, al tiempo que este uso de los temas clásicos puede, además, condicionar su percepción en la Tardoantigüedad.

3.5 Los ascetismos transgénero II: indicios para reconstruir una práctica

Analizadas las hagiografías y demostrado que, efectivamente, existió un fenómeno real detrás de las mismas, llegamos al punto en el que nos preguntamos cómo debía ser la realidad cotidiana de estos ascetas. Es una pregunta que es muy difícil de contestar, sino imposible, ante la falta casi total de documentación. Aun así, si estudiamos las fuentes disponibles y nos apoyamos en testimonios más recientes de cambios de género FtM como los *burrneshat*, podemos extraer algunas conclusiones.

En primer lugar, intentaremos definir una cronología *grosso modo* del fenómeno. Por abajo, testimonios como el de Tecla muestran que este tipo de prácticas existirían desde, al menos, el s. II, si bien es difícil de saber su extensión e implicaciones por la falta de documentación en general de estos primeros siglos. Por su parte, las condenas del Código de Teodosio, el Sínodo de Gangra y Jerónimo (y quizás Ambrosio), son todas de la segunda mitad del siglo IV. Esta concentración temporal no debe ser casual, sino que probablemente coincide con el máximo esplendor de los ascetismos transgénero. Es un momento en el que el monacato femenino reglado está todavía en fase experimental (véanse, por ejemplo, los ensayos ascéticos de Macrina), pero en el que el cristianismo está ya creciendo exponencialmente. En la segunda mitad del s. IV e inicios del s. V encontramos una multiplicación de tratados *Peri parthenias* y sobre el monacato, lo que debe indicar un cambio en las concepciones de la santidad femenina, que se manifiesta en el nuevo éxito de la adoración mariana. Por tanto, debe producirse una lenta decadencia de los ascetismos transgénero entre los siglos V y VII, paralela al creciente control de la jerarquía eclesiástica.

En la historia de Matrona/Babylas se habla de que esta funda un monasterio femenino dentro de los muros de Constantinopla, siguiendo la

regla de Bassianos, donde las mujeres vestían “anchas fajas de cuero negro y blancos mantos de hombre” (*VMatr.* 51). La existencia de un convento a inicios del s. VI donde, por regla, las vírgenes vestían de hombre es intrigante. Sin embargo, la práctica debía ser aceptable o, al menos, no excesivamente escandalosa, pues formas ascéticas demasiado radicales no debían de ser tolerables dentro del que era el centro de la ortodoxia griega y el poder imperial, Constantinopla. De hecho, el propio hecho de que el hagiógrafo de Matrona/Babylas justifique su vida en el monasterio de Bassianos y remarque su carácter femenino (recordemos, por ejemplo, que nunca referencia a la santa en masculino en la narración), refleja que, al menos en la época en la que se compone la hagiografía, no hay una intención explícita de las monjas de Matrona de presentarse como hombres. Probablemente, ciertas prácticas de vestimenta como, por ejemplo, la tonsura, que inicialmente Tertuliano observaba con horror en el s. II, fueran progresivamente asimiladas por la población y la jerarquía eclesiástica y desvinculadas de su significado original, obteniendo uno nuevo. El corte de pelo, de ser un marcador de masculinización, pasaría a ser progresivamente dentro del monacato femenino un símbolo religioso unisex.

En segundo lugar, convendría precisar la extensión geográfica del fenómeno. El núcleo duro lo constituyó, evidentemente, el Mediterráneo Oriental, de donde provienen la mayoría de hagiografías y fuentes tanto directas como indirectas. Probablemente, el mundo grecoparlante, acostumbrado a los mitos de metamorfosis, a celebraciones religiosas de inversión del género y más expuesto a influencias orientales como los cultos eunucos, era mucho más abierto a este tipo de prácticas que el latino, donde el binarismo parece mucho más arraigado y la inversión de género, incompatible con la ciudadanía. Por ello, casos de ascetismos transgénero como el que Gregorio de Tours recoge en su historia de Papula debieron de ser excepcionales en Occidente. En Oriente, por su parte, la difusión, implantación y aceptación de estas prácticas no debió de ser uniforme. Anatolia, en concreto el área Frigia, debió de ser, con bastante probabilidad, un lugar con importante implantación de estas prácticas ascéticas. En definitiva, aquí es donde tiene lugar el Sínodo de Gangra, que condena a Eustancio, obispo de la ciudad armenia de Sebaste, a apenas 300 km de la sede del sínodo. Este tipo de ascetismos no debieron de ser particularmente chocantes en una región que estaba acostumbrada a cultos como el de Attis-Cibeles, que implicaban también cambios de género entre sus practicantes.

Egipto, como tierra de fuerte implantación del ascetismo cristiana, también debió de ser un lugar de concentración de estas prácticas. Ello lo testimonia el hecho de que la inmensa mayoría de las hagiografías se desarrollan en el desierto egipcio o sus inmediaciones (Euphrosyne/Smaragdus, Eugenia/os, Anastasia/os, Athanasia/os, Hilaria/on, Apolinaria/Dorotheos, anónimo de Juan Mosco). Por su parte, en la franja sirio-palestina también debió de haber cierta implantación, quizás por influencia egipcia, pues a veces es también escenario complementario de estas historias o incluso el escenario principal. En definitiva, las zonas rurales y desérticas con importante implantación ascética surgida de forma autónoma, donde la influencia de las élites eclesiásticas urbanas era limitada, debieron de ser focos de los ascetismos transgénero. Por el contrario, tuvieron que ser raros en las zonas urbanas (en particular Constantinopla, por su élite romana) y sus áreas periféricas, bajo la influencia de los obispos “ortodoxos”, así como en los monasterios surgidos de reglas de represión de la sexualidad como las de Basilio de Cesarea. La limitación de fuentes nos impide, al igual que con la cronología, concretar con mayor precisión y nos obliga a imaginar una implantación y aceptación local variable en el Mediterráneo Oriental.

En tercer lugar, podemos concluir que se trató de un fenómeno muy heterogéneo, si lo comparamos con los *burrneshat* albaneses. En el caso moderno de los Balcanes, no hay ni una única motivación para el cambio de género (puede haber intereses económicos, familiares, personales, etc.), ni un único proceso para ello (puede ser mediante un juramento público, pero también es frecuente que la decisión se tome de forma privada por el *burrneshat* o dentro de la familia), ni una única forma de expresarlo (mientras algunos visten y se comportan íntegramente como hombres, otros sólo adoptan algunos elementos complementos masculinos), ni una única percepción por parte de los otros (no en todas las comunidades de las montañas está bien visto) ni por parte de los propios *burrneshat*. Podemos suponer que, al no poderse identificar como un mismo grupo con una misma doctrina homogénea, los ascetismos transgénero eran, de la misma manera, un fenómeno extremadamente heterogéneo en sus motivaciones, intenciones, expresiones, autorepresentaciones y percepciones externas. Aquí, más que nunca, se nos muestra cómo de difícil es trazar una línea e indicar qué podemos considerar un cambio de género y qué no y cobran sentido las palabras de Wittgestein. En estas páginas hemos tratado de desentrañar algunas de las causas detrás del fenómeno cultural,

pero, evidentemente, no podemos saber qué motivó individualmente a cada asceta ni qué peso tuvo cada elemento (economía del parentesco, ideas dualistas, etc.) en cada región, en cada grupo ni en cada momento.

En cuarto lugar, el carácter religioso del fenómeno facilitaría el reconocimiento y aceptación de los cambios de género en el ascetismo cristiano, al dotarlos de un carácter suprahumano. Es posible que, en determinados lugares y momentos, existieran actos públicos para refrendar el cambio de género, de la misma forma que existieron “bodas espirituales” de las vírgenes con Cristo (vid. Nicet. *Virg. Laps.* 19) y juramentos solemnes de *burrnesha* en Albania. En definitiva, son actos que requieren todos de un reconocimiento social y que precisan de una representación reiterada. Es muy probable, además, que contaran con el visto bueno e incluso el incentivo de parte del clero. En la historia de Euphrosyne/Smaragdos, por ejemplo, es un monje el que, cuando la joven le dice que su padre quiere casarla contra su voluntad, la incentiva a huir de casa, cortarse el pelo e ir a un asceterio (*VEuph.* 6). En Anastasia/os, la patricia es ayudada por Abba Daniel a esconderse en una celda como un hombre cuando Justiniano, tras la muerte de Teodora, se lanza a buscarla (*VAnas.* p. 184). En Anna/Euphemianos, un monje del Monte Olimpo la ayuda a tonsurarse (*VAnna* p. 60). El *Código de Teodosio*, de hecho, no sólo condenaba a las “mujeres que se cortan el pelo”, sino que se reservaba un amplio apartado para amenazar a los eclesiásticos que incentivaran o toleraran estas prácticas en sus diócesis.⁵⁴⁷

Son pocas las certezas y muchas las preguntas que surgen sobre el fenómeno de los cambios de género en el temprano ascetismo cristiano. En cualquier caso, dejaron su impronta en una tradición hagiográfica y en la veneración a una serie de santas que tuvieron una larga historia más allá de la Tardoantigüedad. En cada época y en cada espacio, estas hagiografías serían interpretadas de una forma diversa, reescribiéndose y adaptándose a los estándares del momento. El resultado es un mismo símbolo con interpretaciones múltiples.

⁵⁴⁷ Vid. pp. 144-145.

4. LOS ASCETAS EUNUCOS

Los eunucos fueron relativamente raros en el mundo grecorromano clásico hasta época bajoimperial. Eran personajes más habituales de los sistemas monárquicos del Próximo Oriente antiguo, donde actuaban como sirvientes, consejeros y confidentes en cortes como la egipcia, la asiria o la aqueménida. Los funcionarios eunucos constituían allí en muchas ocasiones la espina dorsal de la administración imperial, al presentar múltiples beneficios para sus reyes. En primer lugar, al estar mutilados de un órgano fundamental para ser considerados *paterfamilias* en sociedades patriarcales, estaban incapacitados para acceder al trono. En la Persia aqueménida, por ejemplo, la ideología real de la *xwarrah* proyecta una imagen del cuerpo de monarca como perfecto, entero y bello.⁵⁴⁸ En segundo lugar, al ser considerados incapaces de producir una familia, eran los funcionarios perfectos para evitar crear linajes en posiciones de la administración, al tiempo que ligaban su destino al del monarca reinante, uniendo de esta forma el destino de ambos. En tercer lugar, eran también muy útiles para la vida cotidiana, ya que, al ser considerados individuos no procreadores, podían ocuparse y vigilar a las mujeres del rey.

En una Atenas democrática o en una Roma republicana, al ser sistemas políticos no monárquicos, esta administración eunuca carecía de sentido. El cuerpo ciudadano son los *patresfamilias*, que ocupan los cargos de importancia. Ejercer el poder político en este modelo colegiado está íntimamente ligado con la masculinidad, por lo que los eunucos quedan fuera del mismo. Testimonio de ello es el reiterado rechazo hacia aquellos, a los que griegos y romanos clásicos incluían dentro de ese grupo de personajes orientales, estrafalarios e irrisorios. En el s. II a.C., Terencio construyó una comedia de enredos que tenía como punto de partida a Doro, un esclavo eunuco viejo y feo, que es comprado por Trasón, un militar, como regalo a su amada cortesana Tais. La introducción de un eunuco en la obra (caracterizado como cobarde y maltratado) es un elemento más para reafirmar la comicidad y el patetismo de los personajes. En el s. I, Luciano de Samosata narraba un concurso retórico en Atenas entre dos filósofos por una cátedra, que, al estar dialécticamente igualados, comenzaron a

⁵⁴⁸ Wiesehöfer, 2001: 29-33. La incapacidad del imperfecto de ocupar el trono se observa, por ejemplo, en el episodio del falso Smerdis de Heródoto (Hdt. 3.69).

reprocharse en cara su vida privada. Uno de ellos empieza a burlarse del otro por su condición de eunuco, hasta el punto que, en un espectáculo grotesco, el público acaba por arrojarle sobre el orador para desnudar lo que esconde entre las piernas (Lucian. *Eun.*). Eurípides, en *Orestes*, incluye en un pasaje cuasi cómico a un eunuco frigio, que sirve para resaltar el carácter orientalizado de Helena y al que representa como cobarde y digno de desprecio por parte del héroe de Micenas (Eur. *Or.* 1369-1553). También Juvenal (6.336-378) y Apuleyo (*Met.* 8.24-9.10) retrataron satíricamente a los eunucos como adúlteros, libidinosos y ávaros. Los eunucos eran, en definitiva, lo contrario a lo que debía de ser un hombre entero, fértil y libre. Por tanto, debían encarnar los valores opuestos de lo que era un *paterfamilias* o un *kyrios*: si éste debía ser valiente, el otro cobarde; si uno era contenido, el otro lascivo; si uno era generoso, el otro ávaro; si uno era fuerte, el otro débil; si uno era griego/romano, el otro bárbaro, etc. Además, los eunucos estaban asociados en el imaginario colectivo a la prostitución y prácticas sexuales pasivas, consideradas humillantes para cualquier adulto en Grecia y Roma.

Sin embargo, las conquistas de Alejandro Magno y los reinos sucesores suponen un cambio político para el mundo griego, reemplazando progresivamente los sistemas políticos republicanos por monárquicos, donde la amistad y la cercanía con el rey predominan sobre otros elementos. Influenciados por los imperios asentados previamente sobre las mismas tierras que gobernaban, los eunucos de corte se hacen personajes comunes entre lágidas y seleúcidas.⁵⁴⁹ En Roma, ya desde el s. I empezamos a encontrar esclavos eunucos en la corte imperial y entre las familias pudientes, como muestran las primeras leyes anticastración de Domiciano (Suet. *Dom.* 7.1),⁵⁵⁰ aunque no es hasta la Tardoantigüedad cuando su uso se populariza y se convierten en un pilar fundamental de la administración central. A partir de ese momento, la corte bizantina va a recurrir de forma habitual a los eunucos para cubrir puestos de alta responsabilidad: personajes como Eusebio bajo el reinado de Constancio II, Antíoco y Crisafio bajo el de Teodosio II o Narsés bajo Justiniano, denominados habitualmente por las fuentes *cubicularii* (chambelanes), plagan la historia

⁵⁴⁹ Tougher, 2008: 9; Strootman, 2017: 129-130.

⁵⁵⁰ Tougher, 2008: 9-10.

de los siglos IV, V y VI,⁵⁵¹ acumulando en ocasiones títulos impensables en época clásica (vid. Claud. 18-20). Para época mediobizantina (ss. VIII-XII), su papel en la corte está tan aceptado que tratados como el *Libro de ceremonias* de Constantino Porphyrogennetos establecen papeles ceremoniales específicos y diferentes para funcionarios *barbatoi*, “barbados”, y *eunukhoi*.

Bajo el término genérico “eunuco” se engloba a una gran variedad de individuos y formas de castración. Por lo general, hace referencia a una persona nacida con genitales masculinos incapaz para la procreación por razones físicas.⁵⁵² En ocasiones, el origen de esta esterilidad es médica o natural, pero muchas veces se trata de individuos que han sido castrados físicamente por otros o incluso por sí mismos. A lo largo de la historia y la geografía se documentan diferentes formas de castración: desde la amputación total del aparato reproductor –pene incluido–, como entre las *hijras* o en la China decimonónica, hasta la castración únicamente de los testículos mediante diferentes métodos (amputación, aplastamiento, estrangulación, etc.).⁵⁵³ No parece que exista uniformidad del tipo de eunucos que encontraríamos en el Imperio Bizantino. Ulpiano, por ejemplo, distingue entre tres tipos de eunucos, a los que se le da el nombre genérico de *spadones*: los eunucos por naturaleza (*natura spadones*), los eunucos hechos por otros (*thlibiae et thlasiae*), que transmiten respectivamente las ideas de apretar (es decir, anudar el escroto para estrangularlo) y aplastar, y otros eunucos (*aliud genus spadonum*) (D 50,16.128).⁵⁵⁴ Sea como fuere y a pesar de la creciente demanda de eunucos en las altas esferas, estos procedimientos no estaban permitidos teóricamente dentro de las fronteras del Imperio, según las leyes promulgadas y reiteradas desde los Flavios

⁵⁵¹ Vid. Tougher, 2008: 36-53.

⁵⁵² No obstante, conviene prudencia, ya que en determinados textos cristianos términos como “eunuco” o similares pueden ser empleados como sinónimo para indicar contienencia, sin necesariamente expresar una condición física (vid. Brower, 1996: 204-241). A su vez, también podemos encontrar en ocasiones “mujeres castradas”, como en el caso Adramites de Lidia, quien, según Ateneo, se servía de estas en su corte en lugar de eunucos varones (Ath. 12.515).

⁵⁵³ Bullough, 2002: 1-5

⁵⁵⁴ Kuefler, 2001: 33. Véase también Messis, 2014a: 40-45.

hasta Justiniano,⁵⁵⁵ algo que no parece que siempre se cumpliera a rajatabla, como veremos más adelante.

Los eunucos de la corte son los más conocidos y los estudiados por los historiadores modernos, pero no son, de lejos, los únicos. Los eunucos religiosos, tanto los accidentales como los que se habían castrado por razones de fe, han sido habitualmente ignorados con más frecuencia por la investigación reciente, suponiendo (equivocadamente) que lo que valía para unos también lo hacía para otros. Como veremos en las páginas sucesivas, la coincidencia en el resultado, la castración, no implica una similitud de los motivos ni siquiera un origen común. Este trabajo más que tratar sobre los eunucos laicos, se centrará en los eunucos religiosos, en particular cristianos, que compararemos con otros cultos con fieles eunucos como el metróaco. El motivo no es sólo acotar la investigación para evitar extendernos excesivamente, sino también mantener la presente línea de trabajo, limitada a fenómenos religiosos de cambio de género. Por las mismas razones, nos limitaremos temporalmente a la Tardoantigüedad, aunque el fenómeno, como hemos mencionado se extiende más adelante. Aunque en algunos elementos el eunuquismo como fenómeno general estará presente, nuestra intención no es hacer un trabajo genérico sobre todos los tipos de eunucos en todas las épocas, para lo que ya existen un número importante de buenas monografías. Nuestra investigación se va a centrar en analizar y valorar una afirmación que algunos investigadores han reiterado: los eunucos, tanto laicos como eclesiásticos, eran un “tercer género” en la sociedad bizantina. Las próximas páginas están destinadas a dilucidar y precisar la consideración social de los eunucos religiosos durante la Tardoantigüedad (aunque muchos de las conclusiones pueden ser también aplicadas a otras épocas y otras situaciones) dentro de la estructura de género.

4.1 La crisis de las masculinidades clásicas durante la Tardoantigüedad

⁵⁵⁵ Véanse las leyes de Domiciano (Suet. *Dom.* 7.1), Adriano (*D* 48.8.4) y Justiniano (*Nov* 142).

En la introducción a este trabajo insistíamos en que la Tardoantigüedad fue un período en el que se produjeron profundos y relativamente rápidos cambios sociales, políticos, culturales, económicos y religiosos que venían gestándose en los siglos previos. Cuestiones como las bases del poder político, los fundamentos de la familia o la forma de entender la religión sufrieron importantes alteraciones para las que no todo el mundo debía de estar preparado, en especial las antiguas élites grecorromanas. Por un lado, los eunucos reemplazaban a los padres de familia en la gestión del Imperio. Por el otro, a nivel local, las élites civiles tradicionales eran arrinconadas por los obispos, hombres en muchas ocasiones célibes, cuyo prestigio no se basaba ya en la procreación, sino en la autoridad espiritual. Ello debió provocar una auténtica crisis de las masculinidades grecorromanas, que Mathew Kuefler documenta muy bien en su libro *The Manly Eunuch*⁵⁵⁶.

Testimonio de esta crisis de los *patresfamiliae* son los textos de Claudio Claudiano (ca. 370-ca. 404), poeta romano en la corte de Honorio. Su *Contra Eutropio*, poema dedicado a este importante eunuco que había sido proclamado cónsul por Arcadio, documenta la crisis de identidad de los aristócratas politeístas, que, como él, están viendo cambiar los principios políticos. Claudiano usa una retahíla de descalificativos contra Eutropio: lo acusa de haber sido prostituto, pasando de mano en mano por diferentes hombres (Claud. 18.58-77), y alcahuete (Claud. 18.78-109), lo describe una y otra vez como codicioso, débil, afeminado y lujurioso y se lamenta de la situación tan denigrante a la que ha llegado Roma, que acepta como cónsul y general a un eunuco, objeto de irrisión para los enemigos:

Pridem tolerare fatemur hoc genus, Arsacio postquam se regia fastu sustulit et nostros corrumpit Parthia mores. Praefecti sed adhuc gemmis uestique dabantur custodes sacroque adhibere silentia somno. Militia eunuchi numquam progressa cubili, non uita spondente fidem, sed inertia tutum mentis pignus erat. Secreta monilia seruent, ornatus curent Tyrios: a fronte recedant imperii. tenero tractari pectore nescit publica maiestas (Claud. 18.414-424).

“Confieso que soporto esta especie desde hace tiempo, desde que la corte se alzó en el lujo Arsácida y Partia corrompió nuestras costumbres.

⁵⁵⁶ Kuefler 2001: 19-102.

Pero hasta ahora eran colocados los eunucos como encargados de las joyas, como guardianes de la vestimenta y para asegurar el silencio al sueño imperial. El servicio del eunuco nunca salió de las alcobas, no porque su vida garantizase la confianza, sino porque su incapacidad de pensamiento era una prensa segura. Que guarden los collares ocultos, que cuiden los ornamentos tirios, pero que se retiren de la cúspide del Imperio. La majestad pública no puede ser manejada por un espíritu afeminado”.

Claudio es testigo de cómo la configuración del poder está cambiando, de cómo los que antes se limitaban al servicio doméstico, ahora se ocupaban de los asuntos del Estado. Por ello, clama a los Dendatos, a los Fabios, a los Emilios, a los Camilos, a los Escipianos, a los Decios, a los Torcuatos, a los Claudios, a Bruto, a Lucrecia, a Clelia, a Catón, a Marcelo y a muchos otros antepasados (Claud. 18.435-460), símbolos de la virtud romana, a los que este gesto deshonor: “Los eunucos toman vuestras vestimentas y varones ambiguos cogen las insignias de Roma (*eunuchi uestros habitus, insignia sumunt ambigni Romana mares*)” (Claud. 18.461-432).

Falsi, complete sedilia, patres, ite, noui proceres, infecundoque senatu Eutropium stipate ducem; celebrate tribunal pro thalamis, uerso iam discite more curules, non matrum pilenta sequi. (Claud. 18.470-474)

“Vosotros [los eunucos], falsos padres, llenad los asientos de los senadores, avanzad, nuevos próceres, y acompañad a vuestro jefe Eutropio como un senado estéril. Frecuentad los tribunales en lugar de las alcobas, aprendad ya, invertidas las costumbres, a seguir las sillas curules, no las literas de las matronas”.

Nam quae iam bella geramus mollibus auspiciis? Quae iam conubia prolem uel frugem latura seges? Quid fertile terris, quid plenum sterili possit sub consule nasci? Eunuchi si iura dabunt legesque tenebunt, ducant pensa uiri mutatoque ordine rerum uiuat Amazonio confusa licentia ritu. (Claud. 18.493-499)

“¿Pues qué guerras haremos ya con unos auspicios afeminados? ¿Qué matrimonios producirán ya descendencia o qué cosechas fruto? ¿Qué podrá nacer fértil en la tierra, qué abundante bajo un cónsul estéril? Si los eunucos imparten justicia y determinan las leyes, que los hombres manejen los ovillos y, cambiando el orden de la naturaleza, exista un libertinaje confuso según la costumbre de las Amazonas”.

Claudiano no entiende cómo los infértiles eunucos, incapaces de alcanzar prestigio social al no poder procrear según las masculinidades clásicas, estén ocupando los puestos antaño destinados a los grandes y viriles padres de familia. Él es un hombre del pasado en un mundo cambiante, donde el senado, los viejos cargos y la *res publica* apenas tienen más valor que su nombre en una monarquía teocrática. A pesar de ello, aunque la figura del eunuco se hará habitual en la corte imperial, estos siguieron siendo frecuentemente denigrados en la tradidística bizantina eclesiástica y, muy especialmente, laica, donde autores de origen aristocrático los seguían retratando como Claudiano. Era habitual que se los representara como afeminados, codiciosos, lujuriosos tanto con mujeres como con hombres, pasivos, débiles, airoso, poco inteligentes, etc.,⁵⁵⁷ todos ellos estereotipos de época clásica. Por el contrario, las descripciones positivas conservadas fuera de la hagiografía son muy raras, a pesar de los muchos siglos que esta costumbre estuvo vigente y su normalización en la sociedad bizantina.⁵⁵⁸ Cuando un conflicto entre un eunuco y un no eunuco estallaba, era frecuente que se recurrieran a viejos *topoi*. Así sucede, por ejemplo, cuando el emperador Constante II (r. 661-668) envía a su eunuco Andrés a la corte omeya a negociar una alianza con el califa contra Sergio el usurpador. Sergio, que también está en Damasco, se niega a levantarse ante el eunuco, afirmando que se trata de una criatura que no es ni hombre ni mujer. Andrés se vengará de esta ofensa pública capturándolo en un paso y cortándole los genitales para que muera desangrado (Theoph. 6159). Focio (ca. 810-ca. 895), patriarca de Constantinopla, también usaba las tradicionales acusaciones contra los eunucos para arremeter contra un tal Juan, *sacellarios*, llamándolo andrógino, *gallus* y exhortándolo a ir al gineceo (Photios *Ep.* 3.14). Aunque desconocemos la razón de esta agresiva misiva, en las acusaciones de feminidad y herejía de Focio se observa cómo las masculinidades grecorromanas todavía tenían un papel muy importante en las relaciones sociopolíticas. En definitiva, la integridad corporal y la virilidad del emperador seguía siendo un elemento central en el sustento del poder. Por tanto, el modelo de prestigio de los *patresfamilias* basado en la procreación y la imposición sexual no desaparece, sino que se sigue

⁵⁵⁷ Vid. Ringrose, 2003: 35-37.

⁵⁵⁸ El ejemplo más destacado dentro de la literatura no religiosa quizás sea la *Defensa de los eunucos* de Teofilacto de Ohrid (1055-1107), quien tenía a su vez un hermano de esa condición. Su tratado ofrece una imagen muy positiva de los eunucos desmontando algunos de los ataques más frecuentes.

reproduciendo en la retórica bizantina, teniendo que convivir mejor o peor con el eunuquismo cortesano. Esta paradoja está siempre presente en Bizancio y provoca situaciones contradictorias como que, al tiempo que los emperadores les daban mayores cargos de responsabilidad a los eunucos, dictaban leyes que impedían la castración dentro de sus fronteras, o que, mientras que los grandes aristócratas se mofaban de los eunucos, algunas élites provincianas mutilaban a sus hijos para hacer carrera en la corte.⁵⁵⁹

El otro frente de la crisis de las masculinidades durante la Tardoantigüedad es el que abre el propio cristianismo, con su nueva escala de valores, donde se ensalzan cualidades espirituales como el celibato y la virginidad permanente, anteriormente vistos con recelo. En el mundo cristiano emergían nuevas figuras encomiables (reales, literarias o híbridas), cuyas vidas y pasiones constituían un modelo de imitación: muchachas vírgenes que se resistían al matrimonio (y, por tanto, a sus padres), militares conversos que preferían el martirio a la guerra, hombres jóvenes que renunciaban a la vida política para dedicarse al ascetismo, etc. Entre estas nuevas historias de héroes imprevistos se encontraban los esclavos eunucos convertidos: Proto y Jacinto en la *Vida de Eugenia/os*; los hermanos Calocero y Partenio, tutores de la hija del cónsul Emiliano, martirizados por Decio (BHL 1534); Juan y Pablo, siervos de la hija de Constantino en algunas versiones (BHL 3236) y de Juliano en otras (BHL 3239); Largo y Amaragdo, siervos de la viuda Lucina en la *Pasión de San Atimo* (BHL 561-565); Eleuterio, obispo de Roma en el s. II y antiguo *cubicularius* (BHG III 572); Domnino de Parma (BHL 2264) y Jacinto (BHG III 758-e), chambelanes respectivamente de Maximiano y Trajano; el asceta anónimo de la *Vida de Juan Eleemon* (BHG III 886); o los soldados Nereo y Aquileo (BHL 6058-6063), reconvertidos en *cubicularii* de la sobrina de Domiciano en una tardía versión latina del s. VI. En muchos casos se trata de figuras previas de mártires que, como señalan Pascal Boulhol e Isabelle Cochelin, son acoplados y amoldados a otros santos para construir nuevas narrativas, formando, de esta forma, el *topos* de los dos eunucos que acompañan a un tercer personaje más destacado, habitualmente una mujer.⁵⁶⁰ Este nuevo

⁵⁵⁹ Es el caso, por ejemplo, de Nicéforo, obispo de Mileto, en el siglo X, o de Nicetas Patrikios (761/2-836), ambos castrados por sus padres en la infancia, el primero para seguir una carrera eclesiástica y el segundo, para promocionarse en la corte (Ringrose, 2003: 124-125; Tougher, 2004: 97).

⁵⁶⁰ Boulhol & Cochelin, 1992: 70.

modelo del santo eunuco se puede entender más que como una alabanza al eunuquismo en sí, como un testimonio de la resiliencia de los cristianos y de la fortaleza de la fe en Cristo, que hacía hasta de personajes débiles como las mujeres o los eunucos figuras admirables. En ese sentido, se trata de plasmar en una historia el precepto de *Isaías* 56:3-5, que debió de servir de inspiración habitual:

“Que el extranjero que se adhiera a Yahveh, no diga: ‘¡De cierto que Yahveh me separará de su pueblo!’ No diga el eunuco: ‘Soy un árbol seco’. Pues así dice Yahveh: Respecto a los eunucos que guardan mis sábados y eligen aquello que me agrada y se mantienen firmes en mi alianza, yo he de darles en mi Casa y en mis muros monumento y nombre mejor que hijos e hijas; nombre eterno les daré que no será borrado”.

Es, en definitiva, un incentivo para la vida ascética y para renunciar a lo terrenal y los valores clásicos.

Los Padres de la Iglesia nadaron en esta dirección, tratando de sustituir las masculinidades romanas de la guerra y la familia por nuevas masculinidades eclesiásticas de la continencia. Kuefler demuestra cómo en sus textos trataban de reemplazar los viejos preceptos por otros acordes al cristianismo, donde la resistencia al martirio y al pecado eran la nueva fortaleza, la guerra contra el diablo, la nueva contienda militar, el sacerdocio, la nueva nobleza, y la fecundidad espiritual, el mayor logro vital.⁵⁶¹ Sin embargo, el uso de esta retórica tendría, además de intereses religiosos, otros intereses más pragmáticos —ya hemos mencionado cómo la carrera eclesiástica fue una forma de las élites locales de conservar el poder o promocionarse—, como competir por la autoridad pragmática y espiritual sobre las élites civiles y las “herejías” que amenazaban su posición. Consolidar su autoridad como líderes espirituales y, de forma indirecta, como líderes mundanos requiere manejar una retórica combinada que sirva tanto a los preocupados por las cosas divinas como a los ocupados en las terrenales. Es decir, que se requiere construir nuevos modelos de prestigio o, en otras palabras, de masculinidad. No obstante, las nuevas masculinidades debían tomar necesariamente como punto de partida las virilidades clásicas, ya que no dejaba de ser el esquema en el que estaba construida la retórica grecorromana y el modelo en el que los tratadistas

⁵⁶¹ Kuefler, 2001: 105-298.

cristianos se habían educado. Además, permitir que la autoridad eclesiástica se decidiera en una especie de competición ascética, resultaría contraproducente. Por ello, no es de extrañar que los viejos “clichés” basados en la oposición al ideal viril de *paterfamilias* siguieran siendo siempre un recurso útil al que las élites eclesiásticas “ortodoxas” podían acudir para humillar y derrotar formas ascéticas “radicales” y otros personajes carismáticos amenazantes. De esta forma, llegamos a la situación paradójica donde, al tiempo que las hagiografías sobre santos eunucos desafiaban los preceptos de las masculinidades clásicas, los Padres de la Iglesia usan la propia condición de castrado de sus rivales para humillarlos.

Por poner un ejemplo, Gregorio Nacianceno, en su discurso alabando a Atanasio de Alejandría afirma que, Jorge de Capadocia, “hereje” y rival de este, compró la confianza de los corruptos y afeminados eunucos del emperador:

Ἐξωνεῖται δὲ τῶν ἐν τέλει τοὺς φιλοχρῆστους μᾶλλον ἢ φιλοχρίστους (εὐπορία γὰρ ἦν αὐτῷ τὰ τῶν πενήτων, κακῶς δαπανώμενα), καὶ τούτων μάλιστα τοὺς γυναικῶδεις τε καὶ ἐν ἀνδράσιν ἀνάνδρους, καὶ ἀμφιβόλους μὲν τὸ γένος, προδήλους δὲ τὴν ἀσέβειαν· οἷς οὐκ οἶδ' ὅπως καὶ ὅθεν οἱ Ῥωμαίων βασιλεῖς, τὰ τῶν γυναικῶν πιστευομένοις, τὰ τῶν ἀνδρῶν ἐγχειρίζουσι. (Gr. Naz. Or. 21.21)

“Compró a los poderosos, que amaban más el dinero que a Cristo (pues disponía de los bienes de los pobres, que dilapidaba malamente) y, sobre todo, los afeminados y hombres no viriles [emasculados] de sexo dudoso, pero de impiedad incontestable, a quienes, destinados a los gineceos [a las cosas de las mujeres], no sé cómo ni por qué los emperadores de los romanos confiaban las cosas de los hombres.”

Igualmente, Basilio también usa acusaciones similares en una carta hacia una tal Simplicia, cuyos comentaristas señalan que se envía después de que los eunucos de esta “hereje” hubieran tirado fuera la ropa del santo mientras estaba en el baño y aquella intentara posteriormente disculparse:

Ἐπήγειρας ἡμῖν σαύρας τε καὶ φρόνους, ἐαρινὰ δῆθεν θηρία, πλὴν ὅμως ἀκάθαρτα, ἀλλ' ἤξει πτερὸν ἄνωθεν τὸ ταῦτα νεμόμενον. ἐμοὶ γὰρ λόγος, οὐχ ὥς σὺ νομίζεις, ἀλλ' ὥς οἶδε κρίνειν Θεός. εἰ δὲ καὶ μαρτύρων χρεῖα, οὐ δοῦλοι στήσονται, οὐδὲ εὐνούχων γένος ἄτιμον καὶ πανώλεθρον· τοῦτο δὴ τοῦτο, ἄθηλυ, ἀνανδρον, γυναικομανές, ἐπίζηλον,

κακόμισθον, ὀξύθυμον, θηλυδριῶδες, γαστρίδουλον, χρυσομανές, ἀπηνές, κλανσίδειπνον, εὐμετάβλητον, ἀμετάδοτον, πάνδοχον, ἀπροσκορές, μανικὸν καὶ ζηλότυπον· καὶ τί γάρ ἔτι εἰπεῖν, σὺν αὐτῇ τῇ γενέσει σιδηροκατάδικον. Πῶς οὖν τούτων γνώμη ὀρθή, ὧν καὶ οἱ πόδες στρεβλοί; Οὗτοι σωφρονοῦσι μὲν ἄμισθα διὰ σιδήρου· μαίνονται δὲ ἄκαρπα δι' οἰκείαν αἰσχύρῃ. Οὐχ, οὗτοι στήσονται τῆς κρίσεως μάρτυρες, ἀλλ' ὀφθαλμοὶ δικαίων, καὶ ὄψεις ἀνδρῶν τελείων· ὅσοι τότε ὀρῶσι, πρὸς ἃ βλέποντες νῦν εἰσὶ συνέσει. (Basil. Ep. 115)

“Has lanzado contra nosotros lagartos y sapos (vid. eunucos), bestias en verdad de la primavera, pero no obstante impuros. Pero vendrá un pájaro del cielo para alimentarse de estos. Pues a mí me importa no cómo tu pienses, sino cómo Dios sabe juzgar. Y si hubiera necesidad también de testigos, los esclavos no se levantarán, ni tampoco la deshonrosa y ruinosa raza de los eunucos. Sí, y quiero decir eso mismo: [una raza de] ni mujeres, ni hombres, mujeriega, envidiosa, ingrata, colérica, afeminada, glotona, obsesa con el dinero, desagradable, refunfuñada por la cena, caprichosa, tacaña, dispuesta a tomar todo, insaciable, loca y celosa —¿y qué más decir?—, desde su nacimiento condenados al hierro (mutilados). ¿Cómo pueden poseer auténtico juicio, aquellos que tienen los pies torcidos? Son castos sin recompensa por el cuchillo, y enloquecidos [por la pasión] sin frutos por su lascivia natural. Estos no estarán presentes como testigos en el Juicio, sino los ojos de los justos y la vista de los hombres enteros, de todos los que entonces verán con sus ojos lo que ahora ven con su entendimiento.”

Acusaciones similares hace Paladio en el *Diálogo sobre la vida de Juan Crisóstomo*. En un pasaje narra cómo el obispo de Éfeso, un asceta santo, fue depuesto por un complot y sustituido por Víctor el Tribuno, un eunuco. Paladio aprovecha para arrojar una retahíla de acusaciones que, evidentemente, están inspiradas por su condición física:

Καὶ εἴθε ὁ χειροτονηθεὶς εὐνοῦχος διὰ βίου σεμινοῦ ἦν ἡγμένος, καὶ ἡμίκακον ἦν τὸ κακόν· νυνὶ δὲ, γῆς ἔντερον, γαστρίβουλον, θηλυμανές, ἰταμόν, μέθυσον, πορνοκόπον, ἀργυρώνητον, ἀνελεύθερον, φιλάργυροι, πρὸς αὐτῇ τῇ γενέσει σιδηροκατάδικον, ἄνανδον, ἄθηλυ, ἐπιμανές. καθὼς ἤκουσα πολλάκις, τὰ θεατρικὰ κοράσια ἐπ' ὧμων βαστάσαντα ἐν σατυρικοῖς συμποσίοις, κισσῷ τὴν κεφαλὴν ἐστεμμένον, καὶ κρατῆρα ἐν τῇ χειρὶ ἐνημμένον οἰνοχορκεῖν ἐν προσχήμετι τοῦ μυθικοῦ Διονύσου. Ταῦτα δὲ πάντα ἔπραξεν οὐ πρὸ τῆς εἰς Χριστὸν μυσταγωγίας, ἀλλὰ μετὰ τὸ φῶτισμα· [...] Οὗτος σωφρονεῖ μὲν ἄμισθα

διὰ σιδήρον μαίνεται δὲ ἄκαρπα δι' οἰκείαν αἰσχροτήτα. (Pallad. *VChrys.* 15)

“Ojalá el eunuco elegido hubiera sido educado para una vida santa, porque entonces el mal sería la mitad. Pero ahora tenemos un gusano de tierra, esclavo del vientre, loco por las mujeres, imprudente, borracho, libertino, venal, servil, codicioso, condenado al hierro desde su nacimiento, ni hombre ni mujer, enloquecido. Según me han dicho a menudo, también llevaba a las chicas del teatro sobre sus hombros en fiestas de sátiros, con la cabeza adornada con hiedra y un cuenco en la mano, en el papel de maestro de libaciones del mito de Dionisio. Todo esto no ocurrió antes de su iniciación en los misterios de Cristo, sino después de su bautismo [...]. Es continente sin recompensa por el cuchillo, pero está enloquecido de cosas estériles por su deprivación natural.”

Esta representación paradigmática del mal eunuco contrasta al mismo tiempo con otras representaciones positivas que le propio Paladio hace de buenos eunucos como Eutropio (el mismo al que Claudiano dedicaba un largo y duro poema reprobatorio), de quien había recibido Juan Crisóstomo la silla episcopal de Constantinopla (Pallad. *VChrys.* 5), o los ascetas Estéfano de Libia (Pallad. *HL* 24) y Herón de Alejandría (Pallad. *HL* 26), a los que dedica respectivos capítulos laudatorios en su *Historia Lausiaca*.⁵⁶²

Gregorio, Basilio y Paladio son tres ejemplos de cómo los Padres de la Iglesia siguieron empleando la vieja retórica antieunuca para denigrar a sus rivales políticos y religiosos. En todos los casos se emplean el arquetipo del no-hombre: lujurioso, afeminado, glotón, ávaro, airoso... En definitiva, una criatura abandonada a la *hybris*. En resumen, la Tardoantigüedad es una época cargada de paradojas, donde las virilidades clásicas y las nuevas masculinidades cristianas se combinan de forma inestable, imprevisible y contradictoria. Quizás no haya mejor referente de esta contradicción que los propios obispos.

⁵⁶² Cabe señalar, no obstante, que Paladio se asegura de indicar la causa del eunuquismo de ambos ascetas: en los dos casos, un cáncer genital. Es decir, que se trata de un eunuquismo involuntario y no producido como resultado de una vida de esclavitud previa o prácticas “heréticas”. Este apunte de Paladio puede ser un intento de justificar la condición de ambos ascetas.

4.2 El eunuquismo religioso a inicios del cristianismo

Aunque llevemos un rato hablando de personajes eunucos, hasta ahora nos hemos referido casi siempre a individuos que habían sido castrados por otros sin su (aparente) consentimiento, habitualmente esclavos convertidos al cristianismo. Sin embargo, existió durante la Tardoantigüedad un grupo de ascetas cristianos que decidieron, por voluntad propia, emascularse. Conocer la verdadera magnitud de la práctica de la autocastración es una tarea muy difícil. La razón no es sólo la escasez de fuentes, sino, sobre todo, la ambigüedad de las que disponemos. El término *εὐνοῦχος* se emplea habitualmente como metáfora de “continente” sin necesidad de haber pasado una intervención quirúrgica real ni padecer de ninguna limitación congénita, con la misma amplitud que *παρθένος* para muchas mujeres. De la misma forma, es complicado en ocasiones distinguir cuando un asceta o eclesiástico físicamente eunuco lo es por motivos ajenos (nacimiento o condición esclava previa) o por voluntad propia. Todo ello se traduce en un menor estudio de estos individuos frente a los castrados por causas ajenas.⁵⁶³ A pesar de ello, hay constancia de que la práctica de la autocastración existió y que debió de ser tan problemática para las élites eclesiásticas del siglo IV como lo fueron los ascetas transgénero, pues aparecen frecuentemente condenados en los concilios y tratados de los Padres de la Iglesia a la par que aquellos. En los cánones del Concilio de Nicea del 325 la anatematización de los eclesiásticos que se habían mutilado a sí mismos ocupa la primera posición.

En el Pentateuco, la ley mosaica condenaba la participación de eunucos en los cultos religiosos. El Levítico y el Deuteronomio prohíben a cualquier individuo con defecto corporal acercarse al altar de Yaveh: “ni ciego ni cojo ni deforme ni monstruoso, ni el que tenga roto el pie o la mano, ni jorobado ni raquítico ni enfermo de los ojos, ni el que padezca sarna o tiña, ni el eunuco” (*Lv* 21:18-20; también *Dt* 23:1). Por su parte, los libros de los profetas rehabilitan en parte esta exclusión de los eunucos: en Jeremías se retrata a un eunuco etíope del rey Sedequias como el salvador del profeta (*Jr* 31:7-13) y en Isaías se les exhorta a seguir la palabra de

⁵⁶³ Como excepciones, podemos señalar algunos pasajes de los trabajos de Gary Robert Brower (1996: 204-216), Daniel F. Caner (1997) o Charis Messis (2014a: 65-75), aunque consideramos que todavía es necesario una investigación más ambiciosa al respecto.

Yaveh (Is 56:3-5). El Nuevo Testamento, igualmente, encontramos representaciones positivas de eunucos: en un paralelismo con el *Libro de Isaías*, en los *Hechos de los Apóstoles*, Felipe dialoga y convierte a un eunuco etíope que va leyendo precisamente a aquel profeta (*Hch* 8:26-39). Pero, sin duda, el pasaje que más polémica levantó fue Mateo 19:12, donde, discutiendo Cristo sobre la indisolubilidad del matrimonio, se dice lo siguiente:

Λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταί· Εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναικός, οὐ συμφέρει γαμήσαι. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· Οὐ πάντες χωροῦσι τὸν λόγον τοῦτον ἀλλ' οἷς δέδοται. εἰσὶν γὰρ εὐνοῦχοι οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω. (*Mt* 19:10-12)

“Dícenle sus discípulos: ‘Si tal es la condición del hombre respecto de su mujer, no trae cuenta casarse,’ Pero él les dijo: ‘No todos entienden este lenguaje, sino aquellos a quienes se les ha concedido. Porque hay eunucos que nacieron así del seno materno, y hay eunucos que se hicieron tales a sí mismos por el Reino de los Cielos. Quien pueda entender, que entienda.’”

Esos eunucos que se hacen a sí mismos y a los que Jesús alaba fueron, como señala G. R. Brower, objeto de múltiples interpretaciones. Algunos Padres de la Iglesia, como Justino Mártir, Clemente de Alejandría o Jerónimo, usaban el pasaje para ensalzar el matrimonio único y desincentivar las segundas nupcias. Otros, como Orígenes o Basilides (según Clemente), entre muchos otros autores, lo interpretaban como un llamamiento a la contención o el calibato, como si se tratara de una metáfora y sin recurrir a la emasculación, hasta el punto que *eunukhia* pasó a ser empleado indiferentemente en la literatura patrística como sinónimo de *sophrosynē*.⁵⁶⁴

Sin embargo, determinados grupos no lo interpretaron en un sentido metafórico, sino literal. Eusebio de Cesarea afirma que Orígenes, el

⁵⁶⁴ Brower, 1996: 216-242. Melito de Sardes, por ejemplo, es llamado ὁ εὐνοῦχος por Eusebio de Cesarea, aunque el término parece que se corresponde a su carácter continente más que a una condición corporal (Velasco Delgado, 1973: 332, n.361).

célebre (y posteriormente polémico) tratadista de inicios del siglo III, se emasculó en su juventud:

Τὸ γὰρ “εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν” ἀπλούστερον καὶ νεανικώτερον ἀκλαβῶν, ὁμοῦ μὲν σωτήριον φωνὴν ἀποπληροῦν οἰόμενος, ὁμοῦ δὲ καὶ διὰ τὴν νέον τὴν ἡλικίαν ὄντα μὴ ἀνδράσι μόνον, καὶ γυναίξει δὲ θεῖα προσομιλεῖν, ὥς ἂν πᾶσαν τὴν παρὰ τοῖς ἀπίστοις αἰσχυρὰς διαβολῆς ὑπόνοιαν ἀποκλείσειεν, τὴν σωτήριον φωνὴν ἔργοις ἐποτελέσαι ὠρμήθη, τοὺς πολλοὺς τῶν ἀμφ’ αὐτὸν γνωρίμων διαλαθεῖν φροντίσας. (Euseb. Hist. Eccl. 6.8.2)

“Efectivamente, tomando muy a la letra con ánimo bastante juvenil la frase: ‘Hay eunucos que se castraron a sí mismos por el reino de los cielos’ y, pensando, por una parte, cumplir así la palabra del Salvador, y, por otra, con el fin de evitar entre los infieles toda sospecha y calumnia vergonzosa, puesto que, siendo tan joven, trataba de las cosas de Dios no sólo con hombres, sino también con mujeres, se decidió a poner por obra la palabra del Salvador, cuidando de que pasara inadvertido a la mayoría de sus discípulos.”

Según Eusebio, esta hazaña fue objeto, primero de admiración y, luego, excusa para Demetrio, patriarca de Alejandría, para difamarlo a él y a los suyos (Euseb. Hist. Eccl. 6.8.3-5). Sin embargo, la historia de Eusebio contrasta con los textos del propio Orígenes, donde no sólo no se incentiva la autocastración, sino que, de hecho, se dedica un largo pasaje en el *Comentario al Evangelio de Mateo* a criticar a los que la practican, humillándose así ante cristianos e infieles (Orig. Com. Matth. 15.1-5). En él, el tratadista afirma que no se puede interpretar Mt 19:12 en sentido somático, como las otras dos castraciones, sino alegórico, adjuntando como evidencia pasajes del Antiguo Testamento, incluido Dt 23:1. Asocia enfermedades al eunuquismo y afirma que ni herejes como Marción lo aceptarían. El pasaje de Orígenes, además de contradictorio con lo dicho por Eusebio, muestra una difusión importante de la práctica, que, según el escritor, se justifica en textos como los de Filón de Alejandría⁵⁶⁵ o las *Sentencias* de Sexto: “Arroja cualquier parte de tu cuerpo que te incite a la incontinencia; pues es mejor vivir prudentemente sin esa parte que perecer

⁵⁶⁵ “Es mejor hacerse eunuco que enfurecerse por las leyes de la reproducción (ἐξευνοχισθῆναι μὲν ἄμεινον ἢ πρὸς συνουσίας ἐκνόμους λυττᾶν)” (Philo. Det. 1.176).

con ella (πάν μέλος τοῦ σώματος ἀναπειθόν σε μὴ σωφρονεῖν ῥῖπον· ἄμεινον γὰρ χωρὶς τοῦ μέλους ζῆν σωφρόνως ἢ μετὰ τοῦ μέλους ὀλεθρίως)” (*Sent. Sext.* 13; *Orig. Com. Matth.* 15.3; también *Sent. Sext.* 273).

Justino Mártir (ca. 100-ca. 165), en su *Primera Apología*, muestra también la existencia de esta práctica en Alejandría, el mismo lugar donde Eusebio atribuía la castración de Orígenes y desde donde este condenaba la práctica. Justino narra como un joven cristiano, queriendo vivir en la continencia, trató de castrarse pidiendo permiso al Prefecto de Alejandría:

Καὶ ἤδη τις τῶν ἡμετέρων, ὑπὲρ τοῦ πεῖσαι ὑμᾶς ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν μυστήριον ἢ ἀνέδην μίξις, βιβλίδιον ἀνέδωκεν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Φίληκι ἡγεμονεύοντι, ἀξιῶν ἀποτρέψαι ἱατρῷ τοὺς διδύμους αὐτοῦ ἀφελεῖν. Ἄνευ γὰρ τῆς τοῦ ἡγεμόνος ἐπιτροπῆς τοῦτο πράττειν ἀπειρησθαὶ οἱ ἐκεῖ ἱατροὶ ἔλεγον. Καὶ μηδὲν βουλευθέντος Φίληκος, ὑπογράψαι, ἐφ’ ἑαυτοῦ μείνας ὁ νεανίσκος, ἠρκέσθη τῇ ἑαυτοῦ καὶ τῶν ὁμογνωμόνων συνειδήσει. (*Justin. Apol.* 1.29)

“Recientemente, uno de nosotros, para convencerte de que las relaciones no es una de nuestras prácticas, presentó una petición a Félix, prefecto de Alejandría, pidiendo que un cirujano le permitiera quitarle los testículos, ya que los médicos en ese lugar dijeron que sin el permiso del prefecto tal operación no podía ser realizada. Cuando Félix se negó rotundamente a firmar la petición, el joven permaneció soltero, satisfecho con el testimonio de su propia conciencia y la de sus compañeros de fe”.

Por su parte, Epifanio, en el siglo IV, menciona que los seguidores de la secta de los valensianos, distribuidos por Palestina, se castraban frecuentemente:

Εἰςὶ δὲ πάντες ἀπόκοποι· καὶ αὐτοὶ δὲ περὶ ἀρχῶν, καὶ ἐξουσιῶν, καὶ ἄλλων οὕτως δοξάζουσι. Καὶ ὅταν λάβωσιν ἄνθρωπον εἰς μαθητείαν, καθ’ ὅσον μὲν χρόνον οὕτω τῶν μορίων ἀπετμήθη, ἐμψύχων οὐ μεταλαμβάνει· ὅταν δὲ πείσωσι τὸν τοιοῦτον, ἢ μετὰ ἀνάγκης αὐτὸν ἀποτέμωσι, τότε πᾶν ὅτιοῦν μεταλαμβάνει, ὥς ἤδη πεπαυμένος ἀγῶνος, καὶ μηκέτι ἐπικίνδυνος ὢν, εἰς τὸ ἐποτρύνεσθαι διὰ τῶν ἐδεσμάτων εἰς ἡδονὴν ἢ κερὶ ἐπιθυμίας. (*Epiph. Adv. Haeres.* 58.1.4-5)

“Todos ellos (los valesianos) salvo algunos están castrados, y comparten las opiniones sobre principios y autoridades que [los arconticos

y los sethianos (?) y otras concernientes a los principios y las autoridades. Cuando toman a un hombre como discípulo, mientras no ha sido cortado de sus partes no come carne. Pero cuando lo han persuadido o forzado a castrarse, entonces come de todo, pensando que ya ha terminado la lucha y que no está en peligro de ser incitado al placer del pecado por lo que come.”

Aunque debemos tomar con prudencia las afirmaciones de Epifanio, que describe de forma exagerada el comportamiento de estos individuos, el testimonio refleja que la práctica de la autocastración estuvo lejos de ser unos pocos casos aislados y que debió gozar de una relativa popularidad en los primeros siglos del cristianismo en sus núcleos fuertes de Egipto y Palestina.

Ello lo testimonian las constantes campañas de los Padres de la Iglesia contra esta práctica. A parte de las críticas de Orígenes y Epifanio, autores como Minucio Félix (*Oct.* 24), Basilio de Ancira (*Virg.* 61), Juan Crisóstomo (*Virg.* 8.5), Cirilo de Alejandría (*Hom.* 19), Ambrosio (*Vid.* 76-77) o Agustín (*Virg.* 24) también cuestionaron la validez de la contención de los eunucos. En uno de los *Apophthegmata Patrum* se narra una fábula que tiene como protagonistas unos ascetas que, habiendo leído los evangelios, se castran. Los ascetas son expulsados por el patriarca de Alejandría al enterarse de su acción y, ellos, disconformes, acuden a los patriarcas de Jerusalén, Antioquía y Roma, pero cada uno de ellos ratifica la decisión del arzobispo alejandrino. Finalmente, acaban visitando a Epifanio de Chipre, quien les hace ver su error y, tras arrepentirse, escribe al patriarca para que se les readmita en la Iglesia (*APanon.* 334). La historia tiene como moraleja el respeto a la autoridad eclesiástica, pero también muestra que la interpretación de *Mt* 19:12 y “los eunucos por el Reino de los Cielos” variaba y provocaba conflictos entre ascetas y las élites eclesiásticas.

Los testimonios indican que la práctica de la autocastración debió de existir desde muy pronto, ya desde al menos en el s. II, como refleja el texto de Justino Mártir, prolongándose hasta el siglo VI, al aparecer mencionada en textos como los de Agustín, Cirilo o Severo de Antioquía.⁵⁶⁶ La concentración de los textos condenatorios parece producirse en el s. IV,

⁵⁶⁶ Vid. Brower, 1996: 211, n.61.

con la condena hacia los religiosos emasculados del Concilio de Nicea como hito más evidente. El eunuquismo religioso cristiano comparte (y no parece ser casualidad) cronología y espacio con los ascetismos transgénero: surge en una época previa a la construcción de la doctrina “ortodoxa” en materia monacal y es excluida y condenada junto a otras prácticas ascéticas extremas.

La respuesta más sencilla para explicar este fenómeno sería que se castraban con la intención de evitar el pecado carnal. Esta idea la arroja, por ejemplo, Eusebio de Cesarea al atribuir la castración del joven Orígenes a su trato con mujeres como resultado de la predicación del Evangelio. También está en Basilio de Ancira, que afirma que lo hacen para controlar su incontinencia (Basil. Ancyr. *Virg.* 61). La lógica detrás de este argumento se sustenta en la creencia de que la idea monacal de la condición pecaminosa del cuerpo y la necesaria represión de los impulsos sexuales existió desde el inicio del cristianismo en todas las formas de continencia o ascetismo. Sin embargo, como señalábamos al principio, el problema de las primeras formas ascéticas cristianas con la *porneia* no era la tentación del sexo *per se*, sino la tentación del matrimonio y la familia. En esta especie de visión cínica del mundo la convivencia con las mujeres no tenía que ser un problema, ya que, como señalaba Abba Abraham al asceta orgulloso, luchar contra la tentación de la mujer significa ya haber sido derrotado (*APalph.* Abraham 1).⁵⁶⁷ Por tanto, la autocastración como manera de evitar las tentaciones no es algo que cuadre demasiado bien con los ideales protoascéticos de los primeros siglos del cristianismo.⁵⁶⁸

Peter Brown señala acertadamente que la emasculación no tiene por qué ser una garantía de castidad, pues, como argumenta Basilio de Ancira, podían seguir practicando relaciones sexuales si mantenían el pene (Basil. Ancyr. *Virg.* 61).⁵⁶⁹ Tenemos poca información para definir el tipo de castración a la que se sometían, aunque en el tratado de Basilio se menciona a individuos “que se hacen cortar todas las partes genitales,

⁵⁶⁷ Vid. pp. 95-96.

⁵⁶⁸ Esto no quiere decir que desechemos completamente la posibilidad de la continencia como motivación de determinados casos de autocastración o que pudiera ser complementaria a otros motivos, sino que consideramos que no se trata de la razón principal detrás de este fenómeno.

⁵⁶⁹ Brown, 1990: 169.

testículos incluidos (Ἀλλὰ ταῦτα ἐπὶ τῶν ὅλα ὁμοῦ μετὰ τῶν διδύμων ἀποχοσμεμένων τὰ μόρια)” y los que, habiendo pasado la pubertad, “se hacen amputar sólo los testículos (Τοὺς γὰρ μετὰ τὸ ἀνδρωθῆναι πρὸς συνουσίαν τὰ παιδογόνα μόρια μόνους τοὺς διδύμους ἀποτεμόντας)”. Este último tipo de castración “parcial” debía de ser habitual: en la historia de Justino Mártir del cristiano que quería emascularse, el joven solicita al prefecto de Alejandría permiso para quitarse únicamente los testículos (τοὺς διδύμους αὐτοῦ ἀφελεῖν).⁵⁷⁰ En lugar de como una manera de asegurarse la continencia, Peter Brown entiende castraciones como la presunta de Orígenes como una forma de exilio social voluntario, al renunciar a la masculinidad mundana.⁵⁷¹ Esto encaja mejor con esa visión ascética “cínica” de la que hablábamos: la autocastración cristiana sería una especie de declaración de intenciones, un desafío al mundo terrenal y a sus reglas. Lo que para la sociedad mundana era un precioso instrumento con el que alcanzar un objetivo vital, la procreación de descendencia, y, como tal, un marcador de estatus, para los ascetas era un elemento más al que renunciar, al igual que el matrimonio, la familia, la ciudadanía o la riqueza. Al final son trampantojos que ocultan el Reino de los Cielos, como bien sugiere *Lc* 14:26.

Una vez más, al igual que en el caso de los ascetismos transgénero, estas prácticas nos remiten a formas ascéticas “radicales”, lo que explica por qué los Padres de la Iglesia insistieron también en condenarlas, en particular durante la “depuración ortodoxa” del s. IV. Aunque evidentemente también debía de haber cuestiones doctrinales sobre la interpretación de *Mt* 19:12, la voluntad de eliminar la autocastración debía de ser un intento más por mantener bajo la autoridad episcopal las prácticas ascéticas y evitar “radicalismos” incontrolables. Ello se debió mezclar con los tradicionales prejuicios mundanos contra el eunuquismo, como veíamos con Gregorio Nacianceno, Basilio de Cesarea o Paladio, provocando una cascada de denuncias, algunas contradictorias. Basilio de Ancira recurría a la clásica acusación de lujuria que también encontramos detrás de otras presuntas castraciones célebres como las de Heliogábalo (*Dio Cass.* 80.16.7) o Sporo, el amado de Nerón (*Suet. Ner.* 28). Para el obispo, el objetivo de la

⁵⁷⁰ El verbo ἀφελεῖν nos parece testimoniar que los testículos son separados del cuerpo, quizás por sección.

⁵⁷¹ Brown, 1990: 169.

autocastración era acercarse a las mujeres y cometer adulterio, incluso aunque sólo fuera de pensamiento (Basil. Ancyr. *Virg.* 61). Epifanio acudía a la socorrida *hybris*: los automutilados valesianos, no contentos con su propia emasculación, secuestraban y castraban por la fuerza a los que pasaban (Epiph. *Adv. Haeres.* 58.1.6-7). Orígenes es más original y lanza una hipótesis biológica, que recuerda a los textos sobre el peligro de la infecundidad femenina del Corpus Hipocrático: conociéndose que el esperma se producía en la cabeza y descendía por los vasos sanguíneos hasta las mejillas, generando la barba,⁵⁷² el autor sugiere que la castración provocaría una acumulación y pesadez en la cabeza, que llevaría a alucinaciones, con las que justifica las opiniones “heréticas” de aquellos (Orig. *Com. Matth.* 3).

A partir de cierto momento, la práctica de la autocastración por razones ascéticas debió decaer, lo que no quiere decir que los eunucos en la Iglesia desaparecieran. Muchos de ellos podían haber sido esclavos en su vida previa (vid. Proto y Jacinto en *VEug.*), castrados por otros individuos en su infancia,⁵⁷³ víctimas de algún accidente o enfermedad (vid. Pallad. *HL* 24; 26) o eunucos por nacimiento (vid. *APalp.* Theodoros de Phrema 10). Es el caso de personajes destacados como Ignacio, patriarca de Constantinopla en el siglo IX, obligado a castrarse en su juventud por cuestiones dinásticas, o Nicéforo, obispo de Mileto en el s. X, castrado por sus padres.⁵⁷⁴ Todos estos eunucos involuntarios, en principio, seguían siendo aceptados por la Iglesia “ortodoxa” según lo dispuesto en el Concilio de Nicea:

Εἷτις ἐν νόσῳ ὑπὸ ἱατρῶν ἐχειρουργήθη, ἢ ὑπὸ βαρβάρων ἐξετημήθη, οὗτος μενέτω ἐν τῷ κλήρῳ. Εἰ δέ τις ὑγιαίνων ἑαυτὸν ἐξέτεμε, τοῦτον καὶ ἐν τῷ κλήρῳ ἐξεταζόμενον πεπαῦσθαι προσήκει· καὶ ἐκ τοῦ δεῦρο μηδένα τῶν τοιούτων χρῆναι προάγεσθαι. Ὡσπερ δὲ τοῦτο πρόδηλον, ὅτι περὶ τῶν ἐπιτηδεύοντων τὸ πρᾶγμα καὶ τολμώντων ἑαυτοὺς ἐκτέμνειν, εἰρηται, οὕτως εἵτινες ὑπὸ βαρβάρων ἢ δεσποτῶν εὐνουχίσθησαν, εὐρίσκοιντο ἄλλως ἄξιοι, τοὺς τοιούτους εἰς κλῆρον προσιεταὶ ὁ κανὼν. (*Conc. Nic.* 1)

⁵⁷² Sobre la amplia difusión en la Antigüedad de la creencia de que la semilla del hombre se produce en la cabeza, véase Onians, 1951: 93-122.

⁵⁷³ Vid. Tougher, 2004: 97.

⁵⁷⁴ Para un trabajo completo de los eunucos en la Iglesia bizantina, vid. Messis, 2014a: 119-207.

“Si alguien por enfermedad ha sido sometido por los médicos a una operación quirúrgica o ha sido castrado por bárbaros, que permanezca en el clero. Pero si alguien sano se ha castrado a sí mismo, conviene que esa persona, si se encuentra en el clero, sea cesada, y que de ahora en adelante ninguna de este tipo sea promovida. Pero como está claro que esto se dice de aquellos que han hecho tal cosa y se han castrado a sí mismos, de esta forma que si alguno ha sido hecho eunuco por bárbaros o por sus amos, siendo digno por lo demás, tales hombres son admitidos en el clero por el Canon.”

Los eunucos, en principio, siguieron participando en la vida eclesiástica durante todo Bizancio, aunque la tradición antieunuca siguió enfrentándolos ocasionalmente con parte de las élites viriles. En este caso, probablemente ya no se trataba tanto de una cuestión doctrinal (la autocastración motivada por formas ascéticas “radicales” habría desaparecido y la jerarquía eclesiástica estaba fuera de todo cuestionamiento), como de la animadversión sistémica fruto de la mezcla del rechazo clásico al eunuquismo y la tradición patrística. El odio antieunuco debió de emerger habitualmente en aquellos momentos de lucha por el poder, cuando un no eunuco se enfrentaba a un eunuco. Un buen ejemplo lo proporciona la *Vida de Anna/Euphemia* del s. IX, cuya vida angelical y sus múltiples milagros levantan las envidias de un monje rival, que aprovecha su supuesta condición de eunuco para desacreditarlo: “Este hombre, habiendo tomado como trabajo ineludible lo siguiente, lanzaba insultos duros y obscenos a la santa, como contra un eunuco, y la acusaba en público (τούτου μὲν ἔργον αὐτὸ τοῦτο ἀπαραίτητον κεκτημένου, τραχείας ὕβρεις καὶ αἰσχροί, ὡς κατ’ εὐνούχου, τῆς ὁσίας ἐκχέοντος καὶ κατηγοροῦντος ἀναφανδόν)” (*VAnna* p. 64).

