

«ANCILLA DEI». EL DISCURSO CRISTIANO  
SOBRE LA SUMISIÓN FEMENINA\*

«Ancilla dei». *Christian Discourse on Feminine  
Submission*

Amparo PEDREGAL  
*Universidad de Oviedo. pedregal@uniovi.es*

Fecha de recepción: 16-05-07  
Fecha de aceptación definitiva: 17-07-07  
BIBLID [0213-2052(2007)25:417-434]

RESUMEN: El mensaje aparentemente liberador que el cristianismo propone a los dominados de la sociedad esclavista y patriarcal grecorromana, podría estar resumido en el texto de *Gal.* 3, 28, que anuncia la supresión de las barreras políticas, jurídicas y de género. Mujeres y esclavos, que figuran –junto con los extranjeros– en este texto como los «otros» respecto a la definición del «yo» androcéntrico, aparecen reiteradamente asociados en el pensamiento antiguo. El presente estudio aborda la incorporación en el discurso cristiano de la ideología esclavista para justificar/legitimar el castigo corporal, y la accesibilidad sexual –la violencia de género– sobre las mujeres, y su sometimiento e interiorización de su dependencia respecto al varón –el esposo–, ya sea éste mortal o divino.

*Palabras clave:* historia de las mujeres, esclavitud, cristianismo, ideología, religión.

ABSTRACT: The apparently liberating message that Christianity offered to the oppressed in pro-slavery and patriarchal Greco-Roman society might be summarised

\* Este estudio se enmarca en el Proyecto de Investigación *Maternidad y Madres en las culturas grecorromana, oriental y cristiana primitiva. La construcción del paradigma de la feminidad en las sociedades antiguas del Mediterráneo*, HUM 2005-05332, financiado por el MEC, que se desarrollará de diciembre de 2005 a diciembre de 2008.

in *Gal.* 3, 28, a text that announces the suppression of politica, legal and gender barriers. In it women and slaves, who are recurrently associated in ancient thought, are presented –together with foreigners– as the «Other» in relation to the androcentric self. This paper analyses the way in which Christian discourse appropriated proslavery ideology in order to justify/ legitimise bodily punishment and women's sexual accessibility, i.e. gender violence, as well as female submission and women's acceptance of their dependence on the male, that is, the husband, who may be mortal or divine.

*Key words:* Women's History, Slavery, Christianity, Ideology, Religion.

La Virgen de Martini ha dejado de ser la inocente ingenua que los teólogos solían ver en ella. María es una mujer inteligente, que domina un arte practicado por las mujeres ilustradas del medievo tardío: el de la lectura silenciosa, que permite apropiarse libremente de saber y conocimientos, no por obediencia, sino gracias a la lectura y el estudio. Y es natural que cualquier persona tan profundamente absorbida en la lectura como esta María se sobresalte cuando se la interrumpe.  
Comentario de la *Anunciación* de Simone Martini (1333),  
Stefan Bollmann, *Las mujeres, que leen, son peligrosas*, Madrid, 2006, p. 41.

## 1. INTRODUCCIÓN

En la sociedad esclavista y patriarcal grecorromana el cristianismo irrumpe con un mensaje liberador que parecía ofrecer a los dominados del sistema, no ya argumentos para la resistencia, sino reales y efectivas vías para su subversión. Como epítome de esa nueva realidad puede entenderse el protagonismo que alcanzaron en las primeras comunidades cristianas, desde Bitinia a la Galia, las que, por ser esclavas y mujeres, tenían un estatus social ínfimo, encarnando la «doble exclusión» de la que hablaba Vidal-Naquet, y sobre la que volvió C. Mossé<sup>1</sup>.

1. P. VIDAL-NAQUET (1986: 188), las mujeres esclavas sufren la doble exclusión en tanto que la *polis* griega es «un club de hombres» y un «club de ciudadanos». El autor recuerda también que para Aristóteles existe una clara conexión entre las mujeres y los esclavos: el trato considerado hacia éstos, y permitir que las mujeres gobiernen la casa transforma la democracia en tiranía. La asociación de ambos vuelve a estar presente en Cicerón, *De rep.* I, 43 con un sentido semejante, al afirmar que cuando esclavos y mujeres no obedecen se produce la anarquía. C. Mossé (1993) se pregunta, tiempo después, sobre la preferencia de la categoría de clase o de género, a la hora de abordar el conocimiento de las esclavas en las sociedades antiguas.

## 2. ESCLAVAS CRISTIANAS

Tanto las fuentes cristianas como las paganas aluden a la presencia de esclavos y esclavas entre los primeros cristianos<sup>2</sup>. Todo parece indicar que, como sostiene D. Kyrtatas, su conversión sigue la inclinación de sus amos cristianos; así permiten suponerlo algunos textos como el *Pastor* de Hermas, y la *Apolo-gía* de Aristides<sup>3</sup>. Aunque hay algún caso distinto, como el de la esclava Sabina, cuya historia se cuenta en el martirio de Pionio, que encuentra en los cristianos refugio y ayuda tras huir de su ama Polita que la perseguía por sus creencias religiosas<sup>4</sup>. En cualquier caso, el cristianismo no se cuestionó la libertad para las esclavas, quizá porque, como tales, suponían un ejemplo más elocuente de la radicalidad de su mensaje<sup>5</sup>. Así pues, con esa condición encontramos a las dos *ministrae* de las que habla Plinio en su rescripto a Trajano; aunque no se precise las funciones concretas que ese cargo implica, está claro que el gobernador romano las identifica como figuras destacadas de la comunidad cristiana de Bitinia<sup>6</sup>. Esclavas son también algunos de los escasos nombres propios femeninos de mártires: la citada Sabina, que desafía con altivez e ironía al magistrado que la interroga. Felicidad, que muere en Cartago en 203, en un martirio que voluntariamente ella antepone a su reciente maternidad; la transgresión de esta función de género femenina por antonomasia la

2. W. MEEKS (1983: 63-4), P. BROWN (2003: 64), R. LANE (1986: 299).

3. Que las inclinaciones religiosas del *pater familias* deben ser normativas para toda la familia se desprende de las recomendaciones de las *gamika parággelmata* en las que PLUTARCO (*Mor.* 140 D, 19) afirma que la esposa está obligada a profesar las mismas creencias que su marido. Por su parte, los autores cristianos Hermas, *Pas.*, *Vis* II, 3, 1, y Arist. *Apol.* XV, 6-6, dejan claro, además que, en este caso los cristianos, consideran igualmente conveniente, como Plutarco, que, no sólo la esposa, sino todos los sometidos a la *potestas* del *paterfamilias* tengan sus mismos dioses. *Vid.* los comentarios de D. KYRTATAS (1987: 46). R. LANE (1986: 297) señala, por su parte que en el cristianismo, como en otras asociaciones de culto paganas, la admisión de los esclavos estaba condicionada al permiso previo del amo.

4. SABINA: *M. Pion.* 9, 4; H. MUSURILLO (1979: 146-7): su ama Polita la había encadenado y expulsado a las montañas, para cambiar su fe.

