

*MULIER SANCTA ET UENERABILIS,  
MULIER ANCILLA DIABOLI*  
EN LA CORRESPONDENCIA DE SAN JERONIMO

*Mar Marcos Sánchez*

Como había venido sucediendo en otras corrientes de pensamiento en el mundo greco-romano, la mujer se convirtió también en objeto de reflexión por parte del Cristianismo antiguo. El tema, presente en prácticamente todos los géneros literarios de uno y otro signo, casi nunca ocupa un lugar central, y cuando se aborda rara vez se hace *per se*, sino más bien en tanto en cuanto se encuentra implicado, o es útil para argumentar, en un contexto más amplio. A estas limitaciones para el estudio de la mujer en la Antigüedad se añade otra, convertida ya casi en tónica a fuerza de ser citada por quienes se han ocupado del tema: la del carácter marcadamente masculino de la Fuentes, tanto paganas como cristianas. Si dejamos de lado el mundo de la Arqueología y unos pocos documentos escritos por mujeres, todo lo que sabemos de éstas nos viene dado de la mano de los hombres, con lo cual nos enfrentamos a una información no sólo fragmentaria, sino también cargada de ideología <sup>1</sup>.

En esta ocasión, volver al tópico resulta útil ya que es precisamente esta unilateralidad desprovista de objetivismo la primera que justifica y da sentido al estudio de la actitud de un autor determinado ante el sexo femenino. Por otra lado, las imágenes de la mujer que se desprenden de las Fuentes clásicas están muy lejos de ser unívocas. Cada sociedad, cada época, cada ámbito geográfico, cada género literario e incluso cada autor, como se verá en el caso de S. Jerónimo, tiene sus peculiaridades.

Presentaremos en primer lugar, de forma sintética, las actitudes del primer cristianismo ante la mujer para analizar luego, a la luz de esta tradición, la concepción del sexo femenino que se desprende de la Correspondencia de S. Jerónimo.

\* \* \*

Dentro de la uniformidad fundamental que existe en el pensamiento cristiano en lo que se refiere al tema de la mujer, se observa una doble tendencia valorativa, positiva y negativa, que se pone de manifiesto tanto a nivel teórico como práctico, y que tiene

1. Una síntesis de la problemática de las Fuentes para el estudio de la mujer en la Antigüedad en S. B. POMEROY, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*, Nueva York, 1975, pp. XI-XII. Son muy escasos los textos escritos por mujeres que han llegado hasta nosotros, tanto paganos como cristianos. Una recopilación de ellos en P. WILSON y OTROS, *A Lost Tradition. Women Writers of the Early Church*, Nueva York-Londres, 1981.

invariablemente como trasfondo la idea de una neta distinción entre los sexos. Tanto la caracterización positiva como la negativa reposan sobre una misoginia fundamental, basada en el principio de la debilidad natural, psíquica y física, de la mujer, lo que sitúa a ésta en un lugar inferior, quedando eliminada así toda posibilidad de una equiparación absoluta con el hombre <sup>2</sup>.

Esta dualidad de actitudes, que no presenta un desarrollo homogéneo ni en el espacio ni en el tiempo, tiene, conceptualmente, unas raíces muy profundas. Ya en el Antiguo Testamento, junto a la imagen de la mujer virtuosa, entregada a los deberes de la casa, respetuosa con su marido y temerosa de la Ley de Dios, la que se adecúa, en última instancia, al papel fijado para ella en el mundo hebraico, aparece la de la mujer perversa y portadora del mal <sup>3</sup>. La postura de Jesús, de la cual contamos sólo con manifestaciones en el terreno de la praxis, supone un giro con respecto al principio de marginación femenina imperante en la sociedad judía <sup>4</sup>. Los Evangelios, particularmente el de S. Lucas, aluden a su relación con las mujeres, cuentan a éstas entre sus discípulos y ponen el acento en su papel en la Resurrección <sup>5</sup>. Tales evidencias llevan a algunos autores, como L. Swidler, a afirmar, quizás con demasiado optimismo, el feminismo de Jesús <sup>6</sup>.

Si bien existe acuerdo en reconocer esta imparcialidad, al menos, de Jesús en el trato con las mujeres, no ocurre lo mismo a la hora de valorar la doctrina expresada en las epístolas paulinas. Encontramos aquí de nuevo una doble actitud: así, por ejemplo, en Gal 3, 28, se aboga por la igualdad de los sexos, en I Cor 7, 3-5 por la paridad de derechos y deberes de los cónyuges y en Tim 2, 15 se deja abierta a la mujer la puerta de la salvación. En I Cor 11, 3-15, en cambio, se la instruye de que debe cubrirse la cabeza para orar y profetizar y en I Tim 2, 11-14 se le prohíbe enseñar, en señal de sumisión al hombre y como castigo por su pecado en el Paraíso. Estas contradicciones evidentes, que han dado lugar a una amplia discusión historiográfica <sup>7</sup>, serán hábilmente utilizadas por los pensadores posteriores para justificar unas actitudes u otras.

2. El tema de la mujer y la relación entre los sexos en el pensamiento cristiano antiguo ha sido objeto de reflexión relativamente frecuente en la Bibliografía de los últimos años. Visiones de conjunto, que contemplan el problema desde el punto de vista histórico, ideológico y crítico, poniéndolo en relación con las actitudes paganas, en K. THRAEDE, «Frau», *Reallexikon für Antike und Christentum*, 58, 1970, col. 197-268, y R. TEJA, «La Mujer en el Mundo Antiguo: Síntesis histórica y balance de la investigación reciente», en *La Mujer en el Mundo Antiguo*, V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria, Univ. Autónoma de Madrid, Madrid, 1986, pp. 15-28. *Vid.* también, entre otros, R. R. RUETHER (Ed.), *Religion and Sexism*, Nueva York, 1974; G. H. TAVARD, *Women in Christian Tradition*, Londres, 1973; E. CLARK y H. RICHARSON, *Women and Religion. A Feminist Sourcebook of Christian Thought*, Nueva York, 1977; R. MORTEY, *Womanhood. The feminine in Ancient Hellenism, Gnosticism, Christianity, and Islam*, Sidney, 1981; D. S. BAILEY, *Sexual relation in Christian Thought*, Nueva York, 1959; W. E. PHILIPPS, *Was Jesus Married?* Nueva York, 1970.