Consideramos que esta explicación combinada es mucho más satisfactoria y completa que la que ofrece, por ejemplo, Kathryn Ringrose, referente de la idea de los eunucos como tercer género. Ella sugiere sencillamente que el rechazo de los tratadistas cristianos sería porque era, a ojos de las élites eclesiásticas, “demasiado fácil”, como “hacer trampa”: “Yes, in the eyes of the church, perhaps their sanctity came too easily – they ‘cheated’ on the way to the ascetic life”.⁵⁷⁵ La explicación de Ringrose resulta bastante insatisfactoria, al no tener en cuenta el conflicto

⁵⁷⁵ Ringrose, 2003: 11.

sociopolítico subyacente fruto de la introducción de los eunucos en el Imperio ni, sobre todo, la lucha de los obispos por construir una ortodoxia doctrinal y una jerarquía eclesiástica que la práctica de la autocastración amenazaba. Los Padres de la Iglesia no atacaban a los eunucos en sus escritos porque no hubieran interpretado bien la Biblia y estuvieran “haciendo trampa”, sino por una cuestión de autoridad, que se entremezclaba con la tradición antieunuca clásica fruto de las masculinidades grecorromanas.

4.3 El tercer género en Bizancio: un concepto a superar

Los estudios contemporáneos tanto de Bizancio como del Bajo Imperio occidental han tenido tradicionalmente a los eunucos en baja estima. Desde Edward Gibbon, la figura del eunuco poderoso (junto a la de la mujer gobernando) se asociaba al desgobierno, a la ineptitud y a la decadencia, como resultado de una mezcla de orientalismo, influencias de las fuentes clásicas y clichés modernos.⁵⁷⁶ Los eunucos eran secundarios habituales de los historiadores, siempre presentes en las crónicas y las hagiografías, pero no es hasta mediados del s. XX cuando comienzan a interesarse específicamente por ellos. Empiezan a aparecer así trabajos donde se analizaba de forma más sólida y profunda el papel de los eunucos en la corte, mayormente en clave política, como los de Rodolphe Guiland⁵⁷⁷ o Keith Hopkins.⁵⁷⁸ Pero fueron en los años del cambio de siglo cuando se sucedieron una serie de trabajos importantes que definieron la cuestión, como son los de Mathew Kuefler,⁵⁷⁹ Shaun Tougher⁵⁸⁰ y, sobre todo, Kathryn Ringrose.⁵⁸¹

Ringrose planteó la idea de que los eunucos (tanto religiosos como laicos) eran un tercer género en Bizancio y dedicó una monografía a ello,

⁵⁷⁶ Tougher, 2008: 14-25.

⁵⁷⁷ Vid. Guiland, 1943; 1944.

⁵⁷⁸ Hopkins, 1978: 172-196.

⁵⁷⁹ Kuefler, 2001.

⁵⁸⁰ Tougher, 2002; 2004; 2008.

⁵⁸¹ Ringrose, 1993; 2003.

The Perfect Servant: Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium: “It suggests that Byzantine society classed eunuchs as what modern analysis defines as a separate category, one that was neither a man nor female”.⁵⁸² Ringrose bebía del auge de los estudios sobre los “terceros géneros” en Antropología, en boga en los años 90, fruto de la evolución de los Estudios de Género hacia un constructivismo social radical. Un buen ejemplo de los trabajos de esta época es el libro coordinado por Gilbert Herdt, *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History* (1993), que acumula varios trabajos sobre distintas sociedades con supuestos terceros géneros, incluida la bizantina. Herdt critica el esencialismo biologicista de la Antropología del s. XX, que reduce siempre las sociedades estudiadas a un sistema binario, y en su lugar apuesta por entenderlas desde sus propias categorías de género, que no tienen por qué estar determinadas por el sexo.⁵⁸³

Ringrose toma la idea de tercer género y la teoría del unisexo de Thomas Laqueur y, analizando varias fuentes clásicas y cristianas, afirma que los eunucos constituían una categoría sexual diferenciada a hombres y mujeres en Bizancio.⁵⁸⁴ La idea ha sido continuada por otros autores como Georges Sidéris, quien ha ampliado los géneros en Bizancio hasta a cuatro: los hombres, las mujeres, los eunucos masculinos y los eunucos femeninos (esto es, las santas trans-vestidas).⁵⁸⁵ La hipótesis de los tres géneros bizantinos tuvo un éxito importante en los años 2000, en pleno *boom* del constructivismo radical, convirtiéndose en un emblema de los recién nacidos estudios de género en Bizancio. Probablemente, su éxito se debió a causas similares que Helen King señala al hablar de la popularidad de la teoría de Laqueur: su atracción, su facilidad de comprensión y el estado embrionario todavía de la teoría *queer*, así como de la Historia de Género en Bizancio. La hipótesis fue reproducida y difundida sin crítica por otros investigadores como Judith Herrin⁵⁸⁶ o Liz James,⁵⁸⁷ que, aunque no abordaba el tema directamente, acepta la hipótesis triangulando el título de una obra colectiva sobre género en Bizancio como *Women, Men and*

⁵⁸² Ringrose, 2003: 3.

⁵⁸³ Herdt, 1993: 21-81.

⁵⁸⁴ Vid. Ringrose, 2003: 1-29.

⁵⁸⁵ Sidéris, 2003.

⁵⁸⁶ Herrin, 2002: 38-40.

⁵⁸⁷ James, 1997.

Eunuchs. Esta consideración de los eunucos como un tercer género no sólo ha sido exclusiva de la historiografía bizantina, sino que también es habitual encontrarla en trabajos de otras sociedades como la romana⁵⁸⁸ o las del Próximo Oriente.⁵⁸⁹ En los últimos décadas algunos investigadores han expresado algunas dudas y sucintas críticas a la hipótesis de Ringrose, como es el caso de Shaun Tougher,⁵⁹⁰ e incluso al concepto tercer género en general.⁵⁹¹ Sin embargo, creemos que su trabajo precisa todavía de un análisis en profundidad. Antes de comenzar debemos de recordar que, por razones de espacio y esfuerzo, nuestro estudio está centrado en los eunucos de la Tardoantigüedad. A pesar de ello, dado que el análisis de Ringrose es transtemporal, no podemos evitar tener que analizar también las fuentes de época medio y tardobizantina que ella emplea.

Empecemos, por tanto, por aquellas fuentes en las que se fundamenta para justificar su hipótesis. Se tratan en su mayoría de fuentes clásicas y tardoantiguas, tanto cristianas como politeístas, en las que se menciona siempre una misma idea: los eunucos no son ni hombres ni mujeres.⁵⁹² Esta afirmación está presente en Luciano (*Eun.* 6), Claudiano (18-20), Basilio de Cesarea (*Ep.* 115), Gregorio Nacianceno (*Or.* 21.21) y otras más tardías como Focio (*Ep.* 3.14), Teófanos el Confesor (6159) o León el Diácono (3.3). No obstante, Ringrose se limita habitualmente a señalar de sus obras algunos adjetivos que estos autores emplean como ἀμφίβολος, que interpreta como señal de que eran criaturas ambiguas y fluidas, e ignora el contexto del pasaje. Analicemos con detenimiento, pues, estas fuentes.

En primer lugar, Luciano emplea la idea en su diálogo *El eunuco*, que mencionábamos anteriormente, en el que dos filósofos, Bagoas y Diocles, se hallan inmersos en un concurso retórico para lograr una cátedra en Atenas:

ἐπεὶ δὲ ἄλις μὲν εἶχον βλασφημιῶν, ἄλις δὲ ἐλέγχων, τὸ τελευταῖον ἦδη ὁ Διοκλῆς ἔφη μὴδὲ τὴν ἀρχὴν θεμιτὸν εἶναι τῷ Βαγῳᾷ μεταποιεῖσθαι φιλοσοφίας καὶ τῶν ἐπ' αὐτῇ ἀριστείων εὐνούχῳ γε ὄντι,

⁵⁸⁸ Montserrat, 2000.

⁵⁸⁹ Peled, 2016.

⁵⁹⁰ Tougher, 2008: 109-111; también Carlà-Uhink, 2017: 14-15.

⁵⁹¹ Vid. Towle & Morgen, 2002: 469-497.

⁵⁹² Ringrose, 1993: 86-90; 2003: 35-50.

ἀλλὰ τοὺς τοιοῦτους οὐχ ὅπως τούτων ἀποκεκλεῖσθαι ἡξίου, ἀλλὰ καὶ ἱερῶν αὐτῶν καὶ περιρραντηρίων καὶ τῶν κοινῶν ἀπάντων συλλόγων, δυσσιώνιστόν τι ἀποφαίνων καὶ δυσάντητον θέαμα, εἴ τις ἔωθεν ἐξιὼν ἐκ τῆς οἰκίας ἴδοι τοιοῦτόν τινα. καὶ πολλὸς ἦν ὁ περὶ τούτου λόγος, οὔτε ἄνδρα οὔτε γυναῖκα εἶναι τὸν εὐνοῦχον λέγοντος, ἀλλὰ τι σύνθετον καὶ μικτὸν καὶ τερατῶδες, ἕξω τῆς ἀνθρωπείας φύσεως (Lucian. Eun. 6).

“Pero cuando ya se habían insultado bastante y se habían llenado de incriminaciones, al final Diocles negó en conclusión que se pudiera permitir en absoluto que Bagoas se dedicara a la Filosofía o se beneficiara de sus recompensas siendo eunuco, sino que tales individuos merecían ser excluidos no sólo de estas actividades sino incluso de los propios templos, de las abluciones sagradas y de todas las reuniones públicas, manifestando que era un espectáculo de mal augurio y execrable si uno se encontraba con un individuo así al salir de su casa por la mañana. Y pronunció un largo discurso sobre este tema, *haciendo ver que el eunuco no era ni hombre ni mujer, sino un compuesto, híbrido y monstruoso, extraño a la naturaleza humana.*” (Cursiva del autor).

Como vemos, la afirmación de que los eunucos no son ni hombres ni mujeres y el consiguiente discurso de Diocles no son reflexiones nacidas de un diálogo pausado, sino de una discusión acalorada. Ello lo demuestra, además, el resto de calificativos: un eunuco es un ser artificial, monstruoso y antinatural. El decir que Bagoas no es ni hombre ni mujer es, por tanto, una burla que Diocles utiliza para descalificar y humillar a su rival ante los oyentes y, de esa forma, derrotarlo retóricamente.

Esto mismo sucede con Claudiano en su crítica a Eutropio. El poeta describe al eunuco como un individuo feminizado, un *topos* habitual de la retórica romana, representando su supuesta relación con un tal Ptolomeo, su antiguo amo, como si de un matrimonio se tratara:

Chaec erat, haec, Ptolemaee, fides? hoc profuit aetas in gremio consumpta tuo lectusque iugalis et ducti totiens inter praesepia somni? libertas promissa perit? uiduumne relinquis Eutropium tantasque premunt obliuia noctes, crudelis? generis pro sors durissima nostri! femina, cum senuit, retinet conubia partu, uxorisque decus matris reuerentia pensat. nos Lucina fugit, nec pignore nitimur ullo. cum forma dilapsus amor; defloruit oris gratia. qua miseri scapulas tutabimur arte? qua placeam ratione senex? (Claud. 18.66-77)

“¿Ésta era, Ptolomeo, ésta era tu lealtad? ¿De esto me sirvió el tiempo consumido en tus brazos, el lecho conyugal y los sueños tantas veces pasados entre los pesebres? ¿Desaparece la libertad que me prometiste? ¿Dejas viudo a Eutropio, cruel, y el olvido eclipsa tantas noches? ¡Ah, durísima suerte de mi especie! La mujer, cuando ha envejecido, conserva el matrimonio mediante sus hijos y el respeto a la madre compensa la hermosura perdida de la esposa. De nosotros huye Lucina y no nos apoyamos en hijo alguno. El amor desapareció juntamente con la belleza; el encanto de mi rostro se marchitó. ¿Con qué ingenio protegeremos nosotros, desgraciados, nuestras espaldas? ¿De qué modo puedo yo, un viejo, agradar?”.

Pero Claudiano no se contenta con feminizar a Eutropio hasta el punto de representarlo como una esposa o un cinedo, sino que llega a expulsarlo incluso de la categoría de las mujeres, describiendo al eunuco como un individuo entre dos aguas, que no es ni hombre ni mujer, para asegurarse que ni retóricamente pueda alcanzar el prestigio de una matrona.

quo struis hos auri cumulos? quae pignora tantis succedent opibus? nubes ducasue licebit: numquam mater eris, numquam pater; hoc tibi ferrum, hoc natura negat. (Claud. 18.222-225)

“¿Para qué acumulas estos montones de oro? ¿Qué hijos heredarán tan grandes riquezas? Podrás casarte (como una mujer) o tomar esposa (como un hombre): nunca serás madre, nunca padre; una cosa te la prohíbe la mutilación, la otra la naturaleza”.

linquite femineas, infelix turba, latebras, alter quos pepulit sexus nec suscipit alter, execti Veneris stimulos et uulnere casti, mixta duplex aetas inter puerumque senemque nil medium. (Claud. 18.466-470)

“Turba desdichada, abandonad los refugios de las mujeres vosotros, a los que un sexo ha rechazado y el otro no os asume, con los estímulos de Venus cortados y castos por esta herida; dos edades se han mezclado en vosotros y entre el niño y el viejo nada hay en medio”.

Una vez más, la acusación de no pertenecer a ninguno de los dos géneros no se trata de una exposición neutral, sino de una forma de descalificar al rival, de retratarlo como una infracriatura.

Basilio de Cesarea y Gregorio Nacianceno también hablan de los eunucos como ni hombres ni mujeres en dos extractos que ya hemos

reproducido anteriormente.⁵⁹³ En el caso de Basilio, se trata de su carta a Simplicia, donde despacha múltiples acusaciones contra sus sirvientes eunucos, a los que define como un *genos* propio: “Sí, y quiero decir eso mismo: [una raza de] ni mujeres, ni hombres (τοῦτο δὴ τοῦτο, ἄθελυ, ἄνανδρον)” (Basil. Ep. 115). De nuevo, el definirlos como un *genos* extraño tiene una evidente intención peyorativa, como demuestra el largo listado de descalificativos que acompañan la afirmación de Basilio: son mujeriegos, envidiosos, coléricos, afeminados, glotones, etc. En el caso de Gregorio, se trata de una crítica a los eunucos imperiales que apoyaban a Jorge de Capadocia frente a Atanasio y convencieron al emperador. El de Nacianzo los describe como individuos afeminados, no viriles y “de sexo dudoso” (καὶ τούτων μάλιστα τοὺς γυναικώδεις τε καὶ ἐν ἀνδράσιν ἀνάνδρους, καὶ ἀμφιβόλους μὲν τὸ γένος) (Gr. Naz. Or. 21.21). Lo curioso de este fragmento de Gregorio es que, de hecho, nunca niega la condición de *andros* –hombre– al eunuco, sino que emplea el término ἀνδράσιν ἀνάνδρους, es decir, “hombre no-hombre” u “hombre no viril”.

En las fuentes tardías que Ringrose utiliza, la situación es similar. Focio le dice a Juan el *sacellarios* que es lo que los sabios llaman un andrógino (ἀνδρόγυνος) y los helenos un *gallos*, pero lo hace en el contexto de una carta cargada de descalificativos, de forma que sus palabras están destinadas a herir (Photios Ep.3.14). En la obra de Teófanos el Confesor, es Sergio el usurpador el que dedica este calificativo a Andrés, el eunuco del emperador, mientras están en la corte de Mauwiya I: “No me levantaré ante ti, pues no eres ni hombre ni tampoco mujer (Οὐκ ἐπεγείρομαί σοι, ὅτι οὐκ εἶ ἀνὴρ, οὐδὲ πάλιν γυνή)” (Theoph. 6159). En este caso, vuelven a ser rivales políticos y la afirmación tiende a ser, una vez más, un insulto hacia el eunuco. Por su parte, León el Diácono tampoco muestra mucha simpatía eunucos, en particular, por José Bringas, influyente oficial en las cortes de Constantino VII y Romano II, quien ocupó la regencia del Imperio tras la muerte de este último. José es descrito de forma muy negativa en toda la narración que León hace de su conflicto contra el pretendiente Nicéforo II. En momento de la narración, un general y primo de Nicéforo trata de animarlo a tomar las armas contra José por sus complots:

⁵⁹³ Vid. pp. 297-298.

καὶ ταῦτα παρ' ἀνδραρίου (ὃ πόνοι, καὶ μάχαι, καὶ ἀρετή!)
ἀμφιβόλου τε καὶ ἀνάνδρου, καὶ γυναίου τεχνητοῦ, καὶ πλείω τῶν ἐν τῇ
γυναικωνίτιδι δρωμένων εἰδότος μηδέν.

“Y que estas cosas sean planeadas -¡oh, trabajos, batallas y proezas!- por un tipo de sexo dudoso (ἀμφιβόλου), afeminado, una mujer artificial (γυναίου τεχνητοῦ), que no sabe nada más que de lo que sucede en las habitaciones de las mujeres” (Leo. D. 3.3).

Una vez más, la afirmación de que los eunucos son de *genos* dudoso se muestra como un descalificativo.

Pero no sólo nos podemos limitar a las fuentes que nos da Ringrose, sino que si ampliamos la búsqueda encontramos también que la misma idea está también en otros autores como Epifanio de Salamina. Al hablar de los valesianos, presuntamente cristianos automutilados, dice: “Pues no son hombres por lo que se les ha quitado ni pueden ser mujeres por ser contrario a la naturaleza (Οὔτε γὰρ ἄνδρες εἰτὶ διὰ τὸ ἀφηρημένον, οὔτε γυναῖκες δύνανται εἶναι διὰ τὸ παρὰ φύσιν)” (Epiph. Adv. Haeres. 58.3.1). Como ya visto anterioremento, no parece que Epifanio tuviera especial simpatía por este grupo de “herejes” a los que acusa de toda clase de depravaciones en el pasaje. Por tanto, esta afirmación vuelve a ser, una vez más, una forma de descrédito. También sucede con el diálogo ya mencionado entre Orestes y el eunuco frigio de Helena en la tragedia de Eurípides, donde el miceneo, airado, lo insulta diciendo que no es ni hombre ni mujer: “ἰNecio, si crees que me importan cubrir de sangre tu cuello! Pues ni has nacido mujer ni te cuentas entre los hombres (μῶρος, εἰ δοκεῖς με τλῆναι σὴν καθαιμάξαι δέρην: οὔτε γὰρ γυνὴ πέφυκας, οὔτ' ἐν ἀνδράσιν σύ γ' εἶ)” (Eur. Or. 1527-1528).

Por tanto, podemos concluir que la afirmación de que los eunucos no eran ni hombres ni mujeres no debe interpretarse cómo un testimonio de una sociedad ternaria, sino como un recurso retórico para desprestigiar al rival. De la misma forma que pocos investigadores dudarían hoy de que acusaciones como que los eunucos eran sexualmente viciosos son *topoi* (no necesariamente acordes con la realidad), aquellas afirmaciones deben ser consideradas de una manera similar: como un *topos* retórico que emerge como resultado de modelos de masculinidad centrados en la potencia reproductiva. En este caso, se trataría de un paso más allá que la

feminización únicamente. Al decir que no se es ni hombre ni mujer lo que se está haciendo es expulsar al individuo de los esquemas binarios de género, es decir, se lo está considerando como un infraser por debajo incluso de las mujeres. De esta forma, se le está privando de cualquier autoridad o estatus social que pudiera disfrutar. Podríamos decir que funcionaría casi como decretarlo un *xenos*, una forma retórica de expulsarlo de la *res publica*. El recurso de reducir al rival a una categoría de infrahumano no es exclusivo de los Padres de la Iglesia, sino que lo encontramos incluso de los politeístas hacia los cristianos. Tertuliano, en un tratado donde se defiende de las falsas acusaciones vertidas por los no creyentes hacia los cristianos, dice en un momento: “Se dice que somos una tercera raza, una con cara de perro, o Esciápodos,⁵⁹⁴ o una subterránea de las Antípodas. Si estas cosas las encontráis vosotros lógicas, te ruego que nos expliquéis cuáles son la primera y la segunda raza para que sepamos sobre la tercera (*Tertium genus dicimur, cynopene aliqui, vel sciapodes, vel aliqui de subterranea antipodes. Si qua istic, apud vos saltem ratio est, edatis velim primum et secundum genus, ut ita de tertio constet*)” (Tert. Nat. 1.8.1). En este caso el término *genus* hace referencia a *ethnos* o raza más que a género o categoría sexual, pero el efecto es similar: los cristianos son acusados de ser subcriaturas de la misma forma que los eunucos lo eran para las viejas élites masculinas de la Tardoantigüedad.

No obstante, se podría recurrir a los escritos médicos de la Antigüedad (y sus sucesores bizantinos) para seguir defendiendo esta tesis. Al igual que Laqueur, Ringrose se basa fundamentalmente en Aristóteles y Galeno. Por un lado, Aristóteles afirma que los eunucos, “por tener mutilada una sola parte, se alejan tanto de su antigua forma que les falta poco para tener aspecto de hembra (ὁρᾶν δ’ ἔξεστιν ἐπὶ τῶν εὐνούχων, οἱ ἐνὸς μορίου πηρωθέντος τοσοῦτον εξαλλάττουσι τῆς ἀρχαίας μορφῆς καὶ μικρὸν ἀλλεῖπουσι τοῦ θήλεος τὴν ιδέαν)” (Arist. Gen. an. 766a26-28). Y más adelante continúa:

Καὶ εὐνούχοι οὐ γίνεται φαλακρὸς διὰ το εἰς τὸ θῆλυ μεταβάλλειν. Καὶ τὰς ὑστερογενεῖς τρίχας ἢ οὐ φύουσιν ἢ ἀποβάλλουσιν, ἂν τύχωσιν ἔχοντες οἱ εὐνούχοι, πλὴν τῆς ἡβης· καὶ γὰρ αἱ γυναῖκες τὰς μὲν οὐκ ἔχουσι, τὰς δ’ ἐπὶ τῇ ἡβῃ φύουσιν. ἡ δὲ πῆρωσις αὕτη ἐκ τοῦ ἄρρενος εἰς τὸ θῆλυ μεταβολὴ ἐστιν (Arist. Gen an. 784a7-12).

⁵⁹⁴ Pueblo fantástico de Libia con un enorme pie que usaban como sombrilla.

“Tampoco el eunuco se queda calvo porque se transforma a lo femenino. Y los pelos que salen después del nacimiento, a los eunucos no les crecen o bien los pierden si es que los tienen, excepto los del pubis, pues tampoco las mujeres tienen los pelos que salen después, pero sí los del pubis. Esta mutilación es un cambio de lo masculino a lo femenino”.

Las palabras de Aristóteles podrían sustentar la tesis del “tercer género” o, mejor dicho, la idea de que los eunucos eran criaturas intermedias, feminizadas como consecuencia del proceso biológico de “enfriamiento” resultado de la castración, aunque también hay que señalar que Aristóteles nunca les niega la condición de *anēr* y que también constituyen un apéndice de una obra construida completamente en torno al binomio masculino-femenino.

Los textos de Galeno también son empleados por Ringrose para argumentar la hipótesis del “tercer género”. En sus tratamientos, se encuentra habitualmente la figura del eunuco junto a la de la mujer (*gynē*), el niño (*pais*) y el “hombre blanco” (*anēr leukos*, i.e. “hombre femenino”) como cuerpos blandos y húmedos, en contraposición a los cuerpos secos y duros de los hombres (Gal. *Comp. Med. Gen* 4.1; *Comp. Med. Gen* 7.9; *SMT* 9.3.11), al tiempo que se les compara con las mujeres en cuestiones como la alopecia (Gal. *Hipp. Aph.* 28). Sin embargo, si nos prestamos más atención, lo único que Galeno está haciendo es construir una teoría de los cuerpos en torno a la oposición blando/duro y húmedo/seco. En ningún momento el médico establece una triangulación del género evidente, admitiendo que los eunucos sean individuos a medio camino entre mujeres y hombres o sean de una condición diferente. Sencillamente, Galeno admite que el subdesarrollo gonadal de los eunucos les da unas características corporales que los acerca a las mujeres, al igual que pasa con los niños. Sin embargo, si en ningún momento se plantea que los niños sean un tercer género, al igual que tampoco los hombres afeminados (que son explícitamente llamados *andres*), ¿por qué sí debería ser considerado un testimonio de que los eunucos eran considerados tal? Es más, cuando observamos de cerca a Galeno, vemos como, al igual que en Aristóteles, existe un claro binomio masculino-femenino que articula buena parte de su obra, por ejemplo, en su idea de los órganos genitales y su teoría de cómo estos son una inversión respectiva en machos y hembras (Gal. *UP* 16.6).

Obviemos por un instante las importantes fallas señaladas en la interpretación de los textos de Aristóteles y Galeno como testimonio de la condición de tercer género de los eunucos y admitamos que Ringrose los está interpretando correctamente. Al tratarse de fuentes médicas podríamos pensar que no tienen la dimensión polémica de los textos anteriormente citados y, por tanto, se les supondría una cierta pretensión aséptica (a pesar de que, como hemos visto en alguna ocasión con Hipócrates, la medicina en la Antigüedad está lejos de ser ajena al contexto social). Esta idea se puede rebatir si trasladamos los argumentos de King contra Laqueur a nuestro caso:⁵⁹⁵ la medicina en la Antigüedad no tiene el mismo carácter de “disciplina absoluta” que tiene en la sociedad occidental industrial y, por consiguiente, no tiene por qué representar una opinión generalizada ni efectiva en el día a día. Nada nos asegura que las ideas de Aristóteles en este campo concreto fueran las dominantes, no sólo en el propio campo de la medicina avanzada, sino en todos los niveles de la sociedad, si bien debemos admitir que esto no invalida necesariamente sus palabras acerca de los eunucos.

Otros textos médicos que Ringrose cita para sostener su hipótesis pueden ser también contestados con mayor seguridad. Por ejemplo, Alejandro de Trales (525-605) menciona en su exposición sobre los remedios para las anginas que a los cuerpos más débiles como los de eunucos, niños, mujeres y similares había que darles tratamientos más suaves y viceversa (Alex. Tral. *Therap.* 4, p. 127).⁵⁹⁶ Interpretar esta afirmación como un reflejo de un “tercer género” obligaría también a pensar a los niños como otro género más. Ringrose también menciona las palabras de Adamancio, médico judío de los ss. IV-V, que, prácticamente copiando a Polemo, orador del s. II, dice en su tratado médico que “los eunucos son por naturaleza una legión malvada diferente a otros hombres (Εὐνούχοις τοῖς ἐκ φύσεως κακίῳ σημεῖά ἐστιν ἢ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις)” (2.3),⁵⁹⁷ seguido de las características negativas que el autor considera que tenían por nacimiento. No obstante, más que un pasaje propiamente médico, parece una vez más un excursus retórico contra los eunucos, donde, además, ni se

⁵⁹⁵ Vid. pp. 36-37.

⁵⁹⁶ Ringrose, 1993: 88.

⁵⁹⁷ Ringrose, 2003: 57.

emplea el término *genos* – sólo se habla de una *sēmeia* (“tribu”, “legión”) – ni se los expulsa completamente de los *anthropoi*.

Continuemos con nuestro argumento y vayamos a la relación cotidiana de los eunucos con su entorno. Si nos paramos a observar, veremos que comparten más espacios en común con los hombres que con las mujeres. Los encontramos en numerosas ocasiones al mando del ejército (vid. Narsés con Justiniano, Juan Sakellarios, Aecio y Staurakios con Irene, Teoktistos con Miguel III, etc.), espacio que, aunque sea bastión de las masculinidades clásicas, los llega a tolerar. No sucede así con las mujeres, cuyos testimonios al mando de una fuerza militar son prácticamente inexistentes, incluso durante el reinado de Irene de Atenas (780-802), que debió recurrir a eunucos para ello.⁵⁹⁸ En el plano religioso, tampoco parece que hubiera grandes distinciones entre eunucos y no eunucos. Encontramos eunucos ocupando altos puestos en la jerarquía eclesiástica, incluyendo el rol de patriarca de Constantinopla (por ejemplo, Germano, Nicetas, Metodio o Ignacio, todos patriarcas entre los siglos VIII y IX). Por su parte, los santos eunucos se contaban entre los hombres, como refleja, por ejemplo, la inclusión de Proto y Jacinto junto al resto de hombres santos del muro sur de Sant'Apollinare Nuovo.⁵⁹⁹ En los monasterios, los castrados también entraban en los masculinos, como muestran las historias de las santas transvestidas, dando a entender que no había duda de su condición de hombre. Jerónimo, por ejemplo, señalaba que las mujeres no debían beñarse con eunucos, pues seguían teniendo las pasiones de los hombres (*Ep.* 107 9). Si bien es cierto que en algunos monasterios como el de Cristo Panoiktirmon de Constantinopla o el de Theotokos Kosmosoteira en Bera encontramos reglas que los excluyen a los eunucos de entrar,⁶⁰⁰ estas se pueden leer no cómo un testimonio de que los emasculados eran una categoría diferente, sino como un reflejo de la herencia antieunuca de las masculinidades clásicas en la Iglesia bizantina. Incluso la propia Ringrose acepta que, en la comunidad eclesiástica, al menos para una parte, los eunucos no eran un tercer género.⁶⁰¹ Por otro lado, en el ceremonial cortesano mediobizantino, aunque es cierto que hay diferencias en las titulaciones, los espacios y los

⁵⁹⁸ James, 2001: 88-90.

⁵⁹⁹ Vid. p. 278.

⁶⁰⁰ Ringrose, 2003: 121.

⁶⁰¹ Ringrose, 1993: 108.

atuendos entre barbados y castrados, estas, aunque centrales en la representación de la corte, no tiene por qué ser marcadores de género:

“Even if they [los eunucos] were acculturated to particular modes of behaviour this does not necessarily signify that they constituted an alternative gender. As for clothing, it was not just used as a signifier of eunuchs. [...] Dress, in particular of those who bore titles and held office in the imperial administrative system, was a crucial indication of status in Byzantium, and also in other cultures throughout history. [...] Status was key rather than gender: eunuchs were not being singled out”.⁶⁰²

De hecho, títulos como *patrikios* o *protospatharios*, entre otros, eran compartidos tanto por eunucos como por no-eunucos, si bien podían tener sus especificidades en función de la naturaleza del ostentador.

El problema de la hipótesis de Ringrose es que la categoría de “tercer género” resulta limitadora e insatisfactoria para el caso bizantino. Ringrose, a diferencia de otros autores de los 90 y tempranos 2000 que entienden el “tercer género” como un espacio de posibilidad,⁶⁰³ ella lo hace en un sentido literal, como una categoría igualable y distinta a “hombres” y “mujeres”, que mezcla elementos de los dos. Sin embargo, esta triangulación del género se muestra tan limitadora como un binarismo esencialista. Por un lado, Ringrose nunca reflexiona ni discute la aplicación de nuestra categorías contemporáneas de “hombre” y “mujer” al caso bizantino, sino que se toman como atemporales y libres de discusión.⁶⁰⁴ Por otro lado, aunque Ringrose insista en separar género de sexo biológico en su estudio, hace depender su nueva categoría sexual de la idea de una modificación genital, esto es, la castración, dejando el resto de elementos en un plano secundario: “Clearly, castration is the ultimate act of gender construction”.⁶⁰⁵ Por último, la herencia occidental positivista hace que Ringrose, al igual que la mayoría de historiadores en general, trate de establecer categorías o “identidades” absolutas, es decir, que acompañan casi de manera inherente al individuo y permanecen estables en cualquier

⁶⁰² Tougher, 2003: 110.

⁶⁰³ Vid. Garber, 1992: 11.

⁶⁰⁴ Es decir, nunca se discute qué significa ni qué implica ser un *anēr* o una *gynē*, cuáles son los códigos de conducta esperados, etc.

⁶⁰⁵ Ringrose, 2003: 68.

situación. No se considera el cambio, lo contextual, en definitiva, las múltiples posibilidades.

La hipótesis de Ringrose presenta también otros problemas. El primero es que la etiqueta “eunuco” es tremendamente heterogénea: abarca desde esclavos castrados por extranjeros hasta ascetas cristianos “radicales”, desde hombres que padecen problemas médicos hasta hijos de familias pudientes que tratan de promocionarlos en la corte, desde los que se avergüenzan de ello hasta los que lo exhiben como bandera. Como señala Tougher, el estudio de Ringrose está construido en torno a la figura del sirviente de la corte, trasladando sus conclusiones al resto de eunucos y obviando la complejidad y variedad de individuos y situaciones que engloba este término.⁶⁰⁶ Ello se complica debido al período tan amplio y heterogéneo que maneja en su estudio, de más de diez siglos. El segundo problema es que no disponemos de fuentes que atestigüen que se veían a sí mismos como no-hombres. En casos como los *galli*, algunas representaciones iconográficas concuerdan con los testimonios literarios sobre el culto a Mētēr/Cibeles, como veremos más adelante. Sin embargo, no parece que los poderosos eunucos de la corte trataran de representarse así mismos como no-hombres, ya que suponía una pérdida efectiva de autoridad. Reflejo de ello es la violenta venganza de Andrés ante el insulto de Sergio en Damasco (Theoph. 6159). Por su parte, testimonios pro-eunucos como el tratado de Teofilacto, que, por la cercanía del autor con la cuestión, podríamos denominar como casi un testimonio en primera persona del eunuquismo, ni siquiera hacen mención a esa supuesta condición intermedia. Es más, una ley del emperador León VI (r. 886-912) testimonia que existían eunucos en el período mediobizantino que intentaban casarse con mujeres (Leo Nov. 98), lo que podría interpretarse como un intento de adecuarse a los estándares de virilidad clásicos.⁶⁰⁷ En cualquier caso, ya fuera ensalzando un “orgullo eunuco” como Teofilacto, ya fuera tratando (quizás) de ocultar su condición, ninguno parece querer mostrarse como un no-hombre.

⁶⁰⁶ Tougher, 2008: 111.

⁶⁰⁷ En la ley de León VI también se define a los eunucos como una raza extraña ni de hombres ni de mujeres (ξένων τι γένος). En este caso, aunque se trate de una ley, la afirmación está lejos de ser aséptica, ya que la normativa se trata casi de un discurso retórico para convencer sobre la ilegitimidad del matrimonio con eunucos.

El problema de considerar a los eunucos como un “tercer género” es que *de facto* desincentiva el explorar las formas locales de entender el género en Bizancio, al asumir ciertas ideas de la tradición occidental como inmutables. Estas son, por ejemplo, la invariabilidad de la “identidad”, la absolutez de las formas de categorización o la incondicionalidad y primordialidad del tándem hombre-mujer. Evan B. Towle y Lynn M. Morgan criticaban precisamente el uso de este concepto al considerar que se sustentaba de forma acrítica en las formulaciones occidentales del género, aislando Occidente del resto de sociedades y estableciéndolo como unidad de todo, al tiempo que ignoraba la pluralidad y diversidad local.⁶⁰⁸

La crítica al trabajo de Ringrose no se trata tanto de proponer volver a un binarismo esencialista, ni tampoco caer en una idea de *gender fluidity* constante, sino de la necesidad de entender las categorizaciones como contextuales, plásticas, porosas y no absolutas. Debemos intentar liberarnos de tratar de definir categorías totales, creyendo que, como historiadores modernos, somos entidades omniscientes. En su lugar, debemos entender que, en muchas sociedades y espacios donde no se ha experimentado tanto la idea positivista de la “verdad única” como en las universidades occidentales, las ideas (incluso aparentemente contradictorias) pueden convivir. Por ejemplo, cuando Serena Nanda analiza las *hijras* de India, reconoce una pluralidad de maneras de autorepresentarse: hay algunas que dicen ser ni hombres ni mujeres, otras que se reconocen sólo como no-hombres y algunas más que se definen como mujeres,⁶⁰⁹ definiciones que no tienen por qué ser estables y que pueden cambiar en función del momento y el contexto, como demuestran las entrevistas de Nanda. Algo similar parece ocurrir en Albania, donde encontramos a los *burrneshat*, a los individuos de su entorno y a las autoridades nacionales identificándolos de manera alternativa como hombres, mujeres, ni hombres ni mujeres o de otra manera. Ninguna de estas consideraciones tiene por qué ser necesariamente “falsa” o “más auténtica” que otra; simplemente son interpretaciones diversas de un mismo fenómeno. De esta forma, debemos entender las categorizaciones locales de género siempre de manera relativa y no intentar forzar una “realidad” perenne única. Evidentemente, el trabajo de Ringrose debe entenderse en el

⁶⁰⁸ Towle & Morgen, 2002: 477.

⁶⁰⁹ Nanda, 1990: 13-23.

período en el que se compone, todavía en plena experimentación hacia los estudios *queer*, pero precisamente por ello debemos tratar de superarlo, al menos en el caso de Bizancio.

4.4 Los *galli* y los eunucos cristianos: comparaciones e influencias

Como ya hemos argumentado, la práctica de la autocastración entre ascetas a inicios del cristianismo está atestiguada por los textos religiosos y concuerda con las inquietudes y formas continentales “radicales” de la época, si bien la información que nos aporta es escasa; quizás aún más escasa de la que conservamos de los ascetismos transgénero. Una motivación importante podría estar en ese exilio social voluntario de las primeras formas ascéticas cristianas, es decir, la emasculación como forma de renuncia al mundo material. En cualquier caso, no parece que detrás de este gesto haya intenciones o expresiones de cambio de género a la manera de los ascetas transgénero que veíamos anteriormente: los pocos testimonios de los que disponemos, tanto los favorables como los críticos, no hacen referencia explícitamente a deseos de adoptar comportamientos o un aspecto femenino entre estos ascetas. Si así fuera, nos esperaríamos encontrar una riada de denuncias burlescas, ya que, a diferencia de la masculinización, la feminización física era muy criticada por las masculinidades clásicas.⁶¹⁰

Por el contrario, sí que tenemos constancia de un fenómeno de presunta castración voluntaria por motivos religiosos que implicaba un cambio de género en la Antigüedad: el de los/las *galli/ae* del culto a Magna Mater/Cibeles y Attis.⁶¹¹ El caso de estos individuos, que, según los autores

⁶¹⁰ La *vita B'* de Eugenia/o sintetiza muy bien la diferencia de consideración entre los cambios FtM y los cambios MtF. En el juicio en el que se revela su condición afirma que sus actos están justificados, pues no está realizando algo antinatural como “pretender ser mujer”, sino que, siendo mujer, trata de vivir virilmente en Cristo: “Οὐ γὰρ ἔχθραν τῆς συγγενείας μου ὑποκρίσει ἀνελαβόμεν, ἵνα θήλειαν ὑποκρίνομαι, ἀλλὰ θήλεια οὐσα καὶ ἀνδρικῶς διαπραττομένη τὴν παρθενίαν, ἥτις ἐστὶν ἐν Χριστῷ, σφόδρα περιεπτυσσάμεν.” (*VEug. B' 28*).

⁶¹¹ Las fuentes literarias emplean habitualmente el término en masculino para hablar a ellos, al igual los testimonios epigráficos, en los que los individuos acostumbran a aparecer referidos con nombres de varón. No obstante, al menos dos autores, Catulo y Apuleyo, hacen referencias en femenino, llegando a denominarlas *gallae*, pero la intención detrás de este uso del femenino incita a la burla y, por tanto, hay que

de época imperial, se emasculaban en pleno éxtasis siguiendo el ejemplo de las divinidades a quienes veneraban, ha levantado la curiosidad de los investigadores, probablemente por un esotismo análogo al de las santas trans-vestidas. A pesar de los múltiples estudios dedicados a la Madre y a su joven consorte, la información disponible sigue siendo muy escasa, mientras que las dudas son muy amplias. Con todo, nuestra hipótesis es que la autocastración en el cristianismo temprano guarda grandes similitudes con los/las *galli/ae*, que testimonian importantes influencias. De esta forma, creemos que analizar ambos fenómenos a la par, desde una perspectiva comparativista, es imprescindible para comprender mejor tanto el ascetismo y cambio de género en los cultos metróacos como el impacto que estos tuvieron en la configuración del ascetismo cristiano, aunque con ello debamos, necesariamente, relajar por un momento los límites autoimpuestos de “Tardoantigüedad” y “cristianismo”.

En la historiografía actual parece mantener una posición ambigua en lo relativo a comparar los denominados cultos “orientales” con el cristianismo. Por un lado, las similitudes en determinados aspectos y el precedente religioso inmediato que suponen estos cultos respecto a la nueva religión, son una tentación insalvable que hace que, consciente o inconscientemente, cualquier estudio sobre la cuestión acabe con una cierta comparación, ya sea positiva o negativa, entre ambos. Por otro lado, probablemente por oposición a los trabajos de James G. Frazer (1854-1951) y Franz Cumont (1868-1947), parece que nos encontremos un cierto escepticismo a la comparación, ante el temor fundado de contaminar de las ideas cristianas nuestro conocimiento de los cultos “orientales”. Frazer, en la que es su *magna opera* sobre las religiones del mundo, *The Golden Bough* (*La rama dorada*), señalaba una continuidad entre las figuras de Attis, Adonis y Osiris, hasta el punto de asimilarlas a una única divinidad, y Cristo.⁶¹² Por su parte, Cumont, en *Les religions orientales dans le paganisme romain*, señalaba que el éxito de los cultos “orientales” en el Imperio se debía a una renovación religiosa necesaria fruto de la decadencia de los cultos “tradicionales” y que estos anticipaban el paso al cristianismo.

tomarlo con prudencia. Sobre esta cuestión discutiremos más adelante, pero, dado que las referencias epigráficas (lo más cercano que podemos considerar a un testimonio “en primera persona”) emplean el masculino, lo usaremos aquí para referirnos a ellos.

⁶¹² Frazer, 1914: 159.

Aunque evidentemente muchos de los planteamientos de Frazer y Cumont ya han sido superados, creemos que existe un excesivo recelo para con su obra fruto de la frontal oposición del siglo pasado y que es conveniente retomar algunas de sus ideas adaptadas a los tiempos actuales. Cristianismo y cultos místicos no deben contemplarse como categorías herméticas. En definitiva, los cultos “orientales” y el cristianismo evolucionaron en buena medida a la vez, en épocas y espacios similares, teniendo que ofrecer a sus fieles soluciones a los mismos problemas de un mundo social y culturalmente cambiante. No deberíamos pensar en las religiones de la Antigüedad, incluso aquellas monoteístas o monólatras, como compartimentos estancos, sino en constante contacto, directo o indirecto. El mejor ejemplo de ello quizás lo arrojen los *Milagros* de Tecla del s. V, donde se relata cómo un sofista enferma y sólo consigue curarse gracias a la santa. El infiel sofista, no obstante, acaba por atribuir su sanación al dios Sarpedonios, quien, según él, le había mandado ir al templo de la mártir.⁶¹³ Este caso demostraría que quizás era más habitual de lo que a simple vista nos puede parecer el que los individuos recurrieran a unos u otros lugares de culto y a unas u otras divinidades (incluso en aparente contradicción dogmática). Evidentemente, los sistemas de creencias de unas y otras variarían y las respuestas a los mismos problemas serán diferentes, pero ello no quiere decir que debamos desdeñar automáticamente las “coincidencias” entre unas y otras.

Los cultos a la Madre y Attis

“Por aquellas, fechas una repentina ola de superstición se extendió entre la población, pues se encontró en los Libros Sibilinos, consultados porque aquel año habían sido más frecuentes las lluvias de piedras, un vaticinio según el cual siempre que un enemigo extranjero llevase la guerra a suelo itálico se le podía vencer y expulsar de Italia si se trasladaba de Pesinunte a Roma a la Madre del Ida” (Liv. 29.10.4-5).

Con estas palabras Tito Livio describe la decisión de los romanos de introducir el culto de la Madre en la ciudad. El año es el 204 a.C. y Roma, en plena Segunda Guerra Púnica, está acorralada por Aníbal. Según

⁶¹³ *MTh.* 40.

la narración de Livio, el Senado envía una embajada a Pesinunte (*Pessinous*), en ese momento bajo el Reino de Pérgamo, para traer la piedra negra que representaba a la diosa a la ciudad e instalarla en el Capitolino junto al resto de deidades institucionales. Este episodio constituiría el inicio oficial en Roma del culto a esta deidad, que es referida con múltiples nombres, los más habituales en el ámbito latino *Mater Magna* y *Cibeles*⁶¹⁴ y que se acostumbra a referenciar de manera genérica como la Madre, en referencia a su papel como madre de los dioses.

Los romanos reconocen a esta anónima Madre como una divinidad de origen extranjero, concretamente venida de las zonas montañosas de la Frigia. La evidencia arqueológica confirma cultos a diosas madre en Anatolia, Siria y el mundo griego, de donde toman los romanos los elementos para su adoración.⁶¹⁵ Esto llevó en la década de 1990 a una búsqueda de los “orígenes” de Cibeles, con trabajos como los de Lynn E. Roller o Philippe Borgeaud, que trazaban una cronología casi desde la Prehistoria hasta el mundo cristiano, pasando por los hititas, los frigios, los griegos de época clásica y helenística y los romanos. El punto de partida habitual lo constituye Frigia, a la que griegos y romanos reconocían como la patria de la diosa. Aquí, entre los siglos VIII y VI a.C., encontramos una divinidad que las inscripciones denominan *matar*, a veces con el epíteto, *kubileya* o *kubeleya*, que es representada habitualmente con elementos como vasos, aves de presa o granadas, flanqueada por figuras masculinas menores o leones o bajo una puerta.⁶¹⁶ Aunque no se han encontrado templos o lugares de culto urbanos, sí son bastante habituales lo que se han identificado como santuarios extraurbanos en la forma de fachadas de edificios talladas en la cara de un monte, a veces con la figura de la diosa en el centro.⁶¹⁷ Muchos de estos símbolos, como las aves de presa, la diosa entre la puerta sagrada, la conexión con las montañas o incluso el epíteto de la diosa guardarían relación con los cultos de los pueblos hititas, neohititas y urartianos que habitaron previamente la Anatolia durante las Edades del

⁶¹⁴ El término oficial de *Mater Magna Idaea Deum* (Borgeaud, 1996: 89) hace referencia a su papel de madre de los dioses y su relación con el monte Ida. El término Cibeles es una latinización del griego *Kybelē* (vid. infra).

⁶¹⁵ Roller, 1999: 287-320.

⁶¹⁶ Roller, 1999: 63-79.

⁶¹⁷ Roller, 1999: 79-108; Berndt-Ersöz, 1998.

Bronce y el Hierro temprano.⁶¹⁸ Si las características e intenciones de los cultos a esta *matar* frigia se parecen más o menos a los de las Madres griegas y romanas es difícil de decir ante la limitación de fuentes, pero sin duda muchos de los atributos de la divinidad frigia fueron tomados por aquellos.⁶¹⁹

Desde inicios del s. VI a.C. encontramos testimonios de un culto griego (primero en Asia Menor y, luego, en el resto de la *koinē* griega) a la Madre. Por su aparición tardía, sus atributos y su distribución territorial, podemos afirmar que se trata de una importación parcial desde Anatolia (quizás incluso de varias deidades femeninas), que se fusionó con otros elementos locales, reflejado, por ejemplo, en la asimilación de esta con Rhea, la madre de los dioses olímpicos según Hesíodo. La Madre griega es referenciada con varios nombres que denotan su carácter complejo: *Mētēr* o *Mētēr theōn* (madre de los dioses), *Mētēr oreia* (madre de las montañas), Rhea y, el más popular, *Kybelē* (Cibeles), cuyo origen podría estar en un epíteto desgajado de la divinidad frigia, quizás fusionado por su parecido fonético con el nombre de la diosa neohitita Kubaba.⁶²⁰ Hacia época clásica, sus atributos están bien definidos: sentada en un trono, flanqueada o sentada sobre leones, sosteniendo un vaso o un *tympanōn*, un tambor que, aunque no tiene equivalente en las representaciones frigias, los griegos asociaban con el mundo oriental.⁶²¹ Cibeles, como la diosa frigia, se relaciona con las montañas, pero a diferencia de esta, también con las ciudades, como refleja, por ejemplo, su culto en el ágora de Atenas desde el s. VI a.C.⁶²² En época helenística, las influencias se producirán en el sentido inverso, al colonizar la imagen de la Cibeles griega los cultos a la Madre en Anatolia,⁶²³ por lo que podemos suponer que el culto que los romanos importan de Pesinunte durante la Segunda Guerra Púnica, si hacemos caso a Livio, sería el de una

⁶¹⁸ Roller, 1999: 41-62; 85.

⁶¹⁹ Si los significados e importancia atribuida por griegos y romanos a estos símbolos se corresponden más o menos a los establecidos por los frigios es ya otra cuestión de más difícil resolución.

⁶²⁰ Borgaud, 1996: 24-25; Roller, 1999: 119-141. Así lo reconoce, por ejemplo, Estrabón, que afirma que Kybelē hacía referencia a un presunto monte en frigio llamado Kybelion (Str. 12.5.3).

⁶²¹ Roller, 1999: 136-137; 142-149.

⁶²² Borgeaud, 1996: 31-55; Roller, 1999: 191-196.

⁶²³ Roller, 1999: 189-198.

Madre helenizada con apariencia de oriental, como muestran los atributos con la que se la representa.

Frente a los trabajos del siglo pasado, los más recientes parecen evitar ya la búsqueda de los “orígenes” frigios de la Madre. Aunque aquellos tienen gran valor, pecan quizás de una excesiva linealidad, obviando en ocasiones las sensibilidades de cada momento e incluso las especificidades de cada divinidad. Roller reconoce esto preguntándose si la Cibeles griega, a pesar de su aspecto oriental, tiene algo que ver realmente algo con la divinidad frigia.⁶²⁴ Lo cierto es que la Madre es una divinidad bastante vaporosa. Sus fronteras son muy poco nítidas y muchos elementos de su culto y su representación se confunden con otras deidades de carácter similar como Deméter,⁶²⁵ *Dea Syria*⁶²⁶ o la Artemisa efesia.⁶²⁷ Por el contrario, a veces sus representaciones y atributos son tan diferentes (por ejemplo, como diosa de lo salvaje, pero también como diosa protectora de la ciudad), que difícilmente se podría creer un origen común. Si a ello le añadimos el trascurso de los siglos, la heterogeneidad entre distintas ciudades, las múltiples combinaciones fruto del sincretismo de diferentes tradiciones locales y foráneas e incluso las diferencias entre los diferentes cultos privados y públicos, se hace casi imposible hablar de la Madre y nos obliga a tener que recurrir, en su lugar, a reconocer una multiplicidad de Madres. Como decía Walter Burkert, “nombre diferentes pueden referirse al mismo ser [...]. A la inversa, mitos muy diferentes puede asociarse con el mismo nombre divino”.⁶²⁸

Por todo ello, nos vemos obligados a tener que restringir mucho qué faceta de la Madre queremos ver. Hemos querido evitar remontarnos demasiado atrás en disquisiciones que son de difícil resolución y que se

⁶²⁴ Roller, 1999: 184-185.

⁶²⁵ Roller, 1999: 169-176.

⁶²⁶ Esta diosa siria, cuyo culto conocemos particularmente por un tratado atribuido Luciano de Samosata, es mencionada por Apuleyo como una divinidad diferente a Cibeles en el fragmento de su obra sobre los *galli*. Sin embargo, su descripción manifiesta tales similitudes, hasta el punto de poderse confundir la una con la otra, que el propio Apuleyo la reconoce como “hermana” de Cibeles (Apul. *Met.* 9.10).

⁶²⁷ El carácter de Mētēr como *Potnia Thērōn*, es decir, como señora de los animales, en la iconografía griega en la forma de leones, aves o grifos muestra similitudes, según Roller, con otras divinidades femeninas de la Jonia, como Hera o Artemisa (Roller, 1999: 135-136).

⁶²⁸ Burkert, 2007: 164.

alejarian demasiado cronológica y espacialmente. Por ello, nos vamos a centrar exclusivamente en la Mater Magna romana de época imperial (ss. I a.C.-III d.C.). Las razones son múltiples: primero, por la ayuda que nos ofrece la (aparente) homogeneidad cultural entre las élites romanas y romanizadas del Imperio; segundo, porque, a nivel temporal, los siglos del Alto Imperio preceden directamente el período que estamos trabajando, la Tardoantigüedad, y es aquí donde se están fraguando las mismas inquietudes sociales y religiosas a las que el cristianismo tiene que responder; tercero, por la mayor documentación a nivel literario y arqueológico; y cuarto (y quizás la razón más importante), porque es el momento en el que la figura de Attis, el joven pastor frigio que acompaña frecuentemente a la diosa, aparece ya como bien consolidada en las fuentes.

Incluso con ello, la(s) Madre(s) romana(s) no deja de ser una figura ambigua y contradictoria, llena de recovecos y sombras y con múltiples facetas y aspectos que no siempre llegamos a entender. Uno de los elementos a tener en cuenta y que consideramos fundamental en su estudio es que, incluso con la homogeneidad religiosa oficial romana, sigue siendo una figura plural (especialmente si tenemos en cuenta las variaciones regionales, temporales y sociales), imposible de reducir a un único aspecto, como señalaba Katharina Rieger.⁶²⁹ De partida, su culto en época imperial presenta un problema, pues, como señala Jaime Alvar, conviven dos aspectos: uno público y oficial, representado por la *Mater* del Capitolino, la diosa que ciñe la corona amurallada, protectora de la ciudad, y otro más privado y personal, en la forma de culto iniciático, lo que tradicionalmente se han denominado “misterios”.⁶³⁰

El término “misterios” se ha vuelto polémico recientemente. Bajo esta denominación se suele hacer referencia a una serie de cultos en los que existe uno o varios rituales de iniciación voluntarios (por tanto, privados y diferentes de los *rites de passage* cívicos), que restringen la participación en ciertos niveles (aunque puede existir una parte “abierta al público”) y marcan un compromiso con la divinidad. En el caso de Roma durante la época tardorrepública e imperial, este término se suele reservar para los muy populares cultos a Mitra, Isis y Cibeles, hasta el punto que constituye

⁶²⁹ Rieger, 2007.

⁶³⁰ Alvar: 2008, 21-22.

un sinónimo del término (igualmente polémico) cultos “orientales”.⁶³¹ Burkert, por ejemplo, se posiciona en contra de entender los “misterios” como un culto separado del de los otros politeísmos y afirma que son, en realidad, una “actividad opcional en la religión politeísta”.⁶³² Alvar, sin embargo, sí reconoce una identidad religiosa diferenciada, con sus propios subsistemas de creencias, valores y rituales en el caso de los cultos “orientales”.⁶³³

La gran narrativa de buena parte del s. XX, emergida de trabajos como los de Cumont, reconocía en estos “cultos orientales” iniciáticos un precedente del cristianismo, una especie de renovación religiosa que, frente a la decadencia de los “cultos tradicionales”, ligados a la ciudad, ofrecía una atractiva salvación *post mortem*. En el último cuarto del s. XX surgieron trabajos que desafiaban la narrativa tradicional. Según estos nuevos investigadores, basados en la nueva información arqueológica y en una relectura de las fuentes, los cultos “orientales” no eran ni tan tardíos como Cumont pensaba, ni los cultos “tradicionales” se encontraban en un estado de decadencia, ni aquellos constituían un paso previo al cristianismo, ni eran realmente de origen oriental, ni existía necesariamente una idea de la salvación.⁶³⁴ Aunque esta revisión de la imagen tradicional de los cultos “orientales” era necesaria, consideramos que muchos de los trabajos de finales del siglo pasado e inicios del presente han ido quizás demasiado lejos en su rechazo a los trabajos de Frazer y Cumont y, en momentos más recientes, se han recuperado algunas de sus ideas bajo la óptica de los tiempos modernos. Algunos de estos elementos ya los hemos comentado, por ejemplo, la necesidad de no obviar los vínculos entre cristianismo y los cultos “orientales”. Otros los veremos más adelante. Uno de esos “revisitadores” de la vieja narrativa es Jaime Alvar, quien, reviviendo un tema antiguo, afirma que uno de los elementos fundamentales de los cultos “orientales” es su escatología y carácter salvífico, ya sea en vida o en muerte: en estos hay una mención habitual a la muerte, de la que se deduce una voluntad de salvación gracias a la veneración hacia una divinidad que experimenta un sufrimiento y un triunfo sobre aquella, con el que los fieles

⁶³¹ Rives, 2010: 58-59.

⁶³² Burkert, 1987: 10.

⁶³³ Alvar: 2008: 17-24.

⁶³⁴ Vid. Rives, 2010.

pueden identificarse.⁶³⁵ Hacemos nuestras sus palabras, que creemos muy acertadas. Consideramos que es necesario volver a poner el foco en la soteriología del culto para entender al menos parte de su éxito.

Hay un elemento de estos cultos “orientales” que cabe señalar antes de continuar y es su carácter puramente romano. A pesar de que los romanos reconocen como epicentros culturales lugares de Anatolia, como Pesinunte o el Monte Ida, representan a los dioses con atributos orientales y establecen las festividades a Attis como un culto extranjero, tolerado, pero al que a los romanos se les tiene prohibido participar (Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2.19.3-5), lo cierto es más que una adopción tal cual de una divinidad anatolia, con todas sus características y atributos propios, es una imagen “orientalista” construida por los propios romanos. La investigación actual tiende a reconocer que aquellos cultos identificados por los romanos del Imperio y la república tardía como “extranjeros”, ya sean “griegos” u “orientales”, son, en verdad, construcciones latinas a partir de una alteridad artificiosa que pretende, precisamente, enfatizar su carácter foráneo.⁶³⁶ El culto a Cibeles-Attis no sería realmente un culto frigio, sino la idea romana de cómo debía ser el culto frigio. Testimonios de esta alteridad consciente es, por ejemplo, el *tympanōn* como atributo de la Madre tanto en Grecia como en Roma, un elemento que no se encuentra en la iconografía anatólica prehelénica de la Madre, pero que en el imaginario griego estaba asociado a lo “oriental”,⁶³⁷ o la propia figura de Attis, cuya asociación a la diosa parece ser bastante reciente.

Attis es, para los romanos, el compañero inseparable de la Madre. Los cultos místicos frigios en época imperial no pueden entenderse sin el tándem de Cibeles y Attis. Parece ser, a pesar de ello, una introducción relativamente tardía, ya que su presencia no se testimonia ampliamente en el culto ni a nivel literario ni arqueológico hasta época helenística.⁶³⁸ El ciclo

⁶³⁵ Alvar: 2008, 25-142.

⁶³⁶ Entre muchos otros, Burkert, 1987: 2-3; Estienne, 2005; Alvar, 2008; Van Haepelen, 2019: 55-97.

⁶³⁷ Roller, 1999: 136-137.

⁶³⁸ El nombre Attis o sus variaciones aparece en fuentes anteriores como es el caso del Atys de Heródoto (1.34-43), aunque su historia no se parece a la de época imperial, si bien sí guarda similitudes con el Athis de las *Metamorfosis* de Ovidio (5.48-74). A nivel arqueológico también se han documentado testimonios del nombre Ates/Atas en varias inscripciones paleofrigias como dedicante, entre ellas, el

mitológico del joven pastor y la diosa aparece hasta en cuatro versiones distintas, recogidas por varios autores griegos y romanos desde el siglo I a.C..⁶³⁹

- Versión “lidia” o de Hermesianax y Pausanias A (Paus. 7.17.9-10): El geógrafo griego del s. II Pausanias narra esta versión en su *Descripción de Grecia*, que atribuye al poeta helenístico Hermesianax. Según este, Attis es un joven frigio nacido eunuco que migra a Lidia, donde enseña las *orgia* de la Madre. Airado por ello, Zeus envía un jabalí que acaba por matar a Attis. Por ello, los gálatas de Pessinos no comen cerdo.
- Versión “griega” de Diodoro Sículo (3.58-59): En su *Biblioteca*, el escritor siciliano del s. I a.C. arroja una versión, que Roller define como evemerística y atribuye a un origen griego.⁶⁴⁰ Según él, los locales cuentan que Meón, el antiguo rey de Frigia y Lidia, engendra con su esposa Díndime una niña que abandona en el monte *Kybelon*. Las fieras amamantaron a la niña hasta que fue encontrada por unas mujeres, que la llamaron Cibeles. Durante su juventud, inventó instrumentos como la siringa, los tímpanos o los címbalos, además de curar animales y niños enfermos, por los que se le llamó Madre de las Montañas. Cibeles cayó enamorado de un local llamado Attis (y después “Papas”), con quien tuvo relaciones, quedando embarazada. Cibeles fue, en ese momento, reconocida por sus padres y llevada a palacio, pero al descubrir su padre que estaba embarazada, ordenó matar a sus nodrizas y a Attis, dejando sus cuerpos insepultos. Cibeles, enloquecida por la muerte de su amado, vagó por las tierras, con el cabello suelo y tocando el tímpano. Tiempo después, cayó en Frigia

célebre Monumento de Midas, pero más que el nombre de una divinidad, parece ser un nombre habitual de persona o quizás dentro de la familia real frigia (Roller, 1999: 70-71). A raíz de ello, Roller sugiere la hipótesis de que la divinidad y sus cultos de lamento provendrían de los rituales funerarios de los reyes frigios, repetidos anualmente y mantenidos por los locales incluso después de la pérdida de su independencia política (1999: 252-253). Todos estos “Attis”, no obstante, son en ocasiones difíciles de analizar y no sabemos hasta qué punto mantienen relaciones o no con el Attis consorte de Cibeles de época imperial. Al igual que sucedía con la Madre, tratar de rastrear a Attis antes del s. I a.C. es una labor complicada, si no imposible, ante lo fragmentario de la información y la poca solidez de esta.

⁶³⁹ Tomamos, en este caso, la clasificación de Roller (1999: 237-259), a la que añadimos una cuarta versión de Servio.

⁶⁴⁰ Roller, 1999:242.

una epidemia. Al consultar al oráculo, les ordenó dar sepultura a Attis y adorar a Cibeles como diosa. Como había desaparecido el cuerpo de Attis, hicieron una imagen suya y le dedicaron honores anuales, llorando por su muerte. A Cibeles levantaron altares y ofrecieron sacrificios, colocando junto a su figura, imágenes de panteras y leones.

- Versión “frigia” o de Ovidio (*Fast.* 4.180-373), Pausanias B (7.17.10), Arnobio (*Avd. nat.* 5.5-7) y Salucio (4.1.7-9): Esta leyenda se encuentra en la obra de Pausanias, que afirma que, frente a la versión de Hermesianax, es la narración de los locales, en los *Fastos* de Ovidio, en el tratado *Adversus nationes* de Arnobio, apologeta cristiano africano del s. IV, y en el tratado *Sobre los dioses y el mundo* de Salucio, consejero y amigo del emperador Juliano en el s. IV, todas con un formato parecido. Arnobio, en la que es la versión más detallada y probablemente la que más carga simbólica presenta, afirma que, según Timoteo y otros autores, la Madre de los Dioses es perseguida por Júpiter con la intención de violarla. Su semen cae en la roca Agdus, de la que nace Agdistis (en referencia a la roca), una criatura salvaje bisexuada, que, llena de una feroz lujuria incontrolable, siembra el caos en la región. Los dioses ordenan al audaz Liber solucionar el problema y este llena un manantial de vino, de forma que cuando Agdistis va a beber, cae dormida/o. Liber sesga sus genitales masculinos, calmando así la *hybris* de Agdistis. Su sangre cae a la tierra y de esta nace un granado. Nana, la hija del río Sangario, come el fruto del árbol y queda embarazada. Al enterarse, su padre la encierra, pero se mantiene viva gracias a la Madre de los Dioses, que la alimenta con manzanas, hasta que nace su hijo. A pesar de que Sangario ordena que sea abandonado, un pastor lo salva y lo alimenta con leche de cabra. Ya sea porque es un nombre popular lidio o porque los frigios llaman *attagi* a las cabras, el niño es llamado Attis. Cuando crece, la Madre y Agdistis lo aman y lo acompañan. El rey de Pessinus, Midas, ofrece a Attis a su hija en matrimonio. Agdistis, airada/o, acude a la boda, levantando las murallas de la ciudad sobre su cabeza (motivo por el que se la representa con la corona amurallada), e induce a los presentes una locura. La hija de un tal Gallus se corta los pechos y Attis, en pleno éxtasis, se corta los genitales bajo un pino para ofrecérselos a Agdistis. Attis muere desangrado y la Gran Madre recoge sus genitales. La novia llora su muerte y se suicida. De la sangre de ambos nacen violetas,

mientras que de las lágrimas de la Madre brota un almendro, al tiempo que Agdistis llora y clama arrepentida. A pesar de sus ruegos a Júpiter para devolverle la vida, sólo le concede que su cuerpo no se consuma, que sus cabellos crezcan siempre y que su dedo meñique siempre esté en movimiento. La narración de Pausanias B es un resumen casi exacto de Arnobio, con cambios menores, como el hecho que el rey de Pessinos también sea castrado, mientras que la versión de Ovidio se centra únicamente en la castración de Attis para explicar el origen de la emasculación de los/las *galli/ae*. Según Ovidio, fue la propia Madre quien le indujo la locura después de que Attis quebrara el voto de castidad establecido, aunque no se menciona específicamente la muerte de este. La versión de Arnobio y Pausanias B introduce el personaje de Agdistis, una especie de *alter ego* de la Madre que es habitualmente identificada como la misma divinidad en el culto,⁶⁴¹ lo que induce a pensar que quizás sea resultado de una racionalización tardía de unir dos (o más) tradiciones sobre la Madre. Sea como fuere, lo cierto es que esta versión, en particular en la narración de Arnobio, hay un gran número de símbolos en el texto, lo que induce a pensar en una cercanía a los cultos místicos de Attis-Cibeles.

- Versión de Servio: Esta última versión se conserva en el Comentario de Virgilio del gramático del s. IV Servio. El autor afirma que Attis es un hermoso muchacho consagrado a Mater Magna. Perseguido por el rey de su ciudad, huye al bosque, pero este lo encuentra y lo viola. En venganza, Attis lo castra y el rey, hace lo mismo con el muchacho. Los sacerdotes de la Gran Madre encuentran a Attis medio muerto bajo un pino y lo llevan al templo de la diosa, donde lo entierran. En su memoria, se establecen ritos de lamento anuales en torno a un pino y que sus adoradores masculinos se corten los genitales.