5. Esta presencia destacada de las mujeres y esclavas, en el cristianismo pueden tener una fuerza semejante a la que O. PATTERSON (1991: 110) remarca que es encarnada por las heroínas de la tragedia, a menudo también esclavas, que representan la lucha por la libertad personal. O, en otro orden de cosas, es el protagonismo que se atribuye a las esclavas en la defensa de los valores sociales y políticos establecidos, como en el episodio que cita T. Livio (VIII, 18, 8) del proceso por envenenamiento que se sigue en el 331a.e. contra algunas matronas denunciado por una esclava (E. CANTARELLA, 1996: 99), o el protagonizado por *Hispala Faecenia*, a cuya iniciativa atribuye T. Livio, XXXIX 9, 1; 10 la denuncia del escándalo de las Bacanales. *Vid.* el análisis de A. SCAFURO (1989: 129) sobre la contraposición de una *scortum*, pero *nobile* Hispala, que defiende los valores morales de la sociedad romana, frente a la figura de *nobiles quosdam viros feminasque*, que encarnan la inmoralidad, al olvidar los intereses de la *Respublica*.

6. PLIN. *Ep.* 10, 96-7; acerca de la opinión de Plinio, gobernador del Ponto-Bitinia, en torno a los cristianos, y su carta del 112 d. e. a Trajano, *vid.* R. L. WILKEN (1984: 1-30, esp.15-8), y M. Y. MacDONALD (1996: 49-59) sobre Plinio y las esclavas cristianas, en general.

igualada con la otra mujer del grupo, Perpetua, matrona de la elite cartaginesa; esclava y ama de esclavos, comparten el mismo reconocimiento de la iglesia como heroínas de su fe<sup>7</sup>. Entre las víctimas de las persecuciones desatadas en Lyon y Vienne, en el 177 hay también cristianos de condición servil, entre ellos destaca como protagonista del martirio Blandina, una mujer anciana y esclava, cuya debilidad corporal resalta aún más la fortaleza de su ánimo que no sólo la hace soportar las terribles torturas que se le aplican<sup>8</sup>, sino que se convierte en el soporte moral de sus compañeros varones de suplicio, miembros de la jerarquía de su iglesia, mostrando para sorpresa de su propia dueña, una matrona de la que, significativamente, ni siquiera se nos ha transmitido el nombre, una entereza de espíritu y un dominio de la *apatheia* que el mismísimo emperador estoico reinante, M. Aurelio, se esforzaba por alcanzar<sup>9</sup>.

Así pues, el cristianismo parecía facilitar realmente una inversión del sistema establecido permitiendo que las mujeres subvirtieran el orden patriarcal al renunciar a sus funciones de género, como la prioritaria de la maternidad; que los esclavos burlaran la estructura esclavista alcanzando protagonismo a expensas de los representantes del poder político, y aun que, quien por ser mujer y esclava, representa la debilidad e inferioridad de espíritu, alcance las más altas cotas de la progresión moral.

Esa radical alteración de las estructuras sociales y políticas que hay que leer, sin duda, a la luz del carácter adoctrinador y propagandístico de las relatos martiriales<sup>10</sup>, está recogida también en el famoso pasaje de la carta de Pablo a los Gálatas (3, 28): «No hay judío o griego, no hay esclavo o libre, no hay

7. A. JENSEN (1996: 95) plantea, frente a la opinión tradicional, que, entre Felicidad y Perpetua, aunque murieron juntas, no había un vínculo de esclavitud, puesto que el narrador no las relaciona, y Perpetua no menciona a Felicidad en sus recuerdos personales.

8. Su propio nombre, como es habitual en la onomástica de los esclavos, se construye sobre un adjetivo que, en este caso, alude a la cualidad de docilidad y ternura de quien lo lleva, desde el punto de vista de quien la posee, *vid.* I. KAJANTO (1965: 282). En cuanto a la edad de Blandina, aunque tradicionalmente se la ha considerado joven, hay diferentes indicios en el texto que hacen pensar más bien en una mujer de edad avanzada: los calificativos de débil y frágil se emplean sólo con otra persona anciana, Potino; las torturas la rejuvenecen, y se la compara a la madre de los Macabeos, *vid.* sobre este aspecto A. VALERIO (1981: 35), G. THOMAS (1978: 96-106), y sobre todo M. L. GUILLAUMIN (1972: 93-4).

9. *M. Pot.* 1, 17-18; 29, con Blandina mueren Santo, diácono, Maturo, recién bautizado, Átalo, «pilar y sostén de la comunidad», el noble Epágato, Alejandro, médico; Póntico, un muchacho de quince años, y Potino, obispo de Lyon. D. KYRTATAS (1995: 223) se refiere al concepto de «esclavitud de las pasiones», como una idea surgida en el seno de las clase privilegiada pagana, y remite a la afirmación de M. Foucault sobre el auto control sin el cual no se puede disciplinar a los demás; sin moderación y continencia uno no se puede liberar de las necesidades materiales, y será siempre su esclavo. La exhibición de tal autodominio es especialmente impactante en quien, por ser mujer y esclava, representa la antítesis de esos valores en la sociedad pagana, *vid.* G. JOSSA (1991: 199 y 221).

10. Sobre la presencia e importancia de las mujeres en las Actas y Pasiones de los martirios cristianos *vid.* A. PEDREGAL (2000).

varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús». Este párrafo, que reúne, a los «otros» elementos que son requeridos en la definición del «yo» androcéntrico (extranjeros, esclavos, mujeres), que ya aparecen asociados en el pensamiento judío y griego<sup>11</sup>, ha recibido múltiples interpretaciones, desde quienes ven en él un mensaje sincero de crítica al sexismo y a la discriminación, una referencia al orden de la creación, pero no de la caída, o una referencia a las condiciones de la salvación anticipada en la tierra<sup>12</sup>. En todo caso, si esa representación ideal de la realidad era consecuente con la convicción de la inminente *parusia*, y la caducidad de las estructuras sociales vigentes, el evidente retraso de aquélla convirtió la proclama de igualdad en un bien aplazable a un futuro después de la salvación. La doctrina radical se tornó conservadora. La influencia del cristianismo, como ya señalaron G. E. M. Ste. Croix o R. MacMullen, tuvo un efecto retrógrado en la sociedad romana<sup>13</sup>. Entre tanto la segunda venida de dios al mundo llegaba, y el cristianismo se iba afianzando en la sociedad pagana, éste no cuestionó las relaciones esclavistas. Antes bien, hizo suyos los «valores» de la esclavitud y los empleó metafóricamente para describir el comportamiento más conveniente a sus devotos, jerarquía eclesiástica incluida; como señalan P. Garnsey y D. B. Martin, la esclavitud se presentaba como la vía de la redención<sup>14</sup>. Si la postura sumisa es la que se espera que adopte todo devoto de los dioses, e incluso el vínculo de la esclavitud hacia el dios es una condición para la salvación también en el mensaje soteriológico de otros cultos orientales, el cristianismo da un paso más presentando el sufrimiento, el castigo que el esclavo pueda recibir de su amo, como algo deseable<sup>15</sup>. Ambrosio afirma sin ambigüedades que «aquellos que

11. El texto judío *Tosefta, Brajot*, 6, 23 proclama: «Bendito eres Tú, Dios nuestro, rey del universo que no me hiciste gentil. Bendito eres Tú, Dios nuestro, rey del universo que no me hiciste esclavo. Bendito eres Tú, Dios nuestro, rey del universo que no me hiciste mujer», y este otro texto, *Berakot*, 7, 18, atribuido a Rabi Meir, s. II d.e. repite: «Bendito sea Dios que no me ha hecho nacer gentil... que no me ha hecho nacer zafio... que no me ha hecho nacer mujer, porque de la mujer no se espera que observe los mandamientos...». Por su parte, Diógenes Laercio (*V. Philosop.* 1, 33) recoge el agradecimiento de Tales a la fortuna: «En primer lugar, por haber nacido humano, y no animal; después, por haber nacido hombre, y no mujer; en tercer lugar, por ser griego, y no bárbaro». S. R. JOSHEL- S. MURNAGHAM (1998: 3-4) señalan en la introducción de su libro que mujeres y esclavos son igualmente distinguidos de los hombres libres por su subordinación social y su supuesta «otredad»; esclavos y mujeres, vistos como «outsiders» en la casa patriarcal, son, sin embargo, indispensables para su subsistencia y prosperidad. Más adelante (1998: 11-12) recuerdan que en el discurso y en la práctica cultural, el hombre libre refuerza su estatus privilegiado externalizando lo que no quiere ser, y proyectándolo sobre mujeres, esclavos y otros grupos marginalizados.