3. *Actitud positiva*: entre otros, Prov. 11, 16; 12, 4, la mujer virtuosa es honra de su marido; 18, 22, el que halla mujer encuentra la ventura; 31, 10-31, elogio de la mujer fuerte, modelo del ama de casa oriental. *Actitud negativa*: Prov. 5, 1-23, hay que alejarse de ella / trono de deshonra es la mujer que aborrece la justicia; 12, 4, la desvergonzada es carcoma de los huesos de sus marido; 14, 1, la mujer necia destruye con sus manos la casa. Sobre este tema, *vid.* PH. BIRD, «Images of women in the Old Testament», en *Religion and sexism, cit.*, pp. 41-88.

4. Cf. R. TEJA, *cit.*, pp. 23-24. Sobre la marginación femenina en la sociedad judaica, J. JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus* (Appendix «The Social Position on Women»), Londres, 1969, y J. BOTTERO, «La femme dans l'Ancien Israël», en *Histoire Mondiale de la Femme I: Préhistoire et Antiquité*, (Ed. L. R. Nougier), París, 1965, pp. 224-247. L. J. ARCHER, «The Role of Jewish Women in the Religion, Ritual and Cult of Graeco-Roman Palestine», en *Images of Women in Antiquity* (Ed. A. Cameron y A. Kuhrt), Londres-Sidney, 1983, pp. 273-287, analiza el reflejo de esta situación en la vida religiosa.

5. Lc. 8, 1-3; 10, 38-42; Mc 15, 40-41; Mt 27, 56, 61; 28, 1; Jn 19, 25, etc. Sobre las mujeres del entorno de Jesús, *vid.* R. GRAYSON, *Le ministère des femmes dans l'Eglise Ancienne*, Glembox, 1972, pp. 20-21.

6. L. J. SWIDLER, «Jesus was a Feminist», *Catholic World*, 212, 1971, pp. 177-183.

7. El tema de la mujer en las Epístolas paulinas ha dado lugar a una amplia producción Bibliográfica. Las pautas del debate han sido impuestas por R. SCROGGS, «Paul and the Eschatological Woman», *Journal of the American Academy of Religion*, 41, 1972, pp. 283-303, quien considera a S. Pablo como liberador de la mujer, y E. H. PAGELS, «Paul and Women. A response to recent Discussion», *ibid.*, 42, 1974, p. 547, que defiende

A partir del siglo II el debate sobre las cualidades del sexo femenino adopta como paradigma, y con gran éxito, la contraposición entre las figuras de María y Eva, convertidas desde este momento en las imágenes por excelencia de la virtud y del mal. La base de este desarrollo doctrinal se encuentra en el Protoevangelio de Santiago, que surge para iluminar la persona de María, casi olvidada en los Evangelios sinópticos. Se exaltan sus cualidades como *uirgo* y *mater* y su papel en la salvación de la humanidad, frente a Eva, culpable de introducir el pecado en el mundo<sup>8</sup>. Se traslada así al plano femenino la orientación conceptual propia del Cristianismo Antiguo, aunque también presente en el judaísmo helenístico y el mundo clásico, tendente a diferenciar entre lo bueno y lo malo, la virtud y el vicio. En este mismo contexto se sitúa el esfuerzo de la apologética primero y de la patrística más tarde por establecer y justificar las diferencias entre los sexos, para lo que se cuenta ya con una arraigada tradición en la literatura clásica. Por su gran influencia en el pensamiento cristiano en este sentido hay que destacar la labor de Filón de Alejandría. En su obra la terminología femenina sirve para expresar su valoración del mundo creado. El hombre representa la parte racional (*νοῦς*) y la mujer la sensitiva (*αἰσθησις*). Fue Eva, y no Adán, la engañada en el Paraíso, el hombre es el inicio de todo bien y el más perfecto<sup>9</sup>. Si bien la idea de desigualdad de los sexos será a partir de entonces comúnmente expresada, el uso de la terminología femenina en Filón para denotar situaciones negativas (vicios, pasiones, debilidad, depravación) se convertirá en una útil herramienta para quienes se inclinen por la caracterización negativa del género femenino<sup>10</sup>.

En los siglos III y IV las actitudes vienen determinadas, en parte, por la línea de pensamiento a la que se adscriben los distintos autores. Así, existen claras diferencias entre las opiniones imperantes en la Gran Iglesia, la que logra imponerse, y las sectas heréticas. Entre estas últimas, el gnosticismo valora a la mujer muy positivamente tanto a nivel teórico como práctico. En algunas cosmologías, como la valentiniana, se piensa en un dios compuesto por principios masculinos y femeninos, a diferencia del que describen las Sagradas Escrituras<sup>11</sup>. A nivel práctico, la valoración positiva se manifiesta

lo contrario. Vid. también, entre otros títulos, O. VAN ALLMEN, «L'homme et la femme dans les textes pauliennes», *Foi et Vie*, 70, 1970, pp. 157-181; R. BANK, «Paul on Women», *Interchange*, 18, 1976, pp. 81-105; M. BOUCHER, «Some unexplored Parallels to I Cor 11, 11-12 and Gal 3, 28: The New Testament on the Role of Women», *Cath. Bib. Q.*, 31, 1969, pp. 50-58; E. KÄHLER, *Die Frau in dem paulinischen Briefen unter besonderer Berücksichtigung des Begriffes der Unterordnung*, Zurich, 1960. Quienes mantienen la primera opinión tienden a considerar como no paulinas las cartas a Timoteo, Tito y Efesios, las que contienen las apreciaciones más antifeministas del Nuevo Testamento. Se discute también la autenticidad de pasajes concretos, como I Cor 11, que apuntan en el mismo sentido. Vid. R. SCROGGS, «Paul and Eschatological Woman», *Journal of the American Academy of Religion*, 41, 1972, pp. 283-303; W. O. WALKER, «I Corinthians 11, 2-16 and Paul's Views Regarding Women», *Journal of Biblical Literature*, 94, 1975, pp. 94-110; D. C. SMITH, «Paul and the non Eschatological Woman», *Ohio Journal of Religious Studies*, 4, 1976, pp. 11-18.