En todas estas versiones hay un tema común, la muerte de Attis,⁶⁴² que es identificado como un joven frigio. Esta siempre es producida por una reacción colérica, a menudo relacionada con una excitación o un acto sexual: Zeus en Pausanias A, Agdistis en Pausanias B y Arnobio, el padre de Cibeles en Diodoro o el rey en Servio. Salvo en Diodoro Sículo, donde

⁶⁴¹ Sobre el problema de Agdistis, Sfameni Gasparro, 1985: 34-38.

⁶⁴² La excepción principal es la del poema de Catulo, donde Attis aparece vivo y consciente tras su experiencia extática que le ha conducido a la castración y reflexiona sobre su futuro y su pasado (Catul. 63).

es representado como el amante de la diosa, en el resto es habitual que aparezca como consagrado o protegido de esta. Todas estas narraciones conducen al establecimiento de un culto a la Madre y/o al propio Attis en Frigia o Lidia y parecen querer explicar el origen de determinadas prácticas relacionadas con el culto a Cibeles-Attis.

Las representaciones de Attis en solitario son frecuentes en todo el Imperio, más que en la gran estatuaria, como su compañera Cibeles, en terracotas (muchas de ellas, exvotos), bronce, monedas y otros formatos pequeños. Estas rara vez reflejan escenas específicas de las diferentes versiones del mito y, en su lugar, retratan a un Attis joven, en ocasiones afeminado o infantil, en actitud neutra, a veces *tristis* y a veces *hilaris*. Suele vestir a la oriental: con el gorro frigio (atributo característico e inconfundible, que en ocasiones se convierte en una caperuza completa o se funde con su manto), túnica, mantón corto y pantalones. Es frecuente que, su vestido aparezca abierto, en forma ovalada, mostrando el vientre y su sexo infantil. Atributos habituales de la divinidad son el bastón (señal de su condición de pastor), la cista, el *tympanōn*, la siringa, la antorcha, la piña y el pino, la palmera, las flores (identificadas como violetas) y la granada, a veces, asiéndolas él y, otras, a su lado o colgando de un pino. En ocasiones, también aparecen asociados a él animales como perros, gallos, toros y, especialmente, carneros. Existen tres formatos básicos en lo que lo podemos encontrar: de pie, a veces apoyado en un pino u otro soporte, sentado, normalmente en una roca, o tumbado, en posición durmiente o moribunda, identificado habitualmente con el momento tras su castración. En muchas ocasiones, Attis cruza las piernas (y quizás también los brazos); otras, levanta los brazos sobre su cabeza; en algunas, aparece alado.⁶⁴³ Este es un resumen muy genérico, que obvia desviaciones como las de la gran estatuaria,⁶⁴⁴ pero refleja una tipología de Attis bastante homogénea a lo largo del Imperio y unos atributos comunes.

En lo concerniente a las festividades públicas de Attis y Cibeles, las más populares en Roma y mejor documentadas gracias a los testimonios literarios y epigráficos son las celebraciones de marzo, que los historiadores

⁶⁴³ Para una clasificación bastante completa de las representaciones de Attis, vid. Vermaseren, 1977. Para un estudio sobre los testimonios arqueológicos de Attis y Cibeles, vid. *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* de Vermaseren.

⁶⁴⁴ Vid. el gran Attis de Ostia (CCCA III, §394).

actuales refieren como la gran semana o la “semana santa” de Attis. Se trataría de una semana de celebraciones que conmemoraban la muerte del pastor frigio, compuesta, según el calendario de Filócalo (354 d.C.) y la reconstrucción de Vermaseren, de las siguientes fechas y acciones:⁶⁴⁵

- 15 de marzo, *Canna intrat*: Según Vermaseren, la “entrada de la caña” conmemoraría los primeros días de vida de Attis y marcaría un período de ayuno y abstinencia de los fieles.
- 22 de marzo, *Arbor intrat*: Durante la “entrada del árbol”, un pino era cortado y decorado, representando probablemente al dios muerto, iniciándose así las lamentaciones.
- 24 de marzo, *Sanguem*: En el “día de la sangre”, los sacerdotes se flagelarían para rociar con su sangre la efigie y los altares del dios. En este día ocurriría presuntamente la castración de los/las *galli/ae*. Esa noche se produciría probablemente el enterramiento o la cremación del pino.
- 25 de marzo, *Hilaria*: La celebración llega a su culmen con la “fiesta de la alegría” y la hipotética resurrección de Attis.
- 26 de marzo, *Requietio*: Día de descanso.
- 27 de marzo, *Lavatio*: Ablución de la Madre. La imagen de la diosa era bañada y limpiada en el río Almo y devuelta a su templo.

Con ello concluía la festividad. Unos días después, los días 4 y 10 de abril, tenía lugar las *Megalensia*, la celebración de la introducción de Cibeles a Roma, con un carácter mucho más “latino”.⁶⁴⁶ Las fechas y el desarrollo de las celebraciones de la gran semana de Attis no ha dejado indiferentes a los investigadores contemporáneos, que rápidamente trazaron comparaciones con la Pascua cristiana. Frazer planteó que Attis, al igual que Jesucristo, moría y renacía anualmente en sus festividades de primavera, que representaban el renacer de la vegetación. Entraría así dentro de la categoría que él denominó como *dying and rising gods*, un conjunto de divinidades que morían y renacían, desde Osiris a Adonis, y que representarían el ciclo vegetativo anual. Frazer estableció la posibilidad una superposición de las creencias cristianas sobre el culto atideo, de forma que

⁶⁴⁵ Vermaseren, 1977: 113-124.

⁶⁴⁶ Veramssen, 1977: 124-125.

el equinoccio de primavera pasa de ser la “semana santa” del dios frigio a la Semana Santa cristiana.⁶⁴⁷ La reacción del último cuarto del s. XX, contraria al discurso tradicional, negó y argumentó que realmente existiera una resurrección de Attis, pues Attis no revivía en el mito y, aparentemente, tampoco había referencias específicas a ello en el ritual. Ya Lambrecht cargó contra la idea de Frazer de Attis como un dios que renace⁶⁴⁸ y a él le siguieron otros autores, a veces acusándolo de ser un calco de las ideas cristianas.⁶⁴⁹

Nosotros, sin embargo, sí creemos que hay una idea de renacimiento de Attis implícita en sus celebraciones, aunque no se mencione específicamente en sus mitos. En primer lugar, como señala Alvar, hay entre los investigadores que se oponen a ello una confusión entre lo que sucede en el plano ritual y lo que sucede en las narraciones míticas conservadas, ya que autores como Sfameni Gasparro sostienen que en el mito no hay mención a la ciclicidad. El ciclo reiterado de muerte y vuelta a la vida sucede sólo en el rito, pues, incluso en el cristianismo, en los Evangelios, Cristo no aparece muriendo y renaciendo cada año, como tampoco pasa en el mito de Attis.⁶⁵⁰ En segundo lugar, creemos que hay un error de base a la hora de concebir la “resurrección” de Attis en el plano de la narración y es que este deba volver a la vida en la misma forma previa a su muerte. ¿Realmente Cristo u Osiris, por poner, dos ejemplos, cuando “resucitan” vuelven a la vida en la misma condición que previamente? La muerte constituye para estos un *rite de passage*, una nueva forma de existencia. No se trata en verdad de una “resurrección” tal cual en ninguno de los casos, sino una metamorfosis. La “resurrección” aquí no debería ser simplemente una vuelta al estado de la vida, sino una superación de la vida y de la muerte: “[...] nuestro salvador Cristo Jesús, quien ha destruido la muerte y ha hecho irradiar vida e inmortalidad por medio del Evangelio” (1 Tm 1:10). Para los cristianos, Jesús no vuelve sencillamente a la vida humana, como sí ocurre, por ejemplo, con Lázaro, pues eso implicaría volver a morir y sería intrascendente, sino que asciende al Cielo en un

⁶⁴⁷ Frazer, 1907: 219-261.

⁶⁴⁸ Lambrecht, 1962: 62-63.

⁶⁴⁹ Vid. Vermaseren, 1977: 112; Gasparro, 1985: 30-31. Las críticas no han venido únicamente por el lado de Attis, sino también al concepto general de *dying and rising god*.

⁶⁵⁰ Alvar, 2008: 138-139.

nuevo estado eterno. Si entendemos la “resurrección” de una divinidad como el paso *post mortem* de esta de un estado carnal a un estado eterno e incorruptible, ¿no podría decirse que Attis “resucita” en cierta forma? Como señala Alvar, no se puede decir que Attis sea una especie de muerto viviente, pero el constante crecimiento del pelo y el movimiento del meñique de la versión “frigia” del mito puede estar marcando su “inmortalidad”.⁶⁵¹ ¿No puede representar esa incorruptibilidad que, según Pausanias y Arnobio, Zeus concede al cuerpo de Attis, la superación de la vida y la muerte?⁶⁵²

Además, a nivel del rito, varios autores apuntan hacia la idea de la resurrección de la divinidad. Macrobio afirma que la fiesta de las *Hilaria* celebraba el renacimiento de Attis, personificación del Sol, con la llegada de la primavera (Macrobi. *Sat.* 1.21.7-10).⁶⁵³ Por otra parte, el autor del tratado *De Dea Syria*, un texto tradicionalmente atribuido a Luciano de Samosata,⁶⁵⁴ menciona la existencia en Biblos de un ritual muy similar, en honor del compañero de la Afrodita Asiria, al que llama Adonis. Según el autor, este Adonis murió por un jabalí y, por ello, los habitantes de esta ciudad se golpean, se lamentan y realizan ceremonias anuales: “Y cuando dejan de golpearse y de gemir, primero ofrecen sacrificios a Adonis como si hubiera muerto y luego, al día siguiente, cuentan que está vivo y lo sacan al aire y se afeitan las cabezas (ἐπεὶ δὲ ἀποτόψωνται τε καὶ ἀποκλαύσωνται, πρῶτα μὲν καταγίζουσι τῷ Ἀδώνιδι ὅπως ἐόντι νέκui, μετὰ δὲ τῇ ἐτέρῃ ἡμέρῃ ζῶειν τέ μιν μυθολογέουσι καὶ ἐς τὸν ἡέρα πέμπουσι καὶ τὰς κεφαλὰς ξύρονται)” (Lucian. *Syr. D.* 6). Si el ritual se celebraba realmente o

⁶⁵¹ Alvar, 2008: 138.

⁶⁵² Si acudimos a textos precedentes, vemos como la incorruptibilidad del cuerpo es entendida habitualmente como una especie de no-muerte: Hesíodo afirmaba que la primera raza de hombres creada por los dioses, a la hora de morir, quedaban dormidos, es decir, que sus cuerpos permanecían incorruptibles (Hes. *Op.* 116).

⁶⁵³ Contra este texto se puede alegar lo tardío de su composición, suponiendo una influencia cristiana de la idea de la “resurrección” de la divinidad. Sin embargo, en primer lugar, su datación tardía no lo invalida automáticamente como testimonio; en segundo lugar, aunque fuera una interpretación tardía de las *Hilaria*, esto no lo haría menos válido (aquí entra en juego el cliché de un origen puro y perfecto del culto de Attis), ni implica que necesariamente el concepto de “resurrección” deba provenir del cristianismo.

⁶⁵⁴ La autoría del texto es todavía hoy debatida, ya que la aparente seriedad del tratado contradice el estilo satírico agnóstico de Luciano. Algunos autores han propuesto que se trata de otro individuo (Dirven, 1997).

no en Biblos, ya que *De Dea Syria* es el único texto que lo menciona, no se puede confirmar y no nos concierne. Lo que nos interesa es ver cómo un ciudadano presuntamente romano identifica un ritual de luto y alegría, aparentemente similar a las festividades de Attis, con la muerte y la resurrección de una divinidad, a la que él llama “Adonis”. Creemos que la lógica y los testimonios invitan a pensar de forma fundamentada que las *Hilaria* eran festividades donde se celebraba la muerte y la resurrección de Attis.

Se ha criticado excesivamente la idea frazeriana del *dying and rising god*, acusándola de estar demasiado influenciada por el cristianismo, pero las críticas al considerar Attis como una divinidad que no “resucita” están igualmente excesivamente influenciadas por la idea cristiana de qué es una “resurrección”. En los últimos años, hay un interés renovado en las ideas de Frazer; se está retomando el concepto del *dying and rising god*, pero adaptada al estado actual de la investigación, corrigiendo los errores del antropólogo y señalando las especificidades de cada caso.⁶⁵⁵ Por nuestra parte, creemos que es imposible entender las fiestas primaverales en honor a Attis sin la muerte y resurrección simbólica de la divinidad.

Otra cuestión discutida y relacionada con esto es si el culto de Attis ofrecía algún tipo de salvación *post mortem* o no.⁶⁵⁶ Por nuestra parte, consideramos que, aunque la información es escasa y ambigua,⁶⁵⁷ sí hay indicios en determinados textos⁶⁵⁸ y, sobre todo, en la simbología manejada

⁶⁵⁵ Corrente, 2013.

⁶⁵⁶ Contra la idea, vid. Sfameni Gasparro, 1985, 122-123; Chirassi Colombo, 325-326. A favor, Alvar, 2008: 122-142.

⁶⁵⁷ Por ejemplo, algunos testimonios epigráficos de los propios fieles, que en ocasiones se han esgrimido para defender el carácter salvífico del culto (vid. CIL VI 510; CIL VI 10098), han sido puestos en duda (Sfameni Gasparro, 1985: 94-95, 112-113).

⁶⁵⁸ La *Refutación de todas las herejías*, un texto cristiano de autoría discutida de inicios del s. III, sí que afirma que los “frigios” creían en una resurrección del cuerpo. Su autor cita textos “naasenos”, una supuesta herejía cristiana, donde parece que se establecen conexiones entre las religiones mistéricas contemporáneas y los textos cristianos para construir una doctrina sobre el cuerpo. Según estos “naasenos”:

Λέγουσι δὲ οἱ Φρύγες <τὸν> αὐτὸν τοῦτον καὶ νέκυν, οἰοῦναι ἐν μνήματι καὶ τάφῳ ἐγκατωργούμενον ἐν τῷ σώματι [...]. Οἱ δὲ αὐτοί, φησί, Φρύγες τὸν αὐτὸν τοῦτον πάλιν ἐκ μεταβολῆς λέγουσι θεόν· γίνεται γάρ, φησί,

por los cultores que inducen a pensar en un cierto carácter soteriológico del mismo. Frazer, por ejemplo, identificó la piña y el pino, atributos frecuentes de Attis, como símbolos de lo eterno e incorruptible.⁶⁵⁹

Aunque no pretendemos entrar demasiado en detalle, sí que nos gustaría, por nuestra parte, llamar la atención sobre la simbología de carácter sexual en el culto metróaco. Y es que en las historias y el registro material hay un uso relativamente frecuente de elementos que redirigen, de manera implícita o explícita, a representaciones de órganos sexuales. Frutos como la granada/el granado⁶⁶⁰ o la almendra/el almendro⁶⁶¹ guardan una

θεός, ὅταν ἐκ νεκρῶν ἀναστὰς διὰ τῆς τοιαύτης πύλης εἰσελεύσεται εἰς τὸν οὐρανόν. (Hippol. *Haeres*.5.8.23-24)

“Los frigios dicen que este mismo es también un cadáver, enterrado en el cuerpo como si fueran monumento o sepulcro. [...] Estos mismos frigios, afirma, dicen también que este mismo se hace dios por transformación. Pues se convierte en dios, sostiene, cuando se levanta de entre los muertos y, a través de esa puerta, entra al cielo”.

Del texto se deduce que, según el anónimo autor “naaseno” que cita, los “frigios” se identificarían con Papas, epíteto alternativo de Attis (vid. Diod. Sic. 3.58.4), que se establece como el primer humano. El texto habría que tomarlo con mucha prudencia, ya que no es sólo un autor cristiano hablando de cultos no cristianos, hacia los que puede presentar mayor o menor hostilidad, sino que se trata de un pensador anónimo al que el autor de la *Refutación* tacha de hereje, lo que lo complica todo el entramado aún más. Se trata, por tanto, de una información que ha pasado por muchas manos, con intenciones específicas, con un filtro cristiano entre medias y, además, cuyos intermediarios apenas conocemos: no se menciona al autor “naaseno” y hay serias dudas sobre la autoría de la propia *Refutación*. A pesar de ello, aunque la fiabilidad de que este texto refleje con precisión la soteriología de los “cultos frigios”, el hecho de que alguien hiciera a inicios del s. III (o anteriormente) hiciera una comparación entre estos y el cristianismo testimonia que debían existir unos mínimos que permitirían asociar la soteriología metróaca a la soteriología cristiana.

⁶⁵⁹ Frazer, 1907: 231-232. Autores como Sfameni Gasparro han intentado criticar – en nuestra opinión, sin éxito – esta hipótesis, señalando que la piña se encuentra también en cultos y monumentos dedicados a otras divinidades como Sabacio o Dioniso (Gasparro, 1985: 100). Ello, sin embargo, no invalida las tesis del pino como símbolo de lo incorruptible. En primer lugar, el pino puede tener diferentes significados en diferentes cultos, sin que ello invalide su papel en los “cultos frigios”. En segundo lugar, los dos ejemplos establecidos por Sfameni Gasparro de uso “alternativo” de la piña son dos casos de cultos con un carácter también soteriológico.

⁶⁶⁰ Además de aparecer en la narración de Arnobio como el árbol que nace de la sangre de Agdistis, de cuya fruta queda Nana embarazada (5.5), aparece también frecuentemente en algunas representaciones de Attis y la Madre (vid. CCCA II,

estrecha relación con la vulva y el vientre materno: no sólo la forma de diamante de la almendra y la apertura de la granada en su madurez remiten a los labios vaginales, sino que, además, son ambos frutos que ocultan una semilla blanda, que se podría interpretar como un feto. Otros elementos frecuentes del culto, por el contrario, se pueden identificar con el falo o la imposición sexual masculina, como el carnero y el toro, animales asociados frecuentemente a Attis,⁶⁶² pero también las representaciones menos imaginativas de *glandes penes* en depósitos como los de las excavaciones del templo de Mater Magna en el Palatino.⁶⁶³ En los últimos años, dos estudios independientes, uno de Dimitri Karadimas⁶⁶⁴ y otro de Jaime Alvar, José Carlos López y Beatriz Pañeda,⁶⁶⁵ han señalado en una misma hipótesis interesante y muy esclarecedora de las representaciones romanas de Attis: aquellas, en apariencia extrañas, representaciones en las que se muestra al dios con la vestimenta abierta, mostrando su vientre y sus órganos genitales subdesarrollados son, en realidad, representaciones de vulvas. La forma ovalada en la que se abre y los pliegues requieren de poca imaginación para observar que parecen estar imitando la apertura de los

§135; CCCA III, §63, §126, §314, §394; CCCA V, §493; CCCA VI, §35; CCCA VII, §39).

⁶⁶¹ Según Pausanias B, es el árbol que nace de los genitales sesgados de Agdistis y el que consume la hija del río Sangario antes de quedar embarazada, mientras que, según Arnobio, el almendro surge de las lágrimas vertidas al suelo por la Madre ante la muerte del joven pastor. El *Himno de Attis*, conservado en el tratado cristiano del s. III *Refutación de todas las herejías*, también establece a Attis como el “engendrado por el almendro (ἐτικτεν ἀμύγδαλος)” (Hippol. *Haeres.* 5.9.8).

⁶⁶² Por ejemplo, en los *criobolia* y los *taurobolia* en honor a Cibeles-Attis, pero también en las fuentes literarias, donde el macho cabrío es retratado frecuentemente: Arnobio menciona y se burla de que Attis es alimentado por la leche de un macho cabrío, posible razón de su nombre (los frigios llamarían *attagi* a las ovejas). También afirma que los fieles cubrían el pino con pieles de cabra y violetas (Arn. *Ad. Nat.* 5.16) y que la prometida de Attis envuelve su cuerpo con un velo de lana. En Pausanias B, es un macho cabrío el que directamente cuida al niño abandonado (Paus. 7.17.10).

⁶⁶³ CCCA III, §68-73; §76-77.

⁶⁶⁴ El estudio de Karadimas sobre Attis como representación permanece inédito. La información ha sido extraída del seminario de Klaus Hamberger, “Espaces sexués: morphologies du mystère (en hommage à Dimitri Karadimas)” impartido en primavera de 2022 en la EHESS (París). Su hipótesis también aparece brevemente expuesta en Karadimas, 2014: 45-51. Aprovecho para agradecer al profesor Hamberger por sus interesantes lecciones sobre las perspectivas antropológicas del culto atideo.

⁶⁶⁵ Alvar, López Gómez & Pañeda Murcia, 2019.

labios vaginales. Karadimas, trasportando su trabajo sobre la narración de Caperucita Roja⁶⁶⁶ al caso de Attis, afirma que la caperuza o gorro frigio del pastor, omnipresente en sus representaciones, incluido en aquellas en aparente forma de vulva, podría representar el clítoris. Alvar, López Gómez y Pañeda Murcia lanzan tres hipótesis sobre la razón de estas vulvas: en primer lugar, que sean un reflejo de la feminización de Attis; en segundo lugar, que representen a Magna Mater; y, en tercer lugar, que refleje la apoteosis del pastor, quien, renacido, vuelve a entrar en la vulva. Nosotros proponemos una cuarta hipótesis: la vulva, como órgano de la reproducción humana, remite al ciclo vital y, como tal, podría ser un símbolo de salvación *post mortem*. En páginas anteriores mencionábamos cómo el autor de la *Vida de Santa Tecla* del s. V ponía en boca de Thamyris la idea de que los politeístas veían en la reproducción una cierta permanencia del individuo – “la verdadera y auténtica resurrección está en la naturaleza humana (ἀκριβοῦς ἀναστάσεως ἐν αὐτῇ γε τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει σφζομένης)” (VTh. 5)–, ideas que también parecen encontrarse en Platón y Aristóteles.⁶⁶⁷ Es posible que los órganos sexuales, en determinados contextos culturales, más que un indicador de fertilidad, sean un marcador de soteriológico del culto. Estos pueden hacer referencia a la permanencia a través de la reproducción, pero también, en especial las formas de vulva (los Attis, la granada, la almendra, etc.), al retorno del individuo a una especie de retorno al vientre materno. Evidentemente, todos estos elementos pueden ser polisémicos y tener diferentes significados en función del espacio y el contexto en el que se encuentren, incluso pueden tener diferentes significados e interpretaciones dentro de un mismo culto en función del lugar, la época o incluso los distintos individuos. Sin embargo, creemos que es necesario prestar atención a los elementos sexuales de los cultos “orientales” y por ello esperamos expandir esta hipótesis en futuras investigaciones.

Dejamos aquí la reflexión sobre la “resurrección” de Attis y el carácter soteriológico del culto, dado que no es el centro de esta investigación. Nuestra intención aquí no ha sido realizar un estudio intensivo del culto a Attis-Cibeles, que dejamos para futuras investigaciones, sino, frente a la tendencia del último cuarto del siglo pasado, acercar de nuevo los “cultos orientales” al cristianismo y mostrar

⁶⁶⁶ Vid. Karadimas, 2004.

⁶⁶⁷ Vid. pp. 67-68.

cómo hay importantes conexiones e influencias recíprocas que es necesario señalar. Las siguientes páginas las dedicaremos a los *galli* y trataremos de demostrar cómo estos pudieron influir en los breves experimentos de autocastración de los primeros ascetismos cristianos.

Los *galli*

Determinados textos, en su mayoría de época helenística o imperial, hacen referencia a la existencia de determinados practicantes en los cultos de Cibeles y Attis que presuntamente se castraban a sí mismos. Estas personas reciben en las fuentes el nombre habitual de *galli* (en singular, *gallus*) en latín y *galloi* (en singular, *gallos*) en griego y, excepcionalmente, el nombre femenino de *galla/gallae*,⁶⁶⁸ aunque el origen de este término es oscuro.⁶⁶⁹ Los *galli*, en tanto apéndices de los cultos metróacos, han sido parte habitual de los estudios al respecto, si bien éstos se ha centrado casi exclusivamente en un análisis de su “significado ritual” y apenas se ha prestado atención a la dimensión sociológica, esto es, los *galli* como sujetos.⁶⁷⁰ De esta forma, la definición de lo que es un *gallus* apenas ha sufrido grandes variaciones en la investigación histórica desde hace un siglo. Una descripción tradicional podría ser: “sacerdote eunuco de origen oriental, que se ocupa del culto a Cibeles y se viste de forma femenina”. Esta descripción parece, en apariencia, contradictoria con los modelos de masculinidad romanos y la omnipresencia de la potencia sexual masculina como elemento rector de las relaciones sociales, por lo que, a la morbosidad contemporánea por lo exótico se añade el misterio de la aparente incongruencia antigua. La definición de “sacerdote castrado” presenta dos problemas de base: la confusión sobre la condición religiosa del *gallus* y la centralidad de la castración.

⁶⁶⁸ Vid. p. 365.

⁶⁶⁹ Algunos autores clásicos lo relacionaban con un presunto río homónimo (Alejandro Polyhistor, *FGrH* 273; Ov. *Fast.* 361-364; Plin. *HN* 5.147), mientras que, en el siglo XX, algunos investigadores como Borgaeud han propuesto una conexión del término con los gálatas de Asia Menor (1996: 118-120), mientras que otros, como A. H. Sayce, han trazado conexiones con términos hititas (Alvar, 2008: 251).

⁶⁷⁰ Vid. Södergard, 1993: 189; Van Haepere, 2019: 24-25.

En primer lugar, esta definición asume una presunción que ya Van Haeperen ha criticado: ¿realmente eran los *galli* sacerdotes?⁶⁷¹ Lo cierto es que términos relacionados con el sacerdocio rara vez son asociados en los textos a estos individuos. Los autores clásicos emplean mayoritariamente el término *gallus/os* tal cual y, en los pocos sinónimos que utilizan, como ἀγύρτης (“mendicante”, pero también “charlatán”, vid. *Anth. Gr.* 6.218; Plut. *Vit. Cleom.* 36; Athan. 226d), θαλαμηπόλος (“sirviende de dormitorio” de Cibeles, vid. *Anth. Gr.* 6.220) o *cultores* (“fieles”, vid. *Serv. A.* 9.115), no hay una idea clara de que se los considerara propiamente *sacerdotes/hiereus*. Si nos vamos al tratado sobre el culto a la diosa siria de Hierápolis (Siria), hay una separación neta entre los sacerdotes de la diosa y los *galloi*, individuos castrados. El comportamiento de estos y aquellos está claramente diferenciado, por ejemplo, en el hecho de que, mientras los sacerdotes acceden a las partes más recónditas del templo (Lucian. *Syr. D.* 31), a los *galloi* les está prohibido (*Syr. D.* 50), a pesar de que incluso a la gente común se le permite. Por tanto, podemos afirmar con bastante seguridad que los *galli* no eran sacerdotes.

Esta confusión, fruto de una lectura superficial de las fuentes, ha llevado a grandes errores, como suponer que Pessinos, la cuna, según los romanos, de la Madre, era una ciudad gobernada por una casta de sacerdotes eunucos.⁶⁷² Por ejemplo, Polibio (21.37.4-7) y Tito Livio (38.18.9-10) narran un episodio que tiene lugar durante el transcurso de la Guerra Gálata (188 a.C.). En él, el ejército romano llega ante Pessinos y es recibido por *galloi* enviados por los sacerdotes (*hiereis*) Attis y Battacos. Los dos autores son exactos en su uso de los términos: los *galli* son una cosa, los *hiereis* Attis y Battacos, otra, y en ningún momento hay confusión de términos. Algo similar sucede con el episodio de Aulo Pompeyo y el sacerdote Battaces del 102 a.C., narrado por Plutarco (17.5-6) y Diodoro Sículo (36.13). Battaces, que es definido por ambos autores como *hiereus* de la Madre (y en ningún caso como *gallos*), llega como embajador a Roma desde Pessinos. Diodoro afirma que su indumentaria, incluyendo su corona florida, llamaba la atención de los romanos, que no habían visto algo similar. Cuando Battaces está hablando desde los *rostra*, Aulo Pompeyo,

⁶⁷¹ Van Haeperen, 2019: 26-29.

⁶⁷² Estrabón afirma que la ciudad asiática estaba regida por estirpes de sacerdotes, aunque su poder había disminuido en la época que él vive (12.5.3).

tribuno de la plebe, parece indignarse por la escena y lo echa de la tribuna, lo que, según la narración, encoleriza a la diosa, que lo castiga con una enfermedad que termina con su vida pocos días después. Esta historia ha sido puesta como ejemplo del choque cultural de los romanos por la vestimenta femenina de los *galli* y por su condición de *agyrtēs*, mendicante, al considerar que los romanos no podían aceptar que un “charlatán afeminado” hablase desde un lugar público.⁶⁷³ Sin embargo, las dos historias se han tomado demasiado a la ligera: Battaces no es un simple *agyrtēs*, es un *hiereus*, que llega como embajador oficial de Pessinos, que es aceptado por el Senado y que viste insignias reales; es, en definitiva, un personaje de rango elevado y respetado.⁶⁷⁴ La reacción de Aulo Pompeyo es, probablemente, fruto del conservadurismo cultural y religioso de determinadas élites romanas y del frecuente rechazo hacia lo “oriental”, pero nada indica que haya un rechazo especial por ser un *gallos* o un *agyrtēs*. Por tanto, muy probablemente, ni Pessinos fuera una ciudad gobernada por eunucos ni que el culto oficial a Cibeles en Roma estuviera en manos de los *galli* (incluso ni siquiera de los *archigalli*).⁶⁷⁵

De los autores clásicos, únicamente Plinio el Viejo utiliza en una breve referencia el término *sacerdos* para hablar de los *galli* (Plin. *HN* 5.147). Sí que hay otras fuentes que se refieren a los *galli* como sacerdotes, pero se trata únicamente de tratadistas cristianos como Fírmico Materno (*Err. prof. rel.* 3.1) o Lactancio (*Div. inst.* 1.17.7).⁶⁷⁶ El por qué estos autores emplean esos términos y los otros, no puede deberse a diferentes causas: porque el carácter y consideración de los *galli* como sacerdotes cambió con el paso del tiempo, porque los autores clásicos, poco proclives a

⁶⁷³ Vid. Borgeaud, 1996: 128-129; Roller, 1999: 290-291. El caso de Battaces se ha puesto como paralelo de la otra historia tardía que explica el inicio del culto a la Madre en Atenas: un *metragyrtēs* llega a la ciudad y comienza a predicar la nueva fe, pero los hombres, celosos, lo acaban matando, lo que provoca una epidemia que solo se resolverá cuando los atenienses establezcan el culto a la Madre.

⁶⁷⁴ Su nombre, además, lo relaciona con el Battacos de Livio y Polibio, lo que, unido al hecho de que ciña una corona, puede ser señal de que pertenecía a una de las dinastías de sacerdotes de Pessinos que Estrabón señala que gobernaban la ciudad (vid. p. 344 n. 672).

⁶⁷⁵ Vid. Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2.19.4. Dionisio afirma que, aunque los pretores realizaban sacrificios y festividades anuales a la diosa, sus sacerdotes eran un hombre y una mujer frígios.

⁶⁷⁶ Vid. Van Haepere, 2019: 29, n.43.

estas prácticas, se resistían a llamarlos sacerdotes⁶⁷⁷ o, la más plausible de todas, que sea una herramienta de los autores cristianos para desprestigiar los sacerdocios politeístas, en particular el culto de Attis-Cibeles.

En segundo lugar, la autocastración y el vestido femenino parecen haber eclipsado todo lo relativo a los *galli*, obviando que muy probablemente no se trata de un fin, sino de un medio. La emasculación sería sólo uno más (y, como pretendemos argumentar, ni siquiera obligatoria) de una serie de elementos que caracterizarían a los *galli*. En su lugar, comencemos por otro aspecto en el que no se ha prestado demasiada atención: su condición mendicante y peregrina. En la mayoría clásicos, por encima de la castración y feminización, se asocia la mendicidad a los acólitos más fervientes de la Madre desde época arcaica hasta la Tardoantigüedad: Alceo (*Anth. Gr.* 6.218), Aristóteles (*Rh.* 3.1.10), Plutarco (*Vit. Cleom.* 36), Ateneo (226d) y Clemente de Alejandría (*Protr.* 2.24.1) usan los términos *agyrtēs*, *mētragyrtēs* y *mēnagyrētēs*, “mendicante” y “mendicante de la Madre”, para hablar de los *galli*. En la narración de Apuleyo, los *galli* son representados como peregrinos que cargan con la imagen de la diosa de ciudad en ciudad, realizando oráculos, automutilándose y mendigando (*Apul. Met.* 8.24-9.10), una idea que también se repite en Lucrecio (2.600-643). Catulo, en un poema satírico, también introduce esta idea de las *gallae* como personajes mendicantes, huyendo del hogar y adentrándose en el bosque (*Catul.* 63), una imagen que encuentra sus paralelismos en el mito de Attis según Servio, quien señala que el frigio huye al bosque intentando escapar del rey (*Serv. A.* 9.115). En la narración del mito de Attis de Diodoro Sículo también aparece la idea de la peregrinación, en este caso de Cibeles, que inicia un viaje por el luto ante el asesinato de su amado, tocando el *tympanōn* y soltándose los cabellos (*Dio. Sic.* 3.59.1). Incluso Agustín de Hipona menciona cómo todavía en el s. V, los *galli* paseaban por las calles de Cartago pidiendo dinero (*Aug. De civ. D.* 7.26). Esta condición mendicante no tiene por qué entenderse necesariamente como sinónimo de que están constantemente en movimiento, de una ciudad a otra, sino que puede ser simbólica. Podría tratarse más bien de la ausencia de una comunidad cívica de referencia, más

⁶⁷⁷ Esta posibilidad prácticamente puede quedar descartada de antemano, porque el autor del *De Dea Syria*, que no parece presentar una particular animadversión hacia los *galli* (o, al menos, no la muestra), hace una clara distinción entre sacerdotes y eunucos.

allá de los propios centros culturales. Quizás, en períodos más tempranos fuera más común encontrarse a los *galli* como peregrinos en el Mediterráneo, cómo refleja el uso más habitual del término *agyrtes*, mientras que, en épocas más avanzadas, su difusión por el Imperio los hiciera personajes más estables en determinados lugares, aunque se trata únicamente de una impresión personal a partir de la lectura de las fuentes literarias.

Si hay algo que nos invita a pensar de todas las prácticas de los *galli* es que son anticívicas, esto es, que van en contra de los modelos aceptables y esperables para varones en las sociedades mediterráneas. Los elementos asociados a los *galli* en las fuentes literarias (mendicidad, castración, feminidad, prácticas extáticas...) son todos contrarios a los modelos de masculinidad. Es decir, que, en principio, se entiende que ser *galli* implica una renuncia al mundo cívico, en favor de un culto, en este caso, de Attis-Cibeles. Quien mejor lo testimonia quizás sea Catulo, que describe el lamento de Attis tras haberse castrado:

Patria o mei creatrix, patria o mea genetrix, ego quam miser relinquens, dominos ut erifigae famuli solent, ad Idea tetuli nemora pedem, ut apud nivem et ferarum gélida stabula forem et earum omnia adirem furibunda latibula, ubinam aut quibus locis te positam, patria, reor? [...] egone a mea remota haec ferar in nemora domo? Patria, bonis, amicis, genitoribus abero? Abero foro, palaestra, stadio et gumnasiis? (Catul. 63)

“Oh, patria, creadora de mi existencia, oh, patria, madre mía, a la que, abandonando, desdichado de mí, como suelen los esclavos fugitivos a sus dueños, llevé mis pasos hasta los bosque del Ida para vivir entre la nieve y las frías guaridas de las fieras y acercarme furioso a todos sus escondrijos, ¿en dónde o en qué lugar del mundo puedo pensar que estás situada, patria mía? [...] ¿Yo voy a ser arrastrada hasta estos bosques distantes de mi casa? ¿De mi patria, de mis bienes, de mis amigos, de mis padres voy a quedar alejada? ¿Voy a quedar alejada del foro, de la palestra, del estadio y de los gimnasios?”

Esta renuncia de los *galli* a todo lo cívico –familia, hogar, ciudadanía, bienes, estatus (ejemplificado en los espacios públicos como el foro o la palestra)– los alejan del sacerdocio (en el mundo clásico, muy vinculado con la ciudadanía) y los acercan al ascetismo. En conclusión, los *galli* no deben entenderse como “sacerdotes eunucos”, sino, ante todo,

como algo similar a ascetas mendicantes.⁶⁷⁸ Consideramos es necesario observar en los cultos metróacos una distinción entre el clero y los ascetas, al igual que sucede en el cristianismo. Creemos que cuestiones como sus funciones, organización, estatus cívico, extracción social o intención final divergen en gran medida e, incluso, radicalmente: los *galli* serían individuos que se excluyen por razones religiosas del orden social, mientras que se puede intuir que los sacerdotes pueden ser individuos dentro de la comunidad cívica. Esto no quiere decir que no pudieran existir *galli* que ejercieran al mismo tiempo el sacerdocio ni que, a la hora de la verdad, todos tuvieran que ser peregrinos y mendicantes.⁶⁷⁹ De la misma forma que no existe una homogeneidad global en las prácticas de los ascetismos en el cristianismo, pero sí unas intenciones generales más o menos coincidentes, lo mismo podemos decir de los ascetismos metróacos, que parecen carecer de un cuerpo doctrinal conjunto.

Las otras dos características asociadas a los *galli* más frecuentemente son la castración y la feminización del individuo, tanto a nivel de vestimenta como de comportamiento. Lo cierto es que la presencia

⁶⁷⁸ Los *galli* podrían presentar también restricciones alimentarias (Arn. *Adv. nat.* 5.16; Julian. *Or.* 8.174b; 8.175b-, aunque estas son referencias un tanto vagas y podrían referirse a todos los fieles y/o a momentos puntuales del culto) y continencia sexual (vid. Alvar, 2008: 404) – el autor de la *Refutación de todas las herejías* afirma que los iniciados en los misterios frigios tenían prohibidas rotundamente las relaciones sexuales (Hippol. *Haer.* 5.10). A pesar de que muchos autores remarcen la obscenidad y excesos sexuales de estos individuos, acusándolos de prácticas humillantes como el sexo oral (vid. Catul. 63; Apul. *Met.* 29; Mart. 3.81), estas afirmaciones se acercan a los *topoi* retóricos de la desviación sexual más que a la realidad. A pesar de que el culto a Cibeles-Attis está cargado de una simbología sexual, no creemos que las relaciones sexuales o la prostitución entre los *galli* fueran prácticas entendidas por los propios cultores como normativas. Esto no quiere decir que, evidentemente, no pudiera haber casos de relaciones sexuales: por ejemplo, la inscripción del *archigallus* Basso (CIL VI 19875 & CIL VI 32466) está dedicada por un tal M. Aquilius Primigenius, que se describe como su *contubernalis*, con quien vive 31 años. Klöckner señala una relación no marital y posiblemente amorosa entre ambas personas (2017: 362). Entre las *hijras* cuestiones como la prostitución o la convivencia marital con un hombre no hacen divergir el modelo ideal ascético (Nanda, 1990: 52-54, 122-123).

⁶⁷⁹ La mendicidad puede ser un acto meramente ritual en muchos casos, por ejemplo, en las festividades de la Madre en Roma, donde, según Dionisio de Halicarnaso, los sacerdotes “frigios” pedían limosna (Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2.19.4). Este ritual parece bastante institucionalizado y no da la impresión de que los sacerdotes encargados del culto a Cibeles en Roma tuvieran que mendigar para subsistir.

de individuos afeminados y/o castrados en cultos relacionados con una divinidad femenina se documenta frecuentemente en el Próximo Oriente antiguo. Desde el tercer milenio se constata en Mesopotamia la existencia del *gala* sumerio⁶⁸⁰ y su homónimo *kalû* akkadio, un rol religioso con caracteres femeninos y una jerarquía interna, que se asocia al lamento por el descenso de Inanna a los infiernos y a ciertas actividades culturales relacionadas con el baile y la música.⁶⁸¹ Similares a estos parecen ser también el *assinnu* y el *kurragû*, también descritos como sirvientes de aspecto femenino de Innana/Ishtar.⁶⁸² Sus funciones, aspecto, relación con la divinidad y reacciones que suscitaban guardan grandes parecidos con lo que luego encontraremos con los *galli*.⁶⁸³ En el Mediterráneo, sin embargo, la llegada de esta práctica es más tardía y parece producirse de la mano de los “cultos orientales”. El inicio de la relación entre individuos afeminados/castrados y la Madre es desconocido. Los testimonios frigios no hacen referencia a un compañero de la diosa al estilo de Attis, aunque sí aparece en algunas representaciones acompañada de pequeños personajes masculinos.⁶⁸⁴ Se ha sugerido que una estatuilla de plata de un personaje imberbe, con tiara y vestido largo, muy similar al de la diosa, pueda representar un *gallos*, pero no ninguna certeza de ello.⁶⁸⁵

El primer testimonio de un *gallos* relacionado con la Madre es del poeta griego Alceo de Mitilene, de finales del s. VII e inicios del s. VI (*Anth. Gr.* 6.218). Se trata de un epigrama satírico, donde un *gallos*,⁶⁸⁶ vagando por los bosques del Ida, se cruza con un león hambriento. El *gallos*, atemorizado, toca la música de la diosa y el león empieza a bailar, salvándose así de ser devorado. Este tema es copiado por otros autores griegos posteriores, que también narran, con pequeñas variaciones, la desventura irrisoria del *gallos*: en el de Dioscórides (s. III a.C.; *Anth. Gr.*

⁶⁸⁰ La similitud casual o no respecto al término *gallos/gallus* no deja indiferente.

⁶⁸¹ Peled, 2016: 91-153. Curiosamente, los textos paleobablónicos también señalan un rechazo y burla hacia estos individuos, acusándolos de infertilidad y pasividad sexual.

⁶⁸² Peled, 2016: 155-202.

⁶⁸³ Vid. el análisis comparativo de Will Roscoe entre *galli*, *gala* e *hijras* (1996).

⁶⁸⁴ Roller, 1999: 62-115.

⁶⁸⁵ Roller, 1999: 105.

⁶⁸⁶ El autor no menciona al individuo con el término *gallos*, sino *agurtēs*, aunque su descripción y la similitud de la historia con la de otros autores que sí hablan abiertamente de un *gallos* o de Attis, no deja dudas de que se trata de uno.

6.220), Antípatro (s. II a.C.; *Anth. Gr.* 6.219) y el atribuido a Simónides de Ceos (ss. VI-V a.C.; *Anth. Gr.* 6.217), el gallos se encuentra el león en una cueva y, en todos estos casos, junto con el de Antiscio (ca. I d.C.?; *Anth. Gr.* 6.237), la bestia, en lugar de bailar, huye aterrorizada por el sonido, ya sea por miedo a la diosa o por miedo al espectáculo grotesco. En el epigrama de Alceo encontramos ya encontramos las características de lo que griegos y romanos entenderán qué es un gallos: un individuo mendicante, castrado y de aspecto femenino.

Las referencias a los *galli*, descritos como eunucos afeminados de la Madre, se multiplican en los siglos sucesivos y son particularmente explícitas durante la Tardoantigüedad. Aunque los *galli* aparezcan mencionados con relativa frecuencia en las fuentes, lo cierto es que la información que poseemos es muy escasa y la que conservamos es engañosa, ya que habitualmente está plagada de *topoi*. La percepción de estos individuos es, frecuentemente, negativa, ya sea por su feminización,⁶⁸⁷ su religión⁶⁸⁸ o su condición mendicante,⁶⁸⁹ por lo que se pueden esperar tergiversaciones, exageraciones y, en general, escaso interés por la doctrina detrás de estas prácticas. Por lo tanto, la información disponible sobre cuestiones como su organización, motivaciones, extracción social, etc. es limitada. Apuleyo es, de entre todos autores, el que hace una descripción más larga su novela *El asno de oro* o *Las metamorfosis*, donde se narra las aventuras y desventuras de Lucio, un joven romano que es convertido por error en asno mediante magia. Lucio va pasando de mano en mano, de dueño excéntrico en dueño excéntrico. En un pasaje, un grupo de mendicantes eunucos y afeminados de *Dea Syria* compran el asno para llevar la imagen de la diosa, siendo testigo de sus pérfidias prácticas sexuales y su avaricia. El retrato de Apuleyo de los *galli* es extenso, pero poco fiable, ante el tinte satírico y cargado de clichés de toda la narración. Al igual que sucedía con los ascetismos transgénero, no conservamos inicialmente textos producidos desde dentro de los cultos metrácos y el registro material también ha sido puesto en entredicho.

⁶⁸⁷ Vid. Catulo, Marcial o Apuleyo.

⁶⁸⁸ Vid. autores cristianos como Clemente de Alejandría, Fírmico Materno, Jerónimo o Arnobio.

⁶⁸⁹ Vid. Platón (*Resp.* 2.364b)

Por todo ello, al igual que hemos hecho previamente, la comparación con fenómenos contemporáneos documentados por antropólogos y etnólogos pueden ser, una vez más, una herramienta útil para tratar de comprender ciertas dinámicas de los *galli*. En este caso, el paralelismo contemporáneo más evidente son las *hijras*. Se trata de un fenómeno socioreligioso que se documenta sobre todo en áreas de la India y Pakistán formado en su mayoría por individuos intersexuales o asignados hombres en su nacimiento que se identifican como mujeres y/o adoptan aspecto y comportamientos considerados femeninos. Es por ello que muchas se someten a una operación de emasculación, que les dota de un poder creador. Estas personas, a las que la academia denomina frecuentemente con el extendido término *hijra*, si bien también puede haber otras denominaciones locales,⁶⁹⁰ se organizan en comunidades encabezadas por gurús y se dedican idealmente a la mendicidad y la realización de rituales propiciatorios, por ejemplo, cuando se produce un matrimonio o un nacimiento. Sin embargo, los cambios sociales, culturales y económicos (reducción de la fecundidad, occidentalización de las clases medias, etc.) recientes han llevado a las *hijras* a recurrir ampliamente a la prostitución como principal fuente de ingresos, aun si ello nos pareciera que contradice su carácter continente como ascetas. Se las entiende como ascetas mendicantes de una diosa madre, que en el norte de la India acostumbra a ser Bahuchara Mata. Por todo ello, las similitudes entre *hijras* y *galli* no han pasado desapercibidas:⁶⁹¹ su emasculación, feminización, representación, organización interna, modos de subsistencia y funciones y prácticas religiosas, que incluyen también rituales extáticos, presentan grandes paralelismos, como ha expuesto Will Roscoe en el que quizás es el mejor artículo comparativo al respecto.⁶⁹² La similitud es tal en determinados ámbitos que casi constituye una peligrosa tentación considerar herederas a las *hijras* de los *galli*. Nuestra intención aquí no es repetir un trabajo de comparación ya realizado por otros investigadores, sino emplearlas como apoyo para nuestro estudio de los *galli*.

Tras esta introducción histórica y de las fuentes, volvamos a los *galli*. Ya hemos visto que la historiografía tradicional ha cometido un error

⁶⁹⁰ Vid. Chakrapani, 2016: 137.

⁶⁹¹ Roller, 1999: 320-325.

⁶⁹² Roscoe, 1996.

importante al describirlos como sacerdotes. Por tanto, es lógico que revisitemos aquellas características que se han considerado definitorias, en un intento de depurar nuestro conocimiento al respecto. Vista ya la cuestión de la mendicidad, dos elementos han sido habitualmente señalados como constantes: la castración y la feminización. ¿Pero hasta qué punto lo son?

La mutilación genital es un motivo frecuente en las narraciones del mito de Attis. Por un lado, encontramos en Pasuanias B y Arnobio la castración de Agdistis/Acdestis, la criatura bisexuada nacida del semen de Zeus/Júpiter sobre la roca, que calma su actividad destructora. Por otro lado, la automutilación de Attis. En Ovidio, Pausanias B, Arnobio y Catulo, el joven se encuentra imbuido en un estado de éxtasis, provocado por la Madre o Agdistis, celosa de su enamoramiento/matrimonio con una mujer. En Servio, por su parte, el rey y Attis se castran mutuamente cuando el primero viola al segundo. En varias de estas narraciones, hay individuos que acompañan al pastor en su mutilación: el rey de Pessinos en Pausanias B y Servio y un tal Gallus y su hija, que se corta el pecho y que sólo aparecen en Arnobio. Evidentemente, Attis constituye el modelo a seguir de los *galli*:

Cuius ut perpetua maneret memoria, Mater Magna instituit, ut quotannis in sacris suis plangeretur, pinumque arborem, sub qua iacuerat, tutelae suae adscripsit, et effecit ut cultores sui viriles sibi partes amputarent, qui archigalli appellantur. (Ser. A. 9.115)

“Para que su memoria permaneciera eterna, Mater Magna estableció que, cada año, se le llorase en sus lugares sagrados y el árbol del pino, bajo el que yació, quedase bajo su tutela, e hizo que sus fieles, que se llaman *archigalli*, se amputasen las partes viriles”.

Los *galli* son referenciados frecuentemente como eunucos (vid. Mart. 3.81; Arn. *Adv. nat.* 5.11; Clem. Al. *Protr.* 2.24). El tratado *De Dea Syria* hace una descripción detallada de la castración de los *galloi* de Hierápolis. Según su autor, en determinados días durante las fiestas de la diosa, los fieles se fustigan las espaldas y se cortan los brazos. Esos días, se castran los *galloi*, en pleno éxtasis, acompañados por la música:

ὁ νεηνὴς ὅτῳ τάδε ἀποκέσται ρίψας τὰ εἴματα μεγάλῃ βοῇ ἐς μέσον ἔρχεται καὶ ξίφος ἀναιρέεται: τὸ δὲ πολλὰ ἔτη, ἐμοὶ δοκεῖ, καὶ τοῦτο ἔστηκε. λαβὼν δὲ αὐτίκα τάμνει ἑαυτὸν θέει τε διὰ τῆς πόλιος καὶ τῇσι χερσὶ φέρει τὰ ἔταμεν. ἐς ὁκοίην δὲ οἰκίην τάδε ἀπορρίπει, ἐκ ταύτης

ἐσθῆτά τε θηλέην καὶ κόσμον τὸν γυναικίῳ λαμβάνει. (Lucian. *Syr. D.* 51)

“El joven a quien se le ha reservado esta misión, después de arrojar sus vestidos, se dirige al medio con grandes voces y se apodera de una espada, que está allí, en mi opinión, desde hace muchos años con este objetivo. Nada más cogerla, se castra y corre por la ciudad, llevando en sus manos lo que cortó; y en la casa a la que haya arrojado sus partes, recibe de ella vestiduras y aderezos femeninos”.

Según su autor, hay algunos que piensan que lo hacen por imitación a Attis y Rhea, pero él ofrece otra explicación. Combabo, joven siervo del rey de los asirios, es convocado para que acompañe a la bella reina Estratonice a Hierápolis a levantar un templo a la diosa. Ante el temor de ser acusado, decide castrarse en secreto y colocar sus órganos en un vaso con perfumes, que entrega al monarca antes de partir. Efectivamente, la reina se enamora locamente de él, pero este le acaba confesando su condición. Sin embargo, la relación llega a oídos del rey y detiene a Combabo, acusándole de seducir a su esposa. El joven, que se resiste a hablar, termina por reconocer que se castró, mostrando como prueba el vaso que el monarca posee. Maravillado por su fidelidad, el rey lo cubre de regalos y le concede una estatua en el santuario, que tiene forma de mujer y vestido de hombre. Sus amigos le acompañarán castrándose y tomando vestidos femeninos, iniciando así la práctica de los *galloi* (Lucian. *Syr. D.* 19-27).⁶⁹³

El paralelismo con el *Dies sanguinis* de las fiestas de marzo de Attis, ha llevado a algunos autores a proponer este día cómo el que se producía la castración de los *galli*,⁶⁹⁴ pero lo cierto es que hay pocos testimonios de que este tipo de rituales se realizaran en Roma, aún más si tenemos en cuenta las leyes anticastración imperiales. La descripción de *De Dea Syria* invita a pensar en un acto espectacular y espontáneo, similar a cuando Attis se castra en su boda, pero lo cierto es que no tiene por qué ser

⁶⁹³ Cabe remarcar el hecho curioso de que la narración, sin guardar aparentemente ninguna relación con la literatura judeocristiana, muestra un esquema muy similar al motivo de la esposa de Potifar.

⁶⁹⁴ Vermaseren, 1977: 115. Lo cierto es que su afirmación se basa en una única inscripción del s. III del sur de Aquitania, en la que un tal Eutiches, sacerdote de Trajano, ofrece su virilidad (CIL XIII 510).

necesariamente un acto público, algo que parece particularmente poco plausible en una ciudad muy reacia a determinadas prácticas religiosas “extranjeras” como Roma. Por ejemplo, determinadas fuentes de la India colonial informan de que algunas las *hijras* afirmaban (quizás idílicamente) que la operación era autorealizada.⁶⁹⁵ Sin embargo, en las *hijras* contemporáneas, la emasculación se produce a través de una cirugía efectuada por un médico o una gurú especializada o *thiaimma*.⁶⁹⁶ Una castración pública y autoinfligida parece ser una opción poco práctica y excesivamente atrevida, sobre todo si tenemos en cuenta que la operación ya es *per se* arriesgada. La castración de Attis, espontánea, pública y mendicante, podría ser un modelo ideal, pero no necesariamente la realidad más habitual.

En cuanto al tipo de castración, la mayoría de textos desprenden la idea de una amputación por corte. El autor de *De Dea Syria* habla de una espada (*xiphos*) con la que se cortan los genitales (51), mientras que la historia de Combabo invita a pensar que los introducirían en un vaso con mirra, miel y perfumes (20). Catulo, por su parte, afirma que Attis se corta sus pesos (*pondera*, ¿testículos?) con una piedra afilada (*acutus sílex*) (63.5). Marcial, por el contrario, señala, con tono burlesco, que el *gallus* Bético se había castrado con un trozo de cerámica: “¿Por qué se le ha cortado la polla con un trozo de cerámica de Samos si tan agradables te eran, Bético, los coños? (Abscisa est quare Samia tibi mentula testa, si tibi tam gratus, Bactice, cunnus erat?)” (Mart. 3.81). Jaime Alvar y Philippe Borgeaud entran en una discusión sobre si la extirpación sería sólo de los testículos o de los testículos y el pene. Borgeaud sostiene una extirpación total,⁶⁹⁷ mientras que Alvar argumenta que una castración total sería poco probable por su rareza a lo largo de la historia y por lo arriesgado de la operación (habría que mantener la uretra abierta y las malas condiciones sanitarias augurarían poco éxito), inclinándose por una emasculación únicamente de los testículos.⁶⁹⁸ La lógica de estos argumentos podría inclinarnos a favor del segundo, pero el poema de Marcial (63), que gira en

⁶⁹⁵ Preston, 1987: 375.

⁶⁹⁶ Chakrapani, 2016. En este último caso, más que una simple operación quirúrgica se trata de un auténtico ritual, donde la *hijra* se somete a un trance antes de ser operada (Nanda, 1990: 26-28).

⁶⁹⁷ Borgeaud, 1996: 70-71 y 201, n.74.

⁶⁹⁸ Alvar, 2008: 247-250.

torno a la extirpación del pene de Bético y la sustitución de este por su lengua (es decir, la práctica de sexo oral), así como la experiencia de las *hijras*, que acostumbran a someterse a una ablación total,⁶⁹⁹ favorece la hipótesis de Borgeaud. Sin embargo, también es cierto que, como señala Alvar, el texto de Catulo no pretende ser riguroso: al fin y al cabo, se trata de una sátira mordaz y la realidad puede manipularse, como hemos visto en repetidas ocasiones a lo largo de este trabajo, con fines retóricos.⁷⁰⁰

Otra cuestión discutida y relacionada con la anterior es quién se castra y quién no. En el culto romano a Magna Mater conocemos varios cargos con funciones más o menos claras: *sacerdotes*, *cannophori* (portadores de la caña), *dendrophori* (portadores del árbol), etc. Podemos intuir que todos estos títulos no implicaban una castración, sino que era algo exclusivo de los ascetas *galli*. Las fuentes, particularmente las epigráficas, mencionan en ocasiones también el término latino *archigallus*.⁷⁰¹ El prefijo *archi-*, el hecho de que se trate en muchos casos de monumentos funerarios (frente a la ausencia de monumentos de *galli*) y la comparación con otros casos similares, como las *hijras*, encabezadas por un gurú, o las gala/*kalû* mesopotámicas, aparentemente dirigidas por un gala-mah/*kalamāhu* (jefe/gala), inducen a pensar con bastante seguridad que se trataban de las cabecillas de estas ascetas. En el caso de las *hijras*, por realizar una comparativa, esta jerarquía es en apariencia sencilla: una gurú, de mayor edad normalmente y mayor prestigio, ejerce de líder y rectora de una comunidad de *hijras*, que funciona como una especie de familia. Por su parte, las *hijras* obedecen y trabajan para su “madre”, quien gestiona y distribuye los recursos.⁷⁰² Aunque es difícil saber cómo se organizarían internamente los *galli*, la imagen que arroja Apuleyo nos puede recordar a las comunidades de *hijras*.⁷⁰³

⁶⁹⁹ Nanda, 1990: 26-29.

⁷⁰⁰ Alvar, 2008: 249-250.

⁷⁰¹ Vid. Serv. A. 9.115; CIL VI 19875 & CIL VI 32466; CCCA III, §261; CCCA III, §395; CIL X, 3810; *Vat. Fr.* Excusatione §148.

⁷⁰² Nanda, 1990: 43-48.

⁷⁰³ El empleo de términos familiares como *puella* y de jerarquía como *magister* pueden incitarnos a pensar en una comunidad en la que el *archigallus* ejerce de líder y “madre”, gestionándola social y económicamente, pero, evidentemente, no hay ninguna prueba consistente de que funcionaran de la misma manera que las

‘Puellae, servum vobis pulchellum en ecce mercata perduxī’. Sed illae puellae chorus erat cinaedorum [...]. Sed postquam non cervam pro virgine sed asinum pro homine succidaneum videre, nare detorta magistrum suum varie cavillantur : non enim servum sed maritum ilium scilicet sibi perduxisse” (Apul. *Met.* 8.26).

“‘Hijitas mías, os he traído del mercado un esclavo encantador.’ Pero (en realidad) el coro de hijitas eran invertidos. [...] Pero al ver no ya una cierva en lugar de una doncella, sino a un asno sustituyendo a un muchacho, haciendo muecas, ridiculizaban a su director (*magister*) de diferentes maneras: pues les había traído no era un esclavo, sino ciertamente un marido para él”.

A diferencia de los *galli*, la investigación reciente ha concluido que estos no debían castrarse: “Todo el mundo acepta que, mientras los ordinarios *galli* se habían emasculado, los *archigalli*, como sacerdotes cívicos, debían estar exentos de este requerimiento, pues entre ellos encontramos ciudadanos romanos completos, para los que estas prácticas estaban prohibidas”, señala Alvar.⁷⁰⁴ La afirmación procede de las inscripciones de *archigalli* y sacerdotes de Cibeles en las que el individuo aparece referenciado con la *tria nomina*, marcador de la ciudadanía romana. Si estos eran ciudadanos romanos, necesariamente no podían ser eunucos. Esta idea, sin embargo, presenta varios errores.

El primero es que la historiografía tradicionalmente ha asumido que cualquier *sacerdos* de Cibeles en Roma debía ser necesariamente un *archigallus*. Como hemos visto, este no es el caso. Por ejemplo, un monumento de Ostia del s. II representa la figura de un tal Lucius Valerius Fyrmus, quien, según la inscripción, es sacerdote de Isis y Magna Mater.⁷⁰⁵ El individuo aparece vestido a la asiática, con un *anaxyrides* y un sombrero puntiaguado y un *flagellum* en la mano. Se encuentra bajo un arco, a cuyos lados encontramos varios elementos relacionados con el culto de Attis: un gallo, una *hydria*, una jarra y dos cajas con el busto del dios y lo que parece ser un falo. Con todos estos elementos, se le ha identificado como un *gallus*

comunidades de *hijras*. Apuleyo no incide más en su organización interna e incluso su testimonio puede ser puesto en duda por su carácter satírico.

⁷⁰⁴ 2008: 274. Alvar también reconoce que no se trata de un argumento muy fuerte, sino que es una sanción a partir de las leyes imperiales contra la castración (2008: 274, n. 255).

⁷⁰⁵ CCCA III, §422.

y que su vestimenta son las ropas “femeninas” asociadas a estos.⁷⁰⁶ Lo chocante lo constituiría el hecho de que Lucio no sólo posee la *tria nomina*, sino que incluso identifica su parentesco, *Lucii filius*, lo que incitaría a pensar que se trata de un ciudadano romano de pleno derecho. Sin embargo, la realidad es que, en primer lugar, en ningún momento se menciona que este individuo sea *gallus* (ya hemos visto que un *gallus* no es necesariamente un *sacerdos*) y que el atuendo que lleva no es necesariamente femenino, sino que sencillamente es “oriental”. Por tanto, no podemos decir que se trate de la representación de un *gallus* importante, sino de un sacerdote de Cibeles e Isis.



Fig. 8. Inscripción de Lucius Valerius Fyrmicus, sacerdote de Isis y Mater Deum. Museo Ostiense. Fuente: CCCA III, §422 (pl. 246).

Dado que todos estos títulos pueden ser conflictivos, conviene limitarse a inscripciones que realmente hagan referencia a *archigalli*. Una parte de estas está asociada a individuos de origen esclavo y/o extranjero,

⁷⁰⁶ Vid. descripción de Vermaseren de CCCA III, §422; Klöckner, 2017: 348.

donde la castración podría parecer problemática,⁷⁰⁷ pero, aun así, aceptable.⁷⁰⁸ El verdadero problema llega con los individuos que aparecen nombrados con la *tria nomina*: C. Camerius Crecens, *archigallus* de Roma,⁷⁰⁹ L. Publicius Syntropus, *archigallus* en Trieste,⁷¹⁰ M. Modius Maximus, *archigallus* en Ostia⁷¹¹ o C. Iulius Bassus, *archigallus* de Tusculum.⁷¹² En el caso de Cayo Camerio, incluso se mencionan sus propios libertos. Aunque estos individuos provengan de clases bajas,⁷¹³ el hecho de que se trate de ciudadanos romanos contradiría los preceptos de la propia ciudadanía romana. No se trata únicamente de la literatura contraria a los *galli* y las leyes imperiales anticastración, sino que encontramos incluso testimonios de graves castigos por emasculación religiosa por parte de individuos que ni siquiera son ciudadanos. Julio Obsecuente narra cómo en el 101 a.C. un esclavo del excónsul Quinto Servilio Cepión que se castra en honor a la Madre es desterrado de Roma, tras lo que se procede a purificar la ciudad (Obseq. 44a). Por otra parte, Valerio Máximo señala cómo en el 77 a.C. un tal Genuncio, *gallus* de la Gran Madre, había recibido por herencia los bienes de Nevio Anio, ratificado a su vez por el pretor urbano. Sin embargo, el cónsul Mamerco Emilio Lépidio, al considerar que Genuncio no era ni hombre ni mujer tras haberse amputado los genitales deliberadamente, anuló la sentencia del pretor y quitó los bienes al *gallus* (Val. Max. 7.7.6). Estas graves reacciones de época republicana bastarían para sostener que *galli* y *archigalli* no podían tener necesariamente los mismos requisitos y que los segundos no deberían castrarse. Este es, a nuestro parecer, el segundo error.

No hay testimonios que nos hablen de una distinción radical entre unos y otros. No sólo la similitud de los términos invita a pensar lo contrario, sino que incluso Servio confunde el nombre de los *cultores* castrados de Attis, al llamarlos *archigalli* (Serv. A. 9.115), lo que puede no

⁷⁰⁷ Sería problemática si consideramos que la reacción que narra Julio Obsequens ante la autocastración de un esclavo de un senador en el s. II a.C. por asuntos religiosos se sigue considerando hasta avanzado el Imperio, época en la que se realizan la mayoría de estas inscripciones (realidad que parece poco plausible).

⁷⁰⁸ Vid. CIL II, 5260; CIL X, 3810.

⁷⁰⁹ CIL VI, 2183; CCCA III §261.

⁷¹⁰ CIL V, 488.

⁷¹¹ CIL XIV, 385; CCCA III §395.

⁷¹² CIL VI 19875 & CIL VI 32466.

⁷¹³ Vid. Von Domaszewski, 1911.

tener importancia, pero también puede significar que, realmente, no se les veía como diferentes, salvo por la cuestión de jerarquía. El *archigallus*, al fin y al cabo, sería sencillamente el líder de una comunidad de ascetas. Si no era un sacerdocio cívico, lo lógico es que, al igual que ocurre entre las *hijras* o en el propio ascetismo cristiano, el *archigallus* fuera un *gallus* que escalaba progresivamente a líder de la comunidad y no un individuo externo (aunque no se descartan excepciones). El puesto de *archigallus* parece ser un cargo de limitado prestigio, ya que supone una progresión para individuos de condición servil y baja, como reflejan las inscripciones, pero no tanto como para ganarse el respeto de las clases superiores, como muestran los testimonios literarios. Por tanto, una distinción en cuanto a requisitos y prácticas entre un grupo y otro no parece plausible. Es más, ¿por qué deberíamos suponer que la castración es el límite para la ciudadanía, pero no la práctica de rituales extranjeros o la adopción de vestimenta caracterizada como femenina, de la que sabemos que, aunque no parece en general penalizarse judicialmente,⁷¹⁴ era socialmente censurada? ¿No es *per se* la propia actividad del *gallus* contradictoria con la ciudadanía?⁷¹⁵

A nuestro parecer, la cuestión de la emasculación de los *galli*, tanto quién se castraba (si sólo los *galli* “rasos” y no los *archigalli*) como cómo se castraban (extirpación completa o parcial de los genitales), tienen un problema de base que conviene solventar: la quimera de la coherencia moderna y la diferencia entre la percepción popular y la realidad cotidiana. El mejor ejemplo de ello es, una vez más, las *hijras*. Aunque según el imaginario colectivo la castración es un requisito indispensable para ser *hijra*, lo cierto es que hay muchas que no lo están: la operación es un proceso que, por diversas razones, puede tomar bastantes años y muchas no se someten a él.⁷¹⁶ Es más, incluso se documentan casos de individuos con vidas paralelas como maridos e *hijras* al mismo tiempo:⁷¹⁷ un estudio sobre la prevalencia de enfermedades de transmisión sexual entre *hijras* en Lahore

⁷¹⁴ Raggi, 2017: 47.