12. C. OSIEK (1992: 335).

13. *Vid.* al respecto las reflexiones de P. GARNSEY (1999: 102-3), tomando en consideración las opiniones de G. E. M. Ste. Croix y R. MacMullen en este sentido.

14. P. GARNSEY (1996: 234), D. B. MARTIN (1990: 53).

15. D. B. MARTIN (1990: XV-XVI) recoge diferentes ejemplos epigráficos de devotos de las diosas Ma y Atargatis que se presentan como *doulos theou*, para afirmar que «la esclavitud metafórica hacia un dios no era una construcción completamente desconocida en la sociedad grecorromana».

son flagelados en esta vida serán recibidos por dios en la vida futura, mientras que aquellos que no han sufrido flagelación en esta vida, la sufrirán eternamente con el demonio»<sup>16</sup>.

Algunos estudios hechos desde esta perspectiva, sobre la semejanza entre el trato dispensado a los esclavos y a los hijos, por ejemplo, han abierto campos inexplorados de las mutuas implicaciones de la moral cristiana sobre la sociedad romana y las posteriores cristianizadas<sup>17</sup>.

La imagen que Lactancio presenta de Dios en su tratado *De ira* como *paterfamilias*, reuniendo por tanto las cualidades de padre y amo (*pater et dominus*), implica reconocer el derecho de éste a la coerción, ejercida sobre todos los que están bajo su *patria potestas: servi, liberi, conyuges, y discipuli*. Lactancio entiende que disciplinar a los hijos es algo tan rutinario como disciplinar a los esclavos, y que, en general, la coerción de los dependientes, los que están bajo la autoridad paterna, se acomoda a la voluntad de Dios<sup>18</sup>. Ambrosio va incluso más lejos cuando afirma que esa corrección del padre a sus hijos es una prueba de su amor; su interés en castigar a sus hijos más severamente que a sus esclavos se explica porque quiere que aquéllos sean mejores que éstos. Porque, en definitiva, «El Señor corrige a aquellos que ama»<sup>19</sup>.

En este sentido, como muy bien observa J. A. Glancy en su trabajo sobre la esclavitud en el cristianismo primitivo, el aspecto de la ideología esclavista, que considera al esclavo como un cuerpo (*soma*), accesible y vulnerable al uso y abuso del amo, y su incorporación al discurso cristiano, no ha sido suficientemente valorado<sup>20</sup>.

El castigo corporal y la disponibilidad sexual forman parte, de la violencia simbólica que está implícita en los derechos que asisten al amo sobre el esclavo, y están incluidos, por tanto, en las prerrogativas de esa *patria potestas* ejercida sobre los sometidos a ella. Tanto J. Winkler, para la sociedad griega, como R. Saller respecto a la romana, han demostrado que ambas muestras de dominio son signos distintivos de la condición de la esclavitud, mientras que los cuerpos de los individuos libres se caracterizan por su inviolabilidad<sup>21</sup>. Son instrumentos con los que se consigue reafirmar la sumisión del inferior, pues

---

R. TURCAN (2001: 33, 37) por su parte, señala que uno de los ingredientes presentes en el atractivo de los cultos orientales es el sufrimiento: maceraciones, dolores soportados por los creyentes en imitación de unos dioses, como Dioniso, Atis u Osiris que, habiendo experimentado la mutilación, el sufrimiento y la muerte, habían triunfado sobre ella.

16. AMBR. *Iob.*, 3 3, 9. *Vid.* sobre el pasaje T. S. de BRUYN (1999: 4).

17. P. GARNSEY (1999) y T. S. de BRUYN (1999).

18. P. GARNSEY (1999: 110).

19. AMBR. *Psal.*, 118 9, 7-8; 10, 2; 14, 15; *vid.* T. S. de Bruyn (1999:4).

20. J. A. GLANCY (2002: 25) aborda el estudio de la esclavitud en el cristianismo primitivo desde una perspectiva feminista, centrándose precisamente en el cuerpo material de los esclavos; cuerpos alienados, marcados «genéricamente», constantemente sometidos a la violencia física y sexual.

21. J. WINKLER (1990: 48), R. SALLER (1998: 90), *vid.*, asimismo, T. S. DE BRUYN (1999: 1).

todo acto de violencia es un gesto de poder, como afirma A. P. Cooper-White, que busca mediante la anulación de su identidad, obligada a dejar de ser «tú» para ser «ello», garantizar su control<sup>22</sup>.

### 3. MARÍA, MODELO DE ESPOSA/ESCLAVA

Si tomamos en consideración estas premisas a propósito de otras de los sometidos a la autoridad del *dominus*, las *conyuges*, nos permite, más allá de su uso retórico, entender la importancia de las relaciones esclavistas en el discurso cristiano sobre la sumisión femenina<sup>23</sup>, que han tenido tangibles consecuencias sociales y materiales, y que aparecen ya enunciadas en uno de los pasajes que con más eficacia ha normativizado la conducta de las mujeres en las sociedades cristianizadas; las palabras de María ante el anuncio de su próxima maternidad «He aquí la esclava del señor; hágase en mi según tu palabra» (Lc. 1, 38), son la expresión de total renuncia al control sobre sí misma, y de aceptación pasiva, de sometimiento a las decisiones que otro, –varón–, imponga sobre su voluntad, puesto que no es consultada acerca de sus deseos, que no son tenidos en cuenta; y de absoluta disponibilidad sobre su cuerpo, que no participará activamente de esa concepción, sino que será usado y manipulado, de acuerdo a la conveniencia del padre.

María es sin duda la heredera directa del concepto de la Diosa-Madre. Ella es la destinataria en el cristianismo de la piedad pagana, de la creencia en la fuerza generadora y nutricia. La asociación de las mujeres y la tierra está firmemente asentada en el imaginario antiguo e integrada en el ritual del matrimonio<sup>24</sup>. Su capacidad de generación, su fertilidad, se identifica con el color negro, quizá porque este color evoca la profundidad del suelo en el que se aloja y crece la semilla sembrada, y que, de algún modo, simboliza también las entrañas femeninas, en cuyo seno oscuro, «amnióticamente» húmedo y cálido –*malgré* Aristóteles– se genera la vida humana. No es casualidad entonces, como señala S. Benko, la representación de algunas de las divinidades femeninas de la fertilidad bajo ese color negro. La *Demeter Melaina* de Arcadia, la *Artemis polimastes* de Éfeso, el betilo de Pesinunte, que simbolizaba a la *Magna*

22. A. P. COOPER-WHITE (1995: 18-20).

23. S. R. JOSHEL y S. MURNAGHAM (1998: 4), señalan como un hilo conductor común a los trabajos reunidos en su publicación la conclusión de que la analogía con la esclavitud es usada en las sociedades antiguas para definir la posición de las mujeres libres en su presumible inferioridad y subordinación al hombre libre.