8. Cf. E. GIANNARELLI, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV° secolo*, Roma, 1980, pp. 9-10. La conversión de la figura de Eva en prototipo femenino, símbolo de la sensualidad y el mal, se opera en esta época y será ampliamente desarrollada más tarde como justificación de la actitud negativa ante la mujer. Esta valoración peyorativa del género femenino no está presente en la narración original de Gen. 2 y 3. Cf. PH. TRIBLE, «Depatriarchalizing in biblical Interpretation», *Journal of the American Academy of Religion*, 41, 1973, pp. 35-42. En la elaboración por parte de los pensadores cristianos de lo que H. R. HAYS ha denominado «the myth of feminine Evil» han intervenido, como señala este autor, tanto la tradición judía como la greco-romana (*The Dangerous Sex: The Myth of Feminine Evil*, Nueva York, 1964).

9. Cf. R. A. BAER, *Philos' Use of the categories Male and Female*, Leiden, 1970; J. LAPORTE, *The Role of Women in Early Christianity*, Nueva York-Toronto, 1982, cap. V («Women in Symbol»), pp. 133-157.

10. La influencia de Filón en este aspecto se aprecia claramente en Orígenes (*Selecta in Exodum*, PG, XII, 296 D), Ambrosio de Milán (*De Paradiso*, 12, 56; 15, 73, PL, 14) y Eusebio de Cesarea (*Mart. Pal.*, VII, 5). Especulaciones semejantes se encuentran en los apócrifos cristianos y el gnosticismo, cf. C. TIBILETTI, «La donna in Tertulliano», en *Misoginia e maschilismo in Grecia e in Roma*, Génova, 1981, pp. 71-73.

11. Para la concepción de la divinidad en las sectas gnósticas, vid., R. M. GRANT, *Gnosticism. A Source-book of Heretical Writings from the Early Christian Period*, Nueva York, 1961, y R. MORTLEY, *cit.*, pp. 55-63.

en la admisión de la mujer en los oficios religiosos, en la permisión de enseñar y exorcizar e incluso de bautizar. En la Gran Iglesia, en cambio, se observa un giro hacia posturas represivas, tendentes a separar a la mujer de las tareas religiosas, en las que había participado tan activamente antes <sup>12</sup>. En el plano teórico, las valoraciones son divergentes, oscilando entre la actitud ecuánime y respetuosa del Pedagogo de Clemente de Alejandría <sup>13</sup> y la misoginia más radical expresada en el *De cultu Feminarum* de Tertuliano <sup>14</sup>.

La misma dicotomía de actitudes se encuentra en el mundo romano, derivada, en opinión de E. Giannarelli, del inmovilismo a la hora de caracterizar a la mujer, denotando como buena a aquella cuyo comportamiento se ajusta a los cánones dictados por la *mos maiorum* y como mala a quien no responde a ellos <sup>15</sup>.

En el siglo IV, momento literariamente muy rico, que se corresponde con la afirmación plena del Cristianismo, la obra de los Padres culminará el proceso con la elaboración definitiva de un ideal místico de mujer capaz de oponerse al vigente en los medios paganos y que comenzará a tener un reflejo práctico con el desarrollo del monacato femenino <sup>16</sup>.

\* \* \*

Es quizás S. Jerónimo, en el paso de los siglos IV al V, quien realizó el mayor esfuerzo, y logró los mejores resultados, en la construcción de este modelo <sup>17</sup>. El tema de la mujer adquiere en su Correspondencia una importancia que tiene pocos paralelos en la literatura del Cristianismo Antiguo <sup>18</sup>. Baste señalar que más de un 40% de las cartas están destinadas a mujeres o se dedican a temas relacionados con ellas <sup>19</sup>. La razón de esa preocupación de Jerónimo por las «cuestiones femeninas» tiene una explicación sencilla: durante los tres años que permaneció en Roma junto al papa Dámaso, ya en la madurez <sup>20</sup>, entró en contacto con un grupo de mujeres cultas, casi todas pertenecientes a la aristocracia senatorial, dedicadas a la vida ascética en el marco

12. Cf. E. CLARK y H. RICHARDSON, *cit.*, p. 34. En pp. 37-52 se ponen de relevancia las grandes divergencias que existen entre «ortodoxos» y «heterodoxos» a la hora de valorar a la mujer, la sexualidad y el matrimonio.

13. *Vid.*, E. CONDE GUERRI, «La mujer 'ideal' en el Pedagogo de Clemente Alenjandrino», en *La Mujer en el Mundo Antiguo*, *cit.*, pp. 329-341.

14. Su antifeminismo se puede resumir en las siguientes palabras, las más duras, quizás, expresadas contra la mujer por un autor cristiano: *Tu es diaboli ianua, tu es arboris illius resignatrix; tu es diuinæ legis prima desertrix; tu es quæ eum suasisti, quem diabolus aggredi non ualuit; tu imaginem Dei, hominem tam facile elisisti; propter tuum meritum, id est mortem, etiam filius Dei mori habuit*, *De Cultu Feminarum*, I, 2. *Vid.*, C. TIBILETTI, *cit.*, y C. CORTELEZZI, «Il concetto della donna nelle opere di Tertulliano», *Didaskaleion* N.S. 1, 1923, pp. 62-71.

15. E. GINNARELLI, *cit.*, p. 11.

16. Para el proceso de elaboración de este ideal, los arquetipos que sirven de referencia y su formulación definitiva en el siglo IV, con la institucionalización de tres tipos básicos (*uirgo*, *uidua* y *mater*), *vid.*, el excelente trabajo ya citado de E. GIANNARELLI.

17. A estudiar este tema se dedica nuestra Memoria de Licenciatura, M. MARCOS SÁNCHEZ, *Mujer cristiana y mujer pagana en la Correspondencia de San Jerónimo*, Univ. de Cantabria, 1985.

18. A. ROUSSELLE, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle. II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles de l'ère chrétienne*, París, 1983, p. 231, nota 8, hace el cómputo de las cartas destinadas a mujeres en la Correspondencia de los Padres de la Iglesia. Sólo Juan Crisóstomo supera a Jerónimo, estando los dos a mucha distancia, en proporción numérica, del resto.

19. Utilizamos aquí la edición de D. RUIZ BUENO, *Cartas de San Jerónimo*, 2 vol., BAC, Madrid, 1962. Para establecer la cifra del 40% no tenemos en cuenta las cartas que, aunque están incluidas en esta edición, no son «propias» de Jerónimo.