⁷¹⁵ Dionisio de Halicarnaso, que asegura que los romanos no podían participar activamente de los ritos extranjeros y que del culto de la Madre se encargan sacerdotes frigios. No obstante, también reconoce que, en su época, las costumbres religiosas de los romanos se han visto corrompidas (Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2.19).

⁷¹⁶ Nanda, 1990: 116-119.

⁷¹⁷ Vid. Nanda, 1990: 16-17, 63, 72.

(Pakistán) señaló que del grupo de 200 tomado como muestra 47 había respondido que estaban casadas (23%) y de estas, 41 lo estaban con hombres (el 89% del subtotal). Por si fuera poco, 36 *hijras* de las casadas respondieron que tenían entre 1 y 7 hijos.⁷¹⁸ Aunque hay siempre que tomar e interpretar con prudencia estos datos, es interesante ver la realidad se aleja de la idea popular según la cual todas las *hijras* son intersexuales o carecen de genitales. Por otro lado, entre las emasculadas, aunque el modelo ideal es la de la extirpación completa de los genitales, lo cierto es que muchas, ante el miedo de una operación arriesgada, sólo se eliminan los testículos para librarse de la testosterona.⁷¹⁹

El caso de las *hijras* es muy esclarecedor para poder comprender la castración de los *galli*. El hecho de que las fuentes literarias insistan en un modelo ideal, la emasculación extática autoinfligida, no significa que siempre se aplicase, ni siquiera que fuese lo más común. La falta de fuentes en primera persona nos impide conocer el funcionamiento interno de los *galli*, los métodos y los tiempos de la operación, pero no es necesario que existiese un mismo sistema de castración en todo el Imperio y a lo largo de los siglos. Quizás determinados *galli* se extirpaban los genitales al completo. Quizás otros se sometían a una castración sólo de los testículos en sus diversas modalidades (corte, aplastamiento, etc.). Quizás algunos lo hacían en un festival público. Quizás otros lo hacían mediante una intervención quirúrgica privada por individuos especializados. Y quizás otros muchos ni siquiera se castraban. Sobre esta última posibilidad, se ha planteado la opción –aunque también criticada–⁷²⁰ de los *taurobolia* y *criobolia* como sacrificios sustitutorios, debido a las inscripciones que mencionan la extirpación o consagración de los testículos del animal y el paralelismo con un pasaje de Clemente de Alejandría, donde se afirma que Zeus arroja a Deo los testículos de un carnero simulando que son los suyos como muestra de arrepentimiento por la violación de la diosa (Clem. *Protr.* 2.15.2).⁷²¹ También el emperador Juliano, que era seguidor de la Madre, entiende la “castración” de los fieles a los cultos de manera metafórica, para acercarse al Uno (Or. 8.169b-c). Aunque ninguna de estas fuentes menciona directamente a *galli* no castrados, muestra que, al igual que lo que pasaba

⁷¹⁸ Rehan, Chaudhary & Shah, 2009: 381.

⁷¹⁹ Chakrapani, 2016: 142.

⁷²⁰ Vid. Alvar, 2008: 275-276.

⁷²¹ Vid. Vermaseren, 1977: 105.

con los cristianos, el concepto de “eunuco” podía ser entendido de manera polisémica.

De nuevo, no queremos decir que no existiera la práctica ni el ideal. Rechazar cualquier posibilidad de eunuquismo religioso en Roma basándose en narraciones ambientadas en la época republicana y en leyes contra la castración que no estamos seguros de que se aplicaran rigurosamente tampoco es realista. Como decíamos anteriormente, los “cultos orientales” en Roma tienen una impronta puramente latina. Los *galli* y sus costumbres no pueden entenderse como aspectos foráneos que los romanos se vieron obligados a aceptar como parte del culto a Cibeles,⁷²² sino como un elemento constitutivo de la interpretación romana de los cultos metrópicos. Lo que tratamos de transmitir es la idea de que la castración podría ser “practicada” de múltiples maneras, en tanto podría ser interpretada por los creyentes de múltiples maneras o existir factores sociológicos que sólo podemos suponer (por ejemplo, un interés en una vida cívica paralela). Algo en apariencia contradictorio como un *gallus* no emasculado quizás era más común de lo que las fuentes literarias afirman. En definitiva, estas sólo transmiten una creencia colectiva que no tiene por qué adecuarse al cien por cien con la realidad cotidiana. La búsqueda de la coherencia absoluta puede ser problemática a la hora de estudiar fenómenos como los *galli* en Roma.⁷²³ Por el contrario, aprender de las *hijras* y entender que la realidad es compleja, plural y “contradictoria”.

Vista la cuestión de la castración, pasemos a la feminización. Los textos (aunque no todos) suelen mencionar que los *galli* son individuos afeminados. Esta idea, ya sean autores clásicos o cristianos, se suele expresar como insulto reprobatorio hacia la práctica. Algunos sólo emplean términos genéricos como *molles ministris* (“seguidores afeminados”; Ov. *Fast.* 4.243) o *evirati mollesque* (“eunucos/débiles y afeminados”; Arn. *Avd. nat.* 5.17). Otros son más explícitos y hacen referencia al aspecto físico de los *galli*: características frecuentes son el pelo largo (Aug. *De civ. D.* 7.26; Apul. *Met.* 8.24-25), el maquillaje (Aug. *De civ. D.* 7.26; Apul. *Met.* 8.27), rostros suaves (Firm. *Mat. Err. prof. rel.* 4.2) y vestidos y aderezos

⁷²² Cf. Beard, 1996.

⁷²³ Otra opción es que, sencillamente, las leyes sobre la ciudadanía no se aplicasen efectivamente en el Imperio o que pudieran flexibilizarse, particularmente en un momento en el que los eunucos se están volviendo cada vez más frecuentes.

femeninos (Lucian. *Syr. D.* 51; Apul. *Met.* 8.27; Ov. *Ars am.* 1.505-509; Firm. *Mat Err. prof. rel.* 4.2), además de sus comportamientos femeninos, que incluyen movimientos fluidos (Aug. *De civ. D.* 7.26) y voz aguda (Catul. 63; Apul. *Met.* 8.26). Todas estas afirmaciones hay que ponerlas inicialmente en cuarentena ya que la mayoría de descripciones son satíricas o reprobatorias. Tanto es así que se hace difícil diferenciar qué es real y qué son exageraciones de la feminización retórica. Es más, podríamos incluso rechazar cualquier idea de que los *galli* realmente se vestían con ropas femeninas si no fuera porque el autor de *De Dea Syria*, el único que inicialmente parece mostrar una cierta actitud positiva hacia la práctica,⁷²⁴ confirma que esta existe (Lucian. *Syr. D.* 27; 51).

Lo lógico debería ser, entonces, recurrir a las representaciones iconográficas. Varias imágenes han sido tradicionalmente identificadas como *galli* o *archigalli*:⁷²⁵ el sacórfago de Ostia del individuo recostado (segunda mitad del s. III),⁷²⁶ dos relieves del mismo oferente a Attis⁷²⁷ y a la Madre (segunda mitad del s. III),⁷²⁸ el retrato de Lanuvium (mediados del s. II),⁷²⁹ la estatua mutilada de Roma (finales del s. II),⁷³⁰ el busto de un

⁷²⁴ Quizás también podríamos incluir a Ovidio, pero su descripción de la feminización de los *galli* es bastante reducida, salvo por la mención de que son *molles ministri*.

⁷²⁵ Vid. Hales, 2002; Klöckner, 2017.

⁷²⁶ CCCA III, §446. Su postura recuerda mucho a la de Attis yacente: vestido a la asiática, con un gorro parcialmente perdido, las piernas cruzadas, una rama de pino en la mano y la *cista mystica* junto a una serpiente a los pies.

⁷²⁷ CCCA III, §447. El individuo aparece vestido con túnica, manto y corona mural y sostiene en ambas manos sendas antorchas. Frente a él, hay un altar con la imagen de Attis apoyado en un pino. Procedente de Ostia.

⁷²⁸ CCCA III, §448. Vestido de la misma forma que §447, ofrece frutas a una imagen de la diosa sobre un podio, flanqueada por antorchas y con un niño a sus pies. Procedente de Ostia.

⁷²⁹ CCCA III, §466. Este relieve de medio cuerpo representa a una persona con un largo velo, una corona y un largo vestido emperifollado con la imagen de Attis al cuello, collar y pendientes, además de una cesta con frutas y un hisopo en cada mano. El retrato está rodeado de elementos simbólicos del culto: el *tympanum*, flautas, címbalos, la *cista*, la rama de pino, etc.

⁷³⁰ CCCA III, §249. Cuerpo con vestido y manto largo, collares y una gran placa en el pecho en el que se representa a Cibeles, Mercurio y Júpiter y, encima, a Attis yacente. Los brazos y la cabeza se han perdido (la conservada actualmente no corresponde). Procedencia desconocida. Datación de Klöckner, 2017: 365.

personaje velado de los Museos Capitolinos (primer tercio del s. III),⁷³¹ la escultura erguida de Iol Caesarea (ca. 400)⁷³² o el relieve funerario de Cayo Julio Basso (mediados del s. II),⁷³³ por citar algunos de los más célebres. Recientemente, Van Haeperen ha puesto en duda estos retratos de *galli* con la premisa de que, en la mayoría de ellos, no hay ninguna inscripción que especifique que se tratan de tales. Tomando el ejemplo del relieve de Lanuvium, señala que sus atributos femeninos no implican necesariamente que sean *galli*, sino que perfectamente pueden ser mujeres dedicadas al culto de Mater Magna, cuya existencia está constatada también en las fuentes epigráficas⁷³⁴ y literarias⁷³⁵ como sacerdotisas.⁷³⁶

⁷³¹ CCCA III, §250. Retrato de una persona vistiendo una larga túnica, un velo sobre la cabeza y abundantes joyas, incluyendo brazaletes, collares, anillos, pendientes, un medallón con la figura de la diosa y un objeto en la mano. Probablemente proveniente de Roma.

⁷³² CCCA V, §146. Estatua de individuo junto a altar con corona e *infulae*. Datación de Klöckner, 2017: 363.

⁷³³ CIL VI 19875. Personaje velado, con león detrás y *patera* en una mano, entre dos antorchas.

⁷³⁴ CCCA III, §258. Relieve funerario de Laberia Felicla, que es descrita como *sacerdos maxima Matris deum magnae Idaeae*.

⁷³⁵ Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2.19.

⁷³⁶ Van Haeperen, 2017: 48-53.



Fig. 9. Relieve de “*gallus*” de Lanuvium. Museos Capitolinos, Roma.
Fuente: CCCA III, §466 (pl. 296).



Fig. 10. Dos relieves con sacerdotes oferentes de Attis-Cibele. Museo Ostiense, Ostia Antica. Fuente: CCCA III, §447 (pl. 284) & §448 (pl. 287).



Fig. 11. Busto de presunto *gallus* velado y adornado con joyas. Museos Capitolinos, Roma. Fuente: CCCA III, §250 (pl. 142).

Van Haepere ha vuelto a sembrar la duda sobre lo que damos por supuesto sobre el culto metróaco. ¿Hasta qué punto podemos asegurar que los retratos considerados de *galli* son realmente de *galli*? Esta atribución parece que se sustenta en tres factores: el hecho de que todas las representaciones sean de individuos imberbes, los atributos relacionados con el culto de Attis-Cibeles y el vestido oriental/femenino. Por ejemplo, las imágenes de Ostia –tanto los dos relieves del sacerdote oferente⁷³⁷ como la escultura del individuo yacente⁷³⁸– podrían ponerse en entredicho. Su vestimenta no se puede definir como característicamente femenina, sino únicamente como “oriental”, tratando de imitar a Attis: carecen de joyas, vestidos, pelo largo y otros atributos concebidos como femeninos en el mundo romano. En definitiva, sus retratos no concuerdan con las descripciones literarias de los *galli*. Los relieves muestran a estos individuos dirigiendo el culto a Attis y Cibeles, pero ello no es argumento suficiente para sostener su identificación como *galli*: como hemos señalado ya, no todo sacerdote metróaco debe ser necesariamente un *gallus*. Por tanto, podemos concluir que los “*galli*” de Ostia probablemente no sean realmente tales, sino sacerdotes de Cibeles. Es más, mientras su vestimenta no corresponde a descripciones como las de Apuleyo o Agustín de Hipona, sí parece que encaja mejor en cierta medida con la que Diodoro Sículo hace de Battaces, sacerdote de Pessinos:

ἐφόρει δὲ ἐσθῆτα καὶ τὴν περὶ τὸ σῶμα ἄλλην κατασκευὴν ἐξηλλαγμένην καὶ ὑπὸ τῶν Ῥωμαίων ἐθῶν οὐκ ἐπιχωρουμένην· χρυσοῦν τε γὰρ στέφανον εἶχεν ὑπερμεγέθη καὶ στολὴν ἀνθίνην διάχρυσον, βασιλικὴν ἄξιαν ἐπιφαίνουσαν (Dio. Sic. 36.13).

“La ropa que llevaba, al igual que el resto de su atuendo, era extravagante y, según los criterios romanos, inaceptable, ya que lucía una inmensa corona dorada y una llamativa capa de oro, marcas del rango real”.

El único retrato que sí podríamos definir con certeza de un *gallus* es el basto retrato de Cayo Julio Basso, que es descrito en un fragmento perdido de la inscripción subyacente como *archigallus* de Tusculum.⁷³⁹ Se trata de una representación menos detallada que otras, en la que se retrata a

⁷³⁷ CCCA III, §447; CCCA III, §448.

⁷³⁸ CCCA III, §446.

⁷³⁹ CIL VI 19875 & CIL VI 32466.

una persona imberbe velada, con una diadema en la frente y lo que parece ser un manto sobre una túnica. Como señala Ajna Klöckner, es una representación no usual en retratos masculinos, tanto por el vestido como por el velo.⁷⁴⁰ A partir del retrato de C. Julio Basso y considerando lo dicho anteriormente, se podría tratar de dilucidar mejor si lo identificado tradicionalmente como representaciones de *galli* lo son o no. Por ejemplo, a nuestro parecer, el busto de los Museos Capitolinos⁷⁴¹ y el retrato de Lanuvium (este último frente a la opinión de Van Haepere de que podría tratarse de una mujer) sí podrían estar representando a *galli*, principalmente por su feminización extrema.⁷⁴² El relieve del *archigallus* de Tusculum confirma varias cosas. En primer lugar, la feminización física de los *galli*, al menos a mediados del s. II.⁷⁴³ En segundo lugar, muestra cómo las normas sobre lo permitido y lo no permitido para los ciudadanos eran más plásticas de lo que podemos suponer, al menos durante el Imperio. La feminización era socialmente rechazada en Roma; esta inscripción nos muestra, sin embargo, a un individuo a la vez con la *tria nomina* y un aspecto femenino, reflejando la complejidad de la realidad y de lo que Lahire llama *l'homme pluriel*, hasta puntos que para el investigador moderno pueden resultar contradictorios.

⁷⁴⁰ 2017: 349.

⁷⁴¹ CCCA III, §250.

⁷⁴² Si comparamos el primer busto con el retrato de Laberia Felicla, observamos una diferencia importante a nivel del ornamento: mientras que las joyas y decoraciones de Laberia son comedidas, las del otro retrato son una sucesión exagerada de pendientes, collares y brazaletes. Esto puede ser significativo si lo comparamos con la representación de la feminidad entre las *hijras*. Nanda señala cómo estas no se visten sencillamente con ropas asociadas a las mujeres, si no que exageran la feminidad de su vestimenta hasta el extremo: llevan vestidos vistosos, se maquillan y se emperifollan en exceso para reforzar su feminidad (Nanda, 1990: 17-18). Es posible que los *galli* hicieran algo similar. Si es el caso, el busto de los Museos Capitolinos estaría representando un *gallus* en su vestimenta habitual.

⁷⁴³ Ello no quiere decir, aun así, que la feminización se entendiera igual y tomara el mismo aspecto entre todos los *galli*.

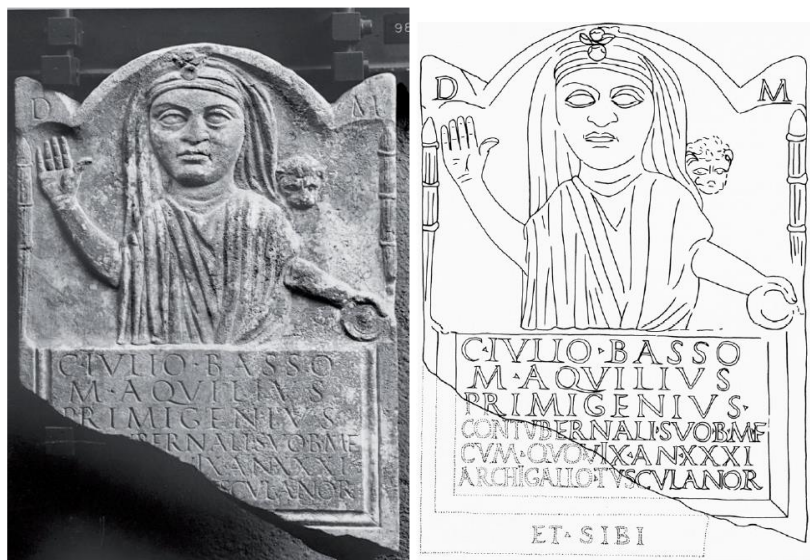


Fig. 12. Relieve funerario del *archigallus* Cayo Julio Basso (con el fragmento perdido a la izquierda). Museo Gregoriano Profano, Museos Vaticanos. Fuente: Köckner, 2017: 383-384.

En definitiva, el uso permanente de atributos considerados como femeninos nos invita a entender a los *galli* del culto metróaco como individuos que cambian de género con la iniciación, a la manera de las *hijras*. Sin embargo, si hacemos otro paralelismo con las *hijras*, aunque haya una pretensión de feminización, no tiene por qué significar un intento de asimilarse a otras mujeres (madres y esposas, prostitutas, etc.).⁷⁴⁴ Esto se puede testimoniar en el uso no sólo de elementos femeninos entre los *galli*, sino también masculinos, que denotan una mayor complejidad que simplemente la voluntad de integrarse entre las mujeres. A pesar de ello, los *galli* presentan mayores problemas que las *hijras*, en particular por la falta de documentación, a la hora de testimoniar que papel juegan cada uno de los elementos sexuados. Como hemos visto, buena parte de las fuentes que

⁷⁴⁴ En la actualidad, con los recursos médicos disponibles, sí parece que entre determinadas *hijras* hay una voluntad de asimilación total (vid. historia de Meera en Nanda, 1990: 71-82). Sin embargo, en épocas precedentes sí se ha documentado el uso alternativo de ropas consideradas masculinas y femeninas entre las *hijras* (Preston: 1987: 373).

hablan de su carácter femenino lo hacen desde una posición de desprecio y burla, donde la realidad y la exageración pueden fácilmente confundirse. Por ejemplo, la mayoría de estas fuentes hablan de los *galli* en masculino gramatical y sólo dos autores los referencian en femenino, Catulo y Apuleyo. Apuleyo emplea habitualmente el masculino para las descripciones, pero en ocasiones emplea en los diálogos directos el femenino, con el que los *galli* se refieren entre sí: “Puellae, servum vobis pulchellum en ecce mercata perduxī” (*Met.* 8.26). Catulo, por su parte, es aún más interesante, ya que en su poema a Attis, el pastor es íntegramente referido en femenino gramatical, tanto en la narración como en sus monólogos.⁷⁴⁵ A parte de Attis, que es descrita como *ministra* (“asistente”) de los dioses y *famula* (“sierva”) de Cibeles, sus *exsecutae* (“seguidoras”) son referidas por primera vez como *gallae* (esto es, en femenino) en lugar de *galli* (Cat. 63.12; 63.34). Por otra parte, un breve fragmento griego, atribuido a Calímaco,⁷⁴⁶ también habla en femenino de las γάλλαι de la Madre de las Montañas, retratadas con tirsos, arneses y címbalos.⁷⁴⁷ ¿Hasta qué punto estos testimonios son fiables para afirmar que la autorreferenciación en femenino entre los *galli*? Lo cierto es que, de nuevo, es difícil decir ya que tanto el texto de Apuleyo como el más sutil de Catulo tienen un importante tinte burlesco. Por otro lado, las representaciones iconográficas de los individuos que hemos identificado como posiblemente *galli* muestran atributos y vestidos femeninos. Sin embargo, en las inscripciones y los textos, los nombres de *galli* y *archigalli* son habitualmente masculinos: *Beticus* (Mart. 3.81), *Genucius* (Val Max. 7.7.6), *Publicio Mystico* (CIL II, 5260), *Virianus Ampliatus* (CIL X 3810), *Lucius Publicius Syntropus* (CIL V, 488), *Caius Camerius Crescens* (CIL VI, 2183), *Marcus Modius Maximus* (CIL XIV, 385), *Caius Iulius Bassus* (CIL VI 19875 & CIL VI 32466)...

Por otra parte, determinados autores hablan de los *galli* en clave de no-hombres o individuos que están a medio camino entre los hombres y las

⁷⁴⁵ El uso del femenino es tan exagerado que Catulo llega incluso a emplear la declinación femenina a la hora de hablar de Attis (Catul. 63.42; 63.88). La feminización de Attis es, además, algo poco frecuente en los textos, que suelen hablar de su muerte y su emasculación, pero no de su cambio de género.

⁷⁴⁶ Alvar, 2008: 251, n. 160.

⁷⁴⁷ Edmonds, 1927: 466-467 (Anonymous fragments, §106).

mujeres: Clemente de Alejandría los llama “no-hombres” (ἄνανδρος),⁷⁴⁸ Agustín de Hipona asegura que, mediante la castración, no son ni hombres ni mujeres (*nec convertatur in feminam nec vir relinquatur*),⁷⁴⁹ al igual que Prudencio, que dice que dejan de ser hombres sin convertirse en mujeres (*uterque sexus sanctitati displicet, medium retentat inter alternum genus, mas ese cessat ille, nec fit femina*),⁷⁵⁰ y Fírmico Materno, que afirma que se intentan pasar por mujeres sin conseguirlo (*Negant se viros ese, et sunt; mulieres se volunt credi, sed aliud qualiscumque qualitas corporis confitetur*),⁷⁵¹ mientras que Marcial da a entender que los *galli* no son hombres, al presentar el *gallus* Bético, según él, una atracción inusual por las vaginas: “¿Qué te pasa a ti, galo Bético, con la cavidad de las mujeres? Esta lengua debe lamer las partes centrales de los hombres [...]. Eres un hombre en la boca (*Quid cum femíneo tibi, Beatice Galle, barathro, haec debet medio lambere lingua viros [...] ore vir es*)”.⁷⁵² Todas estas afirmaciones están cargadas de una animadversión extrema hacia los *galli* y el culto a la Madre, por lo que identificar hasta qué punto se acercan a la percepción interna de los cultores o son, una vez más, acusaciones retóricas sin fundamento como ocurría con los eunucos a nivel general, es, cuanto menos, difícil.⁷⁵³ Catulo es el único al que podríamos atribuir una leve mayor fiabilidad ya que su poema es, en apariencia, menos agresivo, pero ello no quiere decir que no sea también amarillista y mordaz hacia la práctica. El poeta pone en boca de Attis un lamento en el que manifiesta su angustia por su nueva condición ambigua: “Yo he sido mujer, joven, efebo, niño, la flor del gimnasio; yo era la honra de los cubieros de aceite (*ego mulier, ego adolescens, ego ephebus, ego puer, ego guminasi fui flos, ego eran decus olei*)” (Catul. 63.62-64); “¿Yo voy a ser una ménade, una parte de mí, un hombre estéril? (*ego Maenas, ego mei pars, ego vir sterilis ero?*)” (Catul. 63.69). A pesar de lo problemático de las fuentes escritas, por lo visto en estas páginas sí podemos aceptar que, si bien contienen una fuerte

⁷⁴⁸ Este término lo emplea al hablar de un escita que presuntamente es dado muerte por sus compañeros al ver que se había convertido a los ritos de la Madre y ante el temor de esparcir su feminidad (Clem. *Protr.* 2.24.1).

⁷⁴⁹ Aug. *De civ. D.* 7.24.

⁷⁵⁰ Prudent. *Perist.* 10.1071-1073.

⁷⁵¹ Firm. *Mat Err. prof. rel.* 4.2.

⁷⁵² Mart. 3.81.

⁷⁵³ Algunos autores como Anja Klöckner las han empleado como testimonio de su consideración de *tertium genus* (2017: 361, n.77).

carga burlesca, existe una mayor concordancia de estas afirmaciones respecto a la realidad de la expresión de género de los *galli* que las que veíamos con anterioridad con los eunucos palaciales.

Encontrar el “sentido” de los *galli* en el culto de Cibeles-Attis es un asunto espinoso y engañoso, por su complejidad, su potencial polisemia y su heterogeneidad geográfica, cultural y cronológica. Varios textos, sin embargo, sí nos dan una pista sobre una interpretación de la práctica, al menos durante los siglos III y IV. La *Refutación de todas las herejías*, del s. III, hace una comparación entre un grupo cristiano que el autor nombra como “naasenos” y varios cultos politeístas para demostrar las influencias de estos sobre los primeros como una forma de descalificación. “Hipólito”⁷⁵⁴ cita a un autor “naaseno” que parece emplear el culto de Attis-Cibeles⁷⁵⁵ para exponer sus ideas sobre la naturaleza de la vida y el ser humano primordial:

πάσα οὖν φύσις «ἐπουρανίων», φησί, «καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων» ψυχῆς ὀρέγεται. καλοῦσι δὲ Ἀσσύριοι τὸ τοιοῦτον Ἀδωνιν ἢ Ἐνδυμίωνα· καὶ ὅταν μὲν Ἀδωνις καλῇται, Ἀφροδίτη, φησίν, ἔρᾳ καὶ ἐπιθυμεί τῆς ψυχῆς, <τουτέστι> τοῦ τοιοῦτου ὀνόματος—Ἀφροδίτη δὲ ἡ γένεσις ἐστι κατ’ αὐτούς— ὅταν δὲ ἡ Περσεφόνη—ἡ καὶ Κόρη—ἔρᾳ τοῦ Ἀδωνίδος, θνητή, φησί, τις τῆς Ἀφροδίτης κεχωρισμένη—<τουτέστι> τῆς γενέσεως—ἐστὶν [ἡ] ψυχὴ· ἐὰν δὲ ἡ Σελήνη Ἐνδυμίονος εἰς ἐπιθυμίαν ἔλθῃ καὶ ἔρωτα μορφῆς, ἡ τῶν ὑψηλοτέρων, φησί, κτίσις προσδεῖται καὶ <αὐτῇ> ψυχῆς. ἐὰν δέ, φησίν, ἡ μήτηρ τῶν θεῶν ἀποκόψῃ τὸν Ἄττιν—καὶ αὐτὴ τοῦτον ἔχουσα ἐρώμενον—ἡ τῶν ὑπερκοσμίων, φησί, καὶ αἰώνιων ἄνω μακαρία φύσις τὴν ἀρρενικὴν δύναμιν τῆς ψυχῆς ἀνακαλεῖται πρὸς αὐτήν· ἔστι γάρ, φησίν, ἀρσενόθελυς ὁ ἄνθρωπος. κατὰ τοῦτον οὖν αὐτοῖς τὸν λόγον, πάνυ πονηρὸν καὶ κεκωλυμένον, <οὐ> κατὰ τὴν διδασκαλίαν ἡ

⁷⁵⁴ La obra ha sido tradicionalmente atribuida a Hipólito de Roma, pero actualmente se duda de la veracidad de esta afirmación. Cómo llamar al autor de la *Refutación*, por otro lado, es un asunto complicado, pues, como señala M. David Litwa, no hay ninguna constancia ni de que se llamara Hipólito ni de que los antiguos atribuyeran el texto al este, sino que es una creencia tardía infundada, de forma que llamarlo incluso Pseudo Hipólito es engañoso (Litwa, 2016: xl). Para facilitar la comprensión, hemos optado por simplificar y referirnos al autor de la *Refutación* como “Hipólito” y al autor que cita como el autor “naaseno”.

⁷⁵⁵ El autor “naaseno” combina varias tríadas de divinidades de diosa madre-muchacho joven (Afrodita-Adonis/Endimyon y Mētēr/Rhea-Attis), bajo la idea de “creencias asirias” sin hacer ninguna distinción y empleando ambivalentemente sus nombres.

γυναϊκὸς πρὸς ἄνδρα δεδειγμένη καθέστηκεν ὁμιλία. ἀπεκόπη γάρ, φησίν, ὁ Ἄττις—τουτέστιν ἀπὸ τῶν χοϊκῶν τῆς κτίσεως κάτωθεν <ἐχωρίσθη> μερῶν—, καὶ ἐπὶ τὴν αἰωνίαν ἄνω μετελήλυθεν οὐσίαν, ὅπου, φησίν, οὐκ ἔστιν οὔτε θῆλυ οὔτε ἄρσεν, ἀλλὰ «καινὴ κτίσις», «καινὸς ἄνθρωπος», ὃς <ς> ἐστιν ἄρσενόθηλος (Hippol. *Haer.* 5.7.11-15).

“Así, toda naturaleza ‘celestial y terrenal e inframundana’, dice, anhela el alma. Los asirios llaman a esta cosa ‘Adonis’ o ‘Endymion’. Cuando se llama ‘Adonis’, dice, Afrodita ama y desea el alma (es decir, el alma de este tipo de persona). Para ellos, Afrodita representa la generación. Cuando Perséfone (o Coré) ama a Adonis, el alma se separa de Afrodita (es decir, la generación) y está sujeta a la muerte. Pero cuando Selene desea a Endymion y ama su forma, el propio sistema de las realidades superiores necesita un alma. Pero si, dice, la Madre de los Dioses castra a Attis -aunque todavía lo posee como su amado-, la bendita naturaleza superior de los seres y eones supercósmicos llama hacia sí el poder masculino del alma (pues el Humano, dice, es andrógino). De acuerdo con esta doctrina suya, el coito de una mujer con un hombre queda expuesto y establecido como un acto enteramente maligno y prohibido, no acorde con sus enseñanzas. Porque Attis es castrado, dice. Es decir, se ha alejado de las partes terrenales de la creación de aquí abajo y ha cruzado a la realidad eterna de arriba, donde, dice, no hay ni mujer ni hombre, sino una ‘nueva creación’, un ‘nuevo ser humano’ que es andrógino (*arsenothēlus*).”

Este texto es problemático, ya que, además de la dificultad de interpretación del significado de los elementos según el autor “naaseno”, mezcla divinidades de cultos diferentes para transmitir determinadas ideas filosófico-religiosas y no sabemos hasta qué punto conoce realmente los conceptos del culto metráco. No obstante, no debemos rechazar automáticamente una idea fundamental que desprende el texto y es que el culto metráco consideraría al ser primordial como andrógino (*arsenothēlus*) y que la castración conduce al retorno de esa androginia divina.

El emperador Juliano (332-363), célebre por su breve retorno al politeísmo como religión oficial durante el s. IV, dedica una de sus *Orationes* a la Madre de los Dioses, en cuyo culto él se inicia. Juliano, en un intento de renovar las creencias politeístas, hace una interpretación alegórica del mito de Attis en clave neoplatónica para descubrir, según él, la

verdad tras mitos aparentemente inverosímiles (vid. Julian. *Or.* 5.170a). En un momento, reflexiona sobre la castración de Attis:

ἡ δὲ ἐκτομή τίς; ἐποχή τῆς ἀπειρίας; ἔστι γὰρ δὴ τὰ τῆς γενέσεως ἐν ὀρισμένοις τοῖς εἶδεσιν ὑπὸ τῆς δημιουργικῆς ἐπισχεθέντα προμηθείας, οὐκ ἄνευ τῆς τοῦ Ἄττιδος λεγομένης παραφροσύνης, ἡ τὸ μέτριον ἐξισταμένη καὶ ὑπερβαίνουσα καὶ διὰ τοῦτο ὥσπερ ἐξασθενοῦσα καὶ οὐκέθ' αὐτῆς εἶναι δυναμένη: ὁ δὲ περὶ τὴν τελευταίαν ὑποστῆναι τῶν θεῶν αἰτίαν οὐκ ἄλογον. σκόπει οὖν ἀναλλοίωτον κατὰ πᾶσαν ἀλλοίωσιν τὸ πέμπτον θεώμενος σῶμα περὶ τοὺς φωτισμοὺς τῆς σελήνης, ἵνα λοιπὸν ὁ συνεχῶς γιγνόμενός τε καὶ ἀπολλύμενος κόσμος γειννᾷ τῷ πέμπτῳ σώματι. (Julian. *Or.* 5.167c-168a)

“¿Y qué es la mutilación? La interrupción del infinito. Pues la generación está retenida por la providencia creadora en unas formas limitadas, no sin la llamada locura de Attis que, al colocarse fuera y superar la medida, es como si se agotara y no pudiera dominarse a sí misma, lo que no es absurdo subordinarlo a la última causa de los dioses. Observa, pues el quinto cuerpo (vid. Attis) inalterable en comparación con la alteración universal en torno a las fases de la luna cuando, por lo demás, el universo que nace y perece continuamente está próximo al quinto cuerpo: en sus fases contemplamos cómo se produce una cierta alteración y agitación”.

Y más adelante señala:

ἡ δὲ ἐκτομή τοῦ δένδρου, τοῦτο δὲ τῇ μὲν ἱστορίᾳ προσήκει τῇ περὶ τὸν Γάλλον, οὐδὲν δὲ τοῖς μυστηρίοις, οἷς παραλαμβάνεται, διδασκόντων ἡμᾶς οἶμαι τῶν θεῶν συμβολικῶς, ὅτι χρηὶ τὸ κάλλιστον ἐκ γῆς δρεψαμένους, ἀρετὴν μετὰ εὐσεβείας, ἀπενεγκεῖν τῇ θεῷ, σύμβολον τῆς ἐνταῦθα χρηστῆς πολιτείας ἐσόμενον. τὸ γάρ τοι δένδρον ἐκ γῆς μὲν φύεται, σπεύδει δὲ ὥσπερ εἰς τὸν αἰθέρα καὶ ἰδεῖν τέ ἐστι καλὸν καὶ σκιὰν παρασχεῖν ἐν πνίγει, ἥδη δὲ καὶ καρπὸν ἐξ ἑαυτοῦ προβαλεῖν καὶ χαρίσασθαι: οὕτως αὐτῷ πολὺ τί γε τοῦ γονίμου περίεστιν. ἡμῖν οὖν ὁ θεσμὸς παρακελεύεται, τοῖς φύσει μὲν οὐρανίοις, εἰς γῆν δὲ ἐνεχθεῖσιν, ἀρετὴν μετὰ εὐσεβείας ἀπὸ τῆς ἐν τῇ γῇ πολιτείας ἀμυσσάμενους παρὰ τὴν προγονικὴν καὶ ζωογόνον σπεύδειν θεόν. Εὐθύς οὖν ἡ σάλπιγξ μετὰ τὴν ἐκτομὴν ἐνδίδωσι τὸ ἀνακλητικὸν τῷ Ἄττιδι καὶ τοῖς ὅσοι ποτὲ οὐρανόθεν ἔπημεν εἰς τὴν γῆν καὶ ἐπέσομεν. μετὰ δὲ τὸ σύμβολον τοῦτο, ὅτε ὁ βασιλεὺς Ἄττις ἴσῃσι τὴν ἀπειρίαν διὰ τῆς ἐκτομῆς, ἡμῖν οἱ θεοὶ κελεύουσιν ἐκτέμνειν καὶ αὐτοῖς τὴν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ἀπειρίαν καὶ μμεῖσθαι τοὺς ἡγεμόνας, ἐπὶ δὲ τὸ ὀρισμένον καὶ ἐνοειδὲς καί, εἴπερ οἷόν τέ ἐστιν,

αὐτὸ τὸ ἐν ἀνατρέχειν: οὐπερ γενομένου πάντως ἔπεσθαι χρὴ τὰ Ἰλάρια. τί γὰρ εὐθυμότερον, τί δὲ ἱλαρώτερον γένοιτο ἂν ψυχῆς ἀπειρίαν μὲν καὶ γένεσιν καὶ τὸν ἐν αὐτῇ κλύδωνα διαφυγούσης, ἐπὶ δὲ τοὺς θεοὺς αὐτοὺς ἀναχθείσης; ὧν ἓνα καὶ τὸν Ἄττιν ὄντα περιεῖδεν οὐδαμῶς ἢ τῶν θεῶν Μήτηρ βαδίζοντα πρόσω πλέον ἢ χρῆν, πρὸς ἑαυτὴν δὲ ἐπέστρεψε, στήσαι τὴν ἀπειρίαν προστάξασα (Julian. *Or.* 5.169a-d).

“La mutilación del árbol conviene sólo al relato de Galo y no a los misterios con los que la asocia la tradición, enseñándonos los dioses de forma simbólica, en mi opinión, que es preciso que extraigamos de la tierra lo más bello, la virtud con la piedad, y se lo ofrezcamos a la diosa como símbolo de nuestra buena vida aquí. Porque el árbol nace de la tierra y es como si creciese hacia el cielo, y es hermoso verlo proporcionar sombra en el rigor del verano y producir por sí mismo frutos que nos regala: tal es el exceso de fecundidad que tiene. La norma, pues, nos ordena a nosotros, que por naturaleza somos seres celestiales, pero que hemos sido trasladados a la tierra, que recolectemos de nuestra vida en la tierra la virtud junto con la piedad y nos esforcemos en alcanzar a la diosa ancestral y productora de vida. Entonces, tras la mutilación de árbol, da la trompeta la señal de llamada para Atis y para todos los que una vez volamos desde el cielo hacia la tierra y en ella caímos. Tras este símbolo en el que rey Atis detiene el infinito mediante una mutilación, los dioses nos ordenan mutilar también en nosotros mismos el infinito y, separándonos de ello, ascender hacia lo limitado y uniforme y, si es posible, hacia el propio Uno; tras lo cual, en todo caso, deben seguir las Hilarias. ¿Qué podría haber, pues más generoso y qué más alegre que un alma que huye del infinito y de la generación, de su propia agitación, y es transportada hacia los dioses? Al ser Attis uno de ellos, no le permitió en absoluto la Madre de los dioses caminar más allá de lo que era preciso; le ordenó detener el infinito y le llamó hacia sí misma”.

Juliano afirma que la castración es una interrupción del movimiento (esto es, de la vida y la muerte) y una forma de ascender a la unicidad permanente divina. Estas palabras recuerdan en buena medida a la teología del cristianismo temprano del retorno a la unicidad infinita de Dios. Evidentemente, tanto el texto de Juliano como el del autor “naaseno” podrían ser interpretaciones personales del culto metróaco, pero, a nuestro parecer, hay bastante coherencia entre estas fuentes y lo que conocemos del culto durante el Imperio. Una de esas cuestiones es, por ejemplo, qué causa la muerte de Attis. Si dejamos de lado las versiones menos populares (es decir, Pausanias A, Diodoro y Servio) y nos centramos en la versión

“frigia”, hay siempre un desencadenante común de la locura, mutilación y subsecuente muerte de Attis: el matrimonio o enamoramiento del pastor con otra muchacha o una ninfa, que desata los celos de la Madre/Agdistis. Consideramos que esta aparente historia de celos esconde una interpretación más compleja. La ceremonia del matrimonio en el mito de Attis y la esperable procreación posterior de los hijos, la que convierte al muchacho en hombre. El amor de la diosa se entiende (o sobreentiende) como casto (Ov. Fast. 4.224; Julian. Or. 5.166b).⁷⁵⁶ Por el contrario, se espera que el nuevo amor de Attis sea sexual. Podemos decir, por tanto, que lo que en la versión “frigia” del mito, la más extendida de todas ellas, se asocia la muerte a la reproducción humana. La castración, por el contrario, como señala Juliano, sería la suspensión de ese ciclo. Así es como Salucio interpreta el mito a mediados del s. IV:

Ἡ μὲν οὖν Μήτηρ τῶν θεῶν ζωογόνος ἐστὶ Θεά, καὶ διὰ τοῦτο Μήτηρ καλεῖται· ὁ δὲ Ἀττίς τῶν γινομένων καὶ φθειρομένων δημιουργός, καὶ διὰ τοῦτο παρὰ τῷ Γάλλῳ λέγεται εὐρεθῆναι ποταμῷ· ὁ γὰρ Γάλλος τὸν γαλαζίαν αἰνίττεται κύκλον, ἀφ' οὗ τὸ παθητὸν ἔρχεται σῶμα. Τῶν δὲ πρώτων Θεῶν τελειούντων τοὺς δευτέρους, ἐρᾷ μὲν ἡ Μήτηρ τοῦ Ἀττεως καὶ οὐρα νίους αὐτῇ δίδωσι δυνάμεις, τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ πῖλος. Ἐρᾷ δὲ ὁ Ἀττίς τῆς Νύμφης· αἱ δὲ Νύμφαι γενέσεως ἔφοροι, πᾶν γάρ τὸ γινόμενον ῥεῖ ἐπει δὲ ἔδει στήναι τὴν γένεσιν καὶ μὴ τῶν ἐσχάτων γενέσθαι τι χεῖρον, ὁ ταῦτα ποιῶν δημιουργὸς δυνάμεις γονίμους ἀφείς εἰς τὴν γένεσιν πάλιν συνάπτεται τοῖς θεοῖς. (Salut. 4.8-9)

“Pues bien, la Madre de los Dioses es la diosa generadora de vida y por ello se le llama Madre; Attis es el artesano de lo que viene a la existencia y muere y por ello se dice que fue descubierto a orillas del río Galo, pues Galo encubiertamente significa el círculo lácteo, de donde proviene el cuerpo pasible. Y como los primeros dioses llevan a su culminación a los secundarios, la Madre ama a Attis y le da poderes celestes, pues esto significa el bonete. Attis, sin embargo, ama a la ninfa y las ninfas son las que presiden la generación, pues todo lo generado fluye; pero, puesto que debía detenerse la generación y no nacer algo peor que lo

⁷⁵⁶ *Contra Alvar*, 2008: 168-169. Alvar interpreta que uno de los elementos que desata la muerte de Attis es el tabú de la relación sexual madre-hijo. Nosotros, sin embargo, consideramos que la cuestión del incesto, a pesar de que es señalado por autores cristianos como una forma de descalificación hacia el culto, juega en verdad un papel minoritario.

más bajo, el artesano que realizó estas cosas, arrojando los poderes generadores en el mundo en devenir, de nuevo se une a los dioses”.

Sin embargo, tildar esta unicidad asexualada en la divinidad sencillamente de una “influencia cristiana” es simplificar la compleja red de ideas que circula entre las filosofías, religiones y creencias durante la Antigüedad: la idea de la androginia divina y la unicidad en Dios no debe entenderse como un concepto cristiano o metróaco, sino simplemente como una idea que circula ampliamente durante los siglos III-IV. Ya hemos visto cómo en los primeros textos cristianos de los ss. II, III y IV existe la idea de la unicidad divina, según la cual el asceta debería abandonar la sexualidad de su cuerpo para acercarse a Dios: ¿por qué no podría ser esto mismo lo que motivaba a los *galli*, en tanto ascetas, a la mutilación? Evidentemente, las implicaciones y las formas de ponerlo en práctica podían variaba entre religiones, cada una con sus propios sistemas de creencias.

Si seguimos las palabras de Juliano, Salucio y el autor “naaseno”, los *galli* pueden entenderse como encarnación terrenal suprema de los principios de androginia primordial y de infinitud, a imitación de Attis. La androginia se manifiesta en la combinación de elementos masculinos y femeninos, creando una nueva condición bisexualada. La interrupción del ciclo vital, por su parte, se manifiesta tanto en la infertilidad del eunuquismo, pues, la no haber reproducción, no hay nacimiento y, por tanto, muerte. Además, el aspecto físico del eunuco (o su prototipo imaginado) de eterno joven podía favorecer la idea de individuo detenido en el tiempo, ni niño ni viejo, ni hombre ni mujer.⁷⁵⁷ Los *galli* serían para los fieles metróacos lo que los monjes para los cristianos: la representación del acercamiento a la perfección divina.

Quizás todo esto sea una interpretación tardía, pues, en definitiva, la información sobre el sistema de creencias en los cultos a la(s) Madre(s) es bastante limitada. Tampoco es nuestra pretensión cometer los errores de Frazer o Eliade, estirando excesivamente y ahistorizando determinadas ideas basadas en fuentes tardías. A pesar de ello, si se tratara de una interpretación tardía del culto metróaco, ello no debe llevarnos a desdeñarla bajo la creencia ilusa todavía presente en parte historiografía de que sólo lo

⁷⁵⁷ Recordemos que Attis es frecuentemente representado en terracotas y otros pequeños formatos con aspecto infantil.

“antiguo” o lo supuestamente “primero” es válido. Esto, sin embargo, tampoco debemos descartar la posibilidad de antemano de que interpretaciones iguales o similares existieran en períodos precedentes. Por desgracia, la documentación es limitada, lo que no quiere decir que no quede todavía mucho trabajo que hacer en lo relativo al estudio del culto a Cibeles-Attis.

La influencia de los *galli* en el cristianismo

Llegados a este punto nos preguntamos: ¿podieron influenciar los *galli* influenciar el desarrollo del ascetismo cristiano? ¿Y pudo este influenciar a su vez el desarrollo de las prácticas ascéticas en el culto metróaco? Lo cierto es que los cultos “orientales” y el cristianismo evolucionaron paralelamente en una misma época y en un mismo contexto, teniendo que dar respuesta a las mismas inquietudes y preocupaciones, por lo que es esperable que, al igual que en otros campos,⁷⁵⁸ encontremos grandes similitudes también a nivel ascético. Cuando un texto cristiano como la *Refutación* es capaz de trazar conexiones con el culto metróaco y las creencias de los “herejes naasenos” es porque las similitudes entre cristianismo y cultos “orientales” debían ser múltiples.

Los *galli*, como ya hemos dicho, se pueden entender como ascetas por su carácter de renuncia. Su propia condición es anticívica, de rechazo voluntario a la ciudadanía, a la familia, a la riqueza, al prestigio social, en pos de un culto. Es, por tanto, una visión bastante similar a la de los ascetas cristianos, que también renuncian a los vínculos terrenales para acercarse a Dios. Por consiguiente, no debería extrañarnos que las prácticas de los *galli* sirvieran en determinadas situaciones como modelo en el nacimiento del ascetismo cristiano. Una de esas influencias es claramente la práctica autocastración entre cristianos, que no podría venir si no del eunuquismo religioso politeísta, que lo venía practicando desde hacía siglos. Para Catulo, la castración de los *galli* significaba abandonar la *civitas* y eso era lo que los ascetas cristianos precisamente buscaban. Sin embargo, el eunuquismo cristiano, a diferencia del metróaco, no buscaría la

⁷⁵⁸ Para un estudio de las similitudes e influencias mutuas a nivel de creencias, ritual y éticas entre los cultos “orientales” y el cristianismo, vid. Alvar, 2008: 383-421.

feminización, sino únicamente la condición de exilio voluntario que supone la emasculación.

Tradicionalmente se ha propuesto que Montano, líder del movimiento cristiano de la Nueva Profecía, había sido previamente un *gallo* de la Madre a partir de las palabras de Jerónimo en una carta, que habla del castrado (*abscisum*) y semihombre (*semivirum*) Montano (Hier. Ep. 41.4). Aunque recientemente se ha puesto en duda tanto la veracidad de la afirmación de Jerónimo (no se menciona en textos precedentes) como la interpretación del pasaje como testimonio de una vida previa dedicada al culto de la diosa,⁷⁵⁹ no deja de incitarnos a algunas reflexiones, cuanto menos. Quizás Jerónimo sólo hacía el comentario para desprestigiar a Montano, recurriendo a los viejos *topoi* sobre los eunucos, pero creemos que, consciente del origen frigio del individuo y pudiendo haber recurrido a otros recursos retóricos, la acusación no es casual, como tampoco lo parecen las menciones a las “dementes” (*insanae*) Prisca y Maximilia que lo acompañaban o a los “misterios abominables” (*scelerata mysteria*) que parecían incluir vertido de sangre, aunque luego dude de su veracidad. Sea cierto o no, Jerónimo podría estar haciendo un paralelismo sutil entre los cultos metróacos, todavía practicados en su época, y los montanistas.

Evidentemente, el concepto de androginia primordial manejado por los fieles de Cibeles-Attis y el de los cristianos no debía ser igual. A partir de las fuentes literarias analizadas, observamos en ambos casos una creencia común sobre todo durante los siglos II-IV de la unicidad en Dios, donde no existe la división sexual. Sin embargo, mientras en el cristianismo esta unicidad es asexual, es decir, que implica que no hay ni hombres ni mujeres, en el culto metróaco parece que es, por el contrario, la unión de los sexos en una condición andrógina que personifican los *galli*. Mientras el cristianismo huiría de simbología sexual, parece que el culto metróaco la abraza.

Concluimos señalando que las prácticas establecidas por los *galli* supondrían inicialmente un modelo consciente o inconsciente para los cristianos que están construyendo sus propias formas ascéticas. Como con muchos otros rituales y símbolos, los cristianos podrían haber imitado y

⁷⁵⁹ Vid. Tabbernee, 1997: 17-18.

resignificado la práctica según sus propios sistemas de creencias.⁷⁶⁰ La emasculación, no obstante, no parece que durara demasiado en el cristianismo, pues las referencias a estas prácticas son limitadas y concentradas en los primeros siglos. Quizás los ataques de la jerarquía eclesiástica o la consolidación del modelo monacal que dejaban sin sentido los primeros experimentos ascéticos acabaron con la práctica. Quizás el amenazante carácter “cínico” de la autocastración provocara el rechazo de las élites eclesiásticas “ortodoxas”. Quizás fuera la influencia de las masculinidades clásicas. O quizás fue el recuerdo de los *galli* metróacos y las corrientes “heréticas” excesivamente cercanas a determinados conceptos de los cultos “orientales” las que sellaron su condena.

⁷⁶⁰ Vid. Martínez Maza, 2012.

5. CONCLUSIONES

A lo largo de esta investigación, hemos intentado discernir, sistematizar y analizar aquellos fenómenos religiosos de la Tardoantigüedad que desde una perspectiva moderna podríamos denominar como “cambios de género”, así como revisar algunas creencias asumidas por historiadores de la Antigüedad y Bizancio en cuestiones como los eunucos, los *galli* o la abstinencia sexual en el ascetismo cristiano. Sin embargo, este trabajo pretende ser más que eso. Nuestra intención era pintar una imagen más global de la articulación del género en un momento decisivo como es la cristianización de la sociedad y la redefinición de los principios sociales, políticos, culturales y económicos. Creemos que es necesario entender al Tardoantigüedad –en concreto, los siglos III y IV– como un período de cambios y experimentación en lo concerniente al género, donde no todo va a salvarse y no todo va a desecharse. La sociedad pasa de un sistema politeísta, estructurado en torno al parentesco y la reproducción (masculina) como forma de organización primordial de los roles de género, a un sistema cristianizado, donde nuevos valores como el matrimonio único, la continencia o la virginidad permanente se abren camino. El resultado va a ser una sociedad –la cristiana bizantina– de realidades contrapuestas, donde las hagiografías de santos que huyen de las nupcias conviven con los matrimonios “políticos” de las élites laicas; donde mientras los Padres de la Iglesia enfatizan un nuevo modelo de prestigio basado en la continencia y el ascetismo, denuncian a los eunucos empleando recursos retóricos de las masculinidades clásicas; donde mientras las relaciones homoeróticas son socialmente condenadas, se siguen produciendo entre los ascetas;⁷⁶¹ donde mientras los Padres de la Iglesia siguen enseñando las bondades del matrimonio único, hombres cristianos bizantinos como Agatías, poeta activo durante el reinado de Justiniano, siguen disfrutando del amor de las cortesanas sin aparente remordimiento en las calles de las grandes ciudades.⁷⁶²

A lo largo de esta investigación, hemos intentado mantener un enfoque transversal y pluridisciplinar como principio rector fundamental. No nos hemos limitado únicamente a los estudios recientes sobre

⁷⁶¹ Vid. p. 99 n. 222.

⁷⁶² McCail, 1971; sobre la prostitución el Levante bizantino, Dauphin, 1996.

Tardoantigüedad, cristianismo o Bizancio, sino que hemos abierto la puerta a otros espacios y tiempos (Antigüedad clásica, “cultos orientales”, sociedades contemporáneas de Europa, Asia y África, etc.) y campos de estudio y metodologías diferentes, dando lugar a combinaciones poco comunes o incluso –nos podríamos atrever a decir– inexistentes, como es el caso de los estudios de la Tardoantigüedad a través de la Historia Antropológica. Esta transversalidad supone un esfuerzo superior –pues requiere de un trabajo mayor respecto a un trabajo puramente histórico– y un riesgo –pues acostumbra a ser víctima del ataque de los “especialistas”, lo que para ser remediado requiere de aún más esfuerzo–, pero creemos que es necesaria en este punto. La investigación actual debe arriesgar para avanzar, buscando en las intersecciones entre campos del conocimiento nuevos enfoques, nuevas respuestas y, sobre todo, nuevas preguntas, o condenarse a dar vueltas en círculo. Aun así, hemos tratado de mantener la rigurosidad académica en cada campo abordado, teniendo en cuenta tanto su pasado como su presente, dentro de lo que me ha permitido mi formación como historiador y no como filólogo o antropólogo.

Dicho esto, procederemos a extraer las ideas fundamentales de cada una de las partes de esta investigación para finalizar con unas conclusiones generales sobre la necesidad de entender el género, no sólo en la Tardoantigüedad, sino en toda la Historia en general.

Durante el punto segundo, titulado *Cambios en la concepción y la expresión del género durante la Tardoantigüedad*, hemos analizado las alteraciones en las relaciones de género que se están forjando desde época helenística y que culminan en la Tardoantigüedad: la aparición de una nueva moral matrimonial, que tiene como principios la monogamia estricta, la contención, el amor y la reciprocidad teórica, la depreciación de los valores clásicos (familia, ciudadanía, prestigio político y social, etc.), que son sustituidos por otros nuevos (virginidad, continencia, humildad, etc.) o la propagación del ascetismo como forma de vida, entre otros. Esto supone alternaciones en las relaciones de género tanto a nivel familiar como a nivel global, que deben readaptarse a nuevos fenómenos como la aparición de un nuevo grupo de individuos consagrados a la virginidad permanente por razones religiosas. Esto no significa la desaparición total de las relaciones de género precedentes, pues determinadas prácticas y costumbres clásicas (matrimonio, penalización desigual del adulterio, homoerotismo, rechazo a

los eunucos, etc.) siguen interiorizadas y conviven y se entremezclan con las nuevas maneras de relacionarse.

En segundo lugar, intentamos poner en duda en este punto la concepción tradicional de las relaciones del cristianismo temprano respecto a la sexualidad fueron como aparecen en los tratados sobre el monacato de la segunda mitad del s. IV y el s. V. Con frecuencia, se considera que el ascetismo cristiano presentaría siempre un carácter represivo del cuerpo y las relaciones sexuales como resultado de una visión pecaminosa de los mismos. Nosotros, por el contrario, hemos señalado la existencia de filosofías o perspectivas diferentes de contemplar el cuerpo y el sexo –no como un pecado por sí mismo, sino como un elemento más dentro del campo terrenal de la reproducción–, que se pueden rastrear en textos apócrifos y ascéticos previos a la consolidación de las órdenes monacales “ortodoxas”. En este sentido, es necesario entender que existieron muchas formas de cristianismo temprano y muchas maneras de prácticas y entender el ascetismo, más allá del tradicional monacato. Este apartado constituye un punto de partida para entender la relación de los ascetismos cristianos con la sexualidad.

En el tercer punto, que hemos denominado *Los ascetismos transgénero y las santas trans-vestidas*, constituye el primer caso a analizar de los cambios de género. Nuestro objetivo era, tras sistematizar el conocimiento precedente, avanzar con un enfoque diferente en una materia en la que las metodologías empleadas hasta el momento no parecen arrojar ya nueva información. Resumimos a continuación nuestras hipótesis fundamentales al respecto:

- En primer lugar, ha quedado demostrado la existencia a través de la documentación literaria de un fenómeno real detrás de las hagiografías de santas trans-vestidas a mediados del siglo IV, momento en el que los poderes imperial y eclesiástico “ortodoxo” condenan las prácticas de cambio de género entre los ascetas, y que probablemente se retrotrae atrás en el tiempo, como parecen indicar varios textos apócrifos y vidas de santos desde el siglo II.
- En segundo lugar, hemos incidido en la necesidad de separar el fenómeno literario –las vidas de las santas trans-vestidas–, cuya composición se data entre los siglos V y VII en su mayoría, de la

práctica social –los ascetismos transgénero–, cuyo culmen se debió alcanzar en torno al siglo IV, seguido de una campaña de las élites eclesiásticas de depuración de las prácticas ascéticas cristianas.

- En tercer lugar, hemos tratado de ofrecer dos explicaciones argumentadas sobre las razones del fenómeno social: por un lado, a través de las ideas y corrientes de pensamiento preponderantes en la Tardoantigüedad, que determinan la asexualidad masculina como forma primigenia y perfecta del ser humano y, por tanto, como única vía posible a Dios/la santidad; por otro lado, a través del impacto la aparición de ideas de virginidad permanente en una sociedad estructurada en torno a la reproducción y al parentesco y acostumbrada a un uso generativo del cuerpo femenino. En este último caso, como hemos visto comparándolo con otras sociedades patriarcales similares más recientes, la llegada de los nuevos valores de virginidad y continencia se resolverían mediante la masculinización del individuo.
- En cuarto lugar, hemos argumentado a través del análisis de los textos que, frente a lo que ha sido tradición admitida hasta ahora, la producción de las hagiografías de las santas trans-vestidas no es un resultado directo de los ascetismos transgénero, sino un producto tardío que pretende, precisamente, refeminizar su condición. En este sentido, queremos armonizar posiciones como las de Lubinsky, que considera acertadamente que los textos juegan con sus aspectos masculinos y femeninos para mostrar su santidad, haciendo en última instancia énfasis en su condición de mujer, con las de otros autores que consideran la existencia real de estas prácticas durante la Tardoantigüedad. El análisis intensivo de las hagiografías muestra (al menos, en las versiones que conservamos) que, en última instancia, el carácter femenino predomina sobre el masculino, si bien también cabe señalar que, en algunos casos, parece existir una cierta ambivalencia o concesión del/de los autor/es hacia la santa como hombre. Finalmente, proponemos tres posibilidades (siempre ampliables) sobre el uso de estos modelos en la composición/reescritura de estas hagiografías: para hacer más atractiva y comprensible su figura de cara a un público general, para justificarla o adaptarla a los nuevos modelos de santidad femeninos o, simplemente, por la popularidad de este modelo narrativo.

El segundo estudio de casos lo constituyen los ascetas eunucos, que ocupan el cuarto punto de este estudio, concretamente las prácticas de autocastración religiosa. Nuestra intención era incidir dos cuestiones:

- La primera, que es necesario liberarse de la categoría de “tercer género”, muy presente en los estudios sobre eunucos en Bizancio. Como hemos demostrado, se trata de un concepto limitador, sustentado en fuentes pobremente analizadas (muchas de ellas usan la idea del *tertium genus* como forma de desprestigiar a los eunucos) y cuyos fundamentos están en contradicción con la realidad cotidiana que encontramos (eunucos en el ejército, en los monasterios masculinos, etc.). En su lugar, proponemos liberarnos de construir categorías totales, para, en su lugar, entender estas categorizaciones locales de género de forma contextual, plástica y porosa.
- En segundo lugar y centrándonos más en el caso las autoemasculación ascética a inicios del cristianismo, hemos querido enfatizar las prácticas de los *galli* como fuente de inspiración consciente o inconsciente del ascetismo cristiano temprano, así como señalar las diferencias en los significados atribuidos a las mismas. Creemos que, aunque no exista una pretensión de cambio de género como entre los *galli*, la voluntad de alcanzar la asexualidad divina y, sobre todo, las implicaciones antícivicas de la práctica pudieron ser razones por las que algunos cristianos imitaron estos usos.

Antes de finalizar, nos gustaría hacer hincapié en un elemento fundamental que hemos tratado de remarcar a lo largo de toda esta investigación y que creemos fundamental para el estudio de los fenómenos religiosos de la Antigüedad: la pluralidad. El historiador contemporáneo ha tendido demasiado, a nuestro parecer, a establecer la única realidad; una verdad que debe ser coherente para sí (a veces ignorando que nuestra coherencia y la de los individuos estudiados no tiene por qué coincidir) y que, a veces, ignorando que únicamente poseemos islotes de información sesgada y seleccionada en un océano de desconocimiento, la construye uniendo muy dispares de forma demasiado lineal.⁷⁶³ Aunque el obviar en

⁷⁶³ Debemos siempre tener en cuenta que la información que ha llegado hasta nosotros, fundamentalmente de las fuentes literarias, pero también materiales, es parcial y en muchas ocasiones ha sobrevivido por intenciones determinadas. Además, es una visión de la minoría capaz de producir y reproducir textos.

ocasiones las brechas y el unir con puentes gracias a una buena dosis de imaginación se vuelve casi una labor obligatoria para construir un discurso coherente, nunca está de más recordar los enormes abismos y el gran desconocimiento en el que nos movemos. Y es aquí donde la pluralidad entra en juego.

Queremos entender esta pluralidad en tres sentidos: la pluralidad de prácticas, la pluralidad de interpretaciones de dichas prácticas y la pluralidad de roles. En primer lugar, en ninguno de los fenómenos que hemos analizado, ya sean los ascetismos transgénero, los *galli* o los ascetas eunucos, hemos pretendido una homogeneidad entre los sujetos. Evidentemente, desconocemos si había un “manual”, por ejemplo, para ser *gallus* de Mater Magna, pero la propia pluralidad intrínseca del culto –o mejor de los cultos– de Cibeles-Attis a lo largo del Mediterráneo nos invita a pensar que no existía un modelo uniforme. Aún menos uniformidad podemos suponer entre los ascetas cristianos autocastrados o transgénero, para los que no hay ni siquiera evidencias de una consciencia de grupo. Como veíamos con la emasculación en el caso de los *galli* o la masculinización en los ascetas transgénero, no podemos (ni debemos) suponer una uniformidad en lo relativo a su puesta en escena. Por tanto, debemos considerar una pluralidad a nivel de las prácticas religiosas.

En segundo lugar y a raíz de lo dicho anteriormente, tampoco podemos suponer una interpretación igual de todos los individuos del mismo fenómeno, incluso si este se muestra homogéneo a nivel práctico. Dan Sperber criticaba la Antropología estructuralista señalando que los fenómenos simbólicos no tienen un significado inherente, sino que el simbolismo cultural constituye una orientación común entre los miembros de una misma sociedad, pero permitiendo las variaciones individuales.⁷⁶⁴ Es decir, que aunque podamos vislumbrar las sombras de lo que al inicio de esta investigación señalábamos que iba a ser nuestro objetivo, las estructuras elementales de fenómenos como el eunuquismo religioso o los ascetismos transgénero, a nivel micro, la realidad se vuelve mucho más compleja e incluso inabarcable precisamente por estas variaciones individuales. La comparación con otras sociedades contemporáneas muestra cómo esta pluralidad de intenciones e interpretaciones sobrepasa al

⁷⁶⁴ Sperber, 1988.

etnólogo/antropólogo, incluso al encontrarse con sociedades de las que parecería que puede extraer toda la información que desee (a diferencia del historiador). Una pluralidad que no sólo se debe a razones cronológicas, espaciales o culturales, sino a la propia realidad de cada sujeto y que existe incluso dentro de cada individuo. Serena Nanda reflejaba en su investigación cómo entre las *hijras* no sólo había una pluralidad de maneras de autorrepresentarse, sino que podían variar incluso entre el mismo individuo en función del momento.⁷⁶⁵ Por consiguiente, podemos también suponer que no todos los ascetas transgénero, los *galli* o los eunucos cristianos interpretaban sus prácticas religiosas y su propia condición de la misma manera.