24. La identificación de la mujer con la naturaleza salvaje que ha de ser «domesticada» mediante el matrimonio, como ésta mediante la agricultura es un lugar común en el pensamiento griego antiguo. *Vid.* sobre esto los trabajos de N. LORAUX (1996), y de D. MIRÓN (2005: 86) para otras referencias literarias y bibliográficas sobre el asunto.

*Mater*, son algunos ejemplos, que tienen su continuación en las muchas Vírgenes negras del panteón cristiano, como la de Czestochowa, la virgen de Montserrat, o la de Guadalupe, entre otras<sup>25</sup>.

La Virgen es la versión cristiana de ese poder generador femenino, ahora desposeída de la libertad, entendida como la define R. Just: «la libertad es el control de uno mismo por uno mismo, y por nadie más que uno mismo»<sup>26</sup>. Sin que podamos decir que la suya fuera una servidumbre voluntaria –por más que así se nos haya contado–, y por tanto, la más indigna, como sentenciaba Séneca<sup>27</sup>, lo cierto es que el control de María pasa a manos del dios patriarcal, y único en una religión monoteísta, que promueve un concepto monogénésico de la creación. De tal manera que la capacidad generadora de las diosas-madre, que es además la única función apreciada en las mujeres en las sociedades antiguas, la procreación, les es hurtada, en su protagonismo, y pasa a estar supeditada, en segundo plano, al servicio de la fuerza generadora del padre en la más pura línea aristotélica de pensamiento<sup>28</sup>.

Tanto si hablamos de dioses como de hombres, esta concepción imagina la procreación como un acto unilateral en el que el valor de la simiente, del varón, es superior: la paternidad significa engendrar, es de algún modo el primer acto de creación, mientras que la maternidad se entiende como parir y nutrir. Es en la semilla, en el padre, donde está el ser, lo que lo determina como tal; cualquier receptáculo, es decir, cualquier mujer, puede ayudarlo a crecer y alumbrarlo. La semilla (semen) es lo importante, la sangre (útero) y la leche (nacimiento) que lo alimente es indiferente<sup>29</sup>.

El dios cristiano, como otros patriarcales, ya demostró que puede crear por sí solo; como recuerda Ireneo, creó el Mundo y creó a Adán, sacándolo de la

25. S. BENKO (1993: 210; 214-5) se refiere a estas divinidades femeninas representadas bajo el color negro, así como a las más de cuatrocientas *Madonnas* negras cristianas documentadas, que no son, más allá de las disquisiciones históricas, psicológicas o incluso astrológicas, sino «la antigua diosa-tierra convertida al cristianismo».

26. R. JUST (1985: 178).

27. Sobre todo si tenemos en cuenta el análisis de la iconografía de la Anunciación pintada por Simone Martini, que encabeza este texto. Sen. *Ep. ad Lucil.* 47, 13, citado y analizado en este congreso por el profesor C. BRUNET, «Résistance à la dépendence chez Sénèque».

28. Es bien sabido que Aristóteles, *GA* 728<sup>a</sup>, 17 y ss., otorga a la mujer-materia un papel pasivo en la generación de una nueva vida, mientras que el varón, forma y espíritu, tiene un protagonismo activo y «creador». Entorno a las concepciones aristotélicas sobre el cuerpo femenino *vid.* L. DEAN-JONES (1995: 190-4).

29. C. DELANEY (1986: 497, 500) muestra en su investigación sobre el concepto de paternidad el arraigo de éste aparentemente difícil de aprehender en las sociedades patriarcales, por contraposición al de maternidad. Su indagación antropológica en una aldea del interior de la Anatolia actual, prueba que, por contraposición a las tesis tradicionales sobre la ignorancia de lo que significaba la paternidad, las sociedades patriarcales, como la analizada, asocian el origen del hijo con la semilla del padre; es ahí donde reside la esencia del nuevo ser, siendo el cuerpo femenino que lo alberga algo subsidiario: «hay uno que crea y transmite (el padre) y otra que recibe y alimenta (madre)».

tierra, sin concurso de mujer, que aun no existía; según la explicación cristiana, más bien la mujer –Eva– nació del hombre. El autor del siglo II d. e. compara el nacimiento de Adán, de la tierra virgen, con el de Jesús, obtenido de otra virgen que encarna los valores de la diosa tierra-madre<sup>30</sup>. Sin embargo, conviene recordar que la decisión de que el hijo de Dios se encarne, es decir, nazca a través del cuerpo de una mujer, supone una rebaja de su naturaleza divina, que voluntariamente se aviene a adoptar la naturaleza humana en orden a posibilitar la salvación de los hombres. En esos proyectos salvíficos del Dios cristiano María, no participa como co-creadora, no es precisa la relación física, basta con la palabra que encierra todo su potencial generador –«el Verbo se hizo carne»–. La capacidad partenogénica del Dios cristiano no se manifiesta a través de la gestación autónoma de sus hijos, como hizo Zeus<sup>31</sup>, sino que da un paso más presentándose como una fuerza capaz de alterar las leyes fisiológicas humanas, como ya había demostrado anteriormente. Ana e Isabel, madre y tía de María, ya habían alumbrado a una edad tardía, al igual que otras mujeres del Antiguo Testamento, como Sara y Rebeca<sup>32</sup>.

La creación, que no procreación de su hijo, es una nueva manifestación de su poder a través de algo imposible: hacer parir a una virgen, que sigue siendo virgen, prefigurando lo que se espera de las *virgines* posteriores<sup>33</sup>.

A partir del consentimiento en una concepción de estas características, María se convierte en el paradigma de la buena esposa y madre. Como tal obedece, se pliega, a la voluntad de un «hombre» un principio engendradora, que no conoce, alguien que decide, se apodera y violenta su cuerpo. Esto implica renunciar a tener opinión, deseos propios, que no cuentan en todo el proceso, más aun, se le niega el derecho a que los tenga. La figura de la Virgen es la encarnación de los designios androcéntricos que conciben a la mujer como un simple receptáculo en la procreación, alguien que acepta un embarazo que no buscó, y no disfrutó en su génesis; en cuyo desarrollo no dispuso de su

30. IREN. *Haer.* 3, 21; 22, 1.

31. F. J. GONZÁLEZ GARCÍA (1996).

32. Casos de embarazos atípicos, por tener lugar más allá de la edad fértil de las mujeres, que son analizados en su desarrollo y significación por E. GONZÁLEZ, *A imagen de Rebeca: modelos para mujeres en el Antiguo Testamento*, Oviedo, Colección *Alternativas* (en prensa).

33. El debate sobre la virginidad de María se plantea con toda intensidad en los últimos años del siglo IV enfrentando de una parte a quienes como Helvidio, Joviniano o Bonoso, expresan sus dudas sobre su *virginitas post partum* o su *virginitas in partu*, que convierten a la Virgen en referente no sólo para las casadas, sino también, y muy especialmente para las vírgenes, tal como defienden Jerónimo o Ambrosio en los tratados escritos contra aquellos. Ambrosio, *Ep.*, 42 rechaza la opinión de Joviniano según la cual la madre de dios *virgo concepit, sed non virgo generavit*. Jerónimo, *Helv.*, 1 defiende frente a éste la perpetua virginidad de María, y frente a Joviniano, *Adv. Jovin.*, 1, 9, la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio. La permanente virginidad de María queda asimismo reflejada en los textos apócrifos de la natividad, como el *Protoevangelio de Santiago*, XIX, 3-XX, 1, en el se relata el castigo de su mano carbonizada para la partera que dudó de esa virginidad después del parto de la Virgen. Sobre este debate *vid.* D. HUNTER (1987 y 1993).

sexualidad en ningún momento. De hecho, para la moral cristiana la sexualidad femenina sigue sin ser aceptada, al margen de la capacidad reproductora, a la que está indisolublemente unida.