20. Existe una amplia bibliografía sobre la vida y la obra de San Jerónimo. Los trabajos más interesantes se pueden encontrar recopilados y comentados en P. ANTIN, «Pour lire Saint Jérôme», *BAGB*, 1965, pp. 516-527.

familiar. Es el grupo conocido como «Círculo espiritual del Aventino»<sup>21</sup>. La devoción que éstas le tributaron llegó hasta el límite de que, cuando Jerónimo debe abandonar Roma forzado por las circunstancias, dos de ellas, Paula y Eustoquium, y más tarde otras le siguieron en su viaje a Belén, aún sabiendo que esta actitud iba a suscitar duras críticas en la Ciudad<sup>22</sup>. Sus cartas, unas escritas en Roma y otras desde Belén, responden al deseo expreso de estas mujeres<sup>23</sup> de obtener de la mano de un personaje tan prestigioso<sup>24</sup>, dedicado desde su juventud a la vida ascética, unas directices espirituales para conducir sus vidas por el camino de la perfección. Y Jerónimo, un hombre de carácter radical hasta en sus mismas concepciones religiosas<sup>25</sup>, lo que le granjeó ya en su tiempo múltiples detractores, responde con satisfacción al ávido interés de sus discípulas<sup>26</sup>. Sus opiniones sobre el género femenino, como se verá, están muy mediatizadas por estas relaciones de amistad.

En las Cartas, donde se aprecia el fuerte influjo de la tradición cristiana y clásica<sup>27</sup>, se ve claramente la dualidad de actitudes a la que se ha venido aludiendo, dualidad que puede resumirse en las expresiones *mulier sancta et uenerabilis* (47,2; 99,2; 102,1; 108,1; 134,2; 142; 151,2; 153; 154,2), (*mulier*) *ancilla diaboli* (39,3), y que alcanza aquí su sistematización definitiva<sup>28</sup>. El rigor moral y el radicalismo que caracterizan a Jerónimo, que le llevan a situarse en ocasiones en unos límites próximos a la heterodoxia<sup>29</sup>, se añaden a la dependencia de la tradición para acrecentar las distancias entre una valoración y otra.

En la Correspondencia vuelve a surgir la contraposición entre las figuras de María y Eva: *mors per Euam, uita per Mariam* (22,21). La tentadora del Paraíso (52,5) que

21. M. MARCOS SANCHEZ, *cit.*, pp. 52-62. *Vid.* también S. JANNACONE, «Roma 384. Struttura sociale del gruppo geronimiano», *GIF*, 19, 1966, pp. 32-48; L. GUTIÉRREZ, «El monaquismo romano y San Jerónimo», *Communio*, 4, 1971, pp. 49-78 y M. TURCAN, «S. Jérôme et les femmes», *BAGB*, 1968, pp. 259-272.

22. En el *Epitaphium Sanctae Paulae* recuerda Jerónimo la dolorosa partida de Paula y su hija Eustoquium (Ep. 108, 6). Todos se reunirán más tarde en Reggio Calabria, y ello para no despertar, en opinión de P. NAUTIN, más sospechas en la Ciudad («L'excommunication de S. Jérôme» *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes*, V.<sup>a</sup> Secc., 80-81, 1971-1973, p. 8. Sobre las críticas suscitadas tras su partida de Roma, *vid.* Ep. 45, 2 y 4. Al final del viaje se asientan en Belén, donde, con el apoyo económico de Paula, fundaron dos monasterios gemelos. Sobre estas fundaciones, *vid.* F. CAVALLERA, *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, I, 1, 2, Lovaina-París, 1922, pp. 128 ss. Más tarde les siguió Fabiola, noble romana descendiente de los Fabios, aunque su estancia en Belén fue corta (Ep. 77, 7-9). Una nieta de Paula, del mismo nombre que su abuela, fue enviada a Palestina para ser educada en el monasterio (Ep. 134,2; 137; 142; 143,2; 153).

23. En algunos pasajes de la Cartas alude Jerónimo a estas peticiones por parte de las mujeres. *Vid.*, entre otros, Ep. 21,5; 26,1; 28,1; 29,1; 37,4; 42,1; 54,1; 130,1; 148,1.

24. La experiencia monástica, la autoridad de sus protectores orientales y el cargo de secretario *in chartis ecclesiasticis* junto al Papa Dámaso proporcionaron a Jerónimo una enorme popularidad en Roma, como él mismo se permite recordar en Ep. 45,3 y 127,7. A las razones de su éxito añade J. BROCHET, en un tono exaltado, «el atractivo de su personalidad ...su franqueza de carácter, la vivacidad y el brillo de su imaginación, la riqueza de su memoria, el tono irónico y a la vez personal de su espíritu...» (*Saint Jérôme et ses ennemis*, París, 1905, p. 8).

25. Sobre la radicalidad de su carácter, dulce y complaciente con sus amigos y despiadado, e incluso cruel, con sus enemigos, *vid.* M. A. STRENNNA, «Aspects de la personnalité de Saint Jérôme entrevues à travers sa Correspondence», *REL*, 50, 1972, pp. 20-23.

26. El mismo se considera su padre espiritual (22,26; 39,2; 54,13; 65,1; 79,5...). La mayor parte de las cartas dirigidas a mujeres son de dirección espiritual. Cf. J. FONTAINE, *La letteratura latina cristiana*, Bolonia, 1973, pp. 104-105. *Vid.* también P. ANTIN, «Saint Jérôme directeur mystique», *Rev. Hist. de la Spiritualité*, 48, 1972, pp. 25-30.

27. *Vid.* P. ANTIN, «Touches classiques et chrétiennes juxtaposées chez Saint Jérôme», en *Recueil sur Saint Jérôme*, Bruselas, 1968, pp. 47-57; *idem*, «Jérôme antique et chrétien», *REAug.*, 16, 1970, pp. 35-46; R. GODEL, «Réminiscences de poètes profanes dans les Lettres de St. Jérôme», *MH*, 21, 1964, pp. 56-70; E. JAUREGUIZAR, «San Jerónimo y los clásicos», *Perficit*, 2, 1970, pp. 458-477.