En tercer lugar, hay que tener en cuenta la pluralidad de “identidades”, esto es, de roles sociales que conviven en cada actor, cada uno con su propio *habitus*, en términos de Pierre Bordieu, a veces en situación de aparente contrariedad. Bernard Lahire afirma que esta pluralidad se produce en nuestra sociedad contemporánea como resultado sobre todo a la multiplicación de las áreas sociales y esferas de actividad, netamente separadas las unas de las otras (p. ej. la escuela, la familia, el trabajo, etc.), frente a las sociedades tradicionales, donde estas divisiones son menos marcadas.⁷⁶⁶ Aunque no creemos que en el Imperio romano los sujetos vieran tanta fragmentación identitaria como en la actualidad (en definitiva, cuestiones como familia, estatus social o trabajo están interrelacionadas), desde luego no podemos decir que nos encontremos en la situación de las ciudades-Estado de la Grecia arcaica o de la República temprana, donde las relaciones sociales, políticas y económicas aparecen muy ligadas entre sí. Imperios multiétnicos y con una base económica protocapitalista como el romano favorecen, a nuestro parecer, esta fragmentación identitaria, sobre todo en las grandes ciudades. Como tal, el historiador no debe olvidar que los sujetos históricos no son únicamente la faceta determinada que hemos conservado o que queremos analizar, sino que en ellos conviven múltiples dimensiones, que a veces se contradicen entre sí, como ocurre, por ejemplo, en nuestra interpretación de la inscripción de Cayo Julio Basso.⁷⁶⁷ Cabe preguntarse si no somos quizás

⁷⁶⁵ Nanda, 1990: 111-112.

⁷⁶⁶ Lahire, 2006: 31.

⁷⁶⁷ Vid. pp. 366-367.

nosotros mismos, los investigadores, los que, atrapados por la quimera de la coherencia desde esta posición elevada que nos hemos concedido a nosotros mismos, nos olvidamos en ocasiones que el ser humano no siempre es coherente según una lógica totalizadora.

Las categorías, tanto las que construimos nosotros como las que construyeron los antiguos, son siempre artificiosas en un cierto sentido, un espejismo de estabilidad necesario para analizar el presente y el pasado, pero un espejismo, al fin y al cabo. Es por ello que, llegados hasta aquí, tras haber recorrido por los entresijos del género y de su fluidez durante este período fundamental que constituye el paso del mundo antiguo al mundo cristiano, sólo nos queda una cosa por hacer: liberar las categorías.

CONCLUSIONS (EN FRANÇAIS)

Tout au long de cette recherche, nous avons essayé de discerner, de systématiser et d'analyser les phénomènes religieux de l'Antiquité tardive qui, dans une perspective moderne, pourraient être appelés « changements de genre », ainsi que de passer en revue certaines croyances supposées par les historiens de l'Antiquité et de Byzance sur des questions telles que les eunuques, les *galli* ou l'abstinence sexuelle dans l'ascétisme chrétien. Cependant, ce travail vise à être plus que cela. Notre intention est de broser un tableau plus global de l'articulation du genre dans un moment décisif tel que la christianisation de la société et la redéfinition des principes sociaux, politiques, culturels et économiques. Nous pensons qu'il est nécessaire de comprendre l'Antiquité tardive – plus précisément les III^e et IV^e siècles – comme une période de changement et d'expérimentation en matière de genre, dans laquelle tout ne saurait être sauvé ni écarté. La société est passée d'un système polythéiste, structuré autour de la parenté et de la reproduction (masculine) comme principale forme d'organisation des rôles de genre à un système christianisé, à travers lequel de nouvelles valeurs telles que le mariage unique, la continence et la virginité permanente ont fait leur chemin. Il en résulte une société (la société chrétienne byzantine) aux réalités contrastées, où les hagiographies de saints fuyant les noces coexistent avec les mariages « politiques » des élites laïques ; où les Pères de l'Église, tout en soulignant un nouveau modèle de prestige fondé sur la continence et l'ascétisme, dénoncent les eunuques en utilisant les ressources rhétoriques des masculinités classiques ; où, tout en étant socialement condamnées, les relations homoérotiques continuent de se produire parmi les ascètes ;⁷⁶⁸ où, alors que les Pères de l'Eglise continuent d'enseigner la bonté du mariage célibataire, des chrétiens byzantins comme Agathias, poète actif sous le règne de Justinien, continuent de jouir sans remords apparent de l'amour des courtisanes dans les rues des grandes villes.⁷⁶⁹

De plus, nous avons toujours essayé de maintenir une approche transversale et pluridisciplinaire comme principe directeur fondamental. Nous ne nous sommes pas limités aux seules études récentes sur l'Antiquité tardive, le christianisme ou Byzance, mais nous avons ouvert la porte à

⁷⁶⁸ Vid. p. 99 n. 222.

⁷⁶⁹ McCail, 1971 ; sur la prostitution dans le Levant byzantin, Dauphin, 1996.

d'autres espaces et temps (Antiquité classique, « cultes orientaux », sociétés contemporaines d'Europe, d'Asie et d'Afrique, etc.) et à différents champs d'études et méthodologies, donnant lieu à des combinaisons inhabituelles ou même – oserions-nous dire – inexistantes, comme dans le cas des études de l'Antiquité tardive par le biais de l'histoire anthropologique. Cette transversalité implique un effort plus important – car elle demande plus de travail qu'un travail purement historique – et un risque – car elle tend à être victime de l'attaque des « spécialistes », ce qui demande encore plus d'efforts pour y remédier –, mais nous pensons qu'elle est nécessaire à ce stade. La recherche actuelle doit prendre des risques pour aller de l'avant, chercher de nouvelles approches, de nouvelles réponses et surtout de nouvelles questions aux croisements des champs de la connaissance, sous peine de se voir condamnée à tourner en rond. Pour autant, nous avons essayé de maintenir une rigueur académique dans chaque domaine abordé, en tenant compte à la fois de son passé et de son présent, dans les limites de notre formation d'historien et non de philologue ou d'anthropologue.

Ceci étant dit, nous allons extraire les idées fondamentales de chacune des parties de cette recherche afin de formuler quelques conclusions générales sur la nécessité de comprendre le genre, non seulement dans l'Antiquité tardive, mais dans l'histoire en général.

Dans le deuxième point, intitulé *Changements dans la conception et l'expression du genre durant l'Antiquité tardive*, nous avons analysé les altérations des relations entre les sexes qui se sont forgées à partir de l'époque hellénistique et qui ont culminé dans l'Antiquité tardive : l'apparition d'une nouvelle morale matrimoniale, dont les principes sont la stricte monogamie, la retenue, l'amour et la réciprocité théorique, la dépréciation des valeurs classiques (famille, citoyenneté, prestige politique et social, etc.), remplacées par de nouvelles (virginité, continence, humilité, etc.) ; la diffusion de l'ascétisme comme mode de vie ; parmi d'autres. Cela implique des changements dans les relations entre les hommes et les femmes, tant au niveau familial que mondial, qui doivent être réadaptés à de nouveaux phénomènes tels que l'émergence d'un nouveau groupe d'individus consacrés à la virginité permanente pour des raisons religieuses. Cela ne signifie pas la disparition totale des relations de genre antérieures, car certaines pratiques et coutumes classiques (mariage, pénalisation inégale de l'adultère, homoérotisme, rejet des eunuques, etc.) sont encore

intériorisées et coexistent et s'entremêlent avec les nouvelles manières d'entrer en relation.

Nous tentons ici de remettre en question la compréhension traditionnelle des relations des premiers chrétiens avec la sexualité, telles qu'elles apparaissent dans les traités sur le monachisme de la seconde moitié des IV^e et V^e siècles. Nous considérons souvent que l'ascétisme chrétien présenterait toujours un caractère répressif du corps et des relations sexuelles en raison d'une vision pécheresse de ceux-ci. Nous avons au contraire souligné l'existence de différentes philosophies ou perspectives de vision du corps et du sexe - non pas comme un péché en soi, mais comme un élément de plus dans le champ terrestre de la reproduction - que l'on peut retrouver dans les textes apocryphes et ascétiques antérieurs à la consolidation des ordres monastiques « orthodoxes ». En ce sens, il est nécessaire de comprendre qu'il existait de nombreuses formes de christianisme primitif et de nombreuses manières de pratiquer et de comprendre l'ascétisme au-delà du monachisme traditionnel. Cette section fournit un point de départ pour comprendre la relation entre les ascétismes chrétiens et la sexualité.

Le troisième point, que nous avons appelé *Ascétismes transgenre et saintes tra.ns.vesties*, est le premier cas de changement de genre à être analysé. Notre objectif était, après avoir systématisé les connaissances antérieures, d'avancer avec une approche différente dans un domaine où les méthodologies utilisées jusqu'à présent ne semblent pas apporter d'informations nouvelles. Nous résumons ci-dessous nos hypothèses fondamentales à cet égard :

- Tout d'abord, l'existence d'un phénomène réel derrière les hagiographies de saintes tra.ns.vesties a été démontrée par la documentation littéraire au milieu du IV^e siècle, époque à laquelle les pouvoirs impériaux et ecclésiastiques « orthodoxes » condamnaient les pratiques de changement de genre chez les ascètes, et qui remonte probablement dans le temps, comme semblent l'indiquer plusieurs textes apocryphes et des vies de saints du II^e siècle.
- En second lieu, nous avons souligné la nécessité de séparer le phénomène littéraire – les vies des saintes tra.ns.vesties –, dont la plupart des compositions datent du V^e au VII^e siècle, de la pratique

sociale – les ascèses transgenres –, dont l'apogée a dû être atteinte vers le IV^e siècle, suivi d'une campagne des élites ecclésiastiques pour purger les pratiques ascétiques chrétiennes.

- Troisièmement, nous avons tenté de proposer deux explications argumentées des raisons du phénomène social. D'une part, à travers les idées et les courants de pensée prévalant dans l'Antiquité tardive, qui déterminent l'asexualité masculine comme la forme primordiale et parfaite de l'être humain et, par conséquent, comme la seule voie possible vers Dieu/la sainteté. D'autre part, par l'impact de l'émergence d'idées de virginité permanente dans une société structurée autour de la reproduction et de la parenté et habituée à un usage génératif du corps féminin. Dans ce dernier cas, comme nous l'avons vu par comparaison avec des sociétés patriarcales similaires plus récentes, l'arrivée des nouvelles valeurs de virginité et de continence serait résolue par la masculinisation de l'individu.
- Quatrièmement, nous avons soutenu, à travers l'analyse des textes, que, contrairement à la tradition acceptée jusqu'à présent, la production d'hagiographies de saintes transvesties n'est pas un résultat direct des ascèses des transgenres, mais un produit tardif qui vise, précisément, à reféminiser leur condition. En ce sens, nous voulons harmoniser des positions telles que celles de Lubinsky, qui considère à juste titre que les textes jouent avec leurs aspects masculins et féminins pour montrer leur sainteté, en mettant finalement l'accent sur leur féminité, avec celles d'autres auteurs qui considèrent l'existence réelle de ces pratiques durant l'Antiquité tardive. L'analyse approfondie des hagiographies montre (du moins dans les versions que nous avons conservées) que, finalement, le caractère féminin prédomine sur le masculin, bien qu'il faille également noter que, dans certains cas, il semble y avoir une certaine ambivalence ou concession de la part de l'auteur ou des auteurs à l'égard du saint en tant qu'homme. Enfin, nous proposons trois possibilités (toujours extensibles) quant à l'utilisation de ces modèles dans la composition/réécriture de ces hagiographies : pour rendre sa figure plus attrayante et compréhensible pour le grand public, pour la justifier ou l'adapter aux nouveaux modèles de sainteté féminine, ou simplement en raison de la popularité de ce modèle narratif.

La deuxième étude de cas est celle des ascètes eunuques, qui occupent le quatrième point de cette étude, à savoir les pratiques d'auto-castration religieuse. Notre intention était de mettre en lumière deux questions :

- La première est qu'il faut se débarrasser de la catégorie du « troisième genre », très présente dans les études sur les eunuques à Byzance. Comme nous l'avons montré, il s'agit d'un concept limitatif, basé sur des sources mal analysées (beaucoup d'entre elles utilisent l'idée de *tertium genus* pour discréditer les eunuques) et dont les fondements sont en contradiction avec la réalité quotidienne que nous rencontrons (eunuques dans l'armée, dans les monastères masculins, etc.) Nous proposons plutôt de nous affranchir de la construction de catégories totales, pour comprendre ces catégorisations locales de genre de manière contextuelle, plastique et poreuse.
- En second lieu, et en nous concentrant davantage sur le cas de l'auto-émasculation ascétique dans le christianisme primitif, nous avons voulu mettre l'accent sur les pratiques des *galli* en tant que source d'inspiration consciente ou inconsciente de l'ascétisme chrétien primitif, ainsi que sur les différences dans les significations qui leur sont attribuées. Nous pensons que, bien qu'il n'y ait pas de prétention au changement de genre comme chez les *galli*, le désir d'atteindre l'asexualité divine et, surtout, les implications anti-civiques de la pratique peuvent avoir été des raisons pour lesquelles certains chrétiens ont imité ces pratiques.

Avant de conclure, nous voudrions insister sur un élément fondamental que nous avons essayé de mettre en évidence tout au long de cette recherche et qui nous semble fondamental pour l'étude des phénomènes religieux dans l'Antiquité : la pluralité. L'historien contemporain a trop tendance, à notre avis, à établir la seule réalité ; une vérité qui doit être cohérente pour lui-même (sans tenir compte parfois que notre cohérence et celle des individus étudiés ne coïncident pas nécessairement) et qui, parfois, en ignorant que nous ne possédons que des îlots d'informations biaisées et sélectionnées dans un océan d'incompréhension, la construit en reliant des choses très disparates d'une

manière excessivement linéaire.⁷⁷⁰ Bien qu'il soit presque obligatoire de combler les lacunes et de les relier par des ponts grâce à une bonne dose d'imagination pour construire un discours cohérent, il n'est jamais trop de rappeler les énormes abîmes et la grande méconnaissance dans lesquels nous évoluons. Et c'est là que la pluralité entre en jeu.

Nous voulons comprendre cette pluralité dans trois sens : pluralité des pratiques, pluralité des interprétations de ces pratiques et pluralité des rôles. Tout d'abord, dans aucun des phénomènes que nous avons analysés, qu'il s'agisse de l'ascétisme transgenre, des *galli* ou des ascètes eunuques, nous n'avons prétendu à l'homogénéité des sujets. Évidemment, nous ne savons pas s'il existait un « manuel », par exemple, pour être un *gallus* de Mater Magna, mais la pluralité intrinsèque du culte – ou plutôt des cultes – de Cybèle-Attis dans toute la Méditerranée nous invite à penser qu'il n'y avait pas de modèle uniforme. Nous pouvons supposer encore moins d'uniformité parmi les ascètes chrétiens auto-castrés ou transgenres, pour lesquels il n'y a même pas de preuve d'une conscience de groupe. Comme nous l'avons vu avec l'émasculatation dans le cas des *galli* ou la masculinisation dans le cas des ascètes transgenres, nous ne pouvons (et ne devons) pas supposer une uniformité en termes de mise en scène. Il faut donc envisager une pluralité au niveau des pratiques religieuses.

Deuxièmement, et dans le prolongement de ce qui précède, nous ne pouvons pas supposer que tous les individus interprètent le même phénomène de la même manière, même s'il est homogène sur le plan pratique. Dan Sperber a critiqué l'anthropologie structuraliste en soulignant que les phénomènes symboliques n'ont pas de signification inhérente, mais que le symbolisme culturel constitue une orientation commune entre les membres d'une même société, tout en permettant des variations individuelles.⁷⁷¹ En d'autres termes, bien que nous puissions entrevoir les ombres de ce que nous avons indiqué au début de cette recherche comme étant notre objectif, les structures élémentaires de phénomènes tels que l'eunuchisme religieux ou l'ascétisme transgenre, au niveau micro, la réalité

⁷⁷⁰ Nous devons toujours garder à l'esprit que les informations qui nous sont parvenues, principalement de sources littéraires, mais aussi de sources matérielles, sont partielles et ont souvent survécu grâce à des intentions spécifiques. De plus, il s'agit d'une vision de la minorité capable de produire et de reproduire des textes.

⁷⁷¹ Sperber, 1988.

devient beaucoup plus complexe, voire insondable, précisément en raison de ces variations individuelles. La comparaison avec d'autres sociétés contemporaines montre comment cette pluralité d'intentions et d'interprétations submerge l'ethnologue/anthropologue, même lorsqu'il rencontre des sociétés dont il semble pouvoir extraire autant d'informations qu'il le souhaite (contrairement à l'historien). Une pluralité qui n'est pas seulement due à des raisons chronologiques, spatiales ou culturelles, mais à la réalité même de chaque sujet et qui existe même à l'intérieur de chaque individu. Serena Nanda a montré dans sa recherche que chez les *hijras*, il n'y avait pas seulement une pluralité de façons de se représenter, mais qu'elles pouvaient varier même chez le même individu en fonction du moment.⁷⁷² Par conséquent, nous pouvons également supposer que les ascètes transgenres, les *galli* ou les eunuques chrétiens n'ont pas tous interprété leurs pratiques religieuses et leur propre statut de la même manière.

Troisièmement, il faut tenir compte de la pluralité des « identités », c'est-à-dire des rôles sociaux qui coexistent chez chaque acteur, chacun avec son propre *habitus*, selon les termes de Pierre Bordieu, parfois dans une situation d'apparente contrariété. Bernard Lahire soutient que cette pluralité se produit dans notre société contemporaine principalement en raison de la multiplication des espaces sociaux et des sphères d'activité, clairement séparés les uns des autres (par exemple l'école, la famille, le travail, etc.), par opposition aux sociétés traditionnelles, où ces divisions sont moins marquées.⁷⁷³ Si nous ne pensons pas que les sujets de l'Empire romain aient connu une fragmentation identitaire aussi importante qu'aujourd'hui (les questions de famille, de statut social et de travail sont en effet liées), nous ne pouvons certainement pas dire que nous nous trouvons dans la situation des cités-États de la Grèce archaïque ou de la République primitive, où les relations sociales, politiques et économiques semblent étroitement liées. Les empires multiethniques à base économique proto-capitaliste comme l'Empire romain favorisent, à notre avis, cette fragmentation identitaire, surtout dans les grandes villes. A ce titre, l'historien ne doit pas oublier que les sujets historiques ne sont pas seulement la facette particulière que l'on a conservée ou que l'on veut analyser, mais que de multiples dimensions

⁷⁷² Nanda, 1990: 111-112.

⁷⁷³ Lahire, 2006: 31.

coexistent en eux, parfois en contradiction les unes avec les autres, comme c'est le cas, par exemple, dans notre interprétation de l'inscription de Gaius Julius Bassus.⁷⁷⁴ Il convient de se demander si ce n'est pas nous-mêmes, chercheurs, qui, piégés par la chimère de la cohérence du haut de cette position que nous nous sommes donnée, oublions parfois que les êtres humains ne sont pas toujours cohérents selon une logique totalisante.

Les catégories, aussi bien celles que nous construisons nous-mêmes que celles construites par les anciens, sont toujours artificielles dans un certain sens, un mirage de stabilité nécessaire pour analyser le présent et le passé, mais un mirage tout de même. C'est pourquoi, après avoir parcouru les méandres du genre et sa fluidité au cours de cette période fondamentale que constitue le passage du monde antique au monde chrétien, il ne reste plus qu'une chose à faire : libérer les catégories.

⁷⁷⁴ Vid. p. 366-367.

BIBLIOGRAFÍA

Abreviaciones

En este apartado se incluyen únicamente las abreviaciones de fuentes secundarias. Para ver las abreviaciones de autores empleados en esta obra, véase el punto de fuentes primarias.

AASS	Bolland, Jean <i>et alii</i> (1643-1925). <i>Acta Sanctorum</i> . Societé des Bollandistes.
BHG III	Halkin, François (1957). <i>Bibliotheca Hagiographica Graeca. Troisième Édition</i> . Societé des Bollandistes.
BHL	Peeters, Paul (1910). <i>Bibliotheca Hagiographica Orientalis</i> . Societé des Bollandistes.
BHO	AAVV (1898-1899). <i>Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae et Mediae Aetatis</i> . Societé des Bollandistes.
CCCA	Vermaseren, Maarten Jozef (1987). <i>Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA)</i> . Brill.
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i> .
PG	Migne, Jacques-Paul (1857-1866). <i>Patrologia Graeca</i> . J.-P. Migne Editorem.

Fuentes primarias

Fuentes bíblicas

La traducción de la Biblia al español y las abreviaciones han sido tomadas de la edición de *Biblia de Jerusalén* de Alianza Editorial (1994). Los textos en griego del Nuevo Testamento han sido tomados de Holmes, Michael W. (ed.) (2010). *SBL. The Greek New Testament*. Society of Biblical Literature.

1 Co	<i>Primera Epístola a los Corintios</i>
2 Co	<i>Segunda Epístola a los Corintios</i>
Dt	<i>Deuteronomio</i>
Ex	<i>Éxodo</i>
Flp	<i>Epístola a los Filipenses</i>
Ga	<i>Epístola a los Gálatas</i>
Gn	<i>Génesis</i>
Hch	<i>Hechos de los Apóstoles</i>
Is	<i>Isaías</i>
Jr	<i>Jeremías</i>
Lc	<i>Evangelio según Lucas</i>
Lv	<i>Levítico</i>
Mc	<i>Evangelio según Marcos</i>
Mt	<i>Evangelio según Mateo</i>
Nm	<i>Números</i>
1 P	<i>Primera Epístola de Pedro</i>
Rm	<i>Epístola a los Romanos</i>

Autores clásicos y tardoantiguos

Las abreviaciones de las fuentes primarias han sido tomadas, en la medida de lo posible, del *Oxford Classical Dictionary*, 4ª edición (2012), para los autores clásicos, y del *The Oxford Dictionary of Byzantium* (1991), para los autores cristianos y bizantinos. Las fechas de los autores cristianos han sido tomadas de Cross, F.L. (ed.) (1997). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford University Press.

Abreviación	Autor y obra	Edición empleada y/o traducción
Ach. Tat.	Aquiles Tacio, <i>Leucipa y Clitofonte</i>	Gaselee, Stephen (1917). <i>Achilles Tatius</i> . Loeb Classical Library. Trad. Máximo Brioso Sánchez & Emilio Crespo Güemes (1997). <i>Longo. Danfis y Cloe. Aquiles Tacio. Leucipa y Clitofonte. Jámblico. Bibiloníacas</i> . Gredos.
Aesch. Eum.	Esquilo, <i>Euménides</i>	Sommerstein, Alan H. (2009). <i>Aeschylus. Oresteia: Agamemnon, Libation-Bearers, Eumenides</i> . Loeb Classical Library. Trad. Fernández-Galiano, Manuel & Perea Morales (1993). <i>Esquilo. Tragedias</i> . Gredos.
Alex. Tral. Therap.	Alejandro de Trales, <i>Therapeutica</i>	Puschmann, Theodor (1879). <i>Alexander von Tralles. Wilhelm Braumüller</i> .
Ambr. Inst. virg.	Ambrosio, <i>De Institutione virginis ad Eusebium / De S. Mariae virginitate perpetua</i> (Sobre las instituciones de las vírgenes / Sobre la virginidad perpetua de María)	Migne, Jacques-Paul (1845). <i>Patrologia Latina</i> , vol. XVI: 305-364. Trad. Ramos-Lissón, Domingo (2011). <i>Ambrosio. Escritos sobre la virginidad</i> . Ciudad Nueva.

Ambr. <i>Cain et Ab.</i>	Ambrosio, <i>De Cain et Abel (Sobre Caín y Abel)</i>	Migne, Jacques-Paul (1845). <i>Patrologia Latina</i> , vol. XIV: 315-360.
Ambr. <i>Ep.</i>	Ambrosio, <i>Cartas</i>	Migne, Jacques-Paul (1845). <i>Patrologia Latina</i> , vol. XVI: 875-1286.
Ambr. <i>Vid.</i>	Ambrosio, <i>De viduis (Sobre las viudas)</i>	Migne, Jacques-Paul (1845). <i>Patrologia Latina</i> , vol. XVI: 233-262.
Ambr. <i>Virg.</i>	Ambrosio, <i>De virginibus (Sobre las vírgenes)</i>	Migne, Jacques-Paul (1845). <i>Patrologia Latina</i> , vol. XVI: 187-232.
Ambr. <i>Virginit.</i>	Ambrosio, <i>De virginitate (Sobre la virginidad)</i>	Migne, Jacques-Paul (1845). <i>Patrologia Latina</i> , vol. XVI: 265-302. Trad. Ramos-Lissón, Domingo (2011). <i>Ambrosio. Escritos sobre la virginidad</i> . Ciudad Nueva.
Amm. Marc.	Amiano Marcelino, <i>Historia</i>	Rolfe, John C. (1940). <i>Ammianus Marcellinus. History. Volume II</i> . Loeb Classical Library Trad. M ^a Luisa Harto Trujillo (2002). <i>Amiano Marcelino. Historia</i> . Akal.
<i>Anth. Gr.</i>	<i>Antología Palatina</i>	Paton, William R. (1916). <i>The Greek Anthology</i> . Loeb Classical Library.

APalph.	<i>Apophthegmata Patrum (Dichos de los Padres del Desierto) – Colección alfabética</i>	Migne, Jacques-Paul. <i>Patrologia Graeca</i> , vol. LXV: 71-440. Añad. Guy, Jean Claude (1962). <i>Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum</i> . Société des Bollandistes. Trad. adap. Ward, Benedicta (1984). <i>The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection</i> . Cistercian Publications.
APanon.	<i>Apophthegmata Patrum (Dichos de los Padres del Desierto) – Colección anónima</i>	Wortley, John (2013). <i>The Anonymous Sayings of the Desert Fathers</i> . Cambridge.
APhil.	<i>Hechos de Felipe</i>	Piñero, Antonio & Del Cerro, Gonzalo (2011). <i>Hechos apócrifos de los Apóstoles. Volumen III</i> . Biblioteca de Autores Cristianos.
Apollod. Bibl.	<i>Apolodoro, Biblioteca mitológica</i>	Frazer, James G. (1921). <i>Apollodorus. Library</i> . Loeb Classical Library.
APTh.	<i>Hechos de Pablo y Tecla</i>	Piñero, Antonio & Del Cerro, Gonzalo (2011). <i>Hechos apócrifos de los Apóstoles. Volumen II: Hechos de Pablo y Tomás</i> . Biblioteca de Autores Cristianos.

Apul. Met.	Apuleyo, <i>El asno de oro/Metamorfosis</i>	Adlington, W. & Gaselee, S. (1922). <i>Apuleius. The Golden Ass</i> . Loeb Classical Library. Trad. Rubio Fernández, Lisardo (1978). <i>Apuleyo. El asno de oro</i> . Gredos.
Aret.	Areteo de Capadocia, <i>De causis et signis morborum</i>	Hude, Karl (1958). <i>Corpus medicorum graecorum. II: Aretaeus</i> . Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften
Arist. De an.	Aristóteles, <i>Sobre el alma</i>	Hett, W. S. (1957). <i>Aristotle. On the Soul. Parva Naturalia. On Breath</i> . Loeb Classical Library. Trad. Calvo Martínez, Tomás (1978). <i>Aristóteles. Acerca del alma</i> . Gredos.
Arist. Gen. an.	Aristóteles, <i>Reproducción de los animales</i>	Peck, Arthur L. (1942). <i>Aristotle. Generation of Animals</i> . Loeb Classical Library. Trad. Sánchez, Ester (1994). <i>Aristóteles. Reproducción de los animales</i> . Gredos.
Arist. Hist. an.	Aristóteles, <i>Investigación sobre los animales / Historia de los animales</i>	Peck, Arthur L. (1965). <i>Aristotle. History of Animals. Volume II: Books 7-9</i> . Loeb Classical Library. Trad. García Gual, Carlos & Pallí Bonet, Julio (1992). <i>Aristóteles. Investigación sobre los animales</i> . Gredos.

Arist. <i>Pol.</i>	Aristóteles, <i>Política</i>	Rackham, H. (1932). <i>Aristotle. Politics.</i> Loeb Classical Library. Trad. García Valdés, Manuela (1988). <i>Aristóteles. Política.</i> Gredos.
Arist. <i>Rh.</i>	Aristóteles, <i>Retórica</i>	Freese, John Henry (1926). <i>Aristotle. The "Art" of the Rhetoric.</i> Loeb Classical Library.
Arn. <i>Adv. nat.</i>	Arnobio, <i>Adversus nationes</i>	Migne, Jacques-Paul (1844). <i>Patrologia Latina</i> , Vol. V: 1087-1290.
Artem.	Artemidoro, <i>Onirica.</i>	Pack, Roger (1963). <i>Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri</i> V. Teubner.
Ath.	Ateneo, <i>Banquete de los eruditos (Deipnosophistae)</i>	Douglas Olson, S. (2009). <i>The Learned Banqueters.</i> Loeb Classical Library.
Athan. <i>Virg.</i>	Atanasio de Alejandría, <i>Sobre la virginidad</i>	Migne, Jacques-Paul (1857). <i>Patrologia Graeca</i> , vol. XXVIII: 234-282. Trad. adap. De B. Vizmanos, Francisco (1949). <i>Las Vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva.</i> Biblioteca Autores Cristianos.
Aug. C. <i>Faust.</i>	Agustín de Hipona, <i>Contra Faustum</i>	Migne, Jacques-Paul (1865). <i>Patrologia Latina</i> , vol. XLII: 207-518. Trad. De Luis, Pío. <i>Obras completas de San Agustín.</i> XXXI: <i>Escritos antimaniqu coast</i> 2.

Réplica a Fausto, el maniqueo. Biblioteca Autores Cristianos.

Aug. Bon. coniug.	Agustín de Hipona, <i>Sobre el bien del matrimonio</i>	Migne,	Jacques-Paul (1865). <i>Patrologia Latina</i> , vol. XL: 373-396.
Aug. Contin.	Agustín de Hipona, <i>Sobre la continencia</i>	Migne,	Jacques-Paul (1865). <i>Patrologia Latina</i> , vol. XL: 349-372.
Aug. De civ. D.	Agustín de Hipona, <i>De civitate Dei (Sobre la ciudad de Dios)</i>	Migne,	Jacques-Paul (1865). <i>Patrologia Latina</i> , vol. XLI: 13-804.
Aug. Virg.	Agustín de Hipona, <i>De sancta virginitate (Sobre la virginidad)</i>	Migne,	Jacques-Paul (1865). <i>Patrologia Latina</i> , vol. XL: 395-428.
Basil. Anc. Virg.	Basilio de Ancira, <i>Sobre la verdadera pureza de la virginidad</i>	Migne,	Jacques-Paul (1957). <i>Patrologia Graeca</i> , vol. XXX: 667-810.
Basil. Ep.	Basilio de Cesarea, <i>Cartas</i>	Migne,	Jacques-Paul (1957). <i>Patrologia Graeca</i> , vol. XXXII: 219-1112.
Basil. Reg. br.	Basilio de Cesarea, <i>Pequeño Asketikon (Regulae brevius tractatae)</i>	Migne,	Jacques-Paul (1957). <i>Patrologia Graeca</i> , vol. XXXI: 1079-1320.
Basil. Reg. fus.	Basilio de Cesarea, <i>Gran Asketikon (Regulae fusius tractatae)</i>	Migne,	Jacques-Paul (1957). <i>Patrologia Graeca</i> , vol. XXXI: 890-1078.

Callim. <i>Hymn.</i> 5	Calímaco, <i>Himno al baño de Palas</i>	Mair, A. W. & Mair, G. R. (2019). <i>Callimachus.: Hymns and Epigrams.</i> Lycophron. <i>Aratus.</i> Loeb Classical Library.
Catul.	Cátulo, <i>Poemas</i>	Cornish, F. W. (1913). <i>Catullus. Tibullus. Pervigilium Veneris.</i> Loeb Classical Library. Trad. Soler Ruiz, Arturo (1993). <i>Catulo. Poemas – Tibulo. Elegías.</i> Gredos.
Chrys. <i>Ad. vid.</i>	Juan Crisóstomo, <i>Carta a una joven viuda</i>	Grillet, Bernard & Ettlinger, Gerard H. (1968). <i>Jean Chrysostome. À une jeune veuve. Sur le mariage unique.</i> Éditions du CERF.
Chrys. <i>Monan.</i>	Juan Crisóstomo, <i>Sobre el matrimonio único</i>	Grillet, Bernard & Ettlinger, Gerard H. (1968). <i>Jean Chrysostome. À une jeune veuve. Sur le mariage unique.</i> Éditions du CERF.
Chrys. <i>Virg.</i>	Juan Crisóstomo, <i>Sobre la virginidad</i>	Musurillo, Herbert (1966). <i>Jean Chrysostome. La virginité.</i> Éditions du CERF.
<i>CJ</i>	<i>Codex Iustinianus</i>	Krueger, Paul (1892). <i>Corpus Iuris Civilis. Volumen II: Codex Iustinianus.</i> Weidmannos.

Claud.	Claudio Claudiano, <i>Poemas</i>	Hall, John Barrie (1985). <i>Claudii Claudiani Carmina</i> . Teubner. Trad. adap. Castillo Bejarano, Miguel (1993). <i>Claudiano. Poemas</i> . Gredos.
Clem. Al. Strom.	Clemente de Alejandría, <i>Stromata</i>	Migne, Jacques-Paul (1857). <i>Patrologia Graeca</i> , vol. VIII: 685-1382.
Clem. Al. Ex. Theo.	Clemente de Alejandría, <i>Excerpta ex Theodoto</i>	Migne, Jacques-Paul (1857). <i>Patrologia Graeca</i> , vol. IX: 681-698.
Clem. Al. Paed.	Clemente de Alejandría, <i>Pedagogo</i>	Migne, Jacques-Paul (1857). <i>Patrologia Graeca</i> , vol. VIII: 247-684. Trad. Sariol Díaz, Joan (1988). <i>Clemente de Alejandría. El Pedagogo</i> . Gredos.
Clem. Al. Protr.	Clemente de Alejandría, <i>Protéptico</i> (<i>Exhortación a los griegos</i>)	Migne, Jacques-Paul (1857). <i>Patrologia Graeca</i> , vol. VIII: 49-246.
Conc. Chal.	<i>Cánones del Concilio de Calcedonia</i>	Labbé, Philippe & Cossart, Gabriel (1728-1733). <i>Sacrosancta Concilia</i> , vol. IV. Sabastianum Coleti & Jo. Baptistam Albrizzi.
Conc. Nic.	<i>Cánones del Concilio de Nicea</i>	Labbé, Philippe & Cossart, Gabriel (1728-1733). <i>Sacrosancta Concilia</i> , vol. II. Sabastianum Coleti & Jo. Baptistam Albrizzi.

<i>Conc. Trull.</i>	<i>Cánones del Concilio in Trullo</i>	Labbé, Philippe & Cossart, Gabriel (1728-1733). <i>Sacrosancta Concilia</i> , vol. IV. Sabastianum Coleti & Jo. Baptistam Albrizzi.
<i>CTh</i>	<i>Codex Theodosianus</i>	Theodor Mommsen (1904). <i>Theosodiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis</i> . Weidmannos.
<i>Cypr. Ep.</i>	Cipriano de Cartago, <i>Cartas</i>	Migne, Jacques-Paul (1857). <i>Patrologia Latina</i> , vol. IV: 191-438.
<i>Cypr. Hab. virg.</i>	Cipriano de Cartago, <i>De habitu virginum</i> (<i>Sobre el vestido de las vírgenes</i>)	Migne, Jacques-Paul (1857). <i>Patrologia Latina</i> , vol. IV: 439-464.
<i>Cyrl. Hom. 19</i>	Cirilio de Alejandría, <i>Homilía XIX. Sermo adversus eunuchos</i> (<i>Sermón contra los eunucos</i>)	Migne, Jacques-Paul (1864). <i>Patrologia Graeca</i> , vol. LXXVII: 1105-1110.
<i>D</i>	<i>Digesta</i>	Krueger, Paul & Mommsen, Theodor (1872). <i>Corpus Iuris Civilis. Volumen I: Institutiones, Digesta</i> . Weidmannos.
<i>Dem.</i>	Demóstenes, <i>Discursos</i>	Murray, A. T. (1939). <i>Demosthenes. Orations</i> . Loeb Classical Library. Trad. Colubi Falcó, José Manuel (1983). <i>Demóstenes. Discursos privados</i> . Gredos.

Dio Cass.	Dión Casio, <i>Historia Romana</i>	Cary, Earnest & Foster, Herbert Baldwin (1955). <i>Dio's Roman History</i> . Loeb Classical Library.
Dio. Sic.	Diodoro Sículo, <i>Biblioteca Histórica</i>	Walton, Francis R. (1967). <i>Diodorus of Sicily</i> . Vol. XII. Loeb Classical Library.
Dion. Hal. Ant. Rom.	Dionisio de Halicarnaso, <i>Antigüedades romanas</i>	Cary, Ernest (1937). <i>Dionisyus of Halicarnassus</i> . Roman Antiquities. Loeb Classical Library.
Eiren. Adv. Haeres.	Ireneo de Lyon, <i>Contra los herejes</i>	Rousseau, Adelin & Doutreleau, Louis (1982). <i>Irénée de Lyon. Contre les hérésies</i> . Éditions du CERF.
Ephr. Hymn. Virg.	Efrén de Siria, <i>Himnos sobre la virginidad</i>	Trad. Servant, P. & Desprez V. (1991). "Saint Éphrem: Six hymnes sur la virginité", en <i>Lettre de Ligugé</i> , 258: 21-34.
Epiph. De Fide	Epifanio de Chipre, <i>De Fide</i>	Migne, Jacques-Paul (1863), <i>Patrologia Graeca</i> , vol. XLII: 9-833.
Epiph. Adv. Haeres.	Epifanio de Chipre, <i>Panarion (Adversus Haereses / Contra los herejes)</i>	Migne, Jacques-Paul (1863), <i>Patrologia Graeca</i> , vol. XLI. 173-1199. Migne, Jacques-Paul (1863), <i>Patrologia Graeca</i> , vol. XLII. 9-833. Trad. adap. Williams, Frank (2013). <i>The Panarion of Epiphanius of Salamis</i> . Brill.

Eur. <i>Bacch.</i>	Eurípides, <i>Bacantes</i>	Kovacs, David (2003). <i>Bacchae. Iphigenia at Aulis. Rhesus.</i> Loeb Classical Library. Trad. García Gual, Carlos & De Cuenca y Prado, Luis Alberto (1979). <i>Eurípides. Tragedias III.</i> Gredos.
Eur. <i>Med.</i>	Eurípides, <i>Medea</i>	Kovacs, David (1994). <i>Euripides. Cyclops. Alcestis. Medea.</i> Loeb Classical Library. Trad. Medina González, Alberto & López Férez, Juan Antonio (1977). <i>Eurípides. Tragedias I.</i> Gredos.
Eur. <i>Or.</i>	Eurípides, <i>Orestes</i>	Kovacs, David (2002). <i>Euripides. Helen. Phoenician Women. Orestes.</i> Loeb Classical Library. Trad. Trad. García Gual, Carlos & De Cuenca y Prado, Luis Alberto (1979). <i>Eurípides. Tragedias III.</i> Gredos.
Eur. <i>Tro.</i>	Eurípides, <i>Troyanas</i>	Kovacs, David (1999). <i>Euripides. Trojan Women. Iphigenia among the Taurians. Ion.</i> Loeb Classical Library. Trad. Calvo Martínez, José Luis (1978). <i>Eurípides. Tragedias II.</i> Gredos
Euseb. <i>Hist. Eccl.</i>	Eusebio de Cesarea, <i>Historia Eclesiástica</i>	Bardy, Gustave (1955). <i>Eusèbe de Césarée. Histoire Ecclésiastique.</i> Éditions dun CERF.

Ev. Phil.⁷⁷⁵ Evangelio de Felipe Trad. Robinson, James M. (2000). *The Coptic Gnostic Library. A complete Edition of the Nag Hammadi Codices. Volume II.* Brill.

Ev.
Thom.⁷⁷⁵ Evangelio de Tomás Trad. Robinson, James M. (2000). *The Coptic Gnostic Library. A complete Edition of the Nag Hammadi Codices. Volume II.* Brill.

Evagr.
Pont. Octo
spirt. Evagrio del Ponto,
Ocho pensamientos Migne, Jacques-Paul (1865), *Patrologia Graeca*, vol. LXXIX. 1145-1164.
Añad. Muyldermans, J. (1939). “Une nouvelle recension du *De octo spiritibus matitiae* de S. Nil”. *Le Muséon*, 52: 235-274.
Trad. adap. Sinkewicz, Robert E. (2003). *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus.* Oxford.

Evagr.
Pont. Sent.
virg. Evagrio del Ponto,
Perainesis pros parthenon
(Exhortación a una virgen) Gressmann, Hugo (1913). “Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrius Pontikos”, en *Texte und Untersuchungen*, 39 (4): 143-165.
Trad. adap. Sinkewicz, Robert E. (2003). *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus.*

⁷⁷⁵ Las abreviaciones de los textos de Nag Hammadi han sido tomadas de Schenke, Hans-Martin (2001). *Nag Hammadi Deutsch.* De Gruyter.

Oxford.

Firm. Mat. <i>Err. prof. rel.</i>	Fírmico Materno, <i>De errore profanarum religionum</i>	Migne, Jacques-Paul (1845). <i>Patrologia Latina</i> , vol. XII: 971-1050.
Gal. Comp. <i>Med. Gen.</i> ⁷⁷⁶	Galeno, <i>Sobre la composición de medicamentos por género (De compositiones medicamentorum per genera)</i>	Kühn, C. G. (1827). <i>Claudii Galeni Opera Omnia</i> . Vol. XIII. Car. Cnoblochii.
Gal. Hipp. <i>Aph.</i>	Galeno, <i>Sobre los Aforismos de Hipócrates</i>	Kühn, C. G. (1829). <i>Claudii Galeni Opera Omnia</i> . Vol. XVII B. Car. Cnoblochii. Kühn, C. G. (1829). <i>Claudii Galeni Opera Omnia</i> . Vol. XVIII A. Car. Cnoblochii.
Gal. Loc. <i>Aff.</i>	Galeno, <i>De locis affectis (Sobre la localización de las enfermedades)</i>	C. G. Kühn (1824). <i>Claudii Galeni Opera Omnia</i> . Vol. VIII. Car. Cnoblochii. Trad. Andrés Aparicio, Salud (1997). <i>Galeno. Sobre la localización de las enfermedades</i> . Gredos.
Gal. Prop. <i>Plac.</i>	Galeno, <i>Sobre mis propias opiniones</i>	Nutton, Vivian (1999). <i>Corpus Medicorum Graecorum</i> . V 3,2: <i>Galeni. De propriis placitis</i> . Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

⁷⁷⁶ Las abreviaturas de Galeno han sido extraídas de Petros Bouras-Vallianatos & Barbara Zipser (2019). *Brill's Companion to the Reception of Galen*. Brill.

Gal. SMT	Galeno, <i>Sobre la capacidad de los medicamentos simples (De simplicium medicamentorum ac facultatibus)</i>	Kühn, C. G. (1826). <i>Claudii Galeni Opera Omnia</i> . Vol. XI. Car. Cnoblochii. Kühn, C. G. (1826). <i>Claudii Galeni Opera Omnia</i> . Vol. XII. Car. Cnoblochii.
Gal. UP	Galeno, <i>Del uso de las partes</i>	Kühn, C. G. (1822). <i>Claudii Galeni Opera Omnia</i> . Vol. III. Car. Cnoblochii. Kühn, C. G. (1822). <i>Claudii Galeni Opera Omnia</i> . Vol. IV. Car. Cnoblochii. Trad. López Salvá, Mercedes (2010). <i>Galeno. Del uso de las partes</i> . Gredos.
Gr. Naz. Carm.	Gregorio Nacianceno, <i>Poemas</i>	Migne, Jacques-Paul (1862). <i>Patrologia Graeca</i> , vol. XXXVII: 397-1600.
Gr. Naz. Or.	Gregorio Nacianceno, <i>Oraciones</i>	Migne, Jacques-Paul (1857). <i>Patrologia Graeca</i> , vol. XXXV.
Gr. Nyss. Virg.	Gregorio de Nisa, <i>Sobre la virginidad (Peri parthenias)</i>	Migne, Jacques-Paul (1863). <i>Patrologia Graeca</i> , vol. XLVI: 317-416. Trad. adap. De B. Vizmanos, Francisco (1949). <i>Las Vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva</i> . Biblioteca Autores Cristianos.

Gr. Nyss. VMacr.	Gregorio de Nisa, <i>Vida de Macrina</i>	Maraval, Pierre (1971). <i>Grégoire de Nysse. Vie de Sainte Macrine</i> . Éditions du CERF. Trad. adap. Mateo-Seco, Lucas F. (1995). <i>Gregorio de Nisa. Vida de Macrina. Elogio de Basilio</i> . Editorial Ciudad Nueva.
Gr. Tur. Glor. conf.	Gregorio de Tour, <i>Gloria confessorum</i>	Migne, Jacques-Paul (1849). <i>Patrologia Latina</i> , vol. LXXI: 827-911.
Hdt.	Heródoto, <i>Historias</i>	Godlet, Alfred Denis (1920). <i>Herodotus. The Persian Wars</i> . Loeb Classical Library.
Heliod. Aeth.	Heliodoro, <i>Etiópicas</i>	Tarrenbury, Robert Mantle; Lumb, Thomas Wallace & Maillon, Jean (1960). <i>Les Éthiopiques: Théagène et Chariclée</i> . Les Belles Lettres. Trad. Crespo Güemes, Emilio (1979). <i>Heliodoro. Las Etiópicas o Teágenes y Cariclea</i> . Gredos.
Herm.	<i>Pastor de Hermas</i>	Joly, Robert (1958). <i>Hermas. Le Pasteur</i> . Éditions du CERF.
Hes. Op.	Hesíodo, <i>Trabajos y días</i>	Most, Glenn W. (2018). <i>Hesiod. Theogony. Works and Days. Testimonia</i> . Loeb Classical Library. Trad. Pérez Jiménez, Aurelio & Martínez Díez, Alfonso (1978). <i>Hesíodo. Obras y fragmentos</i> . Gredos.

Hes. <i>Theog.</i>	Hesíodo, <i>Teogonía</i>	Most, Glenn W. (2018), <i>Hesiod. Theogony. Works and Days. Testimonia</i> . Loeb Classical Library.
		Trad. Pérez Jiménez, Aurelio & Martínez Díez, Alfonso (1978). <i>Hesíodo. Obras y fragmentos</i> . Gredos.
Hier. <i>Ep.</i>	Jerónimo, <i>Epístolas</i>	Migne, Jacques-Paul (1845), <i>Patrologia Latina</i> , vol. XXII. 325-1182.
Hier. <i>In. Eph.</i>	Jerónimo, <i>Comentario a la epístola a los efesios</i>	Migne, Jacques-Paul (1845), <i>Patrologia Latina</i> , vol. XXVI. 439-554.
Hippoc. ⁷⁷⁷ <i>Epid.</i>	Hipócrates, <i>Epidemias</i>	Littré, Émile (1839). <i>Ouvres complètes d'Hippocrate</i> . Vol. II. J. B. Bailliére.
		Littré, Émile (1846). <i>Ouvres complètes d'Hippocrate</i> . Vol. V. J. B. Bailliére.
		Trad. adap. Estaban, Alicia; García Novo, Elsa & Cabellos, Beatriz (1989). <i>Tratados hipocráticos. V: Epidemias</i> . Gredos.
Hippoc. <i>Genit.</i>	Hipócrates, <i>Sobre la generación</i>	Littré, Émile (1851). <i>Ouvres complètes d'Hippocrate</i> . Vol. VII. J. B. Bailliére.

⁷⁷⁷ Las abreviaciones del *Corpus Hipocrático* se han extraído de F.R. Adrados et al. (1989). *Diccionario Griego-Español*. CSIC.

Hippoc. Mul.	Hipócrates, <i>Sobre las enfermedades de las mujeres</i>	Littré, Émile (1853). <i>Ouvres complètes d'Hippocrate</i> . Vol. VIII. J. B. Baillière. Trad. Sans Mingote, Lourdes (1988). <i>Tratados hipocráticos</i> . IV. Gredos.
Hippoc. Nat. Hom.	Hipócrates, <i>Sobre la naturaleza del hombre</i>	Littré, Émile (1849). <i>Ouvres complètes d'Hippocrate</i> . Vol. VI. J. B. Baillière.
Hippoc. Nat. Mul.	Hipócrates, <i>Sobre la naturaleza de las mujeres</i>	Littré, Émile (1851). <i>Ouvres complètes d'Hippocrate</i> . Vol. VII. J. B. Baillière.
Hippoc. Virg.	Hipócrates, <i>Sobre las enfermedades de las vírgenes</i>	Littré, Émile (1853). <i>Ouvres complètes d'Hippocrate</i> . Vol. VIII. J. B. Baillière. Trad. Sans Mingote, Lourdes (1988). <i>Tratados hipocráticos</i> . IV. Gredos.
Hippol. Haeres.	“Hipótilo”, <i>Refutación de todas la herejías</i>	Litwa, M. David (2016). <i>Refutation of All Heresies</i> . SBL.
Hom. Virg.	Anónimo, <i>Homilía sobre la virginidad</i>	Amand, David & Moons, Matthieu Ch. (1953). “Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité adressée aux pères de famille”, en <i>Revue bénédictine</i> , vol. 63: 18-69.
Hyg. Fab.	Higino, <i>Fábulas</i>	Schmidt, Mauricius (1872). <i>Hygini Fabulae</i> . Hermannum Dufft.

Ioan. Dam. <i>Haer.</i>	Juan de Damasco, <i>Peri ereseon (Sobre las herejías)</i>	Migne, Jacques-Paul (1864). <i>Patrologia Graeca</i> , vol. XCIV: 677-788.
Ioh. Mosch. <i>Prat. Spirit.</i>	Juan Mosco, <i>Patrum spirituale (El prado)</i>	Migne, Jacques-Paul (1863). <i>Patrologia Graeca</i> , vol. LXXXVII / 3: 2851-3112.
Julian. Or.	Juliano el Apóstata, <i>Orationes</i>	Wright, Wimer Cave (1913). <i>The Works of the Emperor Julian</i> . Vol. I. Loeb Classical Library. Trad. adap. García Blanco, José (1979). <i>Juliano. Discursos I-V</i> . Gredos.
Justin. <i>Apol. 1</i>	Justino Mártir, <i>Primera Apología</i>	Migne, Jacques-Paul (1857). <i>Patrologia Graeca</i> , vol. VI: 327-442.
Juv.	Juvenal, <i>Sátiras</i>	Braund, Susanna Morton (2004). <i>Juvenal and Persius</i> . Loeb Classical Library.
Lac. <i>De opif.</i>	Lactancio, <i>De opificio Dei</i>	Migne, Jacques-Paul (1844), <i>Patrologia Latina</i> , vol. VII: 9-78.
Lact. <i>Inst.</i>	Lactancio, <i>Instituciones Divinas</i>	Migne, Jacques-Paul (1844), <i>Patrologia Latina</i> , vol. VI: 111-822. Trad. adap. E. Sánchez Salor (1990). <i>Lactacio. Instituciones Divinas</i> . Gredos.

Leo Nov.	León VI, <i>Novelae</i>	Noailles, Pierre & Dain, Alphonse (1944) <i>Les nouvelles de Léon VI le Sage</i> . Les Belles Lettres.
Leo. D.	León el Diácono, <i>Historia</i>	Migne, Jacques-Paul (1864), <i>Patrologia Graeca</i> , vol. CXVII: 655-926. Trad. adap. Talbot, Alice-Mary & Sullivan, Denis F. (2005) <i>The History of Leo the Deacon</i> . Dumbarton Oaks Library.
Liv.	Tito Livio, <i>Ad Urbe Condita</i>	Foster, Benjamin Oliver (1919). <i>Livy. History of Rome</i> . Loeb Classical Library. Trad. Villar Vidal, José Antonio (1993). <i>Tito Livio. Historia de Roma desde su fundación. Libros XXVI-XXX</i> . Gredos.
Lucian. <i>Dial. meret.</i>	Luciano, <i>Diálogos de cortesanas</i>	Harmon, Austin M. (1961). <i>Lucian. Vol. IV</i> . Loeb Classical Library. Trad. Navarro González, José Luis (1992). <i>Luciano. Obras IV</i> . Gredos.
Lucian. <i>Eun.</i>	Luciano de Samosata, <i>El eunuco</i>	Harmon, Austin M. (1961). <i>Lucian. Vol. VII</i> . Loeb Classical Library. Trad. Zaragoza Botella, Juan (1990). <i>Luciano. Obras III</i> . Gredos.

Lucian. Syr. D.	Luciano de Samosata, <i>De Dea Syria</i>	Harmon, Austin M. (1961). <i>Lucian</i> . Vol. V. Loeb Classical Library. Trad. Zaragoza Botella, Juan (1990). <i>Luciano. Obras III</i> . Gredos.
Lucr.	Lucrecio, <i>De rerum natura</i>	Rouse, William H. D. & Smith, Martin F. (1924). <i>Lucretius. On the Nature of Things</i> .
Lys.	Lisias, <i>Discursos</i>	Lamb, Walter R. M. (1930). <i>Lysias</i> . Loeb Classical Library. Trad. Calvo Martínez, José Luis (1988). <i>Lisias. Discursos</i> . Gredos.
M. Aur. Med.	Marco Aurelio, <i>Meditaciones</i>	Haines, C. R. (1916). <i>Marcus Aurelius</i> . Loeb Classical Library. Trad. García Gual, Carlos & Bach Pellicer, Ramón (1977). <i>Marco Aurelio. Meditaciones</i> . Gredos.
Macrobr. Sat.	Macrobio, <i>Saturnales</i>	Kaster, Robert A. (2011). <i>Macrobius</i> . <i>Saturnalia</i> . Loeb Classical Library.
Mart.	Marcial, <i>Carmina</i> (<i>Poemas</i>)	Shackleton Bailey, D. R. (1993). <i>Martial. Epigrams. Volume I</i> . Loeb Classical Library. Trad. Ramírez de Verger, Antonio (2001). <i>Marcial. Epigramas I</i> . Gredos.

Meth. Sym.	Metodio, <i>Symposio (El Banquete)</i>	Musurillo, Herbert (1963). <i>Méthode d'Olympe. Le Banquet.</i> Éditions du CERF.
Min. Fel. Oct.	Minucio Félix, <i>Octavius</i>	Migne, Jacques-Paul (1844). <i>Patrologia Latina</i> , Vol. III: 231-366.
MTh.	Milagros de Tecla (Vida y Milagros de Santa Tecla)	Dagron, Gilbert (1978). <i>Vie et miracles de Sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire.</i> Société des Bollandistes.
Muson.	Musonio Rufo, <i>Disertaciones</i>	Hense, Otto (1905). <i>C. Musonii Rufi Reliquiae.</i> Teubner. Trad. Paloma Ortiz García (1995). <i>Musonio Rufo. Disertaciones. Fragmentos menores.</i> Gredos.
Nicet. Virg. Laps.	Nicetas de Remesiana, <i>Sobre la caída de una virgen consagrada</i>	Migne, Jacques-Paul (1845). <i>Patrologia Latina</i> , Vol. XVI: 365-384. ⁷⁷⁸ Trad. adap. De B. Vizmanos, Francisco (1949). <i>Las Vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva.</i> Biblioteca Autores Cristianos.
Nov	<i>Novellae</i>	Schoell, Rudolf (1895). <i>Corpus Iuris Civilis. Volumen III: Novellae.</i> Weidmannos.

⁷⁷⁸ Migne atribuye el texto a Ambrosio.

Obseq.	Julio Obsecuente, <i>Liber Prodigiorum</i>	Schlesinger, Alfred Cary (1959). <i>Livy History oof Rome. Summaries. Fragments. Julius Obsequents. General Index.</i> Loeb Classical Library.
Orig. Com. Matth.	Orígenes, <i>Comentario al Evangelio de Mateo</i>	Migne, Jacques-Paul (1862), <i>Patrologia Graeca</i> , vol. XIII: 829-1600.
Orig. Com. Rom.	Orígenes, <i>Comentario a la Epístola a los Romanos.</i>	Migne, Jacques-Paul (1862), <i>Patrologia Graeca</i> , vol. XIV: 837-1292.
Ov. Ars am.	Ovidio, <i>Ars amandi</i>	Mozley, J. H. (1929). <i>Ovid. The Art of Love and Other Poems.</i> Loeb Classical Library.
Ov. Fast.	Ovidio, <i>Fasti</i>	Frazer, James G. (1931). <i>Ovid. Fasti.</i> Loeb Classical Library.
Ov. Met.	Ovidio, <i>Metamorfosis</i>	Miller, Frank Justus (1916). <i>Ovid. Metamorphoses.</i> Loeb Classical Library.
Pallad. HL	Paladio, <i>Historia Lausiaca</i>	J. Armitage Robinson (1898-1904). <i>The Lausiac History of Palladius.</i> Cambridge University Press.
Pallad. VChrys.	Paladio, <i>Diálogo sobre la vida de Juan Crisóstomo</i>	Migne, Jacques-Paul (1863), <i>Patrologia Graeca</i> , vol. XLVII: 5-84.

<i>Peregr. Aeth.</i>	<i>El viaje de Egeria</i>	Maraval, Pierre (1982). <i>Égérie. Journal de voyage</i> . Éditions du CERF.
<i>Philo. Det.</i>	Filón de Alejandría, <i>Quod deterius potiori insidiari soleat</i>	Colson, F. H. & Whitaker, G. H. (1929). <i>Philo. Volume II</i> . Loeb Classical Library.
<i>Photios Ep.</i>	Focio, <i>Cartas</i>	Migne, Jacques-Paul (1857). <i>Patrologia Graeca</i> , Vol. CII: 383-990.
<i>Pl. Resp.</i>	Platón, <i>República</i>	Emlyn-Jones, Chris & Preddy, William (2013). <i>Plato. Republic</i> . Loeb Classical Library.
<i>Pl. Symp.</i>	Platón, <i>Simposio</i>	Burnet, John (1903). <i>Plato</i> . Oxford University Press. Trad. García Cual, C.; M. Martínez Hernández & E. Lledó Ínigo (1988). <i>Platón. Diálogos III</i> . Gredos.
<i>Plin. HN</i>	Plinio el Viejo, <i>Historia Natural</i>	Rackham, H. (1938). <i>Pliny. Natural History</i> . Loeb Classical Library.
<i>Plut. Amat.</i>	Plutarco, <i>Erótico</i>	Fowler, Harold North (1960). <i>Plutarch's Moralia. Volume X</i> . Loeb Classical Library Trad. Mariano Valverde Sánchez, Helena Rodríguez Somolinos & Carlos Alcalde Martín (2003). <i>Plutarco. Obras morales y de costumbres. X</i> . Gredos.

Plut. De Pyth. or.	Plutarco, <i>Sobre los oráculos de la Pitia.</i>	Cole Babbitt, Frank (1969). <i>Plutarch's Moralia. Volume V.</i> Loeb Classical Library. Trad. Pordomingo Pardo, Francisca & Fernández Delgado, José Antonio (1995). <i>Plutarco. Obras morales y de costumbres. VI.</i> Gredos.
Plut. Quaest. Graec.	Plutarco, <i>Cuestiones griegas</i>	Cole Babbitt, Frank (1962). <i>Plutarch's Moralia. Volume IV.</i> Loeb Classical Library.
Plut. Vit. Cleom.	Plutarco, <i>Vida de Cleómenes</i>	Perrin, Bernadotte (1921). <i>Plutarch. Lives. Volume X: Agis and Cleomenes. Tiberius and Gaius Gracchus. Philopoemen and Flamininus.</i> Loeb Classical Library.
Plut. Vit. Lyc.	Plutarco, <i>Vida de Licurgo</i>	Perrin, Bernadotte (1914). <i>Plutarch. Lives. Volume I: Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola.</i> Loeb Classical Library.
Polyb.	Polibio, <i>Historias</i>	Paton, William Roger (2012). <i>Polybius. The Histories. Books 16-27.</i> Loeb Classical Library.
Porph. Abst.	Porfirio, <i>Sobre la abstinencia</i>	Bouffartigue, Jean & Patillon, Michel (1977). <i>Porphyre. De l'abstinence.</i> Les Belles Lettres. Trad. Periago Lorente, Miguel (1984).

		Porfirio. Sobre la abstinencia. Gredos.
PPerp.	Pasión de Perpetua	Robinson, J. Armitage (1891). <i>The Passion of S. Perpetua</i> . Cambridge University Press.
Prudent. Perist.	Prudencio, <i>Peristephanon</i> (Libro de las coronas)	Thompson, H. J. (1953). <i>Prudentius</i> . Vol. II. Loeb Classical Library.
Ps. Arist. Oec.	Pseudo Aristóteles, <i>Económicos</i>	Tradennick, Hugh & Armstrong, G. Cyril (1935). <i>Aristotle. Metaphysics: Books 10-13. Oeconomica. Magna Moralia</i> . Loeb Classical Library.
Ps. Athan. VSyncl.	Pseudo Atanasio, <i>Vida de Sinclética</i> .	Migne, Jacques-Paul (1857). <i>Patrologia Graeca</i> , Vol. XXVIII: 1487-1558.
Ps. Clem. Virg.	Pseudo Clemente, <i>Dos epístolas sobre la virginidad</i>	Theodorus Beelen, Joannes (1856). <i>Sancti patris nostri Clementis Romani. Epistolae binae de virginitate</i> . C. J. Fonteyn.
Salut.	Salucio, <i>Sobre los dioses y el mundo</i>	Rochefort, Gabriel (1960). <i>Saloustios. Des dieux et du monde</i> . Les Belles Lettres. Trad. Ramos Jurado, Enrique Ángel (2008). <i>Salustio. Sobre los dioses y el mundo</i> . Gredos.
Sen. Benef.	Séneca, <i>De beneficiis</i> (Sobre los beneficios)	Basore, John W. (1935). <i>Seneca. Moral Essays. Volume III</i> . Loeb Classical Library.

Sent. Sext.	<i>Sentencias de Sexto</i>	Wilson, Walter T. (2012). <i>The Sentences of Sextus</i> . Society of Biblical Literature.
Serv. A.	Servio, <i>In Vergilii Aeneidem commentarii</i> (Comentario a la <i>Enéada de Virgilio</i>)	Thilo, Georgius (1881). <i>In Vergilii carmina comentarrii</i> . Teubner.
Soph. Aj.	Sófocles, <i>Áyax</i>	Lloyd-Jones, Hugh (1994). <i>Sophocles. Volume I: Ajax. Electra. Oedipus Tyrannus</i> . Loeb Classical Library. Trad. Lasso de la Vega, José S. & Alamillo, Assela (1981). <i>Sófocles. Tragedias</i> . Gredos.
Sor. Gyn.	Sorano, <i>Ginecología</i>	Ilberg, Johannes (1927). <i>Corpus Medicorum Graecorum. IV: Sorani. Gynaeciorum libri IV</i> . Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften Trad. Temkin, Owsei (1956). <i>Soranus' Gynecology</i> . The Johns Hopkins University Press.
Str.	Estrabón, <i>Geografía</i>	Jones, Horace Leonard (1928). <i>Strabo. Geography. Volume V: Books 10-12</i> . Loeb Classical Library.
Suet. Dom.	Suetonio, <i>Domiciano (Vidas de los doce césares)</i>	Rolfe, John Carew (1914). <i>Suetonius. Volume II</i> . Loeb Classical Library.

Suet. <i>Ner.</i>	Suetonio, <i>Nerón (Vidas de los doce césares)</i>	Rolfe, John Carew (1914). <i>Suetonius. Volume II.</i> Loeb Classical Library. Trad. Agudo Cubas, Rosa M ^a (1992). <i>Suetonio. Vidas de los doce césares.</i> Gredos.
Sym. Metaph. VEuph.	Simeón Metafrastes, <i>Vida de Euphrosyne/Smaragdus</i>	Migne, Jacques-Paul (1864). <i>Patrologia Graeca</i> , Vol. CXIV: 306-322.
Synod. Ancyr.	<i>Cánones del Sínodo de Ancira</i>	Labbé, Philippe & Cossart, Gabriel (1728-1733). <i>Sacrosancta Concilia. Vol. I.</i> Sabastianum Coleti & Jo. Baptistam Albrizzi.
Synod. Gangr.	<i>Cánones del Sínodo de Gangra</i>	Labbé, Philippe & Cossart, Gabriel (1728-1733). <i>Sacrosancta Concilia. Vol. II.</i> Sabastianum Coleti & Jo. Baptistam Albrizzi.
Tac. <i>Hist.</i>	Tácito, <i>Historias</i>	Jackson, John (1937). <i>Tacitus. Annals. Books 13-16.</i> Loeb Classical Library.
Tert. Adv. Marc.	Tertuliano, <i>Adversus Marcionem</i>	Migne, Jacques-Paul (1844), <i>Patrologia Latina</i> , Vol. II: 239-524.
Tert. Bapt.	Tertuliano, <i>De baptismo</i>	De Migne, Jacques-Paul (1844), <i>Patrologia Latina</i> , Vol. I: 1197-1224. Trad. adap. Robert, Alexander & Donaldson (eds.) (1885). <i>The Ante-Nicene Fathers. Volume</i>

III. T. & T. Clark.

Tert. <i>Castit.</i>	Tertuliano, <i>De exhortatione castitatis</i>	De	Migne, Jacques-Paul (1844), <i>Patrologia Latina</i> , Vol. II: 913-930.
		Trad. adap.	Robert, Alexander & Donaldson (eds.) (1885). <i>The Ante-Nicene Fathers. Volume IV.</i> T. & T. Clark.
Tert. <i>Nat.</i>	Tertuliano, <i>Nationes</i>	Ad	Migne, Jacques-Paul (1844), <i>Patrologia Latina</i> , Vol. I: 559-608.
Tert. <i>Monog.</i>	Tertuliano, <i>monogamia</i>	De	Migne, Jacques-Paul (1844), <i>Patrologia Latina</i> , Vol. II: 929-934
		Trad. adap.	Robert, Alexander & Donaldson (eds.) (1885). <i>The Ante-Nicene Fathers. Volume IV.</i> T. & T. Clark.
Tert. <i>Orat.</i>	Tertuliano, <i>De oratione</i>	Migne,	Jacques-Paul (1844), <i>Patrologia Latina</i> , Vol. I: 1143-1196.
Tert. <i>Pall.</i>	Tertuliano, <i>De pallio</i> (Sobre el vestido)	Migne,	Jacques-Paul (1844), <i>Patrologia Latina</i> , Vol. II: 1029-1050.
Tert. <i>Pudic.</i>	Tertuliano, <i>pudicitia</i>	De	Migne, Jacques-Paul (1844), <i>Patrologia Latina</i> , Vol. II: 997-1030.
Tert. <i>Resurr.</i>	Tertuliano, <i>resurrectione carnis</i>	De	Migne, Jacques-Paul (1844), <i>Patrologia Latina</i> , Vol. II: 791-886.