La supeditación de la mujer-madre al padre tendrá continuidad en su vinculación con el hijo; la madre es el eslabón entre la descendencia patriarcal definida por los hombres. Cuidará de un hijo que no es suyo, sino que sigue siendo, como en la sociedad pagana, de la estirpe paterna, y que, significativamente en el relato cristiano, se remarca mediante el rechazo expreso del hijo a la madre para hacer la voluntad de su padre<sup>34</sup>.

#### 4. ESPOSAS CRISTIANAS, MUNDANAS O DIVINAS

Esta actitud de María, en tanto que modelo por excelencia para las cristianas, se convierte en el referente de las que sigan la función tradicional de esposas y madres, obligadas a mostrar esa misma sumisión a sus maridos; pero también será el ejemplo de las que, al elegir la vida ascética, se convierten en las esposas del «Esposo divino».

La sumisión de las casadas implica, por otra parte, el reconocimiento de ese «derecho de corrección» otorgado al marido, referido *supra*, que justifica todo uso, o amenaza de uso, de la fuerza, que tanto recuerda la situación de los esclavos<sup>35</sup>. A pesar de que R. Saller tiene sus dudas<sup>36</sup>, tal exhibición de dominio está bien documentada ya en las fuentes paganas. Semónides lamenta en su conocido yambo sobre las mujeres, que aquella que se comporta como una perra «no la puede callar su marido ni amenazándola, /ni, aunque, irritado le salte con una piedra, los dientes...»<sup>37</sup>. Dos siglos después, Eurípides pone en boca de Medea una mueca de consuelo en su descripción de la vida de casada: «...Y si nuestro esfuerzo se ve coronado por el éxito y nuestro esposo convive con nosotras sin aplicarnos el yugo por la fuerza, nuestra vida es envidiable, pero si no, mejor es morir»<sup>38</sup>. Teócrito describe a su helenística y

34. Jesús de Nazaret se desvincula/rechaza expresamente a su madre, pretextando su deber para con los designios de su padre: Mt. 12, 46-50; Mc. 3, 31-35; Lc. 8, 19-21.

35. P. CLARK (1998: 109): «la fuerza, o la amenaza de la fuerza siempre subraya las jerarquías de poder, el ejemplo clásico es la esclavitud, que se funda en el acto violento de la esclavización y se mantiene por la amenaza de la fuerza».

36. R. SALLER (1998:90) afirma que, mientras está bien documentada la práctica de azotar al hombre deshonrado, a las esclavas, y a los niños libres, no hay evidencia en los textos clásicos de golpear a las esposas honorables. Sin embargo, hay otras muchas formas de violencia que no son propiamente la agresión física, y que sobrevivieron como violencia simbólica, estructural, tal como la define P. BOURDIEU (2000).

37. SEMON. *Iamb.* VII, 12-20, M. L. WEST, ed.: *Iambi et Elegi Graeci. Ante Alexandrum cantati*, v. II, Oxford, 1972.

38. EUR. *Med.*, 241-3, A. MEDINA GONZÁLEZ y C. GARCÍA GUAL, trad. y pres.: *Eurípides: Medea*, Barcelona, 1995.

alejandrina Gorgo presa del temor a la ira que su marido puede desatar si ella no cumple con sus obligaciones domésticas, cuando después de asistir a las fiestas de Adonis, se apresura a volver a casa porque «Dioclidis (su marido) está sin almuerzo, y el hombre es puro vinagre y, si está hambriento, no se te ocurra acercártele...»<sup>39</sup>.

La comedia romana, como el *Satiricon* de Petronio, o la poesía de Ovidio, ilustran también esa violencia doméstica del marido o del amante que debe ser esperada<sup>40</sup>. Quizá como corolario de que la relación violenta entre los esposos es algo afianzado en la sociedad romana, baste con recordar, como hace Valerio Máximo que cuando se suscitaba el enfrentamiento entre los esposos, éstos acudían al Palatino, al templo de *Viriplaca*, «*dea nomen hoc a placandis viris fertur adsecuta*», es decir, es el disgusto o quizá la ira del marido, como elemento dominador de la relación, el que debe ser calmado<sup>41</sup>.

En la sociedad cristianizada continúa esta situación, que, por otra parte, se alimenta también de la tradición judía heredada<sup>42</sup>. Así, en los Hechos Apócrifos de los Apóstoles abundan los ejemplos de mujeres que, tras escuchar al predicador cristiano, y dispuestas a no seguir cumpliendo con el papel patriarcal que se les impone como esposas, sufren la reacción de sus maridos desafiados en su autoridad que tratan de reafirmarse ante sí mismos y ante los demás mediante el castigo de las mujeres. Nicanora, esposa del procónsul de Gerápolis, fue arrastrada del cabello y recibió puntapiés después de proponer a su marido la castidad en su relación matrimonial<sup>43</sup>. Drusiana fue encerrada viva en un sepulcro por su marido ante su renuncia a la vida marital<sup>44</sup>; y Migdonia, Tertia y Narchia, confinadas en un sótano bajo el triclinio de Misdeo<sup>45</sup>.

Los testimonios del cristianismo ortodoxo reproducen y evidencian la permanencia de ese discurso de dominación y sometimiento de las mujeres mediante el uso de la violencia a veces simbólica y otras muchas, manifiestamente física. Agustín de Hipona emplea el lenguaje propio de las prácticas

39. TEOCR., *Sirac.*, 145 y ss., M. BRIOSO SÁNCHEZ, ed.: *Bucólicos griegos*, Madrid, 1986.

40. PETR. *Satyr.*, 74-5; OV. *Ars.*, 2, 171-3; 2, 565. Para un análisis de estos y otros pasajes de la evidencia literaria romana sobre la violencia contra las mujeres, *vid.* P. CLARK (1998: 119-20), y R. FRANCIA (2002) que distingue, en primer lugar, la violencia institucional recogida en las leyes romanas, de la violencia estructural, o simbólica, que, por tanto, pasa desapercibida.

41. VAL. MAX., *Memorab.*, 2.1, 6. Viriplaca es una advocación de Juno, diosa protectora del matrimonio, que recibía culto bajo ese epíteto en el santuario situado en el Palatino, *vid.* R. E. BELL, *Women of Classical Mythology. A Biographical Dictionary*, N. York-Oxford, 1991, p. 431. N. FLOCCINI (1988: 163) comentando este ritual remarca que es el enfado del marido lo que la diosa debe calmar, puesto que para aplacar a la esposa «no hacía falta una diosa, bastaba un buen bastón».

42. *Vid.* en este sentido, el trabajo reciente de R. CHENOLL (2002) sobre diferentes ejemplos de violencia contra las mujeres en los textos del Antiguo Testamento.

43. *Acts. Phil.*, 114-20.

44. *Acts. Jo.*, 63.