28. Cf. E. GIANNARELLI, *cit.*, p. 12.

29. Por este extremismo recibió duras críticas. Se le acusó, entre otras cosas, de miniqueísmo y de comulgar con los principios de Marción y los encratitas (Ep. 42, 3, 9). Jerónimo se defiende de ello en Ep. 49. *Vid.* un planteamiento esquemático de estos aspectos en M. MARCOS SANCHEZ, *cit.*, pp. 46-52.

condujo a la humanidad a la perdición, y que es culpable por lo tanto de la pasión de Cristo, dejó a todas las de su especie marcadas por el signo de los vicios, expuestas a *uariorum incentiuia uitiorum* (39,7), *oneratae peccatis* (22,28). Fácil presa del mal si se la deja libre (130,17), el mayor pecado de la mujer es arrastrar con ella al hombre (22,29). Jerónimo encuentra abundantes ejemplos de ello en el Antiguo Testamento: Sansón perdió su fuerza en brazos de Dalila (22,12), David, el elgido de Dios, incurrió en adulterio y homicidio tras conocer a Betsabé (22,12), a Salomón le volvieron fatuo las mujeres (22,12; 72,3) y Job escapó a duras penas de las acechanzas de su *pessima* mujer (118,2). Porque nunca está seguro el que duerme junto a un *serpens mortiferus* (128,3). El mismo Jerónimo tuvo que abandonar su retiro en el desierto de Escitia porque, además de otras perturbaciones, no le dejaban en paz los recuerdos de muchachas (22,7). Pues quien toca a una mujer ya no puede escapar de ella (*qui illam tetigerit non euadat*, 49,14) y queda mancillado para siempre (22,41; 49, 14-15). Le es difícil al hombre, cuyo cuerpo está hecho para los abrazos femeninos (55,4), no sucumbir a su belleza (21,13; 66,8; 70,2) y a la miel que destilan sus labios (128,2). La mujer es la imagen de la pasión deshonesta, que ofrece sus halagos para hacer naufragar la pureza (14,6). Y, concedora de las debilidades masculinas, no pierde ocasión de tender sus redes de caza (*casses*, 117,10) para incitar al placer (*ad delicias molliunt*, 22,29). Su principal arma es la coquetería: se engalana con morosidad (38,4) por complacerse a sí misma a la vez que para atraer a los hombres (128,2). Lleva vestidos escasos de tela, transparentes y ajustados (22,13; 117,7...), se tiñe el pelo (107,5...), se perfuma (127,3...), lleva zapatos crujientes que le sirven de reclamo (117,7) y se maquilla (38,3; 54,7; 79,7; 127,3...). Todo ello, sentencia Jerónimo, *ignes iuuenum, fomenta libidinum, impudicae mentis indicia, uelamen antichristi*, (54,7). Llama la atención en las plazas públicas (22,13) con su hablar melindroso (22,29), su andar quebrado (22,13), su rostro risueño (123,4) y ardides de ramera (22, 13-14; 117,7). Nada de los que es natural le gusta (22,29). La coquetería la lleva a una pasión desaforada por el lujo (joyas, sedas cosméticos...) con el consiguiente derroche de dinero (22,32; 127,3), y lo que es más grave, la conduce al adulterio (22,29; 127,3). *Lasciuua* (22,29; 45,3; 79,11; 107,4; 117,6; 128,4; 130,18), *promiscua* (69,3) e *inflammata libidine* (54,15) por naturaleza, es además corruptora de jóvenes (22,13; 54,7; 117,10; 123,4; 125,6). El primer castigo por estos pecados lo recibe la mujer en vida, envejeciendo pronto, sobre todo si ha frecuentado a los hombres (117,10). Su rostro hermosísimo pasa a tal fealdad que tiene fuerza para convertir el amor en aborrecimiento (140,9). Pero, además de *luxuriata* (54,15), *fornicaria* (53,8; 74,3), *adultera* (22,13; 53,8; 55,4-5; 74,3) y *dissoluta* (117,10) tiene otros defectos. Es *homicida* y *parricida* porque comete abortos (22,13), presuntuosa (*quae maritorum inflantur honoribus*, 22,16), soberbia (*eriguntur in superbiam*, 22,16), *ambitiosa* (54,5), glotona (*quarum deus uenter est*, 123,17), borracha (*uinosa*, 22,29; 123,17; *uinosum animal*, 54,5; *dedita uinum*, 128,4; *temulenta*, 107,4) charlatana (*garrula*, 107,4; 108,20; *uerbosa*, 123,17; 128,4; *linguosa*, 108,20; *diserta*, 22,29), mentirosa (*fama de mendacio*, 54,5), *exaggerator* (54,5), melindrosa (*ineptis blanditis feminarum*, 107,4), *curiosa* (22,29; 127,17; 128,4), de sentir mutable y fluctuante (*quarum mutabilis fluctuansque sententia*, 130,17), *otiosa* (22,29; 128,4), caprichosa (*quae ducuntur uariis desideriis*, 75,3), irascible (*rabido ore, uiperinis oribus*, 54,5), *pauida* (120,5) *incredula* (120,5) y muy limitada intelectualmente (*semper discentes et numquam ad scientiam peruenientes*, 22,28; 75,3; 130,17).

Otros calificativos diseminados por las cartas, como *prouocacis* (118,20), *iurgatrix* (117,4), que aluden a su carácter pendenciero, *inpudens* (117,6), *neglegens* (77,4; 117,10), *contemptrix* (117,10), a su desvergüenza, *indigna* (64,7) *uenefica*, *malefica*, *cruclis* (54,15), *mala* (107, 11; 123,17), *pessima* (118,2) y *saeuissima* (54,15), a su carácter malévolo, contribuyen a perfilar este negro cuadro de las cualidades femeninas.