Tert. <i>Uxor.</i>	Tertuliano, <i>Ad uxorem</i> (A su mujer)	Migne, Jacques-Paul (1844), <i>Patrologia Latina</i> , Vol. I: 1273-1304. Trad. adap. Robert, Alexander & Donaldson (eds.) (1885). <i>The</i> <i>Ante-Nicene Fathers. Volume</i> <i>IV.</i> T. & T. Clark.
Tert. <i>Virg.</i> <i>vel.</i>	Tertuliano, <i>De velandis</i> <i>virginibus</i>	Migne, Jacques-Paul (1844), <i>Patrologia Latina</i> , Vol. II: 887-914. Trad. adap. Robert, Alexander & Donaldson (eds.) (1885). <i>The</i> <i>Ante-Nicene Fathers. Volume</i> <i>IV.</i> T. & T. Clark.
<i>Test. Ver.</i>	<i>Testimonio de la</i> <i>Verdad</i>	Trad. Robinson, James M. (2000). <i>The Coptic Gnostic Library.</i> <i>A complete Edition of the</i> <i>Nag Hammadi Codices.</i> <i>Volume V.</i> Brill.
Theodoret. <i>Haer.</i>	Teodoreto de Ciro, <i>Haereticarum</i> <i>fabularum compendium</i> (Compendio de historias heréticas)	Migne, Jacques-Paul (1864), <i>Patrologia Graeca</i> , Vol. LXXXIII: 335-556.
Theoph.	Teófanos el Confesor, <i>Cronografía</i>	Migne, Jacques-Paul (1861), <i>Patrologia Graeca</i> , Vol. CVIII: 63-1010.
Theoph. Och. <i>Eun.</i>	Teofilacto de Ohrid, <i>Defensa de los eunucos</i>	Gautier, Paul (1980). <i>Théophylacte</i> <i>d'Achrida. Discours,</i> <i>Traité, Poésies.</i> Association de Recherches Byzantines.

Thuc.	Tucídides, <i>Historias</i>	Smith, Charles Foster (1919). <i>Thucydides. History of the Peloponnesian War. Books 1-2</i> . Loeb Classical Library. Trad. Calonge Ruiz, Julio & Torres Esbarranch, Juan José (1990). <i>Tucídides. Historia de la Guerra del Peloponeso</i> . Gredos.
Val. Max.	Valerio Máximo, <i>Hechos y dichos memorables</i>	Shackleton Bailey, D. R. (2000). <i>Valerius Maximus. Memorable Doings and Sayings. Books 6-9</i> . Loeb Classical Library.
Vat. Fr.	<i>Fragmenta Vaticana</i>	Mommsen, Theodor (1890). <i>Fragmenta Vaticana. Mosaicarum et Romanarum Legum Collatio</i> . Weidmanos.
VAnas.	<i>Vida de Anastasia/Anastasios</i>	Clugnet, Léon (1900). “Vie et récits de l’Abbé Daniel, de Scété”, en <i>Revue de l’orient chrétien</i> , 5: 49-56. Dahlman, Britt (2007). <i>Saint Daniel of Sketis. A Group of Hagiographic Texts Edited with Introduction, Translation and Commentary</i> . Acta Universitatis Upsaliensis.
VAnna	<i>Vida de Anna/Euphemianos</i>	Marinis, Vasileios (2009-2010). “The Life of St. Anna/Euphemianos”, en <i>Journal of Modern Hellenism</i> , 27: 53-69.

VApoll.	Vida de Apolinaria/Dorotheos	Drescher, James (1947). <i>Three Coptic Legends: Hilaria, Archellites, The Seven Sleepers</i> . Institut Français d'Archéologie Orientale.
VAth.	Vida de Athanasia/Athanasios	Clugnet, Léon (1900). "Vie et récits de l'Abbé Daniel, de Scété", en <i>Revue de l'orient chrétien</i> , 5: 49-56: 370-380. Dahlman, Britt (2007). <i>Saint Daniel of Sketis. A Group of Hagiographic Texts Edited with Introduction, Translation and Commentary</i> . Acta Universitatis Upsaliensis.
VEug.	Vida de Eugenia/Eugenios	Apserou, Stephani (2017). <i>To Αγιολογικό dossier της Αγίας Ευγενίας (BHG 607w-607z)</i> . Panepisthimio Ioanninon. Trad. versión siria: Smith Lewis, Agnes (1900). <i>Select Narratives of Holy Women from the Syro-Antiochene or Sinai Palimpsest</i> . Cambridge University Press.
VEuph.	Vida de Euphrosyne/Smaragdos	Boucherie, Anatole (1883). "Vita Sanctae Euphrosynae", en <i>Analecta Bollandiana</i> , 2: 195-205. Trad. versión siria: Smith Lewis, Agnes (1900). <i>Select Narratives of Holy Women from the Syro-Antiochene or</i>

Sinai Palimpsest. Cambridge University Press.

VHil.	<i>Vida de Hilaria/Hilarion</i>	Trad. copta: Drescher, James (1947). <i>Three Coptic Legends: Hilaria, Archellites, The Seven Sleepers</i> . Institut Français d'Archéologie Orientale.
VMar.	<i>Vida de Marina/Marinos</i>	Richard, Marcel (1975). "La Vie Ancienne de Sainte Marie surnommée Marinos", en <i>Corona Gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers O.S.B. XII Lustra complenti oblata</i> , 1: 83-94. Versiones en otras lenguas: Clugnet, Léon (1905). <i>Vie et office de Sainte Marine</i> . A. Picard et fils.
VMatr.	<i>Vida de Matrona/Babylas</i>	<i>Acta Sanctorum</i> . Noviembre 3: 790-813. Trad. adap. Featherstone, Jeffrey (1996). "Life of St. Matrona of Perge", en Mary-Alice Talbot (ed.) <i>Holy Women of Byzantium. Ten Saints' Lives in English Translation</i> (pp. 18-64). Dumbarton Oaks.
VMel.	<i>Vida de Melania la Joven</i>	Gorce, D. (1962). <i>Vie de Sainte Mélanie</i> . Éditions du CERF.
VPel.	<i>Vida de Pelagia/Pelagios</i>	AAVV (1981). <i>Pélagie la pénitente. Métamorphoses d'une légende. Tome I : Les textes et</i>

		leur histoire. Études Augustiniennes. Trad. versión siria: Brock, Sebastian P. & Harvey, Susan A. (1998). <i>Holy Women of the Syrian Orient</i> . University of California Press.
VSus.	Vida de Susana/Juan	<i>Acta Sanctorum</i> . Septiembre VI: 153-159.
VTh.	Vida de Tecla (s.V – Vida y Milagros de Santa Tecla)	Dagron, Gilbert (1978). <i>Vie et miracles de Sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire</i> . Société des Bollandistes.
VTheo.	Vida de Theodora/Theodoros	Wesseley, K. (1888-1889). “Zu den griechischen Papyri des Louvre und der Bibliothèque nationale”, en <i>Fünfzehnter Jahresbericht des K. K. Staatsgymnasiums in Hernals</i> , 15: 1-48.
Xen. Oec.	Jenofonte, <i>Económico</i>	Marchant, Edgar Cardew & Henderson, Jeffret (2013). <i>Xenophon. Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology</i> . Loeb Classical Library. Trad. Zaragoza, Juan (1993). <i>Jenofonte. Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates</i> . Gredos.

Fuentes secundarias

AAVV (1981). *Pélagie la Pénitente. Métamorphoses d'une légende. Tome I : Les textes et leur histoire. Études Augustiniennes.*

Albani, Jenny (2019). “Beyond the Borders of Femininity: St. Eugenia and St. Athanasia in Byzantine and Post-Byzantine Art”, en A. V. Zakharova, S. V. Mal'tseva, E. Iu. Staniukovich-Denisova (eds.) *Actual Problems of Theory and History of Art: Collection of articles*, vol. 9 (pp. 306-317). Lomonosov Moscow State University.

Alvar, Jaime (2008). *Romanizing Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras.* Brill.

Alvar, Jaime; López-Gómez, José Carlos & Pañeda Murcia, Beatriz (2019). “La vulva de Attis”, en *ARYS*, 17: 191-226.

Amand, David & Moons, Matthieu Ch. (1953). “Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité adressée aux pères de famille”, en *Revue bénédictine*, 63: 18-69.

Anson, John (1974). “The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motif”, en *Viator*, 5: 1-32.

Apserou, Stephani (2017). *To Αγιολογικό dossier της Αγίας Ευγενίας (BHG 607w-607z).* Panepisthimio Ioanninon.

Arioti, Maria (2006). *Introduzione all'antropologia della parentela.* Laterza.

Barraud, Cécile (2001). “De la distinction de sexe dans les sociétés: une présentation”, en Catherine Alès & Cécile Barraud (eds.) *Sexe relatif ou sexe absolu?* Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Barry, Laurent (2008). *La parenté.* Folio.

Baslez, Marie-Françoise (2019). *Comment les chrétiens sont devenus catholiques.* Tallandier.

- Battaglia, Salvatore & Squarotti, Giggio Bàrberi (eds.) (2002). *Grande dizionario della lingua italiana (Toi-Z)*. UTET.
- Bauer, Walter (1934). *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Mohr.
- Beard, Mary (1980). “The Sexual Status of Vestal Virgins”, en *The Journal of Roman Studies*, 70: 12-27.
- Beard, Mary (1996). “The Roman and the Foreign: The Cult of the ‘Great Mother’ in Imperial Rome”, en Nicholas Thomas and Caroline Humphrey (eds.) *Shamanism, History, and the State* (pp. 164-190). University of Michigan Press.
- Beaucamp, Joëlle (1990). *Le statut de la femme à Byzance (4^e-7^e siècle). Vol. I. Le droit imperial*. De Boccard.
- Beaucamp, Joëlle (1992). *Le statut de la femme à Byzance (4^e-7^e siècle). Vol. II. Les pratiques sociales*. De Boccard.
- Beaucamp, Joëlle (2010). *Femmes, patrimoines, normes à Byzance*. Association des amis du Centre d’histoire et de civilisation de Byzance.
- BeDuhn, Jason David (2000). *The Manichaen Body: In Discipline and Ritual*. Johns Hopkins University Press.
- Belting, Hans (2011 [2001]). *Antropología de la imagen*. Katz Barpal.
- Bennasser, Khalifa Abubakr (1984). *Gender and Sanctity in Early Byzantine Monasticism: A Study of the Phenomenon of Female Ascetics in Male Monastic Habit with a Translation of the Life of St. Matrona* [Tesis doctoral. The State University of New Jersey].
- Berzon, Todd S. (2016). *Classifying Christians: Ethnography, Heresiology and Limits of Knowledge in Late Antiquity*. University of California Press.
- Betancourt, Roland (2020). *Byzantine intersectionality. Sexuality, Gender and Race in the Middle Ages*. Princeton University Press.

- Bettini, Maurizio (2009). *Affari di famiglia. La parentela nella letteratura e nella cultura antica*. Il Mulino.
- Boehringer, Sandra (2007). *L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*. Les Belles Lettres.
- Boehringer, Sandra (2022). “To Refuse Universals: A Foucauldian History of Ancient Sexuality, History in the Present Tense”, en Sandra Boehringer & Daniele Lonrenzini (eds.) *Foucault, Sexuality, Antiquity*. Routledge.
- Bonnard (2004). *Le complexe de Zeus. Représentation de la paternité en Grèce ancienne*. Publications de la Sorbonne.
- Bonnard, Jean-Baptiste, Dasen, Véronique & Wilgaux, Jérôme (2017). *Famille et société dans le monde grec et en Italie du Ve au Iie siècle av. J.-C.* Presses Universitaires de Rennes.
- Borgeaud, Philippe (1996). *La Mère des dieux : De Cybèle à la Vierge Marie*. Éditions du Seuil.
- Boucherie, Anatole (1883). “Vita Sanctae Euphrosynae”, en *Analecta Bollandiana*, 2: 195-205.
- Boulhol, Pascal & Cochelin, Isabelle (1992). “La Rehabilitation de l'Eunuque dans l'Hagiographie Antique (IVe-VIe siècles)”, en *Studi di Antichità Christiana*, 48: 49-76.
- Bourcier, Marie-Hélène (1999). “Des « femmes travesties » aux pratique transgenres : repenser et queeriser le travestissement”, en *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 10: 117-136.
- Brachet, Auguste (1872). *Dictionnaire étymologique de la langue française*. J. Hetzel et Compagnie.
- Brain, Robert (1972). *Bangwa Kinship and Marriage*. Cambridge University Press.
- Brock, Sebastian P. & Harvey, Susan A. (1998). *Holy Women of the Syrian Orient*. University of California Press.

- Brower, Gary Robert (1996). *Ambivalent Bodies: Making Christian Eunuchs* [Tesis doctoral. Duke University].
- Brown, Peter (1990). *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Faber & Faber.
- Brown, Peter (1992). *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. The University of Wisconsin Press.
- Bullough, Vern L. (1974). “Transvestites in the Middle Ages”, en *American Journal of Sociology*, 79 (6): 1381-1394.
- Bullough, Vern L. (2002). “Eunuchs in History and Society”, en Shaun Tougher (ed.), *Eunuchs in Antiquity and Beyond* (pp. 1-17). The Classical Press of Wales.
- Burkert, Walter (1987). *Ancient Mystery Cults*. Harvard University Press.
- Burkert, Walter (2007 [1997]). *Religión griega arcaica y clásica*. Abada.
- Butler, Judith (2007 [1990]). *El género en disputa*. Paidós.
- Cadigan, R. Jean Cadigan (1998). “Woman-to-Woman Marriage: Practices and Benefits in Sub-Saharan Africa”, en *Journal of Comparative Family Studies*, 29 (1): 89-98.
- Calder, William Moir (1923). “The Epigraphy of the Anatolian Heresies”, en William H. Buckler & William M. Calder (eds.), *Anatolian studies presented to Sir William Mitchell Ramsay* (pp. 59-91). Manchester University Press.
- Calvo Martínez, José Luis (1995). “La mujer en la época helenística”, en Gonzalo Cruz Andreotti & Aurelio Pérez Jiménez (eds.) *Hijas de Afrodita: La sexualidad femenina en los pueblos Mediterráneos* (pp. 87-114). Ediciones Clásicas.
- Camelot, Thomas (1952). “Les traités *De Virginitate* au IVE siècle”, en *Mystique et contenance. Travaux scientifique du VIIe congrès international d'Avon* (pp. 273-292). Études Carmélitaines.

- Cameron, Averil (2002). “The Early Cult of the Virgin”, en Maria Vassilaki (ed.), *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art* (pp. 3-16). Skira.
- Cantarella, Eva (1996 [1991]). *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*. Akal.
- Cantarella, Eva (2016 [1988]). *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*. Laterza.
- Carastro, Cléo (2006). *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*. Éditions Jérôme Millon.
- Carlà-Uhink, Filippo (2017). “Between the human and the divine. Cross-dressing and transgender dynamics in the Graeco-Roman world”, en Domitilla Campanile, Filippo Carlà-Uhink y Margherita Facella (eds.), *TransAntiquity. Cross-Dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World* (pp. 3-37). Routledge.
- Carson, Anne (1990). “Putting Her in Her Place: Woman, Dirt, and Desire”, en David M. Halperin, John J. Winkler & Froma I. Zeitlin (eds.), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World* (pp. 135-170). Princeton University Press.
- Castelli, Elizabeth (1991). “‘I Will Make Mary Male’: Pieties of the Body and Gender Transformation of Christian Women in Late Antiquity”, en Julia Epstein & Kristina Straub (eds.), *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity* (pp. 29-49). Routledge.
- Chakrapani, Venkatesan (2016). “Sex Change Operation and Feminising Procedures for Transgender Women in India: Current Scenario and Way Forward”, en Arvind Narrain & Vinay Chandran (eds.), *Nothing to Fix: Medicalisation of Sexual Orientation and Gender Identity* (pp. 137-159). SAGE.
- Chirassi Colombo, Ileana (1982). “Il sacrificio dell’essere divino e l’ideologia della salvezza nei tre più noti sistema misterici dei primi secoli dell’Imperio”, en Ugo Bianchi & Maarten J. Vermaseren (eds.)

- La soteriología dei culti orientali nell'Imperio romano* (pp. 308-330). Brill.
- Clark, Elizabeth A. (1977). "John Chrysostom and the 'Subintroductae'", en *Church History*, 46 (2): 171-185.
- Cloke, Gillian (1995). *This Female Man of God: Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350-450*. Routledge.
- Clugnet, Léon (1900). "Vie et récits de l'Abbé Daniel, de Scété", en *Revue de l'orient chrétien*, 5: 49-73, 370-406.
- Clugnet, Léon (1905). *Vie et office de Sainte Marine*. A. Picard et fils.
- Cohen, David (1994). *Law, Sexuality, and Society. The Enforcement of Morals in Classical Athens*. Cambridge University Press.
- Coole, Diana & Frost, Samantha (eds.) (2010). *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Duke University Press.
- Cooper, Kate (1996). *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*. Harvard University Press.
- Corrente, Paola (2013). *Dioniso y los Dying gods: paralelos metológicos* [Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid].
- Coyle, J. Kevin (2009). *Manicheism and Its Legacy*. Brill.
- Cumont, Franz (1909). *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Ernest Leroux.
- Dahlman, Britt (2007). *Saint Daniel of Sketis. A Group of Hagiographic Texts Edited with Introduction, Translation and Commentary*. Acta Universitatis Upsaliensis.
- Damet, Aurélie (2012). *La septième porte. Les conflits familiaux dans l'Athènes classique*. Publications de la Sorbonne.
- Dauphin, Claudine (1996). "Brothels, Baths and Babes Prostitution in the Byzantine Holy Land", en *Classics Ireland*, 3: 47-72.

- Davis, Stephen J. (2002). “Crossed Texts, Crossed Sex: Intertextuality and Gender in Early Christian Legends of Holy Women Disguised as Men”, en *Journal of Early Christian Studies*, 10 (1): 1-36.
- Davis, Stephen J. (2008). *The Cult of St Tecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*. Oxford University Press.
- D'Ercole, Maria Cecilia (2012). *Histoires méditerranéennes*. Éditions Errance.
- De B. Vizmanos, Francisco (1949). *Las Vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*. Biblioteca Autores Cristianos.
- De Martino, Ernesto (1973 [1948]). *Il modo magico: prologomeni a una storia del magismo*. Einaudi.
- De Martino, Ernesto (2000 [1958]). *Morte e pianto rituali nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria*. Einaudi.
- Deacy, Susan (2008). *Athena*. Routledge.
- DeConick (2003). “The Great Mystery of Marriage. Sex and Conception in Ancient Valentinian Traditions”, en *Vigiliae Christianae*, 57 (3): 307-342.
- Delcourt, Marie (1958). “Le complexe de Diane dans l'hagiographie chrétienne”, en *Revue de l'histoire des religions*, 153 (1): 1-33.
- Delcourt, Marie (1961). *Hermaphrodite: Myths and Rites of the Bisexual Figure in Classical Antiquity*. Londres: Studio Books.
- Delehaye, Hippolyte (1906). *Les légendes hagiographiques*. Société des Bollandistes.
- Delehaye, Hippolyte (1936). *Étude sur le légendier romain. Les saints de novembre et de décembre*. Société des Bollandistes.
- Delierneux, Nathalie (1997). “L'hagiographie orientale du IV^e au VII^e siècle”, en *Byzantion*, 67 (1): 179-243.

- Delierneux, Nathalie (2002). “Anne-Euphémianos, l’épouse devenue eunuque : continuité et évolution d’un modèle hagiographique”, en *Byzantion*, 72 (1): 105-140.
- Deschner, Karlheinz (1993 [1974]). *Historia sexual del cristianismo*. Yalde.
- Detienne, Marcel (2001 [2000]). *Comparar lo incomparable*. Ediciones Península.
- Didi-Huberman, Georges (2013 [2002]). *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Abada
- Dirven, Lucinda (1997). “The Author of *De Dea Syria* and his Cultural Heritage”, en *Numen*, 44 (2): 153-179.
- Dover, Kenneth J. (1983). “Il comportamento sessuale dei Greci in età classica”, en Claude Calame (ed.), *L’amore in Grecia* (pp. 5-20). Laterza.
- Drescher, James (1947). *Three Coptic Legends: Hilaria, Archellites, The Seven Sleepers*. Institut Français d’Archéologie Orientale.
- Duchhardt, Heinz (1992 [1989]). *La época del Absolutismo*. Alianza.
- Dunn, Geoffrey D. (2004). *Tertullian*. Routledge.
- Dumézil, Georges (1970 [1966]). *Archaic Roman Religion*. Johns Hopkins University Press.
- Durham, M. Edith (1909). *High Albania*. E. Arnold.
- Edmonds, John Maxwell (1927). *Lyra Graeca. Volume III*. William Heinemann-G.P. Putnam’s Sons.
- Efthymiadis, Stephanos (2011a). “Introduction”, en Stephanos Efthymiadis (ed.), *Byzantine Hagiography. Volume I: Periods and Places* (pp. 1-14). Ashgate.
- Efthymiadis, Stephanos with Déroche, Vincent (2011b). “Greek Hagiography in Late Antiquity (Fourth-Seventh Centuries)”, en

- Stephanos Efthymiadis (ed.), *Byzantine Hagiography. Volume I: Periods and Places* (pp. 35-94). Ashgate.
- Efthymiadis, Stephanos (2011c). “Hagiography from the ‘Dark Age’ to the Age of Symeon Metaphrastes (Eighth-Tenth Centuries)”, en Stephanos Efthymiadis (ed.), *Byzantine Hagiography. Volume I: Periods and Places* (pp. 95-142). Ashgate.
- Efthymiadis, Stephanos (2011d). “Introduction”, en Stephanos Efthymiadis (ed.), *Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Contexts* (pp. 1-21). Ashgate.
- Eicher, Joanne B. & Roach-Higgins, Ellen (1992). “Dress and Gender: Definition and Classification of Dress: Implications for Analysis of Gender Roles”, en Ruth Barnes & Joanne B. Eicher (eds.), *Dress and Gender: Making and Meaning* (pp. 8-28). BERG.
- Eliade, Mircea (1984 [1962]). *Mefistófeles y el Andrógino*. Labor.
- Elliott, Dyan (2012). *The Bride of Christ Goes to Hell: Metaphor and Embodiment in the Lives of Pious Women, 200-1500*. University of Pennsylvania Press.
- Elm, Susanna (1996). *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford University Press.
- Elm, Susanna, Rebillard, Éric & Romano, Antonella (eds.) (2000). *Orthodoxie, christianisme, histoire*. École Française de Rome.
- Estienne, Sylvia (2005). “Introduction”, en *Dossier: Et si les Romains avaient inventé la Grèce?* (pp. 17-24). Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Evans-Pritchard (1951). *Kinship and Marriage Among the Nuer*. Oxford University Press.
- Fausto-Sterling, Anne (2006 [2000]). *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Melusina.

- Finn, Richard (2009). *Asceticism in the Graeco-Roman World*. Cambridge University Press.
- Foucault, Michel (1997 [1976]). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2003a [1984]). *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2003b [1984]). *Historia de la sexualidad III: La inquietud de sí*. Siglo XXI.
- Francisco, Héctor Ricardo (2009). *La hagiografía tardoantigua en la construcción de la ortodoxia cristiana. Literatura y poder en el Oriente Cristiano (Siglos IV-VI)* [Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires].
- Frazer, James (1907). *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion*. Macmillan.
- Fustel de Coulagues, Numa (1872). *La cité antique*. Hachette.
- Garber, Marjorie (1992). *Vested Interests. Cross-dressing and Cultural Anxiety*. Routledge.
- Ghiron-Bistagne, Paulette (1985). “Le cheval et la jeune fille ou la virginité chez les anciens Grecs”, en *Pallas. Revue d'études antiques*, 32: 105-121.
- Gluckman, Max (1965). “Kinship and Marriage Among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal”, en A.R Radcliffe-Brown & Daryll Ford (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage* (pp. 166-206). Oxford University Press.
- González Palacios, Héctor (2020). “La virginidad femenina en la Grecia Antigua: una mirada desde el parentesco”, en *Antropología Experimental*, 20: 237-248.
- Goulet-Cazé, Marie-Odile (2019). *Cynism and Christianity in Antiquity*. William B. Eerdmans Publishing Company.

- Grayson, Saisha (2009). “Disruptive Disguises: The Problem of Transvestite Saints for Medieval Art, Identity, and Identification”, en *Medieval Feminist Forum*, 45 (2): 138-174.
- Greene, Beth (1998). “The Institution of Woman-Marrige in Africa: A Cross-Cultural Analysis”, en *Ethnology*, 37 (4): 395-412.
- Grémaux, René (1992). “Franciscan Friars and the Sworn Virgins of the North Albanian Tribes”, en *Religion, State, Society*, 20 (3 & 4): 361-375.
- Grémaux, René (1993). “Woman Becomes Men in the Balkans”, en Gilbert Herdt (ed.), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History* (pp. 241-281). Zone Books.
- Grigoryan, Vahagn (2012). “Մայր տաճարի հնագույն երեք քանդակների թվագրման խնդիրը (The Problem of Dating the Three Earliest Reliefs of the Echmiadzin Cathedral)”, en *Patma-Banasirakan Handes*, 3: 3–20.
- Grubbs, Judith Evans (2002). *Women and the Law in the Roman Empire. A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*. Routledge.
- Guilland, Rodolphe (1943). “Les eunuques dans l’Empire Byzantine”, en *Revue des études byzantines*, 1: 197-238.
- Guilland, Rodolphe (1944). “Fonctions et dignités des eunuques”, en *Revue des études byzantines*, 2: 185-225.
- Gutt, Blake (2018). “Transgender Genealogy in *Tristan de Nanteuil*”, en *Exemplaria*, 30 (2): 129-146.
- Guy, Jean Claude (1962). *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*. Société des Bollandistes.
- Haldon, John (ed.) (2009). *A Social History of Byzantium*. Wiley-Blackwell.
- Hales, Shelley (2002). “Looking for Eunuchs: the Galli and Attis in Roman Art”, en Shaun Tougher (ed.), *Eunuchs in Antiquity and Beyond* (87-102). The Classical Press of Wales.

- Hansen, Karen Tranberg (2004). "The World in Dress: Anthropological Perspectives in Clothing, Fashion, and Culture", en *Annual Review of Anthropology*, 33: 369-392.
- Haraway, Donna J. (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota Press.
- Harmless, J. William (2008). "Monasticism", en Susan Ashbrook Harvey & David G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (pp. 493-519). Oxford University Press.
- Harris, William V. (1986). "The Roman Father's Power of Life and Death", en Roger S. Bagnall & William V. Harris (eds.), *Studies in Roman law in memry of A. Arther Schiller* (pp. 81-95). Brill.
- Hartog, François (2003). *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps*. Seuil.
- Harvey, Susan Ashbrook (1990). "Women in Early Byzantine Hagiography: Reversing the Story", en Lynda L. Conn, Katherine J. Hadane & Elisabeth W. Sommer (eds.), *That Gentle Strength: Historical Perspectives on Women in Christianity* (pp. 36-59). University Press of Virginia.
- Herrin, Judith (2002). *Mujeres en purpura. Irene, Eufrosine y Teodora: Soberanas del medievo bizantino*. Taurus.
- Herskovits, Melville J. (1937). "A Note on 'Woman Marriage in Dahomey'", en *Africa: Journal of the International African Institute*, 10 (3): 335-341.
- Hinterberg, Martin (2011a). "Byzantine Hagiography and its Literary Genre. Some Critical Observations", en Stephanos Efthymiadis (ed.), *Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Contexts* (pp. 25-60). Ashgate.
- Hinterberg, Martin (2011b). "The Byzantine Hagiographer and his Text", en Stephanos Efthymiadis (ed.), *Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Contexts* (pp. 211-246). Ashgate.

- Hirschfeld, Magnus (1925 [1910]). *Die Transvestiten: Eine Untersuchung über den erotischen Verkleidungstrieb*. “Wahreheit” Ferdinand Spohr.
- Holmes, Brooke (2012). *Gender: Antiquity and Its Legacy*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- Hopkins, Keith (1978). *Conquerors and Slaves*. Cambridge University Press.
- Hotchkiss, Valerie R. (1990). *Clothes make the man: Female transvestism in the Middle Ages*.
- Hutchinson, Sharon (1980). “Relations between the Sexes among the Nuer: 1930”, en *Africa: Journal of the International African Institute*, 5 (4): 371-38.
- Iriarte, Ana (2007). “Le genre des habits et le tissage de la nudité en Grèce ancienne”, en Violaine Sebillotte Cuchet & Nathalie Ernoult (eds.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne* (pp. 289-301). Éditions de la Sorbonne.
- Iriarte, Ana & González, Marta (2010). *Entre Ares y Afrodita: violencia del erotismo y erótica de la violencia en la Grecia Antigua*. Abada.
- Iricinschi, Eduard & Zellentin, Holger M. (2008). “Making Selves and Marking Other: Identity and Late Antique Heresiologies”, en Eduard Iricinschi & Holger M. Zellentin (eds.), *Heresy and Identity in Late Antiquity* (pp. 1-27). Mohr Siebeck.
- Ivanov, Sergey A. (2006). *Holy Fools in Byzantium and Beyond*. Oxford University Press.
- James, Liz (2001). *Empresses and Power in Early Byzantium*. Leicester University Press.
- James, Liz (ed.) (1997). *Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*. Routledge.
- Johnson, Scott Fitzgerald (2006). *The Life and Miracles of Tecla. A Literary Study*. Harvard University Press.

- Jonas, Hans (1963). *The Gnostic Religion*. Beacon Press.
- Kanavou, Nikoletta & Papathomas, Amphilochios (2016). “An Alexandrian Murder Case Revisited (P. Philammon = BGU IV 1024, pp. 6.3-8.21)”, en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 200: 453-469.
- Karadimas (2004). “*Le Petit Chaperon rouge*. Comment dire le corps sans le nommer”, en Françoise Héritier-Auhé & Margarita Xanthakou (eds.), *Corps et Affects* (pp. 121-135). Odile Jacob.
- Karadimas, Dimitri (2014). “Imágenes sagradas o cómo mostrar lo prohibido”, en Dimitri Karadimas & Karine Tinat (eds.), *Sexo y fe: lecturas antropológicas de creencias sexuales y prácticas religiosas* (pp. 29-46). El Colegio de México.
- Kazdhan, Alexander (1990). “Byzantine Hagiography and Sex in the Fifth to Twelfth Centuries”, en *Bumbarton Oaks Papers*, 44: 131-143.
- King, Helen (2002). “Bound to Bleed: Artemis and the Greek Women”, en Laura K. McClure (ed.), *Sexuality and Gender in the Classical World: Readings and Sources* (pp. 77-102). Blackwell Publishers.
- King, Helen (2013). *The One-Sex Body on Trial: The Classical and Early Modern Evidence*. Ashgate.
- King, Karen L. (2008). “Which Early Christianity?”, en Susan Ashbrook Harvey & David G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (pp. 66-84). Oxford University Press.
- Klöckner, Anja (2017). “*Tertium Genus?* Representations of Religious Practitioners in the Cult of Magna Mater”, en Richard L. Gordon, Georgia Petridou & Jörg Rüpke (eds.) *Beyond Priesthood: Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*. De Gruyter: 343-384.
- Kraemer, Ross Shepard (2008). “Women and Gender”, en Susan Ashbrook Harvey & David G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. 465-492.

- Krige, Eileen Jensen (1974). "Woman-Marriage, with Special Reference to the Louedu – its Significance for the Definition of Marriage", en *Africa*, 44 (1): 11-37.
- Kuefler, Mathew (2001). *The Manly Eunuch. Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. The University of Chicago Press.
- Kumar, Chandra (1963). *Census of India. 1961. Volume XX. Part VI. No. 1. Macha Pradesh. A Village Survey of Kothi (Kalpa Sub-Division, District Kinnaur)*. Government of India Press.
- Lahire, Bernard (2006 [1998]). *L'homme pluriel*. Hachette.
- Lambrechts, Pieter (1962). *Attis: van Herdersknaap tot God*. Paleis der Academiën.
- Laqueur, Thomas (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Cátedra.
- Le Boulluec, Alain (1985). *La notion d'hérésie dans la littérature grecque : II-III siècles*. Études Augustiniennes.
- Lévi-Strauss, Claude (1981 [1949]). *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós.
- Lieu, Judith M. (2004). *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. Oxford University Press.
- Lightfoot, J.L. (2002). « Sacred Eunuchism in the Cult of the Syrian Goddess », en Shaun Tougher (ed.), *Eunuchs in Antiquity and Beyond*. Londres: The Classical Press of Wales. 71-86.
- Litwa, M. David (2016). "Introduction", en *Refutation of All Heresies*, SBL Pres, xxvii-liii.
- Llewellyn-Jones, Lloyd (2002). "Eunuchs and the Royal Harem in Achaemenid Persia (559-331 BC)", en Shaun Tougher (ed.), *Eunuchs in Antiquity and Beyond* (pp. 19-49). The Classical Press of Wales.

- Llewellyn-Jones, Lloyd (2007). “House and Veil in Ancient Greece”, en *British School at Athens Studies*, 15: 251-258.
- Loraux, Nicole (2001 [1991]). “¿Qué es una diosa?”, en Georges Duby & Michelle Perrot (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente. Vol. 1. La Antigüedad* (pp. 29-72). Taurus.
- Loraux, Nicole (2004 [1990]). *Las experiencias de Tiresias. Lo masculino y lo femenino en el mundo griego*. Madrid: Acontilado.
- Loraux, Nicole (2005). “Éloge de l’anachronisme en Histoire”, en *Espaces Temps*, 87-88: 127-139.
- Loraux, Nicole (2017 [1981]). *Los hijos de Atenea. Ideas atenienses sobre la ciudadanía y la división de sexos*. Acontilado.
- Lubinsky, Crystal Lynn (2013). *Removing Masculine Layers to Reveal a Holy Womanhood: The Female Transvestite Monks of Late Antique Eastern Christianity*. Brepols.
- Luque, Aurora (2020). *Grecorromanas. Lírica superviviente de la Antigüedad clásica*. Austral Editorial.
- Madrid, Mercedes (1999). *La misoginia en Grecia*. Cátedra.
- Maillet, Clovis (2018). “Des seins de moine à Vézelay. Eugène-Eugénie, nouvelle image transgenre au XIIe siècle”, en *Gradhiva*, 28: 220-243.
- Maillet, Clovis (2020). *Les genres fluides, de Jeanne d’Arc aux saintes trans*. Arkhé.
- Malinowski, Bronislaw (1948). *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Beacon Press-The Free Press.
- Mango, Cyril (1996). “Life of St. Matrona of Perge. Introduction”, en Mary-Alice Talbot (ed.) *Holy Women of Byzantium. Ten Saints’ Lives in English Translation* (pp. 13-17). Dumbarton Oaks.
- Marinis, Vasileios (2009-2010). “The Life of St. Anna/Euphemianos”, en *Journal of Modern Hellenism*, 27: 53-69.

- Marjanen, Antti (2008). “Gnosticism”, en Susan Ashbrook Harvey & David G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (pp. 203-220). Oxford University Press.
- Martín Casares, Aurelia & Díaz Hernández, Magdalena (2016). “Nuevas reflexiones sobre ‘Elena, alias Eleno de Céspedes’, transgénero, redes sociales y libertad en la España del siglo XVI”, en *Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies*, 42 (1): 27-41.
- Martínez Maza, Clelia (2012). “Hacia una nueva interpretación de las persistencias paganas en el cristianismo”, en *ὄρυος. Ricerche di Storia Antica*, 4: 85-95.
- Martínez Maza, Clelia (2015). “Cristianas sabias, arquetipo femenino en el mundo tardoantiguo. Una aproximación historiográfica”, en *Revista de Historiografía*, 22: 83-100.
- Martínez, Marta & Vidal, Carmel (4 mayo 2019). “These women got married. But it wasn’t for love”, en *BBC World*. Enlace: <https://edition.cnn.com/2019/05/04/africa/tanzania-women-marriage-intl/index.html> [consultado 14/04/2023].
- Martucci, Donato (2018). *Sangue, vergini e vampire. Antropologia della cultura albanese*. Progedit.
- Massenzio, Marcello (2022). *El fin del mundo en la obra de Ernesto De Martino*. Imago Crítica, 8: 29-38. Traducción de Héctor González Palacios.
- Matis, Hannah W. (2019). *The Song of Songs in the Early Middle Ages*. Brill.
- McCail, Roland C. (1971). “The Erotic and Ascetic Poetry of Agathias Scholasticus”, en *Byzantion*, 41: 205-267.
- Mead, Margaret (1993 [1939]). *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Planeta Agostini.

- Messis, Charis (2014a). *Les eunuques à Byzance, entre réalité et imaginaire*. Centro d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, EHESS.
- Messis, Charis (2014b). "Fiction and/or Novelisation in Byzantine Hagiography", en Stephanos Efthymiadis (ed.), *Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Contexts* (pp. 313-342). Ashgate.
- Methuen, Charlotte (1995). "Widows, bishops and the struggle for authority in the Didascalia Apostolorum", en *The Journal of Ecclesiastical History*, 46 (2): 197-213.
- Miller, Patricia Cox (2005). *Women in Early Christianity: Translations from Greek Texts*. The Catholic University of America Press.
- Mills, Robert, (2018). "¿Visibly trans? Picturing Saint Eugenia in Medieval Art", en *Transgender Studies Quarterly*, 5 (4): 540-564.
- Mohanty, Chandra Talpade (1984). "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", *Boundary 2*, 12 (3): 333-358.
- Moll, Sebastian (2010). *The Arch-Heretic Marcion*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Montserrat, Dominic (2000). "Reading Gender in the Roman World", en Janet Huskinson (ed.) *Experiencing Rome. Culture, Identity and Power in the Roman Empire*. Routledge.
- Moral de Calatrava, Paloma (2018). "Celibato, masturbación y sexualidad mística en la Edad Media", en Pedro Luis Huerta Huerta (ed.), *Arte y sexualidad en los siglos del románico: imágenes y contextos*. Centro de Estudios del Románico.
- Moreschini, Claudio (2013). *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*. Milán: Bompiani.
- Mossé, Claude (1983). *La femme dans la Grèce antique*. Alvin Michel.

- Nanda, Senera (1990). *Neither Man nor Woman. The hijras of India*. Wadsworth.
- Nauerth, Claudia & Warns, Rüdiger (1981). *Thekla. Ihre Bilder in der frühchristlichen Kunst*. Otto Harrassowitz.
- Nevett, Lisa C. (1999). *House and Society in the Ancient Greek World*. Cambridge University Press.
- Nissen, Theodorus (1938). “S. Eusebiae seu Xenae vita”, en *Analecta Bollandiana*, 56: 104-117.
- Nordberg, Jenny (2014). *The Underground Girls of Kabul. The Hidden Lives of Afghan Girls Disguised as Boys*. Virago.
- Olson, Kelly (2017). *Masculinity and Dress in Roman Antiquity*. Routledge.
- Onians, Richard Broxton (1951). *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World Time, and Fate*. Cambridge University Press.
- Papaconstantinou, Arietta (2004). “‘Je suis noire, mais belle’: le doublé langage de la *Vie de Theodora d’Alexandrie, alias* Abba Théodore”, en *Lalies*, 24: 64-86.
- Parker, Holt N. (2004). “Why Were the Vestals Virgins? Or the Chastity of Women and the Safety of the Woman State”, en *The American Journal of Philology*, 125 (4): 563-601.
- Patlagean, Evelyn (1976). “Histoire de la femme déguisée en moine et l’évolution de la sainteté féminine à Byzance”, en *Studi medievali. Serie terza*, 17: 597-623.
- Peled, Ilan (2016). *Masculinities and Third Gender. The Origins and Nature of an Institutionalized Gender Otherness in the Ancient Near East*. Ugarit-Verlag.
- Phillimore, Peter (1991). “Unmarried Women of the Dhawla Dhar: Celibacy and Social Control in Northwest India”, en *Journal of Anthropological Research*, 47 (3): 331-350.

- Pitt-Rivers, Julian (1979). *Antropología del honor*. Crítica.
- Preston, Laurence W. (1987). “A Right to Exist: Eunuchs and the State in Nineteenth-Century India”, en *Modern Asian Studies*, 21 (2): 371-387.
- Radermacher, Ludwig (1916). *Hippolytos und Thekla. Studien zur Feschichte von Legende und Kultus*. In Kommission bei A. Hölder.
- Raggi, Andrea (2017). “Cross-dressing in Rome between norme and practice”, en Domitilla Campanile, Filippo Carlà-Uhink y Margherita Facella (eds.), *TransAntiquity. Cross-Dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World* (pp. 38-51). Routledge.
- Rapp, Claudia (2005). *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. University of California Press.
- Real Academia de la Lengua Española (2021). *Diccionario de la Lengua Española* (23ª ed. Actualización 2021).
- Rehan, Naghma; Chaudhary, Iffat & Shah, Syed Kamal (2009). “Socio-sexual Behaviour of Hijras of Lahore”, en *J Pak Med Association*, 59 (6): 380-384.
- Richard, Marcel (1975). “La Vie Ancienne de Sainte Marie surnommée Marinos”, en *Corona Gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers O.S.B. XII Lustra complenti oblata*, 1: 83-94.
- Richlin, Amy (1997). “Gender and rhetoric: producing manhood in the schools”, en William J. Dominik (ed.), *Roman Eloquence. Rethoric in Society and Literature* (pp. 74-90), Routledge.
- Rieger, Anna-Katharina (2007). “Lokale Tradition versus überregionale Einheit: Der Kult der Magna Mater”, en *Mediterranea* 4: 89-120.
- Ringrose, Katheyn M. (1993). “Living in the Shadows: Eunuchs and Gender in Byzantium”, en Gilbert Herdt (ed.), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History* (pp. 85-110). Zone Books.

- Ringrose, Katheyn M. (2003). *The Perfect Servant: Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium*. The University of Chicago Press.
- Rives, James B. (2019). “Graeco-Roman Religion in the Roman Empire: Old Assumptions and New Approaches”, en *Currents in Biblical Research*, 8 (2): 240-299.
- Pearson, Birger A. (1981). *Nag Hammadi Codices IX and X*. Brill.
- Roller, Lynn E. (1999). *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*. University of California Press.
- Roscoe, Will (1996). “Priest of the Gooddess: Gender Transgression in Ancient Religion”, en *History of Religions*, 35 (3): 195-230.
- Rousseau, Philip (2010). *Ascetics, Authority and the Church: In the Age of Jerome and Cassian*. University of Notre Dame Press.
- Roy, Gopa (1992). “A Virgin Acts Manfully: Ælfric’s Life of St Eugenia and the Latin Versions”, en *Leeds Studies in English*, 23: 1-27.
- Rubin, Gayle (1986 [1975]) “El tráfico de mujeres. Notas sobre la ‘Economía Política’ del sexo”, en *Revista Nueva Antropología*, 7 (30): 95-145.
- Scott, Joan W. (1986). “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”, en *The American Historical Review*, 91 (5): 1053-1075.
- Sfameni Gasparro (1985). *Soteriology and Mystics Aspects in the Cult of Cybele and Attis*. Brill.
- Shoemaker, Stephen (2008). “The Cult of the Virgin in the Fourth Century: A Fresh Look at Some Old and New Sources”, en Chris Maunder (ed.) *Origins of the Cult of the Virgin Mary* (pp. 71-87). Burns&Oates.
- Sidéris, Georges (2003). “Le sexe des anges : La byzantinologie et les questions de genre”, en Maire-France Auzépy (coord.), *Byzance en Europe* (pp. 217-234). Presses Universitaires de Vincennes.

- Silvas, Anna M. (2005). *The Asketikon of St Basil the Great*. Oxford.
- Simini, Valerio (2017). “Cross-dressing and the sexual symbolism of the divine sphere in pharaonic Egypt”, Domitilla Campanile, Filippo Carlà-Uhink y Margherita Facella (eds.), *TransAntiquity. Cross-Dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World* (pp. 85-98). Routledge.
- Sinkewicz, Robert E. (2003). *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus*. Oxford.
- Sissa, Giulia (1990). *Greek virginity*. Harvard University Press.
- Smith Lewis, Agnes (1900). *Select Narratives of Holy Women from the Syro-Antiochene or Sinai Palimpsest*. Cambridge University Press.
- Söder, Rosa (1932). *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*. W. Kohlhammer.
- Södergard, J. Peter (1993). “The Ritualized Bodies of Cybele's Galli and the Methodological Problem of the Plurality of Explanations”, en *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 15: 169–194.
- Spencer-Hall, Alice & Gutt, Blake (eds.) (2021). *Trans and Genderqueer Subjets in Medieval Hagiography*. Amsterdam University Press.
- Sperber, Dan. (1988 [1978]). *El simbolismo en general*. Anthropos.
- Stayt, Hugh A. (1931) *The Bavenda*. Oxford University Press.
- Steinberg, Sylvie (2001). *La confusion des sexes. Le travestissement de la Renaissance à la Révolution*. Fayard.
- Strathern, Marilyn (1990). *The Gender of the Gift*. University of California Press.
- Strootman, Rolf (2017). “Eunuchs, Renegades and Concubines: The ‘Paradox of Power’ and the Promotion of Favorites in the Hellenistic Empires”, en Andrew Erskine, Lloyd Llewellyn-Jones & Shane Wallace (eds.), *The Hellenistic Court: Monachic Power and Elite*

- Society from Alexander to Cleopatra* (pp. 121-142). Classical Press of Wales.
- Stryker, Susan (2008). *Transgender History*. Seal Studies.
- Tabbernee, William (1997). *Montanist Inscriptions and Testimonia*. Mercer University Press.
- Thierry, Jean-Michel (1971). “Monastères Arméniens du Vaspurakan V”, en *Revue des Études Arméniennes*, 8: 218-221.
- Tougher, Shaun (ed.) (2002). *Eunuchs in Antiquity and Beyond*. Classical Press of Wales.
- Tougher, Shaun (2004). “Holy Eunuchs! Masculinity and Eunuch Saints in Byzantium”, en P. H. Cullum & Katherine J. Lewis, *Holiness and Masculinity in the Middle Ages* (pp. 93-108). University of Wales Press.
- Tougher, Shaun (2008). *The Eunuch in Byzantine History and Society*. Routledge.
- Towle, Evan B. & Morgan, Lynn M. (2002). “Romancing the Transgender Native: Rethinking the Use of the ‘Third Gender’ Concept”, en *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 8 (4): 469-497.
- Trochet, Jean-Réné (2016). *De l’Empire à la tribu : États, villes, montagnes en Albanie du Nord (VIe-XVe siècle)*. Presses de l’Université Paris-Sorbonne.
- Trümper, Monika (2011). “Space and Social Relationships in the Greek *Oikos* of the Classical and Hellenistic Periods”, en Beryl Rawson (ed.), *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds* (pp. 32-52). Wiley-Blackwell.
- Turner, Terence S. (2012). “The Social Skin”, en *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2, 2: 486-504.

- Ubric Rabaneda, Purificación (2004). “La adaptación de la aristocracia hispanorromana al dominio bárbaro (409-507)”, en *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 16: 197-212.
- Upson-Saia, Kristi (2011). *Early Christian Dress: Gender, Virtue, and Authority*. Routledge.
- Usener, Hermann (1879). *Legenden der Heiligen Pelagia*. Adolph Marcus.
- Van den Hoek, Annewies (2015). “Female Splendor: the Role of Twelve Women Saints in the Apse of the Euphrasian Basilica of Poreč (Parentium)”, en *Eastern Theological Journal*, 1 (2): 265-307.
- Van Eijk, Ton H.C. (1972). “Marriage and Virginité, Death and Immortality”, en Jacques Fontaine & Charles Kannengiesser (eds.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou* (pp. 209-235). Beauchesne.
- Van Haepere (2019). *Étrangère et ancestrale. La Mère des Dieux dans le monde romain*. CERF.
- Van Pelt, Julie (2018). “Saints in Disguise: Performance in *The Life of John Kalyvites* (BHG 868), *The Life of Theodora of Alexandria* (BHG 1727) and *The Life of Symeon Salos* (BHG 1677)”, en Charis Messis, Margaret Mullet & Ingela Nilsson (eds.), *Storytelling in Byzantium: narratological approaches to Byzantine texts and images* (pp. 137-157). Acta Universitatis Upsaliensis.
- Van Uytendanghe, Marc (1993). “L’hagiographie: un ‘genre’ chrétien ou antique tardif”, en *Analecta Bollandiana*, 111: 135-188.
- Varner, Eric R. (2008). “Transcending Gender: Assimilation, Identity, and Roman Imperial Portraits”, en Bell, Sinclair & Hansen, Inge Lyse (eds.), *Role Models in the Roman World. Identity and Assimilation* (pp. 185-205).
- Vermaseren, Maarten J. (1977). *Cybele and Attis: The Myth and the Cult*. Thames and Hudson.

- Vernant, Jean-Pierre (1982 [1974]). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Siglo XXI.
- Veyne, Paul (1978). “La famille et l’amour sous le Haut-Empire romain”, en *Annales: Economies, sociétés, civilisations*, 33 (1): 35-63.
- Veyne, Paul (2005). *Sexe et pouvoir à Rome*. Tallandier.
- Von Domaszewski, A. (1911). “Magna Mater in Latin Inscriptions”, en *The Journal of Roman Studies*, 1: 50-56.
- Walker, Jonathan (2003). “The Transtextuality of Transvestite Sainthood: or, How to Make the Gendered Form Fit the Generic Function”, en *Exemplaria*, 15:1, 73-110.
- Ward, Benedicta (1984). *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*. Cistercian Publications.
- Wesseley, K. (1888-1889). “Zu den griechischen Papyri des Louvre und der Bibliothèque nationale”, en *Fünfzehnter Jahresbericht des K. K. Staatsgymnasiums in Hernals*, 15: 1-48.
- Wiesehöfer, Josef (2001 [1996]). *Ancient Persia*. I. B. Tauris.
- Wittgenstein, Ludwig (1999 [1958]). *Investigaciones filosóficas*. Altaya.
- Wood, Susan (1978). “Alcestis on Roman Sarcophagi”, *American Journal of Archaeology*, 82 (4): 499-510.
- Young, Antonia (2019 [2001]). *Les Vierges jurées d’Albanie. Des femmes devenues hommes*. Non Lieu.

ANEXO : RESUME EN FRANÇAIS

Attention : Le résumé suivant ne présente que les idées et arguments principaux des différentes sections du texte. Dans un souci de concision, de nombreuses analyses ont été condensées, voire supprimées, de même que le texte, les images et les notes de bas de page. Pour une étude de cas complète, veuillez vous référer au texte espagnol.

1. Introduction

Cette recherche est résultat d'un moment temporel précis. Elle est née parce que nous vivons à une époque où le collectif *trans** est devenu visible, où les luttes LGBT+ et féministes se sont étendues et diversifiées, et où le constructivisme social règne dans les sciences sociales. Parler de « changement de genre » ou de « fluidité de genre » dans l'Antiquité tardive contient inévitablement un certain caractère anachronique. Cela n'implique pas que cette recherche soit fausse ou historiquement peu scrupuleuse. Toute recherche part d'anachronismes dans ses titres (« femmes », « homosexualité », « religion », etc.) qui ne sont pas incorrects *per se* (puisqu'ils sont inévitables), mais qui doivent être clarifiés.

Tout d'abord, il convient de noter que bon nombre des termes utilisés dans ce document (« changements de genre », « fluidité de genre », « ascétismes transgenres », etc.) sont construits de manière précaire, c'est-à-dire qu'ils sont provisoires et incomplets, car le terme ne correspond pas entièrement à l'ancien phénomène (cela ne veut pas dire qu'ils ne sont pas considérés comme les plus appropriés parmi les options envisagées).

Deuxièmement, afin d'éviter de tomber dans la chimère de l'omniscience, nous préconisons d'essayer de comprendre les phénomènes non pas à partir d'une perspective extérieure excessivement rationnelle, mais de l'intérieur de la société elle-même. À cette fin, nous nous efforcerons d'utiliser autant que possible des termes indigènes et de marquer leur caractère spécifique. Cependant, ces spécificités des sociétés anciennes ne doivent pas être une raison pour bloquer toute analyse comparative, tendance que Marcel Detienne reprochait aux historiens, sous prétexte de « l'unicité » antique.

Notre définition du genre, nécessaire pour comprendre ce que nous entendons par « changement de genre », s'inspire de celle de Joan W. Scott, avec des modifications basées sur la recherche de Judith Butler : pour nous, le genre est compris comme l'ensemble des relations sexuées et tout ce qui en découle. Dans cette définition, nous avons décidé d'éliminer la notion de « pouvoir » que nous considérons comme limitative, puisqu'elle réduit la complexité des relations sociales à un binôme dominant-dominé, à la manière, par exemple, de Bourdieu. Cette notion quasi-darwinienne basée sur un conflit intrinsèque constant ne reflète pas, selon nous, la variété des relations humaines symbiotiques qui, comme en biologie, peuvent aussi inclure le pacte et la collaboration. La négociation explicite ou implicite est, sous une forme ou une autre, nécessaire à la survie sociale, même si le « pouvoir de négociation » de chaque partie n'est pas symétrique et que le « bénéfice » de chacune peut varier. D'autre part, dans notre définition du genre se pose également le problème soulevé par Wittgenstein de la définition d'un concept dont l'usage précède sa définition. Donner une définition pure et restrictive à quelque chose qui est largement utilisé est impossible. Nous ne pouvons donc que signaler, comme le fait le philosophe avec sa définition du jeu, que « ceci et d'autres choses similaires » sont ce que nous entendons ici par genre.

Nous considérons que le genre existe essentiellement en tant qu'ensemble de *performances* sexuées, comme le définit Butler. Plutôt que de défendre une vision stable et essentialiste du genre dans l'Antiquité (c'est-à-dire d'affirmer « ce sont des femmes et elles le *seront toujours* »), nous comprenons le genre comme un complexe de micro-négociations entre l'individu et différents agents sociaux, de sorte qu'il n'est pas stable et qu'il peut faire l'objet de modifications. Enfin, le genre est une question sociale, une négociation constante, qui existe en tant que perception de nos actes performatifs (comportements, apparences, actions, etc.) par les autres. En ce sens, changer de genre n'implique pas seulement la personne qui agit, mais aussi celle(s) qui observe(nt), qui juge(nt) et/ou qui reconnaît(ssent) ou non l'image projetée par l'acteur. Par conséquent, nous ne pensons pas que l'on puisse trouver dans l'Antiquité tardive des changements de genre absolus, c'est-à-dire dans lesquels tous les « spectateurs » acceptent unanimement le changement.

Certains travaux sur le genre et l'histoire, en particulier à la fin du XX^e siècle et au début du XXI^e siècle, ont préconisé la définition d'une série de catégories (*genders*) dans lesquelles sont regroupés une série d'individus aux comportements sexuels différents. Selon nous, l'établissement de catégories totales pour parler du genre dans l'Antiquité peut être trompeur et limitatif. La pensée occidentale contemporaine, à prétention scientifique, tend à fossiliser la condition des individus, en niant la pluralité, la circonstance et la fluidité et en créant un sentiment d'identité stable. Nous pensons qu'il faut plutôt reprendre l'idée de l'homme pluriel de Bernard Lahire.

Dans cette recherche, en évoquant Lévi-Strauss, nous essayons d'esquisser ce que nous pourrions appeler les structures élémentaires des systèmes mentaux vers lesquels des cas concrets sont téléonomiquement orientés, mais dont la pratique peut différer de la matrice. Même si nous proposons un prototype idéal (« l'ascète chrétien transgenre », « l'eunuque », « le *gallus* », etc.), nous constaterons que, dans la réalité, les « exceptions », c'est-à-dire les écarts par rapport au modèle, sont souvent numériquement plus nombreuses que celles qui suivent la norme, puisque, en fin de compte, il s'agit d'une construction artificielle. L'hétérogénéité et la pluralité occuperont donc une place importante dans notre analyse, ainsi que les difficultés qui en découlent.

Un débat important qui a caractérisé cette recherche a été celui de « l'anachronisme contrôlé », selon les termes de Nicole Loraux, qui devrait être utilisé comme point de départ. Comme pour toute recherche historique, quand des sociétés avec des modes de pensée et de langage très différents des nôtres sont étudiées, il est très difficile, voire impossible, de trouver un terme exact pour décrire le sujet de la recherche. Nous avons envisagé deux termes pour désigner ces phénomènes : « changements de genre » ou « fluidités de genre », dans la lignée des travaux *queer* plus récents. Nous avons opté pour le premier terme pour plusieurs raisons : premièrement, parce que la société gréco-romaine tend surtout vers le binarisme de genre, ce qui signifie qu'abandonner un genre implique adopter l'autre dans de nombreuses occasions ; deuxièmement, parce que de nombreux cas sont marqués par des pratiques initiatiques rupturistes ; et troisièmement, parce qu'il s'agit d'un terme plus compréhensible pour le grand public, ce qui le favorise comme point de départ. Cependant, il s'agit également de cas de fluidité, car à de nombreuses reprises, nos protagonistes ne sont pas

considérés comme des hommes ou des femmes à part entière. Beaucoup d'entre eux vivent dans une certaine indéfinition, comme une union du masculin et du féminin ou comme ni l'un ni l'autre. L'« identité » de nos protagonistes n'est rien d'autre que l'accumulation de négociations ponctuelles, d'images produites par les interactions sociales. Dans certains contextes, nous pouvons interpréter une condition fluide, dans d'autres, un changement de genre, et parfois même un « déguisement », sans que cela soit contradictoire avec les autres. Par conséquent, bien que nous ayons finalement opté pour le terme « changements de genre », celui-ci peut être parfaitement interchangeable avec « fluidités de genre ».

Il est également nécessaire de formuler deux critiques à l'égard de deux éléments qui ont dominé les études de genre sur l'Antiquité et le christianisme. Tout d'abord, le regard présentiste avec lequel de nombreux travaux, surtout anglophones et du siècle dernier, ont envisagé les relations de genre dans l'Antiquité et l'Antiquité tardive, considérant que toute occasion dans laquelle une femme occupe une position ou un rôle typiquement masculin témoigne d'une résistance au système établi. La deuxième critique concerne la prédominance des idées de Thomas Laqueur sur l'unisexe dans l'Antiquité (via les travaux de Katheryn Ringrose) dans les études byzantines sur le genre. Laqueur défend l'idée que, dans la pensée grecque, un seul sexe est conçu de sorte que les corps des hommes et des femmes sont en fait le reflet de leurs contraires. Ainsi, la théorie médicale est construite sur des idées opposées (masculin/féminin, chaud/froid, sec/humide, sperme/sang...) et tous les actes anatomiques sont analogues ou en miroir dans les deux sexes. L'hypothèse de Laqueur permet également de construire une image « en échelle » de l'unisexe, où les extrêmes sont le féminin et le masculin, de sorte qu'il peut biologiquement exister des individus à mi-chemin, comme les femmes viriles, trop chaudes, ou les hommes efféminés, trop froids sur l'échelle anatomique. L'idée de l'unisexe s'est rapidement imposée parmi les historiens et historiennes du genre. Nombreux sont ceux qui ont profité de l'ouverture de Laqueur sur « l'échelle » des sexes dans l'Antiquité pour postuler des « troisièmes genres », notamment dans le cas des eunuques. Aujourd'hui, des voix discordantes avec l'idée de l'unisexe ont émergé, comme celles de Brooke Holmes et d'Helen King, qui critiquent le poids excessif accordé aux textes médicaux anciens dans la pensée générale, en particulier à ceux de Galien et Aristote, et l'importance exagérée accordée aux organes génitaux, au

détriment d'autres aspects définissant le genre dans l'Antiquité, tels que la barbe ou les vêtements. Ils montrent comment les modèles spéculaires peuvent coexister avec les modèles différentiels, où les femmes et les hommes sont entendus comme ayant des caractéristiques différentes qui ne sont ni assimilables ni contraires. Ce débat nous amène à plusieurs conclusions :

- Tout d'abord, le déterminisme génital d'aujourd'hui n'est pas applicable à l'Antiquité. D'autres facteurs physiques, psychologiques et sociaux, plus ou moins modélisables, construisent également le genre.
- Deuxièmement, le point précédent n'implique pas que le système de relations de base ne tende pas à un dualisme homme/femme.
- Troisièmement, les écrits médicaux n'ont pas le même poids dans l'Antiquité qu'aujourd'hui : alors que la recherche scientifique actuelle jouit d'un prestige qui la place comme étant la seule capable de définir la réalité biologique, la médecine ancienne est plus proche de la philosophie et permet des opinions et des idées différentes.
- Quatrièmement, de différents modèles médicaux du corps masculin et féminin peuvent coexister chez un même auteur sans contradiction apparente.

L'un des problèmes qui pèsent sur les études actuelles et passées sur les changements de genre est, comme l'a souligné Helen King, l'importance excessive accordée au corps nu et, en particulier, aux organes génitaux. Bien que les organes sexuels jouent un rôle important, ils ne sont pas le seul élément qui construit le genre dans l'Antiquité, mais s'ajoutent à une liste d'éléments physiques. L'un de ces éléments est la tenue vestimentaire. Le vêtement, au sens large du terme (c'est-à-dire non seulement les textiles, mais aussi la coiffure, le parfum, les accessoires, etc.) est un langage qui permet en un coup d'œil de situer l'interlocuteur dans la structure sociale et de savoir comment agir et s'adresser à lui. Les tissus, les couleurs, la texture, la coupe du costume, les odeurs, etc., permettent de reconnaître, outre le genre, le statut social, l'âge, la profession, l'identité ou la position politique, parmi bien d'autres choses. L'adoption d'une certaine tenue et/ou d'une certaine coupe de cheveux peut entraîner un changement de genre, sans qu'il soit nécessaire de recourir à la chirurgie. C'est le cas, par exemple, des *burrneshat* albanais ou des *hijras* en Inde, pour qui le genre n'est pas marqué par les organes sexuels, mais par un certain habillement et

une certaine coiffure, indiscutablement reconnus comme masculins ou féminins. Il faut cependant faire attention à l'interprétation de chaque changement vestimentaire et ne pas les considérer tous comme identiques, car ils ne correspondent pas toujours à des changements de genre, comme c'est le cas pour les carnavaux ou certains rites de mariage.

Enfin, Filippo Carlà-Uhink lance une idée intéressante (bien que peut-être sous-développée) que nous voyons se répéter dans plusieurs sociétés : la nécessité d'une approbation divine pour changer de genre dans l'Antiquité, qui est conçue comme quelque chose d'accessible uniquement dans le royaume surhumain. Dans les cas que nous évoquerons ici, il y a une implication de la divinité sous une forme ou une autre : *Mētēr* chez les *galli*, Dieu dans les ascétismes transgenre chrétiens, Bahuchara Mata chez les *hijras*, etc. De toute évidence, le recours à l'élément surhumain permet à l'« acteur » de la négociation de communiquer et d'implanter plus facilement son message auprès des « spectateurs » dans une société habituée au binarisme.

Changements dans la conception et l'expression du genre au cours de l'Antiquité tardive

Dans l'Antiquité, tant en Grèce qu'à Rome, les relations entre hommes et femmes s'articulaient autour de la parenté, forme fondamentale d'organisation politique, sociale et religieuse de la cité. La procréation d'une progéniture légitimement reconnue est souvent considérée comme l'objectif vital d'un citoyen, c'est-à-dire d'un homme jouissant de tous les droits. Cela lui donne du prestige et le légitime à son tour dans les relations sociales civiques. Il s'agit donc de modèles de masculinité ou de prestige masculin qui s'articulent autour de la parenté, de la ville et de ses institutions politiques et militaires.

Selon nous, les différences ou inégalités de genre entre les individus sont dues, entre autres, à ces structures patriarcales des sociétés grecque et romaine qui considèrent la femme comme le vecteur de la procréation d'une progéniture légitime. Le fait que les Grecs et les Romains situent généralement la paternité d'un enfant dans l'acte de fécondation a des

répercussions sur le contrôle réel et/ou symbolique de la fécondité réelle et potentielle des femmes. Cela se traduit par des questions telles que la condamnation inégale de l'adultère (exclusif pour les femmes), l'accent mis sur la virginité (temporaire) de la femme ou encore la littérature « misogynne ».

À partir de la période hellénistique, et plus particulièrement de l'Empire, la parenté commence à être déplacée progressivement de son rôle central dans les relations sociales et dans la construction de modèles de prestige. Cela s'épanouit dans l'Antiquité tardive, lorsque les changements économiques, religieux, culturels, politiques et sociaux ouvrent la voie à de nouvelles façons de comprendre la famille, le prestige et la vie. L'un de ces changements est l'émergence d'une nouvelle conception du mariage, due en grande partie à la perte d'importance de la filiation. D'une part, une morale conjugale fondée sur l'amour et l'exclusivité sexuelle mutuelle de l'homme et de la femme est apparue. Cela se traduit par une croissance de la condamnation des relations sexuelles extraconjugales de la part du mari, une plus grande égalité des époux et un rejet du divorce et, de plus en plus, du remariage. En outre, le lien du mariage se sépare de celui de la filiation, ce qui conduit à l'émergence de mariages sans enfants. D'autre part, on assiste à une revalorisation de la continence, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du mariage. Selon Paul Veyne, le christianisme n'a rien inventé de nouveau, mais s'est inscrit dans un mouvement général de changement amorcé depuis l'Empire.