45. *Acts. Thom.*, XI, 153,

esclavistas para describir la relación entre su madre, Mónica y su padre, Patricio, entre esposa y esposo. Parece que el control doméstico de su padre se basaba, como con los esclavos, en la amenaza del uso de la fuerza, frente a la que su madre es presentada como un modelo de comportamiento por hacer gala de paciencia, sometimiento y capacidad de aplacar la ira de su marido. P. Clark señala que en esta sociedad de Tagasta el contrato matrimonial implicaba que las mujeres debían asumir su condición de que *ancillae factae essent* de sus amos (*dominos*)<sup>46</sup>. Las esposas no sólo deben soportar ese trato, sino hacerlo en silencio, sin publicidad. En la ejemplar respuesta de Mónica a la violencia matrimonial, hay resonancias esclavistas notables. Se trata de evitar algo que se presenta como habitual en su comunidad, las esposas golpeadas. La violencia o la amenaza de su empleo es la mejor forma de coartar la actitud de las esposas que, ya entonces, se presentaba como la verdadera causa de la reacción de sus maridos; las mujeres son las responsables del comportamiento masculino, como si ellos que presumen de tener el control de sus emociones, sentimientos, fueran vulnerables a la acción de las irracionales.

El comportamiento femenino es entregado al control de sus esposos de nuevo por el I Concilio de Toledo (397-400) que en su canon VII establece «que el clérigo cuya mujer pecare, tenga potestad de castigarla sin causarle la muerte, y que no se siente con ella a la mesa», pudiendo recluirlas y atarlas en su casa, obligándolas a ayunos saludables, no mortales<sup>47</sup>.

Esa relación regula también la vida de las que los padres de la Iglesia presentan como liberadas, respecto al sometimiento de las casadas al elegir la vida ascética como *virgines*<sup>48</sup>, y sublimada al convertir el sufrimiento corporal, castigo propio de esclavos, en algo deliberadamente buscado y autoinfligido, ejercicio de autocorrección mediante el cual, las ascetas esperan ser merecedoras del «amor» divino.

La historiografía feminista ya ha analizado reiteradamente el lenguaje amoroso-erótico, y su relación entre las vírgenes y el Dios cristiano. Tanto en la patrística occidental como en la oriental encontramos diferentes y reiterados ejemplos. Cipriano presenta esa relación como un matrimonio celestial con

46. P. CLARK (1998: 113-5).

47. Dice el texto que desarrolla el canon VII: «Se tuvo por bien que si las mujeres de los clérigos pecaren con alguno, para que en adelante no puedan pecar más, sus maridos puedan, sin causarles la muerte, recluirlas y atarlas en su casa, obligándolas a ayunos saludables, no mortales, de tal modo que los clérigos pobres se ayuden mutuamente si acaso carecen de servidumbre, pero con las esposas mismas que pecaron, no tomen si tan siquiera el alimento». MARTÍNEZ DÍEZ, G.-RODRÍGUEZ, F.: *La colección canónica hispana. IV*, Madrid, 1984. p. 21.

48. Sobre las obligaciones y cargas que pesan sobre las casadas, respecto a las cuales las *virgines* se presentan como liberadas, *vid.* E. CASTELLI (1986: 68-9). A pesar de lo cual siguen siendo calificadas de «siervas», como las denomina Ambrosio, *Inst.*, 111: «Defiende, pues a tu sierva, Padre del amor y de la gloria, para que conserve el tabernáculo del pudor y los sellos de la verdad, como en un huerto cerrado y en una fuente vallada...»

Cristo, sustituto del esposo mundano. Jerónimo alecciona a una joven Eustochia como la novia de Cristo empleando imágenes y lenguaje de la Biblia, concretamente del *Cantar de los Cantares*, cuya novia, significativamente se describe como «negra soy, hijas de Jerusalén, pero bien parecida» en clara alusión a la «fecundidad» que también se espera de estas vírgenes<sup>49</sup>.

Los dos hermanos capadocios, autores de sendos tratados sobre la virginidad, coinciden, asimismo, en esta comparación. Gregorio de Nisa sostiene que un voto de virginidad es un irrevocable contrato de matrimonio con Jesús, el arquetipo de todo matrimonio, con el esposo elegido frente a todos los otros. Basilio de Ancira, por su parte, afirma que el cuerpo femenino convenientemente corregido por el régimen ascético, se transforma en templo, en la «cámara nupcial del Señor»<sup>50</sup>.

Cámara nupcial, y cuerpo de novia al que permanentemente ha de estar garantizada la accesibilidad del esposo, como también se recomienda en los tratados aleccionadores de vírgenes. Jerónimo, de nuevo, nos proporciona algunas de las ilustraciones más vívidas:

Estáte siempre recogida en el silencio de tu habitación, para que el Esposo se recree en el interior de tu casa contigo; cuando oras, hablas con tu Esposo; cuando lees, entonces Él es quien te habla a ti; y si alguna vez te duermes, vendrá Él por detrás de la pared, introducirá su mano y, tocándote en las entrañas, te despertará diciendo: He sido herida por el amor...<sup>51</sup>.

Ambrosio abunda en las mismas recomendaciones de estar siempre pendiente de la llegada y los requerimientos del esposo<sup>52</sup>. De tal manera que, a pesar de presentar la opción de la virginidad como una plena alternativa para librarse de los males y cargas del matrimonio, aquellas que la eligen siguen vinculadas por las mismas obligaciones y sujetas a observar las mismas actitudes que las casadas con un esposo mortal. La reclusión doméstica, el pudor, que Jerónimo le recomienda a Eustochia<sup>53</sup> se acompaña, además de todo un

49. CYP. *Virg.*, 22; Hier. *Ep.*, 22 1, 2-5; 2, 1; 6, 2 *passim*. Aug. *Virg.*, VII. *Cantar de los Cantares*, 1, 5. P. COX MILLER (1993), E. CASTELLI 1986: 72).

50. GR. NYSS. *Virg.* 3, 8; 15, 1; 16, 1: habla de Dios como «el Esposo», y de la relación virgen-dios como de «matrimonio verdaderamente noble y tálamo inmaculado»; Basi. Anc. *Virg.*, 27, 41. Ambrosio *Virg.* I, 12, 58 se refiere a la superioridad de ese «Esposo divino»: «si vuestras hijas quisieran amar a un hombre, podrían elegir a quien quisieran según las leyes. Y a quienes se les concede escoger a cualquier hombre, ¿no se les permite escoger a Dios?». *Vid.* para otras referencias y un análisis de estos textos E. CASTELLI (1986: 71), T. SHAW (1997: 590).

51. Hier. *Ep.*, 22, 15.

52. AMBR. *Inst.*, 111: «halle a quien ama, reténgale y no permita que se le escape hasta que reciba en sí aquellas dulces heridas de amor, preferibles a los besos. Esté siempre en guardia, vigilando día y noche con toda la atención de su mente para que no la encuentre su Esposo dormida. Y ya que el amando desea ser buscado con frecuencia por ella para comprobar su cariño, siga solícita al que torna a su encuentro...».

53. Hier. *Ep.*, 22, 25.

programa de autocastigo proporcionado por los ayunos prolongados que conducen, como en el caso de Blesila, a la «santa anorexia» acabada en muerte, la vigilia, y el sufrimiento material del cuerpo femenino, cuyo modelo de referencia podría ser muy bien el mito de María Magdalena penitente, cincelada por el llanto y el sentimiento de culpa por sus pecados, construido por la Iglesia, que es, sin duda el *desideratum* de todo este proceso: las esposas del Dios cristiano ya no necesitan ser corregidas por su «Esposo», sino que son ellas las que se administran el dolor físico, mediante el cual esperan ser merecedoras de la aprobación, del «amor» divino<sup>54</sup>. Estas «esclavas de dios» cierran, al fin, el círculo: no es necesario emplear con ellas la violencia, ellas mismas se la administran, en la más conspicua muestra de la interiorización de su inferioridad, de la dependencia y sometimiento a un «*divus et dominus*» al que, paradójicamente se sienten unidas por los más fuertes lazos del amor, y al que aspiran a demostrar, mediante su sufrimiento físico, corporal, su comportamiento irrefutable como esposas perfectas.