Junto a la *mulier peccatrix*, cuya caracterización es un bien ejemplo de la ironía y la agudeza satírica de Jerónimo<sup>30</sup>, aparece en las Cartas la *mulier sancta et probaris* (39,5), una imagen radicalmente opuesta a la que acabamos de describir. Como ocurre para los argumentos en contra, Jerónimo encuentra en las Sagradas Escrituras ejemplos suficientes que avalan una actitud positiva hacia el género femenino. En el Antiguo Testamento se exaltan las figuras de Susana (1,9; 65,2) y Noemí (54,17), insignes por su castidad, Ana (77,6; 22,41; 54,16; 79,11; 130,4), modelo de viuda, Sara (22,41; 64,2; 65,1; 66,11) y Rebeca (36,16; 65,1), de casadas, Débora, Holda y otras vírgenes (7,6; 54,17; 65,1; 130,4) como profetisas, la reina de Saba (65,1; 121, *praef.*) recordada por su sabiduría y Ruth (53,8), Judith (22,21; 54,16) y Esther (53,8) como líderes de su pueblo. Abraham (22,39) y Jacob (22,40) se destacaron, además de otras cualidades, por el amor hacia sus esposas. También Jesús mostró interés por las mujeres: aceptó su comida y su ayuda económica (65,1), permitió que una ramera le lavara los pies (11), habló con la Samaritana (12; 65,1), convirtió a María Magdalena (59,4) y en el momento de la Resurrección se apareció primero a ellas que a los hombres (65,1; 120, V).

Admite Jerónimo que la mujer, como el hombre, posee una *uirtus*, entendido el término en el sentido cristiano (66,2-3; 77,3; 79,1; 108,2; 15,30) y, por lo tanto, puede alcanzar la perfección (120,1). Algunas lo demuestran exteriormente en la parquedad de comidas y bebidas (*uilis cibus*, 23,2), el desorden de los cabellos (*neglectum caput*, 23,2), el desaliño del atuendo (*inculta uestis*, 23,2; *humilitas uestium*, 39,1; *pallens sordidata*, 107,9) y el andar desgarbado (*neglectus incedebat*, 39,1). Otras manifestaciones de la *uirtus* son su pulcritud en el hablar (*nitor linguae*, 39,1), el fervor por la oración, (39,1; 45,3), el interés por las Sagradas Escrituras (28,1; 59,1; 65,2; 77,7; 108,26), la entereza ante la enfermedad (39,1) y la muerte (1,8; 39,5), el ardor en la defensa de los principios en los que cree (127,9-10) y su afición al trabajo (*φιλοπονοιάν*, 30,14).

Expresiones como *sollers*, *docile ingenium* (108,21, 26), *acumen ingenii* (39,1), *memoriae tenacitas* (39,1), *sapiens* (65,1), y *prudens* (125,5; 108, 21, 28; 127,7) indican su capacidad intelectual. La mujer puede y debe aprender (22,17) y, a pesar de la prohibición de S. Pablo, también le está permitido enseñar, como la habían hecho antes la mujer de Tema con el rey David y Aquila y Priscila con Apolo (65,1). En algunas ocasiones se la denomina *magistra* (65,2; 107,9; 127,5) [y se alude a su función educadora] [en el ámbito de la familia] (39,6-7; 54,14; 66,3; 79,7; 130,12)<sup>31</sup>. [Puede incluso enseñar al] [hombre, siempre y cuando sea discreta, para evitar que éste se sienta agraviado] (127,7). [Tampoco está incapacitada para, si es necesario, administrar su hacienda] (123,13).

[Admite también Jerónimo que la mujer puede ser] *pu dicissima* (118,2), *fidissima* a su marido (118,2), *uerecunda* (77,3; 130,18), *moderata* (24,4; 130,18) *modesta* (107,4), *grauis* (107,9; 130,18), [destacada por su] *pu dicitia*, *castitas*, *continentia*<sup>32</sup>, *innocentia* (1,3)

30. Los mismos contemporáneos advirtieron este carácter mordaz, calificándole, como se recuerda en Ep. 40, 2, de *satiricus scriptor in prosa*. Vid. CH. FAVEZ, «La satire dans les Lettres de Saint Jérôme», *REL*, 24, 1946, pp. 213-226; D. S. WIESEN, *St. Jerome as a Satirist*, Ithaca, N. Y. Cornell Univ. Press, 1964.

31. Jerónimo insiste especialmente en ello. Es muy significativo a este respecto el parágrafo 2 de la Ep. 107, en donde se pide a Laeta, una cristiana que ha consagrado a la virginidad a su hija recién nacida, que se esfuerce en atraer a la verdadera fe a su padre, el cónsul Publius Caeionius Caecina Albinus, aferrado aún al paganismo. El énfasis de Jerónimo en recomendaciones de este tipo se entiende en un momento en que el cristianismo está progresando en los medios de la aristocracia senatorial, en gran medida por influencia de las mujeres. Vid. H. HAMMAN, *La vie quotidienne des premiers chrétiens (95-197)*, París 1983, pp. 61-67. Un buen ejemplo de cómo se desarrolló este proceso en la sociedad y el momento al que se refiere Jerónimo se puede ver en el minucioso estudio de A. CHASTAGNOL, «Le Sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire», *REA*, 58, 1956, pp. 241-253.

32. Los términos (adjetivos o sustantivos) alusivos a la abstención de relaciones sexuales son los que aparecen con más frecuencia en las cartas en relación con la mujer, tanto para celebrar esta virtud en quienes ya la poseen como para exhortar a ella. Además de los ya citados, vid. *Pudicitia*, Ep. 54, 1, 4, 8, 15, 17; 65, 2, 10; 66,3; 79, 1, 8, 10, 11; 107, 13; 108, 4, 15, 26; 117,4; 123, 1, 2, 5; 127, 2; 130, 2, 4. *Pudor*, 54, 15; 79, 5. *Castitas*,



y *parcitas* (54,8), comparable con las flores (54,2; 66,1), las joyas (66,1; 79,7; 107,5, 13; 108,4) y los astros (22,41), *simplex* (22,23; 117,6), *suavis* (46,1; 79,6), *blanda* (108, 15), *mitis* (46,1) *dellicata* (39,5) y *mellitula* (46,1; 79,6). Puede ser depositaria de casi todas las virtudes cristianas (*doctrina uirtutum est*, 107,13); *mens perfecta*, 77,6). *Religio* (39,3; 107,2; 123,10; 125,6), *fides* (77,9), *iustitia* (66,3), *temperantia* (66,3; 127,2), *fortitudo* (66,2), *prudentia* (66,3; 75,4), *perseuerantia* (130,1), *pietas* (108,5) *bonitas* (108,5), *sedulitas* (108,20), *clementia* (108, 5, 15, 20), *misericordia* (77,9) y *humilitas* (23,2; 77,9) aparecen en las cartas en estrecha relación con la mujer. Otros calificativos como *beata* (49,9), *felix* (30,4; 49,17), *condigna* (65,1), *probaris* (39,5), *probata* (108,27; 123,1), *insignis* (108,1; 130,1), *sancta*, *uenerabilis*<sup>33</sup>, *admirabilis* (108,2), *proxima* (65,2), *amica* (65,20) y *optima* (118,2) contribuyen a poner de relevancia la estima en que tiene Jerónimo el sexo femenino.