L'historiographie traditionnelle a souvent compris le christianisme comme une religion fondée sur la répression du corps et de la sexualité, considérés comme des péchés, en particulier chez ses pratiquants les plus dévots, les ascètes. Il s'agit toutefois d'une vision réductrice, qui découle d'une lecture superficielle des traités sur la virginité, le mariage, l'ascétisme et le veuvage, rédigés par des responsables ecclésiastiques pour la plupart « orthodoxes » entre la seconde moitié du IV^e et le début du V^e siècle, en partant du principe que ces textes reflètent la conception de l'*askēsis* chrétienne depuis le tout début. Ces textes, très similaires les uns aux autres, montrent généralement une image de méfiance à l'égard des relations entre hommes et femmes, qui sont considérées un danger potentiel. Il s'agit toutefois d'une image déformée : d'une part, parce qu'étant donné que c'est la vision du christianisme qui a fini par prévaloir, ce sont ces textes qui ont

été principalement conservés et nous n'en connaissons pas la véritable portée à l'époque ; d'autre part, parce qu'il s'agit de textes relativement tardifs, ce qui a produit un silence de trois siècles et demi sur les pratiques ascétiques chrétiennes et/ou sur les continents.

Le christianisme n'est pas une religion monolithique et homogène, mais hétérogène, malléable et complexe. Dans cette hétérogénéité, nous pouvons trouver des manières d'aborder le genre et la sexualité différentes de celles proposées par les textes des Pères de l'Église, comme nous le montrent les rares mais précieux textes apocryphes et ceux qui sont antérieurs à la seconde moitié du quatrième siècle. Nous considérons que la sexualité et les normes de genre au sein de l'ascétisme ont évolué tout au long des premiers siècles du christianisme, en particulier dans la seconde moitié du IV^e siècle, passant d'approches presque « cyniques » ou, comme nous les appelons habituellement ici, asexuées, à des approches centrées sur la répression des péchés corporels ou sexualisés.

Les écrits du christianisme primitif, ainsi que ceux de nombreuses autres philosophies de l'époque, reflètent une influence importante des idées platoniciennes sur le culte chrétien, à savoir le concept de l'Un primordial. C'est-à-dire la croyance en un dualisme : d'une part, un monde divin, unique, parfait, perpétuel et intangible ; et d'autre part, un monde matériel multiple, changeant et imparfait. De nombreux textes anciens (des évangiles apocryphes de Philippe et Thomas aux évangiles canoniques de Marc, Matthieu et Luc) suggèrent que la sexualité est quelque chose de terrestre (donc à rejeter) et que la division entre hommes et femmes répond au besoin de procréer, qui rappelle le cycle de la vie et, par conséquent, la mort. Il n'y aurait pas de division de genre ou de sexualité en Dieu, non pas parce que ceux-ci sont des péchés, mais parce qu'ils sont matériels. Cette idée, souvent partagée entre chrétiens « modérés » et « radicaux », peut être interprétée de différentes manières, allant de sa considération comme quelque chose de seulement *post-mortem* à la volonté de l'appliquer à la terre, comme certains groupes chrétiens semblent avoir tenté de faire, condamnant, par exemple, le mariage pour tous les fidèles.

L'ascétisme, dont le but est d'approcher le divin par certaines pratiques de maîtrise du corps et de l'esprit, implique implicitement le rejet des problèmes et des divisions du monde, d'une forme ou d'une autre,

généralement considérés comme artificiels, à la recherche de l'unité primordiale de Dieu. D'une certaine manière, c'est une vision qui les rapproche du cynisme et il n'est pas surprenant que les polythéistes et les chrétiens « orthodoxes » aient parfois comparé certaines formes ascétiques « radicales » à l'école grecque, qui pouvait également constituer une menace passive pour le système socio-politique. Dans cette logique, le sexe n'implique pas nécessairement pour les ascètes un péché en soi, mais son danger réside dans l'abandon de l'idéal divin pour le monde matériel, ce qui inclut également le fait de se marier ou d'avoir des enfants.

Cette façon de concevoir l'asexualité divine sur terre est peut-être aussi à l'origine de certains groupes chrétiens « radicaux », qui semblent avoir accepté une coexistence entre hommes et femmes et ont même donné un rôle actif à certaines femmes dans la prédication. Peut-être l'ascète « asexué » voyait-il parfois au-delà de la division sexuelle, non seulement de la sienne mais aussi de celles des autres, car cela impliquerait de voir quelque chose de matériel et non de divin. Des œuvres comme le *Pasteur d'Herma*s ou l'Évangile de Thomas ne prônent pas la répression ou le rejet du corps, mais plutôt l'adoption d'une mentalité infantine et innocente, qui conduit à l'*apatheia*. En d'autres occasions, nous trouvons également des cas d'apathie dans la nudité, qui pourraient également être attribués à cette perspective asexuée. De même, la tentative d'atteindre une asexualité divine pourrait être retracée dans la pratique de l'auto-castration, qui est documentée relativement fréquemment dans l'ascétisme chrétien primitif, ce qui, comme le suggère Peter Brown, semble être une forme de déclaration volontaire de *xenitheia* dans une société où les organes génitaux et l'imposition sexuelle sont des exigences et des marqueurs de la citoyenneté.

En bref, bien des premiers ascétismes se concentrent non pas sur le corps, mais sur l'esprit. L'objectif de nombre d'entre eux n'était probablement pas tant de lutter contre la tentation de la fornication (*porneia*) que de transcender le monde matériel afin d'atteindre Dieu. Il n'est donc pas surprenant que, dans les premiers siècles du christianisme, nous trouvions un mélange fréquent de femmes et d'hommes dans les mêmes espaces, sans séparation. Il semble que les idées d'asexualité, sous une forme ou une autre, aient été très présentes dans le christianisme au moins jusqu'à la seconde moitié du IV^e siècle et qu'elles aient survécu assez longtemps après. La connaissance de ces premiers ascétismes est un peu

plus compliquée que le système monastique traditionnel de répression des tentations et de séparation des genres que nous retrouverons plus loin, largement diffusé par les Pères de l'Église.

Au contraire, il semble que la popularisation du christianisme à partir du IV^e siècle ait généré une autre manière d'aborder la sexualité de la part des ascètes. Si l'on classe chronologiquement les « hérésies » mentionnées dans les traités « orthodoxes », on constate qu'en règle générale, la dissidence sexuelle des plus anciennes (refus du mariage, de la cohabitation, de la participation active des « femmes »...) est minimisée dans les plus récentes, les désaccords avec l'« orthodoxie » étant surtout présentés comme dogmatiques. Nous situons la date de ce glissement entre le milieu du IV^e siècle et la fin du même siècle, car c'est à cette époque que l'on assiste à l'explosion exponentielle des fameux traités sur la virginité et le monachisme, qui sont repris dans les canons des conciles et des synodes d'évêques.

Les nouveaux ascétismes témoignent d'une obsession et d'une peur du sexe et du corps nu. Un grand nombre de textes découragent les relations, les conversations et les rencontres avec les femmes et même avec les jeunes hommes, afin d'éviter la *porneia*. Les femmes sont accusées d'être une source de péché et doivent donc être évitées à tout prix, ce qui reflète un retour aux conceptions classiques de méfiance à l'égard des femmes, considérées comme moralement faibles. À partir de cette époque, alors que le monachisme se consolide, les femmes et les hommes sont radicalement séparés et le moindre contact avec l'autre genre fait l'objet de doutes. Il en résulte un curieux paradoxe, où l'obsession envers la répression de la sexualité provoque son omniprésence dans la littérature, ce qui génère une forte charge érotique ironique.

Les écrits « orthodoxes » des Pères de l'Église ont suscité ou contribué à ce changement apparent. Ces auteurs de traités, dont certains avaient un passé ascétique ou continental, mais dont beaucoup étaient devenus évêques et patriarches, ont cherché à réformer et à homogénéiser les différentes traditions chrétiennes. Loin des ascétismes « radicaux », ils cherchaient à généraliser et à diluer l'application des principes du désert dans la cité. Nombre d'entre eux ont écrit des traités sur la virginité, le veuvage, le mariage ou le monachisme, enseignant comment appliquer la

continence et l'ascèse selon les préceptes de l' « orthodoxie » qu'ils édictaient, si semblables les uns aux autres que ceux d'un auteur étaient pratiquement indiscernables de ceux d'un autre. D'une part, ils encouragent la continence, mais d'autre part, ils conservent des conceptions du genre très proches de la société patriarcale gréco-romaine et défendent bec et ongles la séparation physique des hommes et des femmes. Les Pères de l'Église ont souvent adopté une position intermédiaire, attaquant à la fois les groupes d'ascètes « radicaux » qui rejetaient le mariage et ceux qui méprisaient la virginité. Lorsque le christianisme s'est imposé comme la religion majoritaire de la population, les Pères de l'Église et probablement de nombreux évêques ont cherché à construire des modèles de comportement ascétique et séculier qui impliqueraient une séparation physique entre les femmes et les hommes, tout en acceptant une version « chaste » de la vie mondaine, en défendant le mariage unique, en attaquant le divorce et le remariage et en prônant la continence sexuelle et une conception du corps qui ne soit pas fondée sur le péché. Ces traités, bien que chrétiens, continuent de s'inspirer d'un monde où la parenté et les structures patriarcales sont très vivantes.

Cela dit, nous ne voulons pas écarter complètement la possibilité qu'avant la seconde moitié du IV^e siècle, il n'y ait pas eu de formes ascétiques sexualisées, avec une vision peccamineuse du corps, ni que les formes « cyniques » de l'ascétisme aient radicalement disparu. Cela ne signifie pas non plus que l'idée d'une unité asexuée en Dieu ait disparu. L'idée que nous voulons transmettre est plutôt que les textes esquissent un glissement dans la seconde moitié du IV^e siècle dans la manière habituelle de comprendre et de pratiquer l'ascétisme chrétien.

2. Ascèses transgenre et saintes tra.ns.vesties

Un groupe d'hagiographies a particulièrement intéressé les byzantinistes et les médiévistes des XX^e et XXI^e siècles : les *vitae* de « saintes femmes » qui s'habillent et vivent comme des *abbas*, c'est-à-dire comme des ascètes masculins. Ce groupe de « saintes femmes » est désigné par de multiples épithètes dans les études actuelles : femmes déguisées/saints in disguise/disguised holy women, cross-dressed females, female transvestite, travestite saints, saintes travesties, femmes travesties en

homme, *female ascetics in male monastic habit*, saint.e.s trans, *trans monks*, *trans*, etc. En règle générale, ils désignent les protagonistes d'un corpus commun d'une douzaine d'hagiographies, principalement d'origine antique tardive ou byzantine, qui partagent un thème commun : une « femme » chrétienne qui, pour une raison quelconque, « se déguise/se transforme/change de genre » et devient un moine/ascète masculin, jusqu'à ce qu'à un certain moment (souvent après sa mort), son « identité cachée » soit révélée. Il convient toutefois de noter que cette classification autour du même thème n'existait pas à l'époque byzantine, mais qu'elle est le fruit de recherches modernes, de sorte qu'il n'existe pas non plus de terme original pour désigner ces personnages. La popularité de ces histoires est démontrée par le fait qu'elles ont été traduites dans de multiples langues (grec, latin, copte, syriaque, arabe, éthiopien, vieil anglais, etc.), non seulement anciennes mais aussi modernes.

Dans ce qui suit, nous énumérerons les récits que nous traiterons dans ce travail, en ne retenant que ceux des saints d'origine orientale et de composition tardo-antique :

1. Anastasia Patrikia/Anastasios l'Eunuque (BHG III, 79-80)
Date et lieu de composition : fin du VI^e - début du VII^e siècle, Égypte, région de Scétis ou de Tambok.
2. Anna/Euphemianos (BHG III, 2027)
Date et lieu de composition : IX^e siècle (première moitié ?), région de Bithynie.
3. Apolinaria/Dorotheos (BHG III, 143)
Date de composition : fin du V^e-VI^e siècle.
4. Athanasia/Athanasios (BHG III, 120-123)
Date et lieu de composition : seconde moitié du VI^e siècle, Égypte, région de Scétis ou de Tambok.
5. Eugenia/Eugenios (BHG III, 607w-608b ; BHL, 2666-2670 ; BHO, 281-284)
Date de composition : VI^e-VII^e siècle.
6. Euphrosyne/Smaragdos (BHG III, 625-626m ; BHL, 2722-2726)
Date de composition : V^e-VII^e siècle.
7. Hilaria/Hilarion (BHO, 379)

Date et lieu de composition : VI^e - première moitié du VII^e siècle, Égypte.

8. Marina (Marie)/Marinos (BHG III, 1163 ; BHL, 5528-5330 ; BHO, 690-697)

Date et lieu de composition : VI^e - première moitié du VII^e siècle, Syrie.

9. Matrona/Babylas (BHG III, 1221-1223)

Date et lieu de composition : milieu du VI^e siècle, monastère de Bassianos, Constantinople.

10. Pelagia/Pelagios (BHG III, 1478-1479m ; BHL, 6605-6611 ; BHO, 919)

Date de composition : fin du V^e siècle.

11. Susanna/Jean (BHG III, 1673-1673b)

Date de composition : IV^e siècle.

12. Theodora/Théodoros (BHG III, 1727-1730 ; BHL, 8070-8071 ; BHO, 1158-1159)

Date de composition : VI^e siècle.

Il s'agit du corpus le plus fréquemment utilisé, car il parle d'histoires autonomes, centrées sur un seul personnage et construites autour de l'acte de « travestissement ». Ils ont tous tendance à partager un modèle tripartite commun, établi par Anson :

- Une première phase de la vie de la sainte avant le changement, qui coïncide généralement avec sa jeunesse. En règle générale, la sainte est vierge (Eugenia/os, Marina/os, Euphrosyne/Smaragdus, Hilaria/on, Susanna/Jean, Apolinaria/Dorotheos), mais on trouve aussi des veuves (Anastasia Patrikia/Anastasios l'Eunuque [?] Anna/Euphemianos), des prostituées (Pelagia/os), des mères qui perdent leurs enfants (Athanasia/os, Anna/Euphemianos, Matrona/Babylas, Theodora/os) et des femmes qui fuient leur mari (Theodora/os, Matrona/Babylas). D'origine chrétienne ou polythéiste, elles reçoivent l'appel de Dieu et décident de se consacrer à la vie ascétique. Mais quelque chose les en empêche : un mariage arrangé (Eugenia/os, Euphrosyne/Smaragdus, Apolinaria/Dorotheos), des parents opposés (Hilaria/on), un mari violent (Matrona/Babylas)... Cela les oblige à s'habiller en homme pour passer inaperçues. À d'autres moments, la vie ascétique masculine est

présentée comme la seule issue à un certain problème, comme un empereur amoureux de la sainte (Anastasia/os), un adultère auquel elle veut échapper (Theodora/os), un père qu'elle veut accompagner dans sa vie ascétique (Marina/os)...Parfois, à l'occasion d'un voyage et pour des raisons de sécurité, un changement vestimentaire qui est maintenu par la suite a lieu (Athanasia/os). Bien que ce ne soit pas toujours le cas (Anna/Euphemianos, Susanna/Jean), en règle générale il y a une cause justifiée qui a conduit la femme à recourir à un « déguisement ». Dans cette première étape, la sainte est souvent présentée comme une chrétienne idéale : intelligente, pieuse, modérée, studieuse, belle à l'intérieur comme à l'extérieur, etc.

- Vie de la sainte en tant qu'homme. À ce stade, elle entre généralement dans un ou plusieurs monastères masculins en tant qu'eunuque ou elle adopte une forme de vie anachorète-cénobitique ou de prédication. C'est à ce moment-là qu'elle montre sa sainteté par sa vie ascétique extraordinaire et ses miracles. À ce stade, elles subissent parfois un défi qui les pousse à bout et renforce leur image angélique. Le plus fréquent est le « motif de la femme de Potiphar », qui fait référence à l'histoire biblique de Joseph, fils d'Israël, dans la Genèse (Gn 39, 1-23). Dans cette histoire, Joseph, qui a été acheté comme esclave par Potiphar, un haut fonctionnaire de Pharaon, est séduit par la femme de son maître. Lorsqu'il la rejette, la femme adultère le dénonce pour avoir tenté de l'agresser et il est arrêté. Le motif de la femme « méchante » attirée par le saint en robe de moine, la tentative de séduction et, en cas de rejet, la fausse accusation de viol, se retrouve dans des récits tels que Eugenia/os, Susanna/Jean et Theodora/os. Parfois, seule la partie de l'accusation est présente, comme dans les histoires de Marina/os, Hilaria/on et Apolinaria/Dorotheos, où une jeune femme enceinte peut accuser l'ascète d'être responsable ou où le fait de coucher avec une femme devient un objet de suspicion. Dans les histoires de Theodora/os et de Marina/os, la sainte subit humblement la punition injuste sans révéler son identité ; dans celles de Susanna/Jean, Eugenia/os, Hilaria/on et Apolinaria/Dorotheos, elles révèlent leur statut en dernier recours. Un autre thème commun est celui de l'abandon par la famille, qui devient dans certains récits un élément de tension narrative, montrant une fois de plus la *xenitheia* et l'amour suprême de Dieu de la sainte. Dans des récits comme Athanasia/os, Euphrosyne/Smaragdus,

Hilaria/on, Apolinaria/Dorotheos, Theodora/os, Matrona/Babylas ou Eugenia/os, les saintes, après s'être converties et avoir abandonné leur ancien mode de vie, sont confrontées à des membres de leur famille, tels que leur père, leur sœur ou leur mari, qui ne les reconnaissent pas. Nombre d'entre eux expriment leur chagrin face à la disparition de la femme, créant une ironie dramatique qui est accentuée par le fait que certains d'entre eux vivent pendant de longues périodes avec la sainte sans se rendre compte du « déguisement ». L'anagnorisis se produit au moment de la mort de l'ascète (Anastasia/os, Athanasia/os, Pelagia/os, Euphrosyne/Smaragdus, Marina/os, Theodora/os) et parfois de son vivant, mais en conservant son mode de vie ascétique par la suite, tantôt homme (Hilaria/on, Apolinaria/Dorotheos), tantôt femme (Matrona/Babylas, Eugenia/os, Susanna/Jean). Les thèmes communs des épreuves de ces saints sont donc souvent liés à leur « déguisement » et au dilemme implicite de révéler la vérité mais de tomber dans la vie mondaine, ou d'attendre le véritable jugement de Dieu et de subir les châtiments terrestres. Comme le souligne Julie Van Pelt, le motif du « saint caché » n'est pas seulement présent dans ce type d'hagiographie, mais aussi dans beaucoup d'autres, où de telles ironies dramatiques sont fréquemment exploitées.

- Retour à sa condition féminine. La « vraie » condition de l'ascète est révélée, généralement après sa mort ou sur son lit de mort (Pelagia/os, Marina/os, Euphrosyne/Smaragdus, Anastasia/os, Athanasia/os, Theodora/os, Hilaria/on, Apolinaria/Dorotheos), suscitant ainsi la fascination de ses compagnons, qui louent Dieu pour tous les saints cachés parmi eux. En de nombreuses occasions, cela s'ajoute au châtiment injuste qu'il a subi, en soulignant sa perfection et son impassibilité face au reste. Cette « découverte » a lieu bien que la sainte elle-même ait souvent demandé sur son lit de mort à ne pas être déshabillée (Euphrosyne/Smaragdus, Anastasia/os). Dans d'autres cas, la découverte publique a lieu de son vivant, ce qui l'empêche de poursuivre sa vie ascétique de moine (Eugenia/os, Matrona/Babylas, Susanna/Jean). Il est également fréquent qu'un personnage secondaire connaisse à l'avance l'identité de la sainte, peut-être grâce à son intelligence supérieure ou par l'intermédiaire de Dieu, montrant ainsi la sainteté de ce dernier (Pelagia/os, Anastasia/os, Matrona/Babylas, Hilaria/on).

Outre les douze *vitae* traditionnelles, nous pouvons identifier un autre groupe de petites histoires ou de mentions dans d'autres récits qui présentent des cas similaires. Il s'agit généralement de récits moins importants ou moins bien définis, car d'habitude ce sont des compositions antérieures aux *vitae* :

13. Thècle (BHG III, 1710-1722)

Date de composition : II^e siècle.

14. Callistene (AASS Oct. 2 : 407b-411a)

15. Euphrosyne Junior/Jean (BHG III, 627)

Date de composition : vers 1295-1330.

16. Eusebia/Xena (BHG III, 633-634m).

17. Kharitine (APhil. 40-44)

Date de composition : milieu ou fin du IV^e siècle.

18. Margarita Reparata / Pelagius (BHL, 5323)

19. Mariamne (APhil. 95)

Date de composition : milieu ou fin du IV^e siècle.

20. Papula (BHL, 6452)

Date de composition : vers 500.

21. Anonyme dans Jean Moschus (Ioh. Mosch. *Prat. Spirit.* 170)

Date de composition : vers 600.

22. Anonyme dans les *Apophthegmata Patrum* (APalph. Bessarion 4)

De nombreux byzantinistes, médiévistes, historiens des religions et historiens de l'art, familiers de ce phénomène littéraire, ont tenté de l'analyser sous différents angles, de la psychanalyse aux récentes études *queer*. Alors que les travaux de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle voient dans ces saintes des « survivances païennes » et des « romans chrétiens » et les chercheurs des années 1970 des femmes « en révolte » contre l'ordre patriarcal, les chercheurs des années 1990 et 2000 s'attachent à exploiter la signification de la masculinité et de la féminité dans le christianisme primitif et à établir des liens avec d'autres hagiographies. Plus récemment, en particulier dans le domaine de l'histoire de l'art et de l'histoire littéraire de l'Europe occidentale médiévale, des analyses *queer* sont apparues qui appliquent à la recherche historique les idées du

mouvement LGBTI+, notamment celle du constructivisme social du genre et de sa fluidité.

L'un des premiers problèmes que pose l'étude de ces hagiographies est le manque d'unanimité dans la dénomination de leurs protagonistes, en l'absence d'un terme local. Le choix d'un mot ou d'un autre reflète et conditionne la manière dont l'auteur observe le phénomène. L'historiographie antérieure aux années 1990 a utilisé les termes de *déguisé/déguisée*, *cross-dressed* ou *travesti/travestie*, avec lesquels, consciemment ou inconsciemment, le caractère féminin des personnages est mis en avant, reconnaissant l'habit masculin du saint comme un simple déguisement et rattachant ainsi leurs analyses à l'essentialisme biologique occidental. Des études plus récentes ont fait place à des termes tels que *trans* ou *queer* ou les ont considérés comme un troisième, voire un quatrième genre.

Notre proposition se situe dans une troisième voie, qui prend en compte les tendances récentes des études de genre, sans pour autant renoncer complètement à la terminologie traditionnelle. Comme innovation, nous proposons l'existence de deux cas distincts, auxquels il convient de se référer avec des terminologies différentes : d'une part, le phénomène social et, d'autre part, le phénomène littéraire. Nous soutenons que ces hagiographies reflètent des dynamiques de genre réelles, mais nous pensons également que de nombreux chercheurs commettent l'erreur fréquente de considérer les hagiographies comme un produit direct de ces pratiques ascétiques, de sorte que le phénomène réel et le produit littéraire semblent souvent entremêlés. Tout d'abord, nous appellerons le phénomène religieux les *ascétismes transgenres*. Ces ascètes n'ont guère été documentés de manière profane et il ne reste que des témoignages indirects, des récits légendaires (comme dans le cas des hagiographies) et de nombreuses lacunes. Dans la quasi-totalité des rares documents dont nous disposons (y compris les hagiographies), ils jouent un rôle passif et il n'y a pratiquement pas de témoignages à la première personne, de sorte qu'il est pratiquement impossible de connaître leur perception du monde et d'eux-mêmes. D'autre part, nous avons décidé de nommer les protagonistes du produit littéraire par le néologisme *saintes transvesties*. Cette proposition découle du caractère complexe et polymorphe du genre des personnages littéraires et de leur culte religieux au cours de l'histoire byzantine. Nous

pensons que l'intention de l'auteur était de montrer ces personnages comme des saintes, tandis que leur caractère masculin est compris comme un déguisement temporaire dans lequel elles développent leur sainteté. Par le terme *saintes tra.ns.vesties*, nous entendons revisiter l'idée des *saintes travesties* de l'historiographie traditionnelle, mais en donnant au concept un caractère critique et en essayant de retrouver l'origine étymologique du mot *travesti.e*, dans le sens de « personne qui change d'habit ».

Il est important de noter qu'il s'agit de termes provisoires pour faciliter notre analyse, mais qu'ils n'existaient pas vraiment dans l'Antiquité. Les *saintes tra.ns.vesties* n'existaient pas en tant que catégorie distincte, mais se retrouvaient simplement individuellement dans l'amalgame hétérogène des histoires de saints chrétiens. De même, il est impossible de trancher radicalement et de séparer ce qui relève des ascétismes transgenre de ce qui n'en relève pas : de nombreux ascètes ont dû vivre dans des positions intermédiaires.

Ascèses transgenre

Plusieurs témoignages nous permettent de confirmer l'existence réelle de formes établies de changement de genre dans le contexte de l'ascétisme chrétien de l'Antiquité tardive. L'un des plus connus est le Synode de Gangres, une réunion d'évêques d'Asie Mineure qui s'est tenue à une date indéterminée au milieu du IV^e siècle pour jeter l'anathème sur Eustathe de Sébastée, évêque de cette ville du Pont, et sur ses disciples, qui avaient fondé un monachisme rigoureux et polémique. Les canons qu'il édicte sont en fait une série de règles contre les pratiques ascétiques « radicales » qui poussaient à l'extrême l'idéal de la *xenitheia*, depuis la condamnation publique du mariage jusqu'à l'abandon de la famille. Parmi les pratiques condamnées, deux canons font explicitement référence à ces groupes de « femmes » qui, sous un prétexte ascétique, s'habillaient et vivaient comme des hommes : « Si une femme, sous prétexte d'ascèse, change de vêtements et, au lieu des vêtements féminins habituels, porte des vêtements d'homme, qu'il soit anathème » (*Synod. Gangr.* §13) ; « Si une femme, sous prétexte d'ascèse, coupe les cheveux que Dieu lui a donnés en

souvenir de la soumission, défaisant ainsi les préceptes de la soumission, qu'il soit anathème ». (*Synode. Gangr.* §17).

Cette pratique devait être fréquente chez les « eustantiens », où, apparemment, les « femmes » devaient s'habiller comme leurs compagnons masculins et être traitées comme tels, comme le souligne le prologue du synode : « Les femmes aussi, contre la coutume et l'ornement de leur sexe, se croyant justifiées, prenaient l'habit masculin et beaucoup d'entre elles, à l'occasion de la religion, se coupaient les cheveux, symbole d'un véritable décorum » (*Synod. Gangr. Prolog.*). Le texte suggère l'existence d'un ascétisme de renoncement total aux liens terrestres, aussi bien ceux du mariage que ceux de la servitude entre maître et esclave. Par conséquent, nous nous trouvons devant un groupe ascétique chrétien très proche des idées que nous avons définies sur l'ascèse « asexuée », avec des préceptes presque identiques à ceux de *Gal.* 3:27-28. Mais lier cette pratique à un groupe chrétien spécifique ou à certaines idées christologiques ne nous semble pas adéquat, car nous ne pouvons pas affirmer qu'il existe une homogénéité dogmatique dans la pratique de ces ascèses, comme le démontre le culte orthodoxe des hagiographies de saintes transvesties.

En Occident, Jérôme a également critiqué les faux ascètes, parmi lesquels il mentionne les vierges qui se faisaient passer pour des eunuques : « Il y en a d'autres qui revêtent des habits d'homme et qui, ayant ainsi changé de vêtements, ont honte d'être nées femmes, se coupent les cheveux et lèvent impudemment leur visage d'eunuque » (*Hier. Ep.* 22.27).

Le conflit a même débordé sur la législation impériale concernant l'Église. Le Code de Théodose condamne explicitement les « femmes » qui « se coupent les cheveux » et prévoit des sanctions très graves pour tout membre de l'Église qui y collabore : « Les femmes qui se coupent les cheveux contre les lois divines et humaines, poussées par une vocation qui les a persuadées, qu'elles soient tenues à l'écart des portes des églises » (*CTh* 16.2.27.1).

Bien entendu, il ne s'agit pas simplement d'une référence à un changement de coiffure pour des raisons esthétiques, mais ces changements permanents de coiffure et d'habillement (en particulier dans un cas religieux) font probablement référence à d'authentiques changements de

genre. Cela démontre que les histoires de femmes devenant *abba*, si souvent documentées dans les récits des moines du désert, même si nous acceptons qu'elles soient chargées de clichés et de thèmes littéraires, ne sont pas une simple invention, comme le soutiennent des auteurs tels que Usener, Delehay, Anson ou Lubinsky, mais un phénomène réel.

Il existe une quatrième mention possible, bien que peu explicite, dans une lettre d'Ambroise. Le Milanais y répond à son ami Irénée, qui lui a demandé pourquoi la Loi mosaïque est si sévère à l'égard de « ceux qui portent des vêtements de l'autre sexe, mâle ou femelle » (Ambr. *Ep.* 69.1), citant la règle de *Deu.* 22:5. Cependant, il n'est pas certain qu'il fasse référence aux ascétismes transgenre, puisque la critique de s'habiller « comme le sexe opposé » durant l'Antiquité tardive est également une attaque fréquente contre les acteurs, qui adoptaient une multitude d'identités sur scène, et contre les nouvelles modes masculines d'origine orientale, qui étaient considérées comme féminines. La lettre d'Ambroise présente également la particularité d'être le seul des quatre textes cités à faire référence au passage du Deutéronome condamnant l'adoption de vêtements opposés. Peut-être les autres auteurs ignoraient-ils la règle deutéronomique (ce qui est peu crédible), ou bien celle-ci n'était pas considérée comme étant en vigueur (bien que d'autres règles du Pentateuque soient parfois évoquées pour critiquer d'autres pratiques religieuses), ou, plus vraisemblablement, ils ne pensaient pas que ces pratiques ascétiques étaient en contradiction avec la règle.

Pour comprendre comment cette expérience ascétique a vu le jour et pourquoi elle n'a pas duré, nous formulons deux hypothèses complémentaires et non exclusives : la première, déjà avancée précédemment, relève de l'histoire des religions, la seconde, originale, de l'anthropologie de la parenté.

La première d'entre elles repose sur l'idée de l'Un divin asexué évoquée plus haut. La division sexuelle d'Adam et Ève ayant conduit à la mort, l'*askēsis* pourrait être considérée comme le dépassement de cette séparation sexuelle, dans le cadre du concept de *xenitheia*. Cependant, la raison pour laquelle ce sont les « femmes » qui retournent au masculin et non l'inverse peut être retracée dans le discours sur le genre dans l'Antiquité. Chez les auteurs classiques (par exemple Aristote), il est courant de trouver

l'idée que, sur l'échelle de la perfection, le féminin est incontestablement inférieur au masculin. Cette idée a également été héritée par le christianisme sans changement majeur : le masculin était toujours plus proche de Dieu. Notons que nous parlons du masculin et du féminin, et non de l'homme et de la femme, car si la tendance était que chaque personne se comporte selon sa nature, il pouvait arriver qu'une femme transgresse les limites de sa féminité, atteignant la vertu et se rapprochant ainsi de Dieu. Dans les sociétés méditerranéennes, la vertu est une valeur purement masculine, construite de manière positive. Le mot grec *andreia* vient directement de *anēr*, « mâle », tout comme le mot romain *virtus*, qui vient de *vir*. En revanche, les femmes ne peuvent qu'aspirer à la neutralité, en raison du compromis entre les caractères positifs et négatifs, comme l'a souligné Julian Pitt-Rivers dans ses études sur l'honneur dans les sociétés méditerranéennes.

La féminité (*mollitia*) et la masculinité (*virtus*) sont des thèmes récurrents dans la rhétorique romaine, à côté d'autres *topoi* communs qui s'entremêlent, comme la barbarie ou l'*impudicitia* (« immoralité sexuelle »). Dans bien des cas, l'argument était remporté par celui qui parvenait à réduire dialectiquement son adversaire à la féminité, chargée d'une série de valeurs négatives qui le rendent, comme les femmes, inapte à l'exercice autonome de la vie publique. Comme le montre Mathew Kuefler, les apologistes chrétiens ont réformé l'idée masculine de *virtus*, en l'adaptant aux idéaux de la nouvelle religion. Dans leurs discours, ils doutaient que les anciennes vertus masculines (courage au combat, participation à la vie politique, maintien et contrôle de la famille...) soient la véritable *virtus*, plaçant les valeurs chrétiennes (continence, renoncement, martyre...) comme supérieures, plus louables et plus souffrantes en raison de leur proximité avec Dieu. Les anciennes figures de la masculinité (le gladiateur, le soldat, l'athlète...) ont été utilisées pour établir les valeurs chrétiennes comme *virtus* : les chrétiens étaient les athlètes de la chasteté, les soldats du Christ. Dialectiquement, le christianisme « orthodoxe » reconfigure la signification de la *virtus* et de la *mollitia/effeminatus*, mais en même temps préserve et perpétue l'ancienne division naturalisée de la masculinité = positive / féminité = négative.

Pour une femme, atteindre le prestige ou la reconnaissance implique toujours, dans une logique patriarcale, une certaine

« masculinisation », puisque la vertu est une valeur masculine et qu'elle brise les limites corporelles de la « faiblesse » féminine naturelle. Certaines femmes ont dû être sujettes à ce phénomène au cours de l'Antiquité tardive, lorsque beaucoup d'entre elles ont adopté un rôle public plus important, en particulier dans le cas des femmes chrétiennes, qui ont joué un rôle important dans certains domaines, du moins au début. Les apologistes chrétiens, lorsqu'ils font l'éloge des femmes, sont obligés d'utiliser, d'une manière ou d'une autre, le discours de la masculinité, en soulignant le caractère « masculin » ou « angélique » de la protagoniste pour justifier sa sainteté et faire comprendre au lecteur qu'elle a dépassé ses limites biologiques grâce à sa foi divine. C'est pourquoi des appellations comme « ἡ ἀνθρωπος τοῦ θεοῦ », avec lesquelles Pallade décrit Mélanie l'Ancienne (Pallad. *HL* 9), ou une phrase comme celle dédiée à l'abbesse Olympie par le même auteur : « Diacre : Quel genre de femme est-elle ? (Ποτατὴ γυνὴ τυγχάνει οὗσα ;) / Évêque : Ne dis pas quelle femme, mais quel homme. C'est un homme, malgré son apparence physique (Μὴ λέγε γυνή, ἀλλ'οἷος ἀνθρωπος- ἀνὴρ γάρ ἐστι παρὰ τὸ τοῦ σώματος σχῆμα) » (Pallad. *VChrys.* 16). Et le fait est que, comme l'exprime Jérôme, la femme se caractérise par sa faculté à donner naissance et à élever des enfants, « mais si l'on veut servir le Christ plutôt que le monde, elle cesse d'être une femme et est appelée homme, car nous désirons tous être l'homme parfait [*Eph.* 4.13] » (Hier. *In. Eph.* 3.5.28). Dans le christianisme, le négatif est toujours exprimé au féminin, comme c'est déjà le cas dans la littérature gréco-romaine, tandis que les vertus positives sont toujours masculines.

Le christianisme hérite ainsi de l'Antiquité les discours sur la masculinité et la féminité dans les débats politico-religieux. Non seulement les apologistes « orthodoxes » sont obligés de les utiliser pour défendre leur position contre le polythéisme ou les « hérésies », mais ils les encouragent même, en accusant leurs adversaires de « féminité ». Pour s'imposer dans l'espace public (et pas seulement dans les étroits milieux ascétiques qui échappent au monde urbain), les Pères de l'Eglise doivent faire leur la masculinité prépondérante et réduire la rivale à la féminité.

L'*andreia* des ascètes n'était pas simplement d'être des hommes, mais plutôt d'atteindre une sorte d' « asexualité masculine ». Il ne faut pas la confondre avec une « androgynie », comme l'ont d'abord identifié des chercheurs tels que Marie Delcourt ou Mircea Eliade, car il ne s'agit pas

d'une tentative d'unir deux genres, comme dans le cas des *galli*, mais de rompre précisément avec la sexualité. Le masculin, étant le plus parfait dans l'homme, il est le plus proche de Dieu. Pour atteindre l'asexualité parfaite, il faut nécessairement passer par la masculinité. Dans les évangiles apocryphes comme celui de Philippe, le retour à l'asexualité divine n'est pas tant une fusion des deux genres qu'une absorption du féminin par le masculin (vid. *Ev. Phil.* 68 ; *Clem. Al. Ex. Theo.* 21). Une citation recueillie par Clément d'Alexandrie dans l'*Évangile grec des Égyptiens*, un texte apocryphe perdu, l'indique très clairement : Le Sauveur lui-même aurait dit : « Je suis venu détruire les choses des femmes (Φασι γὰρ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν ὁ Σωτήρ- Ἥλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας) » (*Clem. Al. Strom.* 3.9). Des auteurs comme Lactance affirment clairement que l'idée chrétienne de la divinité est incontestablement masculine et qu'il ne peut y avoir de divinité féminine, car elle serait imparfaite.

Cela nous amène à plusieurs conclusions. D'une part, que la sainteté féminine dans les premiers siècles du christianisme est inexistante et que les femmes doivent atteindre la perfection par une masculinisation mentale (et parfois aussi corporelle) qui leur est conférée par leur foi et leurs actes. D'autre part, que Dieu est parfait et qu'en lui il ne peut y avoir ni naissance ni mort et donc pas de reproduction. Comme il n'y a pas de procréation, il n'y a pas de sexualité, mais seulement une asexualité masculine divine dans laquelle il n'y a « ni mâle ni femelle ».

Si l'on tient compte des idéaux de l'asexualité masculine, nous pouvons comprendre le phénomène de l'ascèse transgenre qui précède les hagiographies de saintes transvesties comme un outil supplémentaire dans la quête de la perfection divine. Il n'y avait qu'un seul chemin vers Dieu et ce chemin devait être masculin. La femme qui pratiquait l'*askēsis* devait atteindre une vertu (*andreia*) intrinsèquement masculine. Parfois, comme chez Perpétue, Macrine, Olympie, Mélanie la Jeune ou Mélanie l'Aînée, pour ne citer que quelques exemples, cette *andreia* pouvait n'être qu'un artifice rhétorique ou une description psychologique ou comportementale. Dans d'autres cas, l'*andreia* s'étendait également à l'apparence physique, comme en témoignent le Synode de Gangres, le Code de Théodose et le témoignage de Jérôme, qui ont condamné une pratique bien réelle et répandue dans une certaine mesure. Bien sûr, comme nous l'avons vu, le but des ascètes n'était pas de devenir un *paterfamilias*, mais plutôt de rejeter la

féminité et d'atteindre l'asexualité en Dieu. Néanmoins, nous ne pouvons pas nier qu'il ne s'agit pas d'un phénomène de changement de genre.

La deuxième explication possible de ce phénomène est liée à l'anthropologie de la parenté et à la dynamique des échanges matrimoniaux. La société chrétienne byzantine, quelle que soit la rupture avec le passé que l'on veuille considérer, est issue d'une société gréco-romaine où la dynamique des genres, comme nous l'avons déjà mentionné, est conditionnée dans une large mesure par la parenté.

La plupart des saintes transvesties étaient vierges dans leur vie antérieure : Eugenia/os, Marina/os, Euphrosyne/Smaragdos, Hilaria/on, Apolinaria/Dorotheos et Susana/Jean, ainsi que d'autres avant elles comme Thècle, Kharitine ou Mariamne. Par ailleurs, nous trouvons des femmes qui se séparent de leur mari pour se consacrer à la vie ascétique, soit en fuyant le mariage, comme dans le cas de Matrona/Babylas ou de Theodora/os, soit d'un commun accord, comme dans le cas d'Athanasia/os. Un autre groupe est constitué par les veuves qui, au moment de la conversion, ont perdu leur mari : Anna/Euphemianos et, peut-être, Anastasia Patrikia. Enfin, il y a aussi des cas particuliers comme Pelagia/os, qui était prostituée avant sa conversion au christianisme. Dans le cas des mères (Athanasia/os, Matrona/Babylas, Anna/Euphemianos), il est fréquent que les enfants soient morts avant ou peu après la transformation de la sainte.

En Grèce et à Rome, la vie d'une femme « citoyenne » est généralement définie par ses relations avec les hommes : avant, pendant et après. L'avant est la *parthenos/virgo*, qui préserve sa virginité pour son futur mari. Le pendant est le mariage et la maternité, la *mētēr/mater*, dans laquelle elle est dépendante de son mari, son rôle étant de concevoir et d'élever les enfants. Vient ensuite le veuvage, le *khēra/vidua*, lorsque le mari est décédé. Dans tous ces cas, la continence féminine est considérée comme nécessairement temporaire et vise à garantir la paternité de l'homme sur sa progéniture. Si la virginité ou la contrainte temporaire était positive et nécessaire dans l'Antiquité classique, la virginité ou la contrainte permanente était généralement perçue de manière négative, comme transgressive et malsaine. Avec les changements qui ont commencé dans l'Empire et, en particulier, avec le christianisme, la virginité est passée du statut d'outil à celui de fin en soi, de modèle louable. C'est alors que les

relations de parenté gréco-romaines ont commencé à acquérir une nouvelle signification avec une autonomie et un caractère propre, comme ce fut le cas pour les catégories de vierge et de veuve, qui ont fini par constituer des ordres authentiques de la nouvelle Église.

Nous considérons que l'infiltration chez les femmes d'idées de continence permanente dans une société non habituée peut être en partie à l'origine de l'émergence de phénomènes tels que les ascétismes transgenres. Dans certaines sociétés ayant des systèmes de parenté patriarcaux comparables à ceux des Romains et des Grecs, l'interruption de la fertilité féminine, pour une raison ou une autre, peut signifier la « masculinisation » de ce qui était auparavant considéré socialement comme une « femme ». C'est le cas, par exemple, dans des sociétés telles que les Nuer du Sud-Soudan, où Evans-Prichard a documenté une pratique fréquente selon laquelle les « femmes stériles » se mariaient avec des (autres) femmes. La « femme-mari », comme l'appelle Evans-Prichard, a les mêmes droits que les autres hommes, est le chef de famille et les enfants nés de sa (ses) femme(s) sont considérés comme les siens à tous les niveaux. Des systèmes similaires de « masculinisation » de la « femme stérile » sont également documentés dans d'autres sociétés africaines : chez les Bavenda, dans le district d'Osi de l'actuel Bénin, etc.

Dans les régions montagneuses du nord de l'Albanie, du sud de la Bosnie-et-Monténégro et du Kosovo, traditionnellement régies de même par un système profondément patriarcal, nous observons des phénomènes de changement de genre FtM. Connus sous le nom de *burrneshë* ou *virgjinësë* chez les Albanais et souvent appelé « vierges jurées » par les Occidentaux, ce phénomène est fréquent dans les mariages qui n'ont pas eu de fils mais qui ont eu des filles, ou dans lesquels les fils sont trop jeunes pour assumer le rôle de chef de famille après le décès du père. Dans ce cas, on peut choisir d'élever une fille comme un enfant de genre masculin pour qu'elle hérite et soit le chef de famille, car les femmes ne peuvent pas hériter ou rester sans tutelle masculine dans le système albanais. Parfois, la motivation n'est pas patrimoniale, mais vise à mener une vendetta en l'absence d'hommes capables de la mener à bien, car les femmes ne peuvent pas participer à ces vendettas. D'autres fois, il semble qu'elles prennent elles-mêmes la décision, souvent face à un refus de se marier. Les *burrneshat*, comme les autres hommes, portent des armes, conduisent, fument,

participent à des assemblées et portent souvent des vêtements masculins. Ce phénomène se retrouve indifféremment dans les communautés orthodoxes, catholiques et musulmanes, ainsi que dans les communautés albanaises, slaves et roms des Balkans, sans qu'il n'y ait de différences majeures apparentes sur ce point. La société albanaise des hauts plateaux est régie par un système profondément patriarcal, dans lequel la violence joue un rôle prépondérant. Les *burrneshat* sont d'ailleurs issus de ce même système.

D'autres cas moins étudiés sont les *bacha posh* d'Afghanistan et les *sādhini* du nord-ouest de l'Inde. Les *bacha posh* sont des filles habillées et élevées comme des garçons lorsque leurs parents n'ont pas de descendance masculine (ce qui est regrettable dans une société profondément patriarcale et conservatrice comme l'Afghanistan), à des fins économiques, sociales ou propitiatoires, bien qu'elles redeviennent généralement des femmes avant l'âge de la ménarche. Les *sādhini* sont des individus qui, ayant refusé le mariage avant d'atteindre la puberté, sont acceptés comme des hommes en quelque sorte, à condition de maintenir un vœu de virginité. Leur rôle revêt un certain caractère ascétique.

Dans tous ces cas, nous voyons comment l'interruption de la fertilité féminine, que ce soit par la virginité permanente, la stérilité ou le veuvage, conduit ou peut conduire à une « masculinisation » de l'individu à des degrés divers. Dans certains cas, comme chez les Nuer, l'interruption de la fécondité précède le changement de genre. Dans d'autres, comme en Albanie, le changement de genre est garanti par l'interruption de la fécondité. Tous partagent, dans une mesure plus ou moins grande et beaucoup plus simple, une vision des femmes comme instruments de la reproduction masculine. Ne pas pouvoir avoir d'enfants ou décider de ne pas en avoir est contradictoire avec leur propre condition féminine. La société romaine et les communautés grecques partagent cet aspect : le rôle vital des femmes (en particulier les filles, les sœurs et les épouses des citoyens) était de procréer des enfants légitimes pour leurs maris.

Bien qu'en Grèce et à Rome nous ne trouvions pas de témoignages documentant des pratiques de ce type, certains textes semblent contenir cette idée potentielle de masculinisation de la femme continentale, comme dans le *Corpus hippocratique*. On y raconte l'histoire de Phaethusa, une femme mariée d'Abdera dont le mari est banni. Après cela, ses

menstruations sont interrompues, son corps se masculinise, elle se laisse pousser la barbe et, peu de temps après, elle meurt. La même chose arrive à une certaine Nanno de Thasos (Hippoc. *Epid.* 6.8.32). L'existence de changements de genre FtM est également documentée dans d'autres sources telles que Pline l'Ancien, qui raconte jusqu'à quatre cas : un en Italie, deux en Grèce et un dernier en Afrique, qu'il connaît lui-même de première main (Plin. *HN* 7.4). Parmi ces cas, nous savons avec certitude que trois d'entre eux (celui de Smyrne, celui de Casino et celui de Thysdritum) étaient des vierges ou des enfants qui se sont convertis, tandis que nous ne connaissons pas le statut du quatrième cas.

Il ne s'agit pas de dire que la virginité permanente ou l'interruption de la fécondité en Grèce et à Rome entraînaient automatiquement une masculinisation des femmes, mais que le mécanisme devait être une option ou que, du moins, les bases de son développement existaient, comme dans les bonnes sociétés patriarcales. Comprenant qu'une femme était fondamentalement un individu destiné à enfanter, il est possible que certains chrétiens aient compris que les ascètes n'étaient pas des femmes, mais des saints hommes asexués. Dans les histoires de saintes transvesties, la plupart sont des vierges permanentes qui se consacrent à Dieu (Eugenia/os, Marina/os, Euphrosyne/Smaragdus, Hilaria/on, Apolinaria/Dorotheos et Susanna/John). De même, les personnages des premiers récits (tels que Thècle, Kharitine ou Mariamne) étaient tous vierges et le fait qu'ils aient adopté des vêtements masculins n'entraîne aucune condamnation. D'autre part, nous trouvons des veuves (Anna/Euphemianos et, peut-être, Anastasia Patrikia), dont la condition est largement symétrique à celle des vierges, vivant dans la stérilité, à laquelle s'ajoute le prestige très « masculin » dont elles jouissaient déjà auparavant. Il existe également un groupe d'épouses (Athanasia/os, Matrona/Babylas, Theodora/os), bien que toutes quittent leur mari avant leur conversion. Trois d'entre elles (Anna/Euphemianos, Athanasia/os et Matrona/Babylas) étaient déjà mères avant. Il est néanmoins frappant de constater que toutes perdent leurs enfants avant ou peu après leur consécration à l'ascétisme. Le fait qu'elles n'aient pas d'enfants (ni de maris) au moment de la transformation montre que l'interruption de la fertilité féminine peut entraîner un changement de statut, ou du moins qu'il s'agit d'une condition préalable au changement de genre. Les auteurs semblent en être conscients et précisent donc, dans le cas des non-vierges, que leurs enfants sont morts.

Revenant au cas des Balkans, Donato Martucci propose une explication possible de l'apparition des *virgines* : ce sont les missions catholiques du XVIII^e siècle et leur introduction du monachisme féminin qui ont répandu la possibilité d'une virginité permanente, jusqu'alors peu répandue dans la société patriarcale albanaise. Si l'hypothèse de Martucci est correcte, cela signifierait que le phénomène de la *burmesha* est né de l'adaptation des idées de continence aux schémas mentaux d'une société patriarcale peu habituée à ces pratiques, résolvant ainsi la contradiction par la masculinisation de la femme continentale. Si tel est le cas, nous nous trouverions face à un cas analogue à celui de l'Antiquité tardive, où la convergence des idéaux de continence féminine avec les mentalités patriarcales gréco-romaines aboutirait à la solution de la masculinisation de la femme continentale.

La sainteté au féminin : le défi des Pères de l'Église

La vision « cynique », adoptée au départ par de nombreux ascètes chrétiens, était vouée à rester minoritaire, car elle constituait en fin de compte une remise en question de l'ordre social. Au cours du IV^e siècle, le christianisme passe du statut de petite secte des siècles précédents à celui de religion officielle de l'Empire. Si l'Empire est désormais chrétien, il n'en demeure pas moins qu'il existe des intérêts politiques, économiques et sociaux. Les ascétismes radicaux qui condamnaient le mariage, la citoyenneté et la richesse empêchaient le salut personnel de trop de personnes qui attachaient encore de l'importance à leur statut personnel. Par ailleurs, ils pouvaient constituer une menace pour l'ordre social lui-même en encourageant la résistance passive des groupes sociaux inférieurs, tels que les esclaves et les femmes. Pour leur part, les évêques afin d'étendre et de maintenir leur autorité devaient, répandre la foi chrétienne, et une religion élitiste et fermée ne convenait pas à de grandes masses de la population. De plus, la lecture radicale de la Bible par certains ascètes menaçait l'autorité des évêques sur leurs « troupeaux ». En ce sens, nous pouvons lire nombre d'homélies, de sermons, de lettres et de textes apologétiques des Pères de l'Église comme des tentatives de maintenir le contrôle social des chrétiens par le biais d'une rhétorique prudente.

Pour le langage dans leurs travaux sur la sexualité féminine, les Pères de l'Église emploient une rhétorique similaire à celle qu'ils utilisent pour imposer leur position triomphante, en redéfinissant les concepts de masculin et de féminin, qui remonte en fin de compte au système de parenté classique. Ce qu'ils tenteront de faire, à travers un langage d'obéissance conjugale, c'est de réduire la dangereuse autonomie de la *xenitheia* extrême de l'ascétisme « féminin ». Pour ce faire, ils utiliseront une métaphore qui, bien qu'elle puisse sembler innocente à première vue, contient beaucoup d'informations : la vierge consacrée (et parfois la veuve) en tant que *nymphē tou Khristou* ou *sponsa Christi*, « fiancée du Christ ». Si l'approche asexuée traditionnelle signifiait que la « femme » consacrée à la virginité restait en dehors de l'économie de la parenté et donc sans *kyrios*, parvenant à la masculinisation et à l'autonomie, grâce à l'absorption partielle de ses fonctions, les Pères de l'Église rétablissent un *kyrios* métaphorique pour les vierges consacrées : le Christ. En fin de compte, tout cela s'inscrit dans la dialectique de la soumission au Christ employée par les Pères de l'Église dans le but d'accroître leur pouvoir : si tous étaient des serviteurs du Christ (y compris les évêques), ils seraient les chefs des serviteurs.

L'utilisation de l'idée de la vierge consacrée comme « fiancée du Christ » apparaît pour la première fois chez Tertullien. Il est suivi par beaucoup d'autres qui, de manière plus métaphorique ou plus littérale, reprennent ce concept dans leurs traités sur la virginité : Méthode, Athanase, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Evagrius, Jean Chrysostome, Basile d'Ancyre, Ambroise, Jérôme... Certains textes, comme un traité du IV^e siècle intitulé *Sur la chute d'une vierge consacrée*, attribué à l'origine à Ambroise, mais reconnu aujourd'hui comme étant de l'auteur Nicétas de Rémésiana, reflètent la manière dont les cérémonies « orthodoxes » de consécration des vierges étaient célébrées comme s'il s'agissait de mariages. La vierge, voilée comme une mariée, épouse le Christ dans l'Église, tandis que les assistants, en tant que témoins de l'union, chantent le Psaume 45, un poème de mariage, interprété par les érudits chrétiens comme une métaphore du mariage de l'Église avec le Christ. La vierge doit entrer dans sa nouvelle maison, l'Église, en se plaçant sous l'orbite du Christ et de son représentant, l'évêque. Ainsi, toutes les normes qui s'appliquent à la bonne épouse s'appliquent également à l'ascète vierge.

Augustin d'Hippone marque une nouvelle étape en s'éloignant de l'idée d'asexualité et en embrassant pleinement les deux voies ascétiques différenciées pour les hommes et les femmes. Alors que ses prédécesseurs, tout en insistant sur la séparation sexuelle des vierges et des moines, reconnaissent encore qu'au ciel « il n'y a ni homme ni femme », lui rejette largement cette idée dans son *De civitate Dei* (Aug. *De civ. D.* 22.17). Augustin interprète les paroles de Paul comme signifiant qu'au ciel les vices et les défauts disparaîtront et qu'il ne restera que la nature. Pour lui, le corps de la femme restera inchangé. Il réitère son affirmation en rappelant que le Christ, dans la parabole sur la résurrection des morts, interrogé sur la femme qui avait eu pour époux sept frères successifs, a seulement précisé qu'ils ne se marieraient pas au Ciel et qu'ils vivraient comme des anges, et non pas qu'il n'y aurait pas de femmes. Ainsi, il semble qu'Augustin, avec *La Cité de Dieu*, composée dans le premier quart du cinquième siècle, ait planté le dernier clou dans le cercueil des idées d'asexualité divine du christianisme primitif, en reconnaissant, même après la mort, la persistance de la division sexuelle et en entrant pleinement dans les conceptions médiévales du genre dans le christianisme.

Tout ce modèle rhétorique est construit pour intégrer la nouvelle morale chrétienne, qui exalte la virginité et la continence, dans l'ancien système sociopolitique de l'*oikos/domus*. Grâce au modèle de la *sponsa Christi*, qui ne consiste pas seulement en une épithète, mais inclut tout un ensemble d'attributs de soumission (obéissance, silence, humilité, isolement, etc.), le danger de déféminisation des vierges consacrées du christianisme est neutralisé. Dans le modèle de la *sponsa Christi*, la vierge n'est pas autonome en tant qu'ascète, mais son ordination et son mode de vie dépendent d'un autre ensemble d'individus : l'évêque (ou une autre autorité ecclésiastique) qui fixe ses modèles de comportement, le *paterfamilias* qui la livre à la consécration, la diaconesse qui la contrôle au jour le jour, etc. Cela ne signifie pas que leur avis ne compte pas, puisque, comme le reconnaissent de nombreux apologistes, la décision finale sur ce mode de vie doit leur revenir (vid. Chrys. *Virg.* 8.3 ; Nicet. *Virg. Laps.* 17 ; Hier. *Ep.* 22.20 ; Ambr. *Vid.* 72-74 ; Aug. *Virg.* 14), mais il établit une série d'intermédiaires dont la vierge dépend dans sa vie ascétique. En fin de compte, il s'agit d'une négociation entre l'évêque et le *paterfamilias*, comme le reflètent des textes tels que l'homélie anonyme éditée par David Amand

et Matthieu Ch. Moons sous le titre « Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité adressée aux pères de famille ».

L'intérêt des évêques et des autres chefs religieux pour les vierges consacrées ne tient pas seulement à la moralité, mais aussi au pouvoir. D'une part, les vierges, moralement et spirituellement dépendantes de l'évêque pour leur pratique ascétique, pouvaient permettre à ce dernier d'étendre son contrôle religieux et politique sur les familles auxquelles elles appartenaient. D'autre part, les vierges permanentes sont également un symbole de prestige pour l'évêque, à l'instar des vestales romaines. Les vierges héritent de l'ancienne économie de la parenté leur valeur prisée pour leur statut immaculé, étant comme de l'or pour les chefs religieux qui vantent les richesses célestes et rejettent les richesses mondaines. Un chœur de vierges sous la tutelle directe de l'évêque accroît le prestige et l'autorité spirituels et sociaux de ce dernier.

En définitive, le modèle *nymphē* est une tentative de construire un modèle féminin de sainteté qui ne nécessite pas de masculinisation. Ainsi, deux voies d'accès au Royaume des cieux sont construites : celle des hommes et celle des femmes.

Nous pouvons donc établir un certain nombre de caractéristiques communes au motif *sponsa Christi* dans les traités épiscopaux :

- Rhétorique du mariage : les Pères de l'Église conçoivent les vierges et, en général, les femmes consacrées, comme des épouses de la divinité, renforçant ainsi leur condition féminine et plaçant l'évêque ou la haute fonction ecclésiastique comme une sorte d'intendant chargé de leur contrôle. Des termes tels que « le Fiancé divin », les « fiancées du Christ », la « chambre nuptial », etc. sont fréquemment utilisés. Le parallélisme avec le mariage signifie également que tout acte sexuel de la vierge est souvent associé à l'adultère, qui, dans le monde antique, était (théoriquement) l'un des crimes les plus graves, d'autant plus grave qu'il était commis à l'encontre de Dieu. La rhétorique du mariage ne semble pas avoir été une simple métaphore, mais il semble que de nombreux éléments de la virginité consacrée soient calqués sur des modèles séculiers, tels que, par exemple, la cérémonie de consécration décrite par Nicéas.

- Soumission de la vierge : la vierge étant la fiancée du Christ, les Pères de l'Église reprennent les préceptes de la bonne épouse gréco-latine : elle doit être silencieuse, humble et discrète. Elle ne doit pas fréquenter les hommes, elle doit éviter les femmes mariées et, en somme, elle ne doit rien savoir de la sexualité. Le Christ est un époux jaloux, et l'obéissance à ses serviteurs, évêques et autres précepteurs, en tant que protecteurs du trésor divin, est fondamentale.
- Obsession de l'intégrité corporelle et répression de la sexualité : la peur de la sexualité est au cœur de toute la construction du modèle. La division radicale des hommes et des femmes, qui sont des objets de péché pour le sexe opposé, et la honte à l'égard de tout ce qui est corporel, y compris la nudité, qui n'est pas acceptable même dans la solitude, sont imposées. L'intégrité de la virginité devient obsessionnelle et l'impossibilité de la retrouver si elle est perdue est répétée à plusieurs reprises dans un langage terrifiant et menaçant.

C'est peut-être dans la vénération des figures saintes « féminines » que le changement d'approche de l'ascétisme chrétien se perçoit le mieux, évoluant entre le II^e et le V^e siècle. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, la Vierge Marie a d'abord occupé un rôle plutôt marginal et ce n'est qu'au IV^e siècle et, surtout, au V^e siècle qu'elle a acquis le rôle central qu'elle conserve encore aujourd'hui. À sa place, une autre sainte s'est imposée : la proto-martyre Thècle.

Thècle est une sainte, connue au moins depuis le II^e siècle, très populaire dans toute la Méditerranée, au moins jusqu'à la fin du V^e siècle. L'histoire de Thècle a parfois été incluse dans les hagiographies des « saintes travesties ». Les *Actes de Paul et de Thècle* témoignent clairement de l'approche asexuée du christianisme primitif : Thècle opte pour une *xenitheia* radicale qui l'amène à abandonner tous ses liens familiaux, sa ville et son fiancé, pour vivre (sans pudeur particulière apparente) aux côtés de Paul et de ses autres disciples. Sa masculinisation se manifeste par sa coupe de cheveux et son changement de tenue vestimentaire. Il n'est pas étonnant que Tertullien, qui était très opposé à la masculinisation des vierges, s'insurge contre cette sainte. Thècle est le cas le plus célèbre, à l'époque et aujourd'hui, de masculinisation, mais ce n'est pas le seul : elle est suivie par d'autres personnages des évangiles apocryphes comme Kharitine, convertie par Philippe, ou Mariamne, la sœur de Philippe. L'idée est claire : les

prototypes de la sainteté féminine dans les premiers siècles du christianisme subissent une masculinisation sous une forme ou une autre, et le meilleur exemple est Thècle en tant qu'archétype de la sainteté féminine. Bien que la construction initiale de Thècle, telle qu'elle apparaît dans ses *Actes*, découle probablement d'une approche asexuée de l'ascétisme chrétien primitif, cela ne signifie pas qu'elle ait toujours été considérée comme la championne des modèles transgenres d'ascétisme. Thècle est parfois citée comme un exemple de virginité par des auteurs tels que Méthode, Ambroise, Nicétas et Jérôme.

En revanche, la popularité de Marie est restée limitée jusqu'au V^e siècle, où son culte s'est multiplié, comme en témoigne sa montée en puissance en tant que sainte patronne de Constantinople. L'exemple de Marie commence à être utilisé d'abord timidement, puis abondamment par des auteurs tels que Tertullien, Grégoire Nazianze, Ephrem, Ambroise, Jérôme, Augustin, etc. Le concile d'Éphèse a marqué un tournant pour le culte marial, qui est devenu extrêmement populaire. En revanche, comme le souligne Scott F. Johnson, le culte de Thècle aurait atteint son apogée au V^e siècle et entamé dès lors un rapide déclin, du moins pour son sanctuaire de Séleucie, qui a disparu des sources. Pour les évêques « orthodoxes », Marie devait représenter un exemple plus approprié et moins risqué que Thècle, dont la vie pouvait facilement être « mal interprétée ». Nous ne voulons pas attribuer la perte d'importance de la dévotion à Thècle au profit de celle à Marie uniquement à des raisons liées aux pratiques ascétiques féminines, mais il est probable que le remplacement progressif des idées asexuées par des idées duelles a joué un rôle important.

En ce qui concerne les hagiographies, nous constatons un écart chronologique entre les documents qui témoignent de l'existence des ascétismes transgenres (le Synode de Gagra, l'article 16.2.20 du Code de Théodose et l'épître 22 de Jérôme), qui datent tous du IV^e ou du début du V^e siècle, et les hagiographies, qui datent du V^e siècle et plus, à l'exception de celle de Jean/Susanne qui date du IV^e siècle. En d'autres termes, au moment où les hagiographies sont composées, les ascétismes transgenres et les idéaux d'asexualité divine et de *xenitheia* ont déjà été condamnés et les modèles modérés des Pères de l'Église, tels que celui de l'humble *nymphē*, sont en train d'être remplacés ou tentent de l'être. Ce saut dans le temps,

souvent négligé, est essentiel pour comprendre les hagiographies, car il a dû avoir un effet fondamental sur le format et l'intention de leur composition.

L'un des problèmes récents est que l'on a accordé trop d'attention aux protagonistes et pas assez au document lui-même. En particulier, les études *queer* se sont intéressées de trop près aux saints en raison des parallèles contemporains évidents, négligeant ainsi le fait qu'ils peuvent représenter des idées qui sont à l'opposé de ce qu'elles semblent être à première vue. Les hagiographies, bien qu'elles aient un format qui pourrait être défini comme biographique, ne fonctionnent pas comme des biographies au sens moderne du terme, car elles regorgent de *topoi* dû à des raisons littéraires. De plus, la production et la transmission de textes hagiographiques depuis l'Antiquité Tardive et tout au long de la période médiévale byzantine sont des actes qui requièrent un effort matériel coordonné. Ainsi, le choix du saint, la sélection des épisodes de sa vie et la manière dont ils sont racontés répondent souvent non seulement à des raisons de foi, mais aussi aux intérêts particuliers d'un certain secteur social qui commande leur composition : un monastère, un évêque, une ville, etc. La rédaction, la copie et la diffusion d'un texte nécessitent un effort de coordination important, car il remplit en définitive une fonction de propagande, au-delà de sa valeur religieuse.

STRUCTURE DES HAGIOGRAPHIES

Comme nous l'avons mentionné au début, presque toutes les hagiographies partagent une structure narrative tripartite similaire. D'abord, la jeune fille, puis la phase de déguisement, qui commence par l'adoption d'une tenue masculine et d'une vie ascétique, et enfin la découverte de l'identité du saint. La première transition est presque toujours précédée d'une situation extrême, dans laquelle le jeune protagoniste n'a d'autre choix que de revêtir des vêtements masculins. En règle générale (sauf dans Anna/Euphémianos et Susanna/Jean), les hagiographies présentent un caractère justificatif du comportement de leurs protagonistes. Dans certains récits, la justification peut être un peu vague ou ne pas sembler très convaincante (par exemple, chez Pelagia/os), mais dans d'autres (Eugenia/os, Matrona/Babylas, Hilaria/on, Anastasia/os, Euphrosyne/Smaragdus, Marina/os), les auteurs indiquent clairement que la

transformation est considérée comme le dernier recours auquel elles doivent en venir pour accomplir leur sainte vocation, en précisant que l'entrée dans un monastère féminin n'est pas une option. En de nombreuses occasions, nous trouvons une double justification : une première devant Dieu (ou le spectateur) et une seconde devant la hiérarchie ecclésiastique. Cela contraste avec les histoires précédentes de Thècle, Kharitine ou Mariamne, où aucune raison explicite n'est mentionnée pour l'adoption de vêtements masculins.