La pretendida superioridad de quienes eligen las nupcias con Dios, frente a las que sucumben concupiscentemente, como diría Pablo, al matrimonio mortal, queda expresada con el estilo directo de Jerónimo:

Pues si las mujeres de los jueces y de los que están en posición social elevada suelen tener a honra la dignidad de sus maridos y surge la emulación de preferencia cuando se acude a saludar a la emperatriz ¿por qué has de injuriar con tu proceder a tu Esposo Cristo?, ¿te afanas por ir a visitar a la esposa de un hombre? Afánate por tener en este punto una especie de *soberbia santa*, pues sábetete que eres mejor que todas ellas<sup>55</sup>.

Sin embargo, tal *soberbia santa* no es si no parte de ese perverso discurso cristiano de pretendida libertad femenina, que enmascara una única concepción del «matrimonio», de la relación hombre/mujer, que exige las mismas obligaciones para las esposas mundanas o espirituales, pues, como recuerda Atanasio «...la que se une a un hombre mortal tiene que ejecutar la voluntad de su marido según está escrito: *la mujer no tiene la potestad del propio cuerpo, sino el varón*»; y más adelante: «así como la Iglesia está sujeta a Cristo, así las mujeres a sus esposos en todo. Séanos, pues, igualmente lícito entender de las nupcias celestiales lo que está dicho para los casamientos mundanos: la que se casa con el divino Esposo, se ocupa de poner por obra la voluntad de Cristo»<sup>56</sup>.

54. Sobre el castigo del cuerpo de las ascetas como parte de su proyecto de vida encaminado a alcanzar el amor de Dios, *vid.* A. PEDREGAL (2005:156-8), sobre María de Magdala y su mito, María Magdalena, *vid.* A. PEDREGAL (2000b).

55. La cursiva es mía. HIER. *Ep.* 22. El estilo tan personal de Jerónimo cierra la cuestión de una manera contundente cuando, en la misma carta a Eustochia, prosigue: «...y te indignas (madre de la virgen) porque no ha querido ser esposa de un soldado, sino del mismo Rey? Te ha hecho un gran beneficio, pues has comenzado a ser suegra del mismo Dios».

56. ATHAN. *Virg.*, II, la cursiva es mía.

Desde entonces, el cristianismo viene adoctrinando, sobre la conveniencia de que, por su inferioridad en el orden de la creación y en sus capacidades, las mujeres, más que como decía Mao, para «soportar la mitad del cielo», están para «soportar todos los males»<sup>57</sup>.

#### BIBLIOGRAFÍA

- \* Las revistas que no figuran en el listado de *l'Année Philologique* son citadas por su título completo.
- ASPEGREN, K.: *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*, Uppsala, 1990.
- BENKO, S.: *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Leiden, 1993.
- BERTRAND, J. M.: *La Violence dans les Mondes Grec et Romain*, Paris, 2005.
- BOURDIEU, P.: *La dominación masculina*, Barcelona, 2000.
- BROWN, P.: *The Rise of Western Christendom*, Oxford, 2003 (1ª ed. 1996).
- BRUYN, T. S. de: «Flogging a Son: The Emergence of the *pater flagellans* in latin christian Discourse», *J ECS* 7. 2, 1999, pp. 249-290.
- CAMERON, A.: «Neither Man nor Woman», *G & R* 27, 1980, pp. 60-68.
- «Virginitas as Metaphor: Women and the Rhetoric of Early Christianity» Id. ed.: *History as Texts. The Writing of Ancient History*, London, 1989, pp. 181-205.
- CANTARELLA, E.: *La calamidad ambigua*, Madrid, 1991.
- *Pasado Próximo. Mujeres romanas de Tácita a Sulpicia*, Madrid, 1996.
- CASTELL, E.: «Virginitas and Its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity», *Journal of Feminist Studies in Religion*, 1986, pp. 61-88.
- «I Will Make Mary Male». «Pieties of the Body and Gender Transformation of Christian Women in Late Antiquity» J. Epstein- K Straub eds.: *Body Guards. The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, New York-London, 1991, pp. 29-49.
- CHENOLL, R.: «Sexo y violencia antifemenina en textos del Antiguo Testamento», M. T. López Beltrán-M. J. Jiménez Tomé-E. M. Gil Benítez, eds.: *Violencia y Género. v. I.*, Málaga, 2002, pp. 101-106.
- CLARK, E. A.: «Ideology, History, and the Construction of 'Woman' in Late Ancient Christianity», *J ECS* 2: 2, 1994, pp. 155-184.
- «Holy Women, Holy Words: Early Christian Women, Social History, and the 'Linguistic Turn'», *J ECS* 6.3, 1998, pp. 413-430.
- CLARK, G.: *Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyles*, Oxford, 1993.
- CLARK, P.: «Women, Slaves, and the Hierarchies of domestic Violence», S. R. Joshel-S. Murnaghan, eds.: *Women and Slaves in Greco-Roman Culture*, London, 1998, pp. 109-129.
- CLOKE, G.: *This Female Man of God. Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350-450*, London-New York, 1995.

57. El proverbio chino «las mujeres sostienen la mitad del cielo» fue adoptado por el PCCh bajo la dirección de Mao Tse Tung para definir su política hacia las mujeres, y su papel en pie de igualdad con los hombres en la revolución. Vid. DAVIN, D.: *Mujeres y el partido en la China Revolucionaria*, Londres, 174.