Imágenes tan radicalmente opuestas, y a primera vista irreconciliables, se entienden y encuentran una lógica desde el momento en que cada una de ellas se corresponde en las cartas con un tipo de mujer concreto, que pretende ser fiel reflejo de dos realidades del momento: la *mulier gentilis* y la *mulier christiana*<sup>34</sup>. Es pues la fe<sup>35</sup> la que permite a la mujer superar su condición despreciable y hacerse digna de confianza e incluso de veneración. Aquellas a quienes se dirige la correspondencia habían consagrado sus vidas a un riguroso ascetismo, eran *christianae et monachae christianae*<sup>36</sup> y estaban unidas por la profesión<sup>37</sup> y la amistad a quien las escribe. No es extraño así que sean objeto de los mayores elogios de Jerónimo. La presencia en las cartas de la otra valoración, la negativa, responde, en principio, a necesidades narrativas: el autor utiliza un método de argumentación dialéctico, construyendo el ideal de la cristiana en base y por oposición al modelo de mujer pagana. Cada virtud de la primera tiene como contrapunto un vicio de la segunda, de manera que la exaltación de la una redundaba en detrimento de la otra.

39, 4, 7; 49, 2, 9; 54, 7, 8, 15, 16; 64, 2; 107, 13; 108, 15; 117,5; 123, 2; 130, 6. *Castimonia*, 66, 3; 77,8. *Continentia*, 45, 3; 49, 8, 9, 18; 54, 8; 64, 2; 107, 11; 123, 10. No sorprende este hecho desde el momento en que para Jerónimo la virginidad o, en su defecto, la continencia, es el estado ideal para el hombre y, sobre todo, para la mujer. Vid. D. DUMM «St. Jerome and the theology of virginity», *Ben. R.* 9, 1954, pp. 28-35. La misma idea es compartida, de forma general, por los restantes Padres del siglo IV y se traduce en la proliferación en este siglo de los tratados de *virginitate*. Vid. P. TH. CAMELOT, «Les traités de virginitate au IV<sup>e</sup> siècle», *Mystique et Continence. Etudes carmélitaines*, Desclée de Br., 1952, pp. 273-292.

33. *Sancta*, 39, 5; 45, 1, 3, 7; 47, 2, 3; 48, 4; 52, 17; 54, 1, 18; 58,6, 11; 65, 5; 75 *suscriptio*; 76, 3; 79, 9; 99, 2; 103, 1; 107, 3; 108, 1, 3, 16, 29; 117, 5, 122,1; 123, 13; 125, 6; 126, 2; 127, 1, 9; 130, 4; 134, 2; 142; 143, 2; 151, 2; 153; 154, 2. *Sanctissima*, 23, 1; 118, 4. *Uenerabilis*, 47,2; 77,1; 79, 1; 99, 2; 102, 1; 108, 1, 13, 29; 127, 5, 14; 134, 2; 142; 151, 2; 153; 154, 2.

34. La contraposición entre los dos tipos está siempre presente en las cartas. Cuando hace referencia al modo de vida de la pagana, Jerónimo especula generalmente en términos abstractos. No es así en el caso de la cristiana, cuyos atributos quedan bien ejemplificados a través de la alusión a mujeres concretas, con lo que, además de rendir un homenaje a éstas, se persigue que funcionen como *exempla*.

35. No es exclusivamente la profesión de la fe cristiana la que distingue a unas de otras si no, ante todo, la forma de vida que tal elección debe conllevar: *Inter christianum enim atque gentilem cum fides tum debet etiam uita distinguere*, Ep. 148, 8. *Aut loquendum nobis est uestiti sumus, aut uestiendum ut loquimur. Quid aliud pollicemur et aliud ostendimus? lingua personat castitatem et totum corpus praefert impudicitiam*, 54, 7. Vid. también a este respecto Ep. 49, 6; 148, 3, 9.

36. Distingue Jerónimo entre las mujeres, como entre los hombres, dos grados de cristiandad: las *monachae christianae*, es decir, las que se han consagrado a la vida ascética, y las cristianas ordinarias *ceterae, christianae de turbis* (Ep. 39, 5). Sólo las primeras le parecen dignas de confianza y a ellas exclusivamente dirige las cartas.

37. Algunas de las mujeres mencionadas en las cartas habían abandonado su familia y sus casas para recluírse en monasterios: Paula, Eustoquium, Artemia (Ep. 122,1) y Fabiola durante un tiempo, en los Santos Lugares; Lea era prelada de un monasterio (*monasterii princeps*) situado probablemente en las proximidades de Roma (Ep. 23, 1). La gran mayoría de ellas, en cambio, practicaban el ascetismo en el medio familiar o en células comunitarias reducidas, gérmenes de lo que sería luego el monaquismo romano. Vid. A. de MENDIETA, «La virginité chez Eusebe d'Emése et l' ascetisme familial dans la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle», *RHE*, 50, 1955, pp. 777-820; G. D. GORDINI, «Origene e sviluppo del monacheismo a Roma», *Gregorianum*, 37, 1956, pp. 220-260.