Dans la phase finale, en revanche, non seulement la condition cachée du personnage est mise au jour, mais sa sainteté est également révélée. C'est l'anagnorisis qui déclenche la catharsis et motive finalement sa sanctification. Ainsi, le point culminant au niveau narratif est, dans la plupart des œuvres, situé dans la découverte. C'est le cas des récits Athanasia/os, Marina/os, Euphrosyne/Smaragdus, Hilaria/on, Pelagia/os, Apolinaria/Dorotheos, Theodora/os et, en partie, Eugenia/os et Susanna/Jean, bien que le fait que leur vie se poursuive génère d'autres climax, comme celui du martyre. Ce n'est donc pas sa condition masculine qui est mise en avant, mais précisément son image de vierge parfaite.

RESSOURCES NARRATIVES

Les récits religieux reprennent des éléments d'autres récits antérieurs ou de passages de la Bible, de sorte que de nombreux *topoi* peuvent être analysés de manière intertextuelle, comme l'ont déjà fait Julie Van Pelt ou Stephen J. Davis dans leurs études respectives des saintes *transvesties*. Pour Davis, ces hagiographies n'ont pas d'entité propre, mais sont composées de fragments d'autres textes, images et discours. Par exemple, l'histoire de Thècle semble être présente, par exemple, dans la figure de l'enseignante inspiratrice, surtout lorsque la sainte n'a pas été élevée dans un environnement chrétien. L'analyse des ressources narratives permet d'observer que dans celles-ci, comme dans la structure des hagiographies, la condition féminine de la protagoniste est toujours très présente.

Le motif de la femme de Potiphar est également un thème fréquent qui légitime l'histoire en la reliant à des précédents bibliques. C'est un motif

que l'on retrouve également dans d'autres récits sémitiques, où le protagoniste est accusé d'un crime de séduction/adultère que l'auditeur sait qu'il n'a pas commis. Marina/os, Eugenia/os, Susanna/Jean, Apolinaria/Dorotheos et Theodora/os copient pratiquement le passage de *Ge.* 39:1-23 : par exemple, Marina/os est montrée du doigt par la fille d'un aubergiste, qui était tombée enceinte d'un soldat, lorsque son père le découvre, ou Eugenia/os est accusée de tentative de séduction par Melanthia, après avoir été repoussée par la sainte, dont elle était tombée amoureuse sous son aspect masculin. Les similitudes avec Joseph ne se limitent pas au motif de la femme de Potiphar, mais nous pouvons également établir des parallèles avec d'autres éléments de son histoire, tels que la haine de ses frères, née de l'envie de l'amour particulier de leur père Jacob pour lui. Le choix du motif de la femme de Potiphar a pour effet de renforcer le statut féminin de la sainte par des ironies dramatiques.

L'ironie dramatique est un procédé narratif dans lequel le spectateur a accès à des informations que les personnages de la pièce ignorent. Le narrateur peut ainsi jouer sur la tension ou le comique en fonction de ce qu'il veut faire passer. Dans le cas des hagiographies, les auditeurs/lecteurs connaissent la vie antérieure du saint, ce que les personnages ignorent. Dans ce cas, les ironies dramatiques sont destinées à générer une tension parmi le public et, en fin de compte, à provoquer un choc. Le motif de l'accusation de séduction n'est pas fortuit : les spectateurs savent que la sainte ne peut pas être coupable, car ils sont conscients qu'elle est une « femme par nature », mais les protagonistes l'ignorent. Dans les cas de Theodora/os et de Marina/os, la sainte accepte une punition que le public sait injuste, ce qui provoque un émoi et l'élève ainsi au rang de martyr, jusqu'à ce que le problème soit résolu lorsque les autres moines découvrent à leur tour sa condition. Cette tension entre ce qui est connu du public et ce qui est inconnu des personnages est présente dans toutes les hagiographies et est pratiquement au cœur de la partie centrale de leur vie, bien qu'elle ne doive pas toujours être le motif de la femme de Potiphar.

Dans certains cas, l'ironie dramatique se produit lorsque la sainte tra.ns.vestie rencontre un parent ou un proche qui ne peut le reconnaître sous sa nouvelle apparence. C'est le cas d'Athanasia/os, d'Eugenia/os, d'Hilaria/on, d'Apolinaria/Dorotheos et d'Euphrosyne/Smaragdos. Les auteurs créent consciemment une tension dans le public en plaçant une

ancienne parente bien-aimée devant un saint qui tient sa vie ascétique en plus haute estime que ses anciennes attaches terrestres. Le fait que la protagoniste soit capable de résister à l'envie de montrer son état, même à ses proches, témoigne de sa sainteté et de sa résilience. Dans ces cas, l'ironie dramatique est utilisée pour provoquer l'émotion et montrer au public que l'amour pour Dieu surpasse même les liens familiaux. Dans d'autres cas, au lieu de placer la sainte devant une tentation, comme un parent bien-aimé ou une accusation de séduction, elle est placée devant une épreuve qui menace sa découverte et l'abandon de la vie ascétique qui en résulterait. Par exemple, Theodora/os avec son mari, Apolinaria/Dorotheos avec Abba Macarios ou Anna/Euphemianos avec un moine rival. Parfois, elles sont également placées dans des positions compromettantes, comme lorsque Eugenia/os est proposée comme abbé du monastère, ce qui rappelle au spectateur qu'il s'agit d'une femme déguisée. L'histoire d'Anastasia/os est particulière, car elle présente une construction narrative inversée : elle commence *in media res*, montrant la mort de l'eunuque, puis revient à la vie de la patricienne qui, fuyant l'empereur Justinien, se déguise en moine cénobite. Dans ce cas, il s'agit d'un mystère : un étrange cénobite, dont le jeune moine découvre les seins d'une femme au moment de l'enterrement. Le petit mystère est résolu lorsque Abba Daniel dévoile l'information que le public et son disciple ignorent. Bien qu'il n'y ait pas d'ironie dramatique, l'utilisation d'éléments narratifs met l'accent sur le moment de la mort et sur la vie antérieure du saint, de sorte que, une fois de plus, la condition féminine du protagoniste est soulignée.

Les ironies dramatiques sont donc utilisées pour donner de l'intérêt à l'histoire, pour renforcer la sainteté du protagoniste, pour générer de l'émotion dans le public, etc. De cette manière, la condition qui est soulignée et qui reste dans la mémoire du spectateur n'est pas celle du moine, mais celle de la femme déguisée. Si les auteurs voulaient mettre l'accent sur leur vie d'ascètes masculins, ils obvièrent ou réduiraient l'importance de leurs vies antérieures et/ou concentreraient l'attention sur leurs miracles ou leurs actes qui n'ont rien à voir avec leur genre, comme c'est le cas dans les hagiographies de saints. Au lieu de cela, les hagiographes choisissent de placer le protagoniste face à la menace constante de la découverte. La tension du danger de la découverte est une force motrice fondamentale dans la plupart de ces hagiographies.

FIANCEES DU CHRIST

Le terme *nymphē tou Khristou* apparaît tel quel dans certains récits, par exemple dans les histoires d'Euphrosyne/Smaragdos, de Theodora/os ou de Pelagia/os, ce qui montre qu'il était présent à l'esprit de leurs auteurs. L'utilisation de ce terme montre que les hagiographies n'étaient pas destinées à être un produit transgressif, mais précisément à se conformer aux modèles ascétiques « orthodoxes » des Pères de l'Église. Cependant, il faut faire attention à l'utilisation de certaines expressions, car au cours des réécritures et des traductions, certains termes ont pu être ajoutés ou supprimés assez facilement, comme le montrent les différentes versions de l'histoire de Pelagia/os, de sorte qu'il ne s'agit pas d'un marqueur aussi absolu des intentions originales de la composition que la structure du récit ou l'utilisation de l'ironie dramatique, qui sont plus compliquées à modifier. Il faut garder à l'esprit qu'il est possible que, pour de nombreux récits, nous ne conservions pas la première version, mais des réécritures ou des adaptations ultérieures qui, en quelques mots, pouvaient changer le sens d'un passage, en adaptant des formes plus radicales au modèle de la *nymphē tou Khristou*.

GENRE GRAMMATICAL

La situation se complique lorsque on aborde la question de l'utilisation du genre grammatical dans les récits. Si la structure narrative et les ironies dramatiques favorisent l'image traditionnelle des protagonistes comme des saints cachés sous un déguisement masculin, l'utilisation de la langue dans certaines hagiographies ouvre la porte à des nuances. Dans une partie des récits, le narrateur parle des protagonistes exclusivement au féminin tout au long de l'histoire. Ils sont désignés par « elle » (αὐτή), par « la sainte » (ἡ ἁγία) ou par son nom féminin. Dans ce cas, le nom et les termes masculins ne sont utilisés que dans les dialogues entre les personnages qui ignorent le statut de la sainte. C'est le cas dans les vies d'Eugenia/os, Matrona/Babylas, Susanna/Jean, Apolinaria/Dorotheos, Anna/Euphémianos et Hilaria/on. Cette utilisation du langage souligne le fait que le protagoniste est en fin de compte une femme. Toutefois, cela n'exclut pas totalement la possibilité hypothétique que le masculin grammatical ait été utilisé à l'origine dans certaines parties du texte et que,

lors des réécritures et des traductions, il ait été progressivement remplacé par le féminin, bien que nous ne disposions d'aucune preuve à cet égard.

Dans un autre groupe de saints, Athanasia/os, Euphrosyne/Smaragdus, Anastasia/os, Marina/os, Theodora/os et Pelagia/os, il y a, au moins à une occasion, une mention au masculin ou à leur nom de moine à l'intérieur du récit, c'est-à-dire en dehors des dialogues directs entre les personnages. Dans Pelagios/a et Theodora/os, l'usage est anecdotique et peut être justifié par le fait qu'il s'agit bien de discours narrés.

L'utilisation du masculin est plus importante dans Marina/os. Dans sa vie, l'auteur fait référence à sa protagoniste au féminin pendant toute la phase qui précède son entrée au monastère et pendant ses premiers moments au monastère. Lorsque le thème de la femme de Potiphar est introduit, le récit change de genre grammatical et continue ainsi jusqu'à ce que les moines découvrent son secret après sa mort. L'auteur n'hésite pas à utiliser à plusieurs reprises le nom *Marinos* ou *Abba Marinos* et, dans la partie centrale de l'histoire, n'utilise jamais le féminin ou le nom Maria/Marina. Il en va de même pour Euphrosyne/Smaragdus. Pendant toute la période précédant la transformation, le narrateur parle de l'ascète au féminin, en utilisant le nom d'Euphrosyne. Au moment de son entrée au monastère, la narration cesse d'utiliser le féminin et commence à utiliser le masculin. Ce n'est que sur son lit de mort que la narration revient au féminin.

Deux récits, les histoires d'Anastasia/os et d'Athanasia/os, montrent une particularité en utilisant dans l'exaltation finale non pas leur nom féminin mais leur nom masculin :

εὐξώμεθα οὖν ὅπως καὶ ἡμᾶς ὁ Κύριος ἁγίους ποιήσῃ τοῦ δρόμου τῶν ἁγίων καὶ εὐρεῖν ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ μετὰ τοῦ ἀββᾶ τοῦ Εὐνούχου- Ἀναστασία γὰρ ἐκαλεῖτο.

« Prions le Seigneur de nous rendre dignes de la voie des saints, et de trouver miséricorde avec nos pères, et avec Abba Anastase l'Eunuque, car il s'appelait Anastasie ».

εὐζώμεθα οὖν καὶ ἡμεῖ ἐλθεῖν εἰς τὰ μέτρα τοῦ ἀββᾶ
 Ἀνδρονίκου καὶ τοῦ ἀββᾶ Ἀθανασίου εὐχαῖς πάντων τῶν ἁγίων. ἀμήν

« Prions aussi pour que, par les prières de tous les saints, nous
 puissions atteindre le niveau d'Abba Andronikos et d'Abba Athanasios.
 Amen »

Bien que cela puisse sembler minoritaire, les exaltations finales reflètent la manière dont les auteurs veulent que leurs protagonistes soient perçus. Dans dix des douze hagiographies analysées, l'histoire se termine sur l'identité féminine de la sainte, sans aucune mention de son caractère masculin. Dans celles d'Anastasios/a et d'Athanasios/a, l'exaltation finale se fait soit avec l'identité masculine et féminine, soit uniquement avec l'identité masculine. Même s'il s'agit de cas minoritaires, est-il possible qu'ils témoignent d'une perception ancienne de leur vénération différente de celle qui a été conservée par la suite, c'est-à-dire de saintes déguisées ?

Van Pelt, se concentrant sur l'histoire de Theodora/os, propose que l'utilisation alternative du genre grammatical soit un outil littéraire conscient des auteurs. Selon elle, elle servirait à introduire le spectateur dans l'histoire, comme s'il était un autre participant, lui faisant temporairement « oublier » la condition du moine et lui permettant de vivre, en même temps que le reste des personnages, la surprise de la découverte. Upson-Saia, pour sa part, considère que l'alternance grammaticale est une conséquence de la confusion des auteurs dans la définition du genre des protagonistes, qui, bien qu'ils aient tendance à utiliser le féminin, ignorent ou contournent parfois leurs propres « règles ». Nous sommes réticents à croire, comme le suggère Upson-Saia, que l'alternance dans l'utilisation du genre grammatical n'est pas intentionnelle, mais nous pensons que, en plus d'être un outil littéraire comme le prétend Van Pelt, elle peut être dans certaines hagiographies une tentative de l'auteur de refléter la complexité de la catégorisation des ascètes sur lesquels ces histoires sont basées. Il est possible que, tout en employant des structures narratives et des clichés qui en viennent à les présenter principalement comme des femmes déguisées, ils reflètent également la manière dont les moines et le public local observaient ces ascètes, sans pour autant renoncer aux premiers.

Réné Gremaux documente par exemple que, dans les Balkans, les *burrneshat* sont parfois désignées différemment selon le contexte. Le cas

des *burrneshat* suggère des différences entre la façon dont le genre d'un individu est perçu localement et la façon dont il est perçu dans un contexte global. Au niveau local, il semble courant que l'individu lui-même et la communauté se réfèrent à lui comme étant masculin. Mais lorsqu'un acteur extérieur, non communautaire, arrive, peut-être de l'extérieur des montagnes, ils le désignent au féminin ou du moins de manière ambiguë, comme s'ils admettaient qu'un tel changement de genre n'est envisagé qu'au sein de la communauté. Cela est probablement dû à la nature intrinsèquement négociatrice du changement de genre dans les sociétés préindustrielles : il est plus facile pour un changement de genre d'être reconnu dans un contexte local que d'être reconnu au niveau général, où le binarisme et l'essentialisme génital sont plus consolidés.

Peut-être cette « confusion » locale ou la difficulté d'adapter une réalité locale à un contexte global imprègne-t-elle certaines hagiographies comme celles d'Athanasia/os ou d'Anastasia/os. Ainsi, l'alternance grammaticale peut être le résultat du statut fluide ou ambigu de ces ascètes dans leur contexte local ou aussi, comme nous le verrons plus loin, le résultat de l'adaptation de leurs saints locaux, où il y avait une acceptation de leur statut masculin fluide ou ambigu, aux modèles globaux « orthodoxes » de sainteté féminine.

APANON. 63, UNE EXCEPTION

Dans le recueil anonyme des *Apophthegmata Patrum*, il existe un récit suspect qui, à notre avis, pourrait représenter une exception à la non-conservation de la littérature des ascètes transgenres de condition purement masculine. Il s'agit du passage 63, qui raconte les derniers jours d'un anachorète visité dans sa cellule par des laïcs à qui, se sentant proche de la mort, il raconte son histoire. Il leur confesse qu'il est vierge (*parthenos*) dans son corps, mais que son esprit a toujours lutté contre la *porneia*, de sorte qu'il se trouvait au milieu d'une bataille intérieure. Finalement, l'anachorète meurt et, alors qu'ils se préparent à l'enterrer, ils découvrent qu'il était effectivement vierge (*parthenos*). Outre les similitudes structurelles du texte avec la dernière partie des hagiographies de saintes transvesties, l'utilisation étrange du terme *parthenos* à deux reprises est frappante, car il s'agit d'un mot traditionnellement associé aux jeunes filles.

Le christianisme utilise parfois ce terme de manière plus neutre, pour faire référence également à la continence masculine, bien que dans ce cas, ce soit moins clair : comment les laïcs découvrent-ils que l'anachorète est vierge lorsqu'ils embaument son corps ? Il n'existe pas de méthode établie pour vérifier la « virginité » masculine dans l'Antiquité ou l'Antiquité tardive, et le texte ne mentionne aucune preuve concernant la pureté de l'ascète, comme c'est le cas dans d'autres récits du même recueil. Est-il possible que l'anachorète soit l'un de nos ascètes transgenres et que l'auteur joue avec le double sens du mot *parthenos* ? Dans ce cas, le terme *parthenos* pourrait être utilisé de manière ambiguë ou neutre dans un premier temps : l'ascète est vierge. Puis, en réutilisant le même terme, l'auteur dirait que l'ascète est une vierge, une *parthenos*. Ce jeu de mots ne serait pas difficile à comprendre pour le public qui, après tout, serait déjà habitué au motif des saintes tra.ns.vesties. Si nous acceptons cette hypothèse, le récit serait un cas très particulier, puisqu'il ne féminise pas l'anachorète à la fin, comme c'est le cas dans les hagiographies, mais son souvenir d'ascète masculin semble prédominer. Il n'y a pas non plus de tentative de justifier son comportement. Il s'agit simplement de louer la résistance de l'anachorète face à la *porneia*, une *porneia* qui, dans ce cas, pourrait se référer non seulement à une tentation sexuelle, mais aussi à une tentation de mener une vie féminine mondaine.

REPRESENTATIONS ICONOGRAPHIQUES

Les premières images conservées de saintes sont très rares, d'une part en raison de l'absence de représentations humaines jusqu'aux IV^e et V^e siècles, d'autre part en raison de l'iconoclasme byzantin des VIII^e et IX^e siècles. Les représentations officielles, comme celles des basiliques de Sant'Apollinare à Ravenne ou de Poreč, montrent parmi les saints des personnages tels qu'Eugénie, Pélagie ou Thècle, à l'apparence purement féminine. L'agencement des mosaïques de Sant'Apollinare, par exemple, reflète un binarisme dans le regard officiel sur les saints, sans aucun doute : ce sont soit des hommes, soit des femmes. Nos saintes tra.ns.vesties sont clairement placées parmi les femmes, ce qui témoigne d'une vision féminisée. Cela ne veut pas dire qu'il ne puisse pas y avoir localement des manières différentes de concevoir le statut de ces saints, comme le montre

par exemple l'existence d'un monastère en Arménie consacré aux Marinos avec leur nom masculin (*Srkhouvank*).

Notre proposition est que les hagiographies ne sont pas des produits directs de ces formes d'ascétisme, mais qu'elles apparaissent précisément à la suite du déclin des ascétismes transgenres. La chronologie peut être esquissée comme suit :

- Nous savons qu'au moins entre le II^e et le IV^e siècle, des modèles de sainteté féminine basés sur l'idéal divin asexué et sur la masculinisation psychique et parfois corporelle ont prédominé. Ceci est attesté par les histoires des « femmes » saintes que nous trouvons dans des récits tels que les *Actes de Philippe*, la *Passion de Perpétue* ou les *Actes de Paul et Thècle*.
- Au IV^e siècle, en particulier dans sa seconde moitié, qui coïncide avec l'expansion et la popularisation du christianisme en tant que religion de l'Empire, d'éminentes personnalités « orthodoxes » commencent à produire en masse des traités sur la virginité dans toutes les régions de la Méditerranée, en reprenant et en complétant de nombreuses idées de leurs prédécesseurs. Dans leurs textes, ils insistent sur la conception des vierges comme *nymphē tou Khristou*.
- Au milieu du IV^e siècle, l'Église « orthodoxe » condamne clairement ce qu'elle considère comme des femmes habillées en hommes, sous prétexte d'un faux ascétisme. Cette condamnation est exprimée dans le Synode de Gangres et dans le Code de Théodose.
- Au cours des V^e et VI^e siècles, le culte marial connaît une croissance exponentielle. Dans le même temps, le culte des saints comme Thècle disparaît. Cela reflète le remplacement des modèles de sainteté asexués et fondés sur la *xenitheia* par des modèles de sainteté plus inoffensifs pour la structure sociale et moins transgressifs.
- La plupart des *vitae* de saintes tra.ns.vesties ont été composées entre le V^e et le VII^e siècle.

En tant que produit nécessitant un effort et une coordination pour sa création et sa diffusion, nous considérons que les hagiographies des saintes tra.ns.vesties ont pu être composées pour différentes raisons ou pour une combinaison de plusieurs d'entre elles :

- Pour faire la publicité d'un culte local. Peut-être les auteurs féminisent-ils leurs protagonistes pour les rendre plus compréhensibles et acceptables pour un public mondial. En somme, si certaines pratiques peuvent être acceptées et comprises dans des contextes comme le désert égyptien, dans des espaces urbains comme Constantinople ou dans des régions comme la Méditerranée occidentale, le phénomène des ascétismes transgenre ne serait pas aussi bien perçu. Cela obligerait leurs auteurs à féminiser leurs protagonistes afin de les rendre plus compréhensibles.
- Justifier et adapter certains cultes d'ascètes transgenres aux nouveaux modèles féminins « orthodoxes », de peur d'être signalés comme « hérétiques » par la hiérarchie ecclésiastique, dans un monde où les changements de genre pour des raisons ascétiques et la *xenitheia* radicale étaient de moins en moins acceptés au sein de l'Église. Lorsque nous parlons d'adaptation aux idées « orthodoxes », nous ne parlons pas en termes christologiques et dogmatiques, mais en termes de pratique ascétique. La composition d'hagiographies de saintes transvesties ne se produit pas seulement dans la sphère chalcédonienne de langue grecque, mais aussi dans des communautés monophysites comme l'égyptienne ou la syrienne. Ainsi, par exemple, les histoires d'Hilaria/on et d'Apolinaria/Dorotheos sont des copies presque exactes l'une de l'autre, mais sans être des traductions : la première en copte et la seconde en grec. La vénération d'Hilaria/on sous ce nom est exclusivement égyptienne, ce qui montre que l'adaptation de ces cultes aux nouveaux modèles de sainteté féminine serait commune à l'ensemble de la Méditerranée orientale. Néanmoins, il est possible que certains d'entre eux, comme dans les hagiographies d'Athanasia/os ou d'Anastasia/os, aient tenté d'exprimer et de conserver une partie de leur caractère masculin ou ambigu, incarné dans une combinaison d'éléments narratifs où le masculin et le féminin se confondent.
- Pour des raisons littéraires. Cette structure narrative était peut-être attrayante ou était devenue un *topos* littéraire standard, de sorte qu'elle servait parfois de prétexte à la diffusion et à la promotion de certaines idées ou de certains personnages. L'existence de récits similaires dans la littérature gréco-romaine est attestée par des histoires comme celles d'Iphis (Ov. *Met.* 9.666-797), de Leucipe (Hyg. *Fab.* 190) ou surtout d'Agnodice (Hyg. *Fab.* 274.10-13), qui, bien que beaucoup moins

populaires, montrent que ces thèmes et ces procédés narratifs avaient déjà fait leurs preuves.

Cependant, il est pour le moins difficile d'essayer de comprendre l'intention individuelle de chaque auteur dans chaque hagiographie. Il s'agit d'un phénomène littéraire hétérogène et nous ne devons pas supposer que les raisons qui ont présidé à la composition de l'histoire d'Eugenia/os sont les mêmes que celles d'Euphrosyne/Smaragdos ou de Matrona/Babylas ou de Pelagia/os. Nous ne pouvons pas non plus être sûrs qu'il s'agit des versions les plus anciennes et que ce que nous avons conservé n'est pas une réécriture ultérieure. Les intentions de certains fragments peuvent facilement être changées et adaptées en modifiant simplement quelques mots, comme c'est le cas dans les différentes versions de l'histoire d'Eugenia/os.

La composition d'hagiographies de saintes transvesties s'est considérablement arrêtée au VII^e siècle. Au cours du VIII^e siècle, la production littéraire byzantine, y compris la composition d'hagiographies, connaît un net déclin qui coïncide avec l'expansion de l'islam, la perte des territoires méridionaux de l'Empire et la réforme iconoclaste, qui entraîne la destruction de centres de production tels que les monastères. À partir du IX^e siècle, après le rétablissement de l'iconodulie, la création littéraire et, par conséquent, la composition d'hagiographies reprennent, mais avec un caractère différent de celui des hagiographies de l'Antiquité Tardive. Les récits prennent un caractère plus domestique et familier, en accord avec la société séculière, loin de la *xenitheia* radicale et du dénuement extrême des époques antérieures. Ces nouvelles saintes ne renoncent pas à leur féminité, mais y trouvent précisément la sainteté. De nombreuses hagiographies sont réécrites pour s'adapter à l'époque, comme c'est le cas des célèbres versions de Siméon Métafrastes au X^e siècle, qui « domestiquent » ou « adoucissent » leur comportement.

Après avoir analysé les hagiographies et démontré qu'il y avait bien un phénomène réel derrière elles, nous en arrivons à nous demander quelle devait être la réalité quotidienne de ces ascètes. C'est une question à laquelle il est très difficile, voire impossible, de répondre, étant donné l'absence quasi totale de documentation. Néanmoins, nous pouvons tirer quelques conclusions :

- Tout d'abord, il est possible de définir une chronologie approximative du phénomène. A la base, des témoignages comme celui de Thècle montrent que ce type de pratique existait au moins depuis le II^e siècle, même s'il est difficile d'en connaître l'ampleur et les implications en raison du manque général de documentation de ces premiers siècles. En revanche, les condamnations du Code de Théodose, du Synode de Gangres et de Jérôme (et peut-être d'Ambroise) datent toutes de la seconde moitié du IV^e siècle. Cette concentration temporelle ne doit pas être une coïncidence, mais concorde probablement avec l'apogée des ascétismes transgenre. C'est une époque où le monachisme féminin réglementé est encore dans une phase expérimentale, mais où le christianisme connaît déjà une croissance exponentielle. Dans la seconde moitié du IV^e siècle et au début du V^e siècle, on assiste à une multiplication des traités *Peri parthenias* et des traités sur le monachisme, ce qui doit indiquer un changement dans les conceptions de la sainteté féminine, qui se manifeste par le nouveau succès de l'adoration mariale. Il doit donc y avoir eu un lent déclin des ascétismes transgenre entre le V^e et le VII^e siècle, parallèlement au contrôle croissant de la hiérarchie ecclésiastique.
- En second lieu, il convient de préciser l'étendue géographique du phénomène. Le noyau dur était évidemment la Méditerranée orientale, d'où proviennent la plupart des hagiographies et des sources, directes et indirectes. L'Anatolie, en particulier la région phrygienne, a dû être, selon toute vraisemblance, un lieu où ces pratiques ascétiques étaient largement répandues, comme en témoigne le fait que le Synode de Gangres s'y est déroulé. Ce type d'ascèse ne devait pas être particulièrement choquant dans une région habituée à des cultes comme celui de Mētēr, qui impliquait également des changements de genre chez ses adeptes. L'Égypte, en tant que terre où l'ascétisme chrétien était fortement implanté, devait également être un lieu de concentration de ces pratiques. En témoigne le fait que la grande majorité des hagiographies se déroulent dans le désert égyptien ou à proximité. Dans la Syrie et la Palestine ils devaient également avoir une certaine présence, peut-être due à l'influence égyptienne, puisqu'ils constituent parfois le cadre secondaire ou même principal des récits. En résumé, les régions rurales et désertiques où l'on trouve une importante communauté d'ascètes qui s'est développée de manière autonome et où

l'influence des élites ecclésiastiques urbaines était limitée, ont dû être le centre des ascétismes transgenre. Au contraire, ils ont dû être rares dans les zones urbaines (en particulier Constantinople, en raison de son élite romaine) et ses zones périphériques, sous l'influence des évêques « orthodoxes », ainsi que dans les monastères issus de règles de répression de la sexualité telles que celles de Basile de Césarée. La limitation des sources nous empêche, comme pour la chronologie, de préciser davantage et nous oblige à imaginer une mise en œuvre et une acceptation locale variable en Méditerranée orientale.

- Troisièmement, nous pouvons conclure qu'il s'agissait d'un phénomène très hétérogène, si nous le comparons au *burrneshat* albanais. Dans le cas des Balkans modernes, il n'y a pas de motivation unique pour le changement de genre (il peut y avoir des intérêts économiques, familiaux, personnels, etc.), ni un processus unique (il peut s'agir d'un serment public, mais il est également fréquent que la décision soit prise en privé par le *burrneshat* ou au sein de la famille), ni une manière unique de l'exprimer (alors que certains s'habillent et se comportent entièrement comme des hommes, d'autres n'adoptent que certains éléments de complémentarité masculine), ni une perception unique par les autres (ce n'est pas bien vu dans toutes les communautés de montagne), ni par les *burrneshat* eux-mêmes. Nous pouvons supposer que, parce qu'ils ne pouvaient pas être identifiés comme un groupe unique avec une doctrine homogène, les ascétismes transgenres étaient, de la même manière, un phénomène extrêmement hétérogène dans leurs motivations, leurs intentions, leurs expressions, leurs autoreprésentations et leurs perceptions externes.
- Quatrièmement, le caractère religieux du phénomène faciliterait la reconnaissance et l'acceptation des changements de genre dans l'ascétisme chrétien en leur conférant un caractère supra-humain. Il est possible que, dans certains lieux et à certaines époques, il y ait eu des actes publics pour entériner le changement de genre, tout comme il y a eu des « mariages spirituels » de vierges avec le Christ (vid. Nicet. *Virg. Laps.* 19) et des serments solennels de *burrneshat* en Albanie.

3. Les ascètes eunuques

Les eunuques sont devenus populaires dans le monde gréco-romain à partir de l'époque hellénistique et surtout impériale, atteignant leur apogée dans l'Antiquité Tardive, où ils sont devenus un élément essentiel de l'État. Les contacts avec l'Orient et la prolifération des systèmes monarchiques ont dû jouer un rôle fondamental dans ce processus. Les eunuques de cour sont les plus connus et les plus étudiés par les historiens modernes, mais ils ne sont de loin pas les seuls. Les eunuques religieux, qu'ils soient accidentels ou qu'ils se soient castrés pour des raisons de foi, ont été plus souvent ignorés par les recherches récentes, supposant (à tort) que ce qui était vrai pour les uns l'était aussi pour les autres. Ce sont eux qui font l'objet de notre étude.

L'Antiquité tardive est une période, comme l'a souligné Mathew Kuefler, de crise des masculinités traditionnelles gréco-romaines. Celle-ci est marquée par deux phénomènes majeurs. D'une part, l'infiltration d'eunuques dans la gestion de l'Empire, qui occupent des postes importants, au grand dam d'auteurs comme Claudien, dont les poèmes révèlent une perplexité face à l'ascension sociale de nombre de ces individus considérés comme inférieurs par les élites traditionnelles. D'autre part, les Pères de l'Église ont tenté, dans leurs textes et homélies, de remplacer les masculinités romaines de la guerre et de la famille par de nouvelles masculinités ecclésiastiques de la continence. Kuefler montre comment, dans leurs textes, ils ont tenté de remplacer les anciens préceptes par des préceptes chrétiens, où la résistance au martyre et au péché était la nouvelle force ; la guerre contre le diable, la nouvelle compétition militaire ; le sacerdoce, la nouvelle noblesse ; et la fécondité spirituelle, le plus grand accomplissement de la vie. Cependant, l'utilisation de cette rhétorique aurait, en plus des intérêts religieux, d'autres intérêts plus pragmatiques, tels que la concurrence pour l'autorité pragmatique et spirituelle sur les élites civiles et les « hérésies » qui menaçaient leur position. Néanmoins, les nouvelles masculinités devaient nécessairement prendre comme point de départ les masculinités classiques, puisque c'était le schéma sur lequel la rhétorique gréco-romaine était construite et le modèle sur lequel les traités chrétiens avaient été éduqués. En outre, permettre à l'autorité ecclésiastique de se décider dans une sorte de compétition ascétique serait contre-productif, de sorte que dans ses textes, il continue à recourir régulièrement

aux vieux « clichés » basés sur l'opposition à l'idéal viril du *paterfamilias* comme un moyen d'humilier et de vaincre les formes ascétiques « radicales » et d'autres personnages charismatiques menaçants. Nous arrivons ainsi à la situation paradoxale dans laquelle, alors que les hagiographies de saints eunuques remettent en question les préceptes des masculinités classiques, les Pères de l'Église utilisent le propre statut émasculé de leurs rivaux pour les humilier.

Si l'on fait abstraction des cas d'eunuques castrés par d'autres sans leur consentement (apparent), il existait dans l'Antiquité tardive un groupe d'ascètes chrétiens qui décidaient, de leur plein gré, de s'émasculer eux-mêmes. Connaître l'ampleur réelle de la pratique de l'auto-castration est une tâche très difficile. La raison n'en est pas seulement la rareté des sources, mais surtout l'ambiguïté de celles qui sont disponibles. Le terme *εὐνοῦχος* est couramment utilisé comme métaphore du « continent » sans qu'il soit nécessaire d'avoir subi une intervention chirurgicale ou de souffrir d'une limitation congénitale. De même, il est parfois difficile de distinguer si un ascète ou un ecclésiastique physiquement eunuque l'est pour des raisons étrangères (naissance ou statut d'esclave antérieur) ou de son plein gré. Nous savons cependant que la pratique de l'autoc-astration a existé et qu'elle devait être aussi problématique pour les élites ecclésiastiques du IV^e siècle que l'étaient les ascètes transgenre, puisqu'elle est fréquemment condamnée dans les conciles et les traités des Pères de l'Église, comme c'est le cas au concile de Nicée.

Il semble que certains ascètes, peut-être en partie sur la base du précepte de Mt 19:10-12, se soient castrés au cours des premiers siècles du christianisme. Cela est attesté par des auteurs tels qu'Eusèbe de Césarée (*Hist. Eccl.* 6.8.2), Origène (*Com. Matth.* 15.1-5), Justin Martyr (*Apol.* 1.29) et Épiphane (*Adv. Haeres.* 58.1.4-5), parmi d'autres, qui mentionnent l'existence d'ascètes chrétiens qui se sont émasculés pour des raisons religieuses. Les témoignages indiquent que la pratique de l'auto-castration a dû exister très tôt, dès le II^e siècle au moins, comme le reflète le texte de Justin Martyr, et s'est poursuivie jusqu'au VI^e siècle, où elle est mentionnée dans des textes tels que ceux d'Augustin, de Cyrille et de Sévère d'Antioche. La concentration des textes condamnatoires semble se produire au IV^e siècle, la condamnation des religieux émasculés du concile de Nicée étant le jalon le plus évident. L'eunuchisme religieux chrétien partage (et cela ne

semble pas être une coïncidence) la chronologie et l'espace avec les ascétismes transgenre : il est apparu dans une période antérieure à la construction de la doctrine « orthodoxe » en matière monastique et il est exclu et condamné en même temps que d'autres pratiques ascétiques extrêmes.

La réponse la plus simple pour expliquer ce phénomène serait qu'ils se soient castrés dans l'intention d'éviter le péché charnel, comme le suggèrent Eusèbe de Césarée (*Hist. Eccl.* 6.8.2) ou Basile d'Ancyre (*Virg.* 61). La logique de cet argument repose sur la croyance que l'idée monastique de la condition pécheresse du corps et de la répression nécessaire des pulsions sexuelles existait dès le début du christianisme dans toutes les formes de continence ou d'ascétisme. Cependant, le problème des formes ascétiques chrétiennes primitives avec la *porneia* n'était pas la tentation du sexe en soi, mais la tentation du mariage et de la famille. En revanche, Peter Brown comprend les castrations telles que celle présumée d'Origène comme une forme d'exil social volontaire, renonçant à la masculinité mondaine. Cela correspond mieux à la vision ascétique « cynique » dont nous parlions : l'auto-castration chrétienne serait une sorte de déclaration d'intention, un défi au monde terrestre et à ses règles. Ce qui, pour la société mondaine, était un instrument précieux permettant d'atteindre un objectif vital, la procréation, et, en tant que tel, un marqueur de statut, n'était pour les ascètes qu'un autre élément auquel il fallait renoncer, comme le mariage, la famille, la citoyenneté ou la richesse. Là encore, comme dans le cas des ascétismes transgenre, ces pratiques nous renvoient à des formes ascétiques « radicales », ce qui explique que les Pères de l'Église aient également tenu à les condamner, notamment lors de la « purification orthodoxe » du IV^e siècle. Bien qu'il y ait eu évidemment aussi des questions doctrinales sur l'interprétation de *Mt* 19:12, le désir d'éliminer l'auto-castration a dû être une tentative supplémentaire de maintenir les pratiques ascétiques sous l'autorité épiscopale et d'éviter un « radicalisme » incontrôlable. À cela se sont ajoutés les préjugés traditionnels du monde contre l'eunuchisme, ce qui a provoqué une cascade de dénonciations, dont certaines étaient contradictoires.

À partir d'un certain moment, la pratique de l'auto-castration pour des raisons ascétiques a dû diminuer, ce qui ne veut pas dire que les eunuques ont disparu dans l'Église. Nombre d'entre eux ont pu être esclaves

dans leur vie antérieure, castrés par d'autres individus dans leur enfance, victimes d'un accident ou d'une maladie ou eunuques de naissance. Tous ces eunuques involontaires étaient en principe encore acceptés par l'Église « orthodoxe », comme le prévoyait le concile de Nicée. Les eunuques ont, en principe, continué à participer à la vie ecclésiastique dans toute l'Europe byzantine, même si la tradition anti-eunuque a continué à les opposer occasionnellement à certaines élites viriles. Dans ce cas, il s'agissait probablement moins d'une question de doctrine que d'une animosité systémique résultant d'un mélange de rejet classique de l'eunuchisme et de tradition patristique. La haine anti-eunuque a dû se manifester régulièrement dans ces moments de lutte pour le pouvoir, lorsqu'un non-eunuque affrontait un eunuque.

Le troisième genre à Byzance : un concept à dépasser

Katheryn Ringrose, s'appuyant sur l'essor des études sur le « troisième genre », en vogue dans les années 1990, a avancé dans une monographie l'idée que les eunuques (religieux et laïcs) constituaient un troisième genre à Byzance. Ringrose reprend l'idée du troisième genre et la théorie unisexe de Thomas Laqueur et, en analysant diverses sources classiques et chrétiennes, soutient que les eunuques constituaient une catégorie sexuelle distincte des hommes et des femmes à Byzance. Cette idée a été reprise par d'autres auteurs comme Georges Sidéris, qui a étendu les genres à Byzance à quatre : hommes, femmes, eunuques masculins et eunuques féminins (c'est-à-dire des saintes tra.ns.vesties). L'hypothèse des trois genres byzantins a connu un grand succès dans les années 2000, en plein *boom* du constructivisme radical, devenant l'emblème des nouvelles études sur le genre à Byzance. L'hypothèse a été reproduite et diffusée sans esprit critique par d'autres chercheurs, et ce n'est que récemment que certains chercheurs ont exprimé des doutes et des critiques succinctes à l'égard de l'hypothèse de Ringrose, comme Shaun Tougher. Pour notre part, nous pensons que le concept du troisième genre à Byzance doit être définitivement écarté, car il n'y a pas assez d'informations pour le prouver, celles qui existent ont été habituellement mal interprétées et l'hypothèse n'est pas théoriquement étayée.

Ringrose s'appuie largement sur des sources classiques et de l'Antiquité Tardive, tant chrétiennes que polythéistes, dans lesquelles l'idée que les eunuques ne sont ni masculins ni féminins est toujours mentionnée. Cependant, il se limite généralement à relever quelques adjectifs dans ses œuvres, en ignorant souvent le contexte du fragment. Mais si nous lisons de plus près les sources qu'il utilise, nous constatons qu'il s'agit d'œuvres dans lesquelles les eunuques en général ou l'un d'entre eux en particulier sont moqués ou attaqués. Le cas de Lucien (*Eun.* 6) est dialogue satirique. Celui de Claudien (18-20) montre un poème dédié à l'eunuque Eutropius, que l'auteur méprise. Dans l'oraison de Grégoire de Nazianze (*Or.* 21.21) et dans la lettre de Basile de Césarée (*Ep.* 115), les eunuques apparaissent comme des hommes de main des « hérétiques ». Dans d'autres sources plus tardives, comme Photius (*Ep.* 3.14), Léon le Diacre (3.3) ou Théophane le Confesseur (6159), l'affirmation selon laquelle les eunuques ne sont « ni homme ni femme » apparaît dans le contexte d'une dispute où l'adversaire est un eunuque. Dans tous ces cas, il s'agit d'une moquerie ou d'une insulte et jamais d'un fait descriptif « neutre ». Ceci est d'ailleurs démontré par toute une série de disqualifications annexes qui présentent les eunuques comme monstrueux, contre-nature, cupides ou libidineux.

Nous pouvons donc conclure que l'affirmation selon laquelle les eunuques n'étaient ni hommes ni femmes ne peut pas nécessairement être interprétée comme un témoignage d'une société ternaire, mais plutôt comme un artifice rhétorique pour discréditer le rival. De la même manière que peu de chercheurs douteraient aujourd'hui que des accusations telles que les eunuques seraient sexuellement vicieux sont des *topoi*, pas nécessairement en accord avec la réalité, ces accusations méritent d'être considérées de la même manière : comme un *topos* rhétorique qui émerge à la suite de modèles de masculinité centrés sur la puissance reproductive. Dans ce cas, on irait plus loin que la seule féminisation. En disant que l'on n'est ni homme ni femme, on expulse l'individu des schémas binaires du genre, c'est-à-dire qu'on le considère comme un *Untermensch*, en dessous même des femmes. Il est ainsi privé de toute autorité ou de tout statut social dont il pourrait jouir. Il s'agit d'une pratique rhétorique que l'on retrouve couramment dans les discours des polythéistes et des chrétiens de l'Antiquité.

Ringrose utilise également un certain nombre d'écrits médicaux pour justifier son hypothèse, à savoir Aristote et Galien. D'une part, Aristote affirme que les eunuques, « ayant une partie mutilée, sont si éloignés de leur forme antérieure qu'ils ne sont pas loin d'avoir l'apparence d'une femme » et que, par conséquent, « cette mutilation est un changement du masculin au féminin ». Pour sa part, Galien place généralement l'eunuque dans le groupe des corps blancs et humides avec la femme (*gynē*) et l'enfant (*païs*). Cependant, Galien ne fait que construire une théorie des corps autour de l'opposition mou/dur et humide/sec. À aucun moment, le médecin n'établit une triangulation évidente des genres, admettant que les eunuques sont des individus à mi-chemin entre les femmes et les hommes ou qu'ils ont un statut différent. En outre, lorsque nous examinons Galien de plus près, nous constatons que, comme chez Aristote, il existe un binôme masculin-féminin clair qui articule une grande partie de son travail, par exemple, dans son idée des organes génitaux et sa théorie sur la façon dont ceux-ci sont un investissement respectif des hommes et des femmes. D'autre part, comme il s'agit de sources médicales, on pourrait penser qu'elles n'ont pas la dimension polémique des textes cités plus haut et que, par conséquent, une certaine prétention aseptique serait supposée. Cette idée peut être réfutée avec les mêmes arguments qu'Helen King a avancés contre la théorie unisexe de Laqueur : la médecine dans l'Antiquité n'a pas le même caractère de « discipline absolue » que dans la société industrielle occidentale et, par conséquent, elle ne représente pas nécessairement une opinion généralisée et efficace dans la vie de tous les jours. Rien ne nous assure que les idées d'Aristote dans ce domaine particulier étaient dominantes, non seulement dans le domaine de la médecine avancée elle-même, mais à tous les niveaux de la société, même s'il faut admettre que cela n'invalide pas nécessairement ses propos sur les eunuques.

Si nous nous arrêtons pour observer, nous verrons qu'ils partagent plus d'espaces communs avec les hommes qu'avec les femmes. On les retrouve à de nombreuses reprises à la tête de l'armée, un espace qui, bien que bastion des masculinités classiques, en vient à les tolérer, contrairement aux femmes. Sur le plan religieux, on trouve des eunuques occupant des positions élevées dans la hiérarchie ecclésiastique, y compris le rôle de patriarche de Constantinople. De leur côté, les saints eunuques étaient comptés parmi les hommes. Au monachisme, les hommes castrés entraient également dans les monastères masculins, bien que certains les excluaient

(ce qui peut être compris comme un reflet de l'héritage anti-eunuque des masculinités classiques dans l'Église byzantine). D'autre part, dans le cérémonial de la cour médio-byzantine, s'il est vrai qu'il existe des différences de titres, d'espaces et de vêtements entre les hommes barbus et les hommes castrés, ces différences, bien qu'essentielles à la représentation de la cour, ne sont pas nécessairement des marqueurs de genre, comme Shaun Tougher signale. Même des auteurs comme Grégoire de Nazianze, dans le même texte que Ringrose cite comme preuve de l'existence d'un troisième genre (Gr. Naz. Or. 21.21), ne nie jamais le statut d'*andros* - homme - à l'eunuque, mais utilise le terme ἀνδράσιν ἀνάνδρους, c'est-à-dire « homme non viril » ou « homme non-homme ».

Le problème de l'hypothèse de Ringrose est que la catégorie du « troisième genre » est limitative et insatisfaisante pour le cas byzantin, lorsqu'elle est prise au sens littéral, comme une catégorie égale et distincte des « hommes » et des « femmes ». Toutefois, cette triangulation du genre s'avère aussi restrictive qu'un binarisme essentialiste. Ringrose ne réfléchit jamais à l'application de nos catégories contemporaines d'« homme » et de « femme » au cas byzantin et n'en discute pas. D'autre part, bien que Ringrose insiste pour séparer le genre du sexe biologique dans son étude, il fait dépendre sa nouvelle catégorie sexuelle de l'idée de modification génitale, c'est-à-dire de castration. Enfin, l'héritage positiviste occidental fait que Ringrose, comme la plupart des historiens en général, tente d'établir des catégories ou « identités » absolues, c'est-à-dire qui accompagnent presque intrinsèquement l'individu et restent stables dans n'importe quelle situation. Il ne prend pas en compte le changement, le contexte ni, en somme, les multiples possibilités.

En outre, l'hypothèse de Ringrose présente deux autres problèmes. Premièrement, l'étiquette « eunuque » est extrêmement hétérogène et ne tient pas compte de la complexité et de la variété des individus et des situations que le terme englobe. Deuxièmement, nous ne disposons d'aucune source attestant qu'ils se considéraient comme des non-hommes, et que leur réaction nous permet de supposer que cela était compris comme une insulte.

La critique du travail de Ringrose n'est pas tant de proposer un retour à un binarisme essentialiste, ni de se replier sur une idée de fluidité constante du genre, mais plutôt la nécessité de comprendre les

catégorisations comme contextuelles, plastiques, poreuses et non absolues. Nous devons essayer de nous libérer de la tentative de définir des catégories totales, en croyant que, en tant qu'historiens modernes, nous sommes des entités omniscientes. Au contraire, nous devons comprendre que, dans de nombreuses sociétés et espaces où l'idée positiviste de la « vérité unique » n'a pas été expérimentée autant que dans les universités occidentales, des idées (même apparemment contradictoires) peuvent coexister. Ainsi, nous devrions toujours comprendre les catégorisations locales du genre de manière relative et ne pas essayer d'imposer une « réalité » unique et pérenne. Il est clair que le travail de Ringrose doit être compris dans la période où il a été composé, encore en pleine expérimentation des études *queer*, mais c'est précisément pour cette raison que nous devons essayer d'aller au-delà, au moins dans le cas de Byzance.

Les *galli* et les eunuques chrétiens : comparaisons et influences

Il ne semble pas que derrière l'émasculatation religieuse chrétienne se cachent des intentions ou des expressions de changement de genre à la manière des ascètes transgenres que nous avons vus plus haut : les quelques témoignages dont nous disposons, favorables ou critiques, ne font pas explicitement référence à des désirs d'adopter un comportement ou une apparence féminine chez ces ascètes.

En revanche, nous disposons de preuves d'un phénomène de castration volontaire présumée pour des raisons religieuses impliquant un changement de genre dans l'Antiquité : celui des *galli/ae* du culte de Magna Mater/Cybèle et d'Attis. Ces individus qui, selon les auteurs de l'époque impériale, se sont émasculés dans l'extase en suivant l'exemple des divinités qu'ils vénéraient. Notre hypothèse est que l'auto-castration dans le christianisme primitif présente de grandes similitudes avec les *galli/ae*, qui témoignent d'influences importantes.

Au cours des dernières décennies, le scepticisme à l'égard de la comparaison entre le christianisme et les cultes « orientaux » a été courant dans la recherche, en partie à cause de l'opposition aux travaux de James G. Frazer et de Franz Cumont. Nous pensons que, bien que certaines idées de

Frazer et de Cumont aient été dépassées, nous ne devrions pas automatiquement rejeter tous leurs travaux et qu'il est nécessaire de revoir, dans une perspective contemporaine, certaines de leurs idées, en particulier les liens que les cultes « orientaux » entretiennent avec le christianisme primitif. En fin de compte, les deux ont évolué dans une large mesure en même temps, à des époques et dans des espaces similaires, et ont dû offrir à leurs fidèles des solutions aux mêmes problèmes d'un monde socialement et culturellement changeant.

Traditionnellement, les *galli* (en latin) ou *galloi* (en grec) ont été compris comme les « prêtres castrés » de Cybèle et d'Attis qui s'habillaient en femme. Cette description semble apparemment contradictoire avec les modèles romains de masculinité et l'omniprésence de la puissance sexuelle masculine en tant qu'élément régissant les relations sociales. De sorte que, outre la morbidité contemporaine envers l'exotisme, se trouve le mystère de l'apparente incongruité antique. Cette définition est cependant trompeuse, car elle pose d'abord deux problèmes : la confusion sur le statut religieux du *gallus* et le rôle central de la castration.

Tout d'abord, cette définition part de la supposition que les *galli* étaient des prêtres, ce que Françoise van Haepere a déjà critiqué. En effet, les termes liés à la prêtrise sont rarement associés dans les textes à ces individus. Les auteurs classiques utilisent le plus souvent le terme *gallus/os* en tant que tel, et dans les quelques synonymes qu'ils utilisent, comme ἀγύρτης, θαλαμηπόλος ou *cultistes*, il n'est pas explicité qu'ils étaient proprement considérés comme des *sacerdos/hiereus*. Par exemple, dans le traité *De Dea Syria*, sur le culte de la déesse syrienne de Hiérapolis, attribué à Lucien de Samosate, une distinction claire est faite entre les prêtres de la déesse et les *galloi*, individus castrés. Nous pouvons donc affirmer avec une grande certitude que les *galli* n'étaient pas des prêtres. Cette confusion, fruit d'une lecture superficielle des sources, a conduit à de grandes erreurs, comme celle de supposer que Pessinos, berceau de la Mère, selon les Romains, était une ville gouvernée par une caste de prêtres eunuques.

Seuls Pline l'Ancien (Plin. *HN* 5.147) et les traités chrétiens utilisent brièvement le terme *sacerdos* pour parler des *galli* (vid. Firm. Mat. *Err. prof. rel.* 3.1 ; Lac. *Div. inst.* 1.17.7). La raison pour laquelle ces auteurs utilisent ces termes et pas les autres peut être due à différentes

causes : parce que le caractère et la considération des *galli* en tant que prêtres ont changé avec le temps, parce que les auteurs classiques, peu enclins à ces pratiques, étaient réticents à les appeler prêtres ou, la plus plausible de toutes, parce qu'il s'agit d'un outil des auteurs chrétiens pour discréditer les sacerdoce polythéistes, en particulier le culte d'Attis-Cybèle.

Au contraire, les pratiques des *galli* (mendicité, castration, féminité, pratiques extatiques...) peuvent être définies comme anti-civiques, c'est-à-dire qu'elles vont à l'encontre des modèles acceptables et auxquels on s'attend de la part des hommes dans les sociétés méditerranéennes. En d'autres termes, on comprend en principe qu'être *gallus* implique un renoncement au monde civique au profit d'un culte, en l'occurrence celui d'Attis-Cybèle. Ce renoncement du *gallus* à tout ce qui est civique (famille, maison, citoyenneté, biens, statut, illustré dans les espaces publics tels que le forum ou la palestre) l'éloigne du sacerdoce (dans le monde classique, étroitement lié à la citoyenneté) et le rapproche de l'ascétisme. Les *galli* ne doivent pas être compris comme des « prêtres eunuques », mais avant tout comme des ascètes mendiants. Nous considérons qu'il est nécessaire d'observer une distinction entre le clergé et les ascètes dans les cultes métroiques, tout comme dans le christianisme. Nous pensons que des questions telles que leurs fonctions, leur organisation, leur statut civique, leur extraction sociale ou leur intention finale divergent fortement et même radicalement : les *galli* seraient des individus qui s'excluent pour des raisons religieuses de l'ordre social, alors que l'on peut avoir l'intuition que les prêtres peuvent être des individus à l'intérieur de la communauté civique. Cela ne veut pas dire qu'il ne pourrait pas y avoir de *galli* exerçant en même temps le sacerdoce, ni qu'en fin de compte, ils devraient tous être des pèlerins et des mendiants. De même qu'il n'y a pas d'homogénéité globale dans les pratiques ascétiques du christianisme, mais des intentions générales qui coïncident plus ou moins, nous pouvons dire la même chose des ascétismes métroiques, qui semblent manquer d'un corps commun de doctrine.

Deuxièmement, l'auto-castration et le vêtement féminin semblent avoir éclipsé tout ce qui concerne le *galli*, ignorant le fait qu'ils ne sont probablement pas une fin, mais un moyen. L'émasculature ne serait qu'un élément parmi d'autres qui caractériseraient le *galli*. Nous pensons au

contraire qu'il est nécessaire d'examiner tous les aspects individuels qui caractérisent le phénomène :

- Statut de mendiant et de pèlerin : Dans la plupart des classiques, au-delà de la castration et de la féminisation, la mendicité est associée aux acolytes les plus fervents de la Mère, de l'époque archaïque à l'Antiquité tardive. Des termes tels que *agyrtēs*, *mētragyrtēs* et *mēnagyrtes* (« mendiant » et « mendiant de la Mère ») sont courants pour décrire les *galli* de l'époque archaïque. Catulle, Apulée, Lucrèce, Servius, Diodore Sicule et Augustin les décrivent comme des pèlerins. Ce statut de mendiant ne doit pas nécessairement être compris comme synonyme de déplacement constant d'une ville à l'autre, mais il peut être symbolique. Il s'agit plutôt de l'absence d'une communauté civique de référence au-delà des centres culturels eux-mêmes.
- Castration : La mutilation génitale est un motif fréquent dans les récits du mythe d'Attis, tels que ceux d'Ovide, de Pasuanias, d'Arnobé, de Catulle et de Servius. Les *galli* sont souvent désignés comme des eunuques qui, selon le traité *De Dea Syria*, se livrent à un acte d'auto-émasculation publique lors des fêtes de la déesse. Cependant, l'existence de tels rituels de castration publique à Rome n'est pas attestée et semble peu plausible, compte tenu du rejet de certaines pratiques religieuses « étrangères » et des lois anti-castration. Une castration publique et auto-infligée semble être une option peu pratique et excessivement audacieuse, surtout si l'on considère que l'opération est déjà risquée en soi. La castration spontanée, publique et mendicante d'Attis pourrait être un modèle idéal, mais pas nécessairement la réalité la plus courante.

D'autres débats autour de la question de l'émasculation portent également sur le type de castration qui aurait été pratiqué (ablation totale ou partielle, c'est-à-dire uniquement des testicules) et sur les personnages castrés (il est généralement admis que les *archigalli*, les chefs de la communauté, n'ont pas été émasculés en raison des sources archéologiques qui les montrent avec la *tria nomina*). Pour notre part, nous pensons que ces deux questions souffrent de la chimère de la cohérence moderne, qui obvie au fait que la perception populaire et la réalité quotidienne peuvent diverger. À travers l'étude des *hijras* indiennes, nous constatons que si dans l'imaginaire collectif la

castration est une condition *sine qua non* pour être *hijra* (tant que cette dernière n'est pas intersexuée), la vérité est qu'il y en a beaucoup qui ne sont pas castrés et qui mènent même des vies parallèles d'hommes, mariés et avec des enfants. Par ailleurs, parmi les émasculées, bien que le modèle idéal soit celui de l'ablation complète des organes génitaux, la vérité est que beaucoup, craignant une opération risquée, n'enlèvent que leurs testicules pour se débarrasser de la testostérone. Le fait que les sources littéraires insistent sur un modèle idéal, l'émasculatation extatique auto-infligée, ne signifie pas qu'il ait toujours été appliqué, ni même qu'il ait été le plus courant, surtout si l'on tient compte du fait que les textes concernant les *galli* ne sont pas produits par les *galli* eux-mêmes, mais par des agents extérieurs. Cela ne signifie pas que l'émasculatation n'était pas pratiquée, mais qu'il faut accepter la possibilité de réalités multiples qui pouvaient varier en fonction du temps, de l'espace géographique, des différences culturelles ou des réalités personnelles : de la castration testiculaire à la castration totale, de l'intervention chirurgicale privée au rituel public, en incluant toujours la possibilité d'une non-castration, de rituels de substitution ou d'une « castration » métaphorique. De même, rien ne permet d'affirmer que les *archigalli* ne se sont pas castrés eux-mêmes. D'abord, parce qu'il n'y a pas de témoignages qui parlent d'une distinction radicale entre les uns et les autres et, au contraire, nous proposons de les comprendre simplement comme des *galli* d'un rang supérieur. Ensuite, parce que l'exemple des *hijras* montre comment la pluralité des êtres humains, dans lesquels différents *habitus* peuvent coexister, peut donner lieu à des cas « contradictoires » pour notre conception moderne, comme le cas des *galli* citoyens.

- Féminisation : Les textes (mais pas tous) mentionnent souvent que les *galli* sont des individus efféminés. Cette idée, qu'elle émane d'auteurs classiques ou chrétiens, est souvent exprimée sous la forme d'une insulte réprobatrice à l'égard de la pratique, de sorte que de telles affirmations doivent d'abord être mises en quarantaine. Nous pourrions même rejeter l'idée que les *galli* s'habillent avec des vêtements féminins si l'auteur du *De Dea Syria*, le seul qui semble initialement montrer une certaine attitude positive à l'égard de cette pratique, n'en confirmait pas l'existence. La logique voudrait donc que l'on se tourne vers les représentations iconographiques. Mais il y a un problème : Van

Haeperan a mis en doute de nombreuses images traditionnellement identifiées comme *galli* ou *archigalli*, par exemple dans le cas du relief de Lanuvium qui, selon lui, pourrait être une femme consacrée au culte de Cybèle-Attis. Nous sommes d'accord avec cette critique et considérons qu'il est nécessaire de reformuler l'interprétation de certaines représentations, comme celle des prêtres d'Ostie, considérés des portraits de *galli*, alors que si nous tenons compte de ce qui a été dit plus haut sur la nécessité de distinguer le *sacerdos* du *gallus*, nous pensons qu'il s'agit seulement de représentations de prêtres. Leurs attributs et leur caractère imberbe ne suffisent pas, à notre avis, à indiquer une féminisation à la manière des *galli*. Le seul portrait que nous avons pu définir avec certitude comme un *gallus* est le portrait grossier de Caius Julius Basso, décrit dans un fragment perdu de l'inscription sous-jacente comme *archigallus* de Tusculum. Cela montre une féminisation physique évidente du *gallus* et confirme ce qui est dit dans les textes. En outre, cette inscription nous montre un individu présentant à la fois la *tria nomina* et un aspect féminin, reflétant la complexité de la réalité et de ce que Bernard Lahire appelle *l'homme pluriel*, dans une mesure qui peut sembler contradictoire au chercheur moderne.

En somme, l'utilisation permanente d'attributs considérés comme féminins invite à comprendre les *galli* métroaques comme des individus qui changent de genre avec l'initiation, à la manière des *hijras*. Cependant, si l'on fait un autre parallèle avec les *hijras*, même s'il y a une prétention à la féminisation, cela ne signifie pas nécessairement une tentative d'assimilation à d'autres femmes (mères et épouses, prostituées, etc.). Nous pouvons le constater dans l'utilisation non seulement d'éléments féminins chez les *galli*, mais aussi d'éléments masculins, qui dénotent une plus grande complexité que la simple volonté de s'intégrer parmi les femmes. Cela se reflète, par exemple, dans l'utilisation du genre grammatical pour les désigner, puisque la plupart des textes et des sources épigraphiques reflètent un usage prédominant du masculin, à l'exception de Catulle et d'Apulée, dont l'utilisation du féminin est toutefois conditionnée par le caractère burlesque ou satirique de leurs récits. Le même problème se retrouve dans les propos des auteurs chrétiens et polythéistes qui parlent des

galli comme de non-hommes ou d'individus à mi-chemin entre l'homme et la femme.

Trouver le « sens » des *galli* dans le culte de Cybèle-Attis est une question épineuse et délicate, en raison de sa complexité, de sa polysémie potentielle et de son hétérogénéité géographique, culturelle et chronologique. Plusieurs textes nous donnent cependant une piste d'interprétation de la pratique, au moins aux III^e et IV^e siècles, à savoir la *Réfutation de toutes les hérésies* et les œuvres des polythéistes Julien et Salutius. Dans tous ces ouvrages, nous constatons une prédominance du concept de l'Un divin et de la recherche de cette unicité à travers le culte d'Attis. Comme dans le christianisme, nous percevons l'idée d'une asexualité divine, liée à l'éternité. Julien interprète la castration précisément comme l'interruption du mouvement (c'est-à-dire de la vie et de la mort) et comme un moyen de s'élever vers l'unité divine permanente. Bien sûr, il peut s'agir d'interprétations personnelles que Julien ou les autres auteurs font du culte métroaque, mais, à notre avis, il y a une bonne cohérence entre ces sources et ce que nous savons du culte sous l'Empire. Si l'on considère la version « phrygienne » du mythe d'Attis, apparemment la plus populaire de celles que nous avons conservées, nous constatons que le déclencheur commun de la folie, de la mutilation et de la mort subséquente du garçon est toujours le mariage ou l'amour avec une autre fille ou une *nymphē*, ce qui provoque la jalousie de la Mère/Agdistis. Mais alors que l'amour de Cybèle est présenté comme chaste, le nouvel amour est compris comme sexuel. On peut donc dire que ce qui dans la version « phrygienne » du mythe, la plus répandue, associe la mort à la reproduction humaine. La castration, en revanche, comme le souligne Julianus, serait la suspension de ce cycle.

Si l'on suit les propos de Julien, de Salutius et de la *Réfutation*, le *galli* peut être compris comme l'incarnation terrestre suprême des principes de l'androgynie primordiale et de l'infini, à l'imitation d'Attis. L'androgynie se manifeste par la combinaison d'éléments masculins et féminins, créant une nouvelle condition bisexuelle. L'interruption du cycle de vie, quant à elle, se manifeste par la stérilité de l'eunuchisme, puisque, en l'absence de reproduction, il n'y a pas de naissance et, par conséquent, pas de mort. De plus, l'apparence physique de l'eunuque (ou de son prototype imaginé) comme étant éternellement jeune pourrait favoriser l'idée d'un individu arrêté dans le temps : ni enfant, ni vieux, ni homme, ni femme. Les *galli*

serait pour les fidèles métroques ce que les moines étaient pour les chrétiens : la représentation de l'approche de la perfection divine.

Enfin, nous pensons que les pratiques des *galli* ont pu exercer une certaine influence sur le développement de l'ascétisme chrétien. Leur condition anti-civique, leur rejet volontaire de la citoyenneté, de la famille, de la richesse et du prestige social à la recherche d'un culte les rapproche quelque peu des ascètes chrétiens, qui renoncent eux aussi aux liens terrestres pour se rapprocher de Dieu. L'une de ces influences est évidemment la pratique de l'auto-castration chez les chrétiens, qui ne pouvait provenir que de l'eunuchisme religieux polythéiste, pratiqué depuis des siècles. Cependant, l'eunuchisme chrétien, contrairement à l'eunuchisme métroaque, ne rechercherait pas la féminisation, mais seulement la condition d'exil volontaire qu'implique l'émasculation. De plus, le concept d'androgynie primordiale manié par les fidèles de Cybèle-Attis et celui des chrétiens ne devait pas être le même. Dans les deux cas nous observons une croyance commune, surtout aux II^e-IV^e siècles, en l'unicité de Dieu, sans division sexuelle, alors que dans le christianisme cette unicité est asexuée, c'est-à-dire qu'elle implique qu'il n'y a ni hommes ni femmes. Cependant, dans le culte métroaque il semble s'agir, au contraire, de l'union des genres dans une condition androgyne personnifiée par les *galli*. Alors que le christianisme s'éloigne du symbolisme sexuel, le culte métrônien semble l'embrasser. Nous pouvons donc en conclure que les pratiques mises en place par les *galli* constitueraient dans un premier temps un modèle conscient ou inconscient pour les chrétiens qui construisent leurs propres formes d'ascèse.