- COMBES, I. A. H.: *The Metaphor of Slavery in the Writings of the Early Church. From the New Testament to the Beginning of the Fifth Century*, Sheffield, 1998.
- CONSOLINO, F. E.: «Dagli *exempla* ad un esempio di comportamento cristiano: il *De exhortatione virginitatis* di Ambrogio», *RSI* II, 1982, pp. 455-477.
- COOPER, K.: *The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity*, London, 1996.
- COOPER-WHITE, A. P.: *The Cry of Tamar. Violence against Women and the Church's Response*, Minneapolis, 1995.
- CORCORAN, G.: «The Christian Attitude to Slavery in the Early Church», *Milltown Studies* 13, 1984, pp. 1-16.
- COX MILLER, P.: «The Blazing Body: Ascetic Desire in Jerome's Letter to Eustochium», *J ECS* 1.1, 1993, pp. 21-45.
- DEAN-JONES, L.: «Medicine: The 'Proof' of Anatomy», E. Fantham, y otras, *Women in the Classical World. Image and Text*, N. York-Oxford, 1995.
- DE BRUYN, T. S.: «Flogging a Son: The Emergence of the *pater flagellans* in latin christian Discourse», *J ECS* 7. 2, 1999, pp. 249-290.
- DELANEY, C.: «The Meaning of Paternity and the Virgin Birth Debate», *Man* 21. 3, 1986, pp. 494-513.
- ELM, S.: «*Virgins of God*». *The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford, 1994.
- FLOCCHINI, N.: *Ab urbe cōndita. Storia e leggende di Roma antica attraverso le pagine dei classici*, Milano, 1988.
- FORTENBAUH, W. W.: «Aristotle on Slaves and Women», J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, eds.: *Articles on Aristotle. 2. Ethics and Politics*, Liverpool, 1977, pp. 135-9.
- FRANCIA, R.: «Violencia de género en la comedia y la novela latinas», M. T. López Beltrán-M. J. Jiménez Tomé-E. M. Gil Benítez, eds.: *Violencia y Género. v. I.*, Málaga, 2002, pp. 107-115.
- GARNSEY, P.: «Son, Slaves-and Christians», Rawson, B.-Weaver, P., eds.: *The Roman Family in Italy: Status, Sentiment, Space*, Oxford, 1999, pp. 101-121.
- *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge, 1996.
- GLANCY, A.: *Slavery in Early Christianity*, N. York-Oxford, 2002.
- GONZÁLEZ GARCÍA, F. J.: «Nacer de hombre y nacer de mujer: los alumbramientos de Zeus y Hera en solitario», en J. C. Bermejo Barrera- F. J. González García- S. Reboreda Morillo: *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid, 1996, pp. 174-181.
- GUILLAUMIN, M. L.: «Une jeune fille qui s'appelait Bladine» J. Fontaine- Ch. Kannengiessen eds.: *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou*, Paris, 1972.
- HARRILL, J. A.: *The Manumission of Slaves in Early Christianity*, Tübingen, 1995.
- HARRISON, V. E. F.: «Gender, Generation, and Virginitiy in Cappadocian Theology», *JThS* 47, 1996, pp. 38-68.
- HUNTER, D. G.: «Resistance to the virginal Ideal in Late Fourth-Century Rome: the Case of Jovinian», *ThS* 48, 1987, pp. 45-64.
- «Helvidius, Jovinian, and the Virginitiy of Mary in Late Fourth-Century Rome», *J ECS* 1.1, 1993, pp. 47-71.
- JENSEN, A.: *God's Self-Confident Daughters. Early Christianity and the Liberation of Women*, Louisville, 1996.
- JOSSAN, G.: *I cristiani e l'Impero romano*, Napoli, 1991.
- JOSHEL, S. R.-MURNAGHAN, S., eds.: *Women and Slaves in Greco-Roman Culture*, London, 1998.
- JUST, R.: «Freedom, Slavery and the Female Psyche», P. A. Cartledge- F. d. Harvey, eds.: *Cruce: Essays in Greek History presented to G.E.M. Ste. Croix*, London, 1985.
- KAJANTO, I.: *The Latin Cognomina*, Helsinki, 1965.

- KING, K. L.: *Women and Goddess Traditions in Antiquity and Today*, Minneapolis, 1997.
- KLEINER, D. E.- MATHESON, S. B., eds.: *I Claudia. Women in Ancient Rome*, Yale, 1996.
- KRAMER, R. S.- D'ANGELO, M. R.: *Women and the Origins of Christianity*, London, 1999.
- KYRTATAS, D.: *The social Structure of the Early christian Communities*, London, 1987.
- «Slavery as Progress: pagan and christian Views of Slavery as Moral training», *International Sociology* 10, 2, 1995, pp. 219-234.
- LANE FOX, R.: *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the second Century AD to the Conversion of Constantine*, Great Britain, 1986.
- LEACH, E.: *Virgin Birth*, NewYork, 1967.
- LÓPEZ BELTRÁN, M. T. y otras: *Violencia y género*, Málaga, 2002-2003.
- LORAUX, N.: «La Madre, la Tierra», S. Tubert, ed.: *Figuras de la Madre*, Madrid, 1996, pp. 53-69.
- MACDONALD D. R.: *There is No Male or Female*, Philadelphia, 1987.
- MACDONALD, M. Y.: *Early Christian Women and Pagan Opinion. The Power of The Hysterical Woman*, Cambridge, 1996.
- MARTIN, D. B.: *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, Yale, 1990.
- MEEKS, W. A.: *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven-London, 1983.
- MICHELINI, F.: *Schiavitù, Religioni antiche e Cristianesimo primitivo*, Manduria, Bari, Perugia, 1963.
- MIRÓN, D.: «La desmesura femenina, o por qué es tan importante el autocontrol para una mujer griega», A. Pedregal-M. González, eds.: *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, Oviedo, 2005, pp. 81-102.
- MOSSÉ, C.: «Lecture critique du tome I de *l'Histoire des femmes*», G. Duby-M. Perrot, dirs.: *Femmes et histoire*, Paris, 1993, pp. 19-24.
- MUSURILLO, H.: *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1979.
- OSIEK, C.: «Galatians», C. A. Newsom-S. H. Ringe, eds.: *The Women's Bible Commentary*, London, 1992, pp. 333-337.
- OTTEN, W.: «Christ's Birth of a Virgin who became a Wife. Flesh and Speech in Tertulian's *De Carne Christi*», *VChr* 51, 1997, pp. 247-260.
- PATTERSON, O.: *Freedom. Volume I: Freedom in the Making of Western Culture*, London, 1991.
- PEDREGAL, A.: «Las mártires cristianas: Género, violencia y dominación del cuerpo femenino» *Studia Historica* 18, 2000, pp. 277-294.
- «María de Magdala: meretriz, histórica, discípula, apóstol», I Carrera, coord.: *Mujeres históricas, mujeres narradas*, Oviedo, 2000b, pp. 23-48.
- «La *mulier virilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo» I. Gómez-Acebo, ed.: *La Mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 2005, pp. 141-168.
- PERKINS, J.: *The Suffering Self. Pain and Narrative Representation in the Early Chritian Era*, London, 1995.
- PETRONE, G.: «La donna virile» R. Raffaelli ed.: *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Ancona, 1995, pp. 259-271.
- SALLER, R.: «Corporal Punishment, Authority, and Obedience in the Roman Household», B Rawson, ed.: *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Oxford, 1991, pp. 144-165.
- «Symbols of Gender and Status Hierachies in the Roman Huosehold», S. R. Joshel-S. Mur-nagham, eds.: *Women and Slaves in Greco-Roman Culture*, London, 1998, pp. 85-91.
- SCAFURO, A.: «Livy's Comic Narrative of the Bacchanalia», *Helios* 16. 2, 1989, pp. 119-143.

- SCHÜSSLER FIORENZA, E.: *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Torino, 1990 (trad. cas., Bilbao, 1989).
- SHAW, T. M.: «Creation, Virginity and Diet in Fourth-Century Christianity: Basil of Ancyra's *On the True Purity of Virginity*», *Gender & History* 9.3, 1997, pp. 579-596.
- SISSA, G.: «La Verginità materiale. Evanescenza di un oggetto», *Quaderni Storici* 75, 1990, pp. 739-756.
- TORJENSEN, K. J.: «In Praise of Noble Women: Gender and Honor in Ascetic Texts» V. L. Wimbush ed.: *Discursive Formations, Ascetic Piety and Interpretation of Early Christian Literature*, Atlanta, 1992, pp. 42-64.
- THOMAS, G.: «La condition social de l'Église de Lyon en 177» *Les Martyrs de Lyon (177)*, Paris, 1978.
- TURCAN, R.: *Los cultos orientales en el mundo romano*, Madrid, 2001.
- VALERIO, A.: «Le figure femminili negli Atti degli martiri del II secolo», *Rassegna di Theologia* 22, 1981, p. 40.
- *Cristianesimo al femminile. Donne protagoniste nella Storia delle Chiese*, Napoli, 1990.
- VIDAL-NAQUET, P.: «Slavery and the Rule of Women in Tradition, Myth, and Utopia» R. L. Gordon, ed.: *Myth, Religion and Society*, Cambridge, 1986, pp 187-200.
- VOGT, K.: «Convertirse en varón. Aspecto de una antropología cristiana primitiva», *Concilium* 21, 1985, pp. 868-883.
- WILKEN, R. L.: *The Christians as the Romans saw Them*, London, 1984.
- WINKLER, J. J.: *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, N. York-London, 1990.