Pero el reconocimiento de los valores de algunas mujeres no impide a Jerónimo considerar, como era habitual en el mundo greco-romano y quedaba incluso sancionado por la ley<sup>38</sup>, la debilidad del género femenino. Expresiones como *imbecillitas femineal/muliebris* (66,3; 117,3; 120, V), *fragilitas* (77,9; 108,4), *fragilis sexus* (54,13) y *miserabilis* (39,6) aluden a ello. El uso de diminutivos, tales como *muliercula* (1,3; 22,16; 50,5; 77,2;...) y *ancillula* (38,4; 69,5; 77,3; 107,9), que tienen además, en ocasiones, un cierto sentido despectivo, y la inclusión de la mujer en la categoría de los niños<sup>39</sup>, contribuyen a reforzar esta idea. Otras expresiones, como *fragilior/infirmior sexus* (1,4; 65,1; 122,4) y *uas infirmius* (128,3) sin dejar de expresar su flaqueza, indican además la inferioridad con respecto al *uirilis sexus* (127,7), definido como *uigor* (79,6), *robur* (1,4) y *uis* (120,5). Además de físicamente, la mujer es débil desde el punto de vista psicológico. Poco capacitada para distinguir el bien del mal, se la embauca con facilidad (22,28; 39,3; 50,1,5; 52,9; 75,3; 130,17), convirtiéndose en la presa más codiciada de las sectas heréticas (21,3; 41, 4; 75,3; 133,3-4). De ahí que necesite siempre la ayuda de un hombre que la instruya (6,2; 7,4; 117,20; 122,4), la proteja (117,6) y le infunda un cierto temor (*qui asperitate frontis terreat*, 117,10). Si bien en numerosas ocasiones se aboga abiertamente en las cartas por la igualdad de los sexos<sup>40</sup>, esta paridad se circunscribe más que nada al plano moral y tiene pocos reflejos a nivel práctico. Así, por ejemplo, dentro del matrimonio se reconocen a ambos cónyuges los mismos derechos y deberes (123,5; 148,28), pero ello no impide a Jerónimo denominar a una esposa *ancilla* (118,4) y dar a otra el siguiente consejo: «Tu demuestra con tu sumisión que él es el señor, demuestra con tu humildad que él es grande, pues serás tanto más honrada cuanto más le honres a él»<sup>41</sup>. Es de nuevo la fe la que permite a la mujer superar el hándicap de su sexo y así, equiparada e incluso sobrepuesta al hombre (54,16), alcanzar la «liberación». Surge en la Correspondencia el tópico de la *mulier uirilis*, presente en la literatura cristiana y pagana anterior<sup>42</sup>. Mediante la práctica de la virginidad perpetua la *femina* se convierte en *uir* (71,3) y la *uxor*, si guarda continencia, pasa de ser *coniux* a *soror*, o más bien, a *frater* (75,2)<sup>43</sup>. La mujer se libera de esta manera del castigo de su maternidad obligada a raíz del pecado del Paraíso y de la sumisión debida al marido (49,14; 55,4). Explícitamente en pro de su liberación aconseja Jerónimo a la viuda no

38. Vid. J. BEAUCAMP, «Le vocabulaire de la faiblesse féminine dans les textes juridiques romains du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle», *RD*, 54, 1976, pp. 485-508. Entre los diferentes calificativos aplicados a las mujeres en el derecho justiniano, señala Beaucamp (p. 485), los más frecuentes son los relativos a la debilidad. Se emplean tres términos latinos para designarla: *infirmitas*, *imbecillitas*, *fragilitas*. Las tres variantes se encuentran en la Correspondencia de S. Jerónimo.

39. *Dominus noster humilitatis magister disceptantibus de dignitate discipulis adprehendit e paruulis... dum loquitur cum Samaritana, dum ad pedem sibi sedente Maria de caelorum disputat regno, dum ab inferis resurgens primum mulierculis apparescit*, Ep. 12.

40. *Meum propositum sine sexu est* (Ep. 22,28); *Ut ne paeniret sexus tui, nec uiros suum nomen erigeret* (Ep. 65,2, a Principia); *Quidquid uiris iubetur, hoc consequenter redundat ad feminas... apud nos, quod non licet feminis, aequae non licet uiris* (Ep. 77,3).

41. *Tu dominum illum obsequio tuo, tu magnum illum tua humilitate demonstra, tanto ipsa honoratior futura, quanto illum amplius honoraueris*, Ep. 148,26.

42. Se encuentra ya el concepto en Aristóteles (Pol. III, 4, 1277, γὴν ἀνδρεία). J-P. BROUDEUX, *Mariage et Famille chez Clément d'Alexandrie*, París, 1970, p. 149, nota 58, señala su relación con la filosofía pitagórica y su gran éxito posterior en los medios herméticos, gnósticos y cristianos. Jerónimo encuentra incluso una justificación etimológica: *uirgo a uiro, non uirgo a partu*, Ep. 49, 2. En estrecha relación con el tema de la *mulier uirilis* está el de la *militia chirsti*, referido tanto al hombre como a la mujer: *Nonne milius est breui tempore dimicare, ferre ualium, arma, cibaria, lassescere sub loriga...?* (Ep. 22, 39); *uirginum agmina* (Ep. 46, 13); *accinta Christi gladio militare* (Ep. 65, 10); *scias semper uirginitatem gladium habere pudicitiam* (Ep. 65, 10); *bellatrix Christi*, (Ep. 107, 9). Vid. E. GIANNARELLI, *cit.*, pp. 16-27 y 86-87.

43. Vid. E. GIANNARELLI, *cit.*, Appendice II «Il tema della fraternità coniugale e le nozze spirituali», pp. 88-94.

contraer segundas nupcias (123,10)<sup>44</sup>. La mujer, aún a costa de una pérdida de indentidad, puede elevarse entonces al rango de *exemplum* (66,13; 112,4; 118,7), dejando al hombre en el mayor de los ridículos (53,7; 112,4).

\* \* \*

A la luz de las opiniones que se manifiestan en las cartas, ¿se puede calificar a Jerónimo de misógino? La polémica, abierta en la misma época en que éste vivió —Jerónimo recibió muchas críticas de sus contemporáneos, como él mismo señala en Ep. 65,1, por su actitud receptiva hacia las mujeres— continúa hoy. Se han emitido juicios tan dispares como el de G. J. Campbell<sup>45</sup>, que trata de descargarle a toda costa de la acusación de misoginia y el de D. Wiesen, quien considera le Ep. 22 a Eustoquium como «la mayor difamación de la mujer desde la Sátira VI de Juvenal»<sup>46</sup> y a otra obra suya, el *Adversus Iovinianum*, como responsable en gran medida de la tendencia antifeminista de la literatura medieval<sup>47</sup>.

Esta falta de unanimidad responde a la carencia, como se ha podido apreciar en los expuesto hasta aquí, de un criterio claro por parte del autor a la hora de valorar al sexo femenino en su conjunto. A este problema porpone J. N. D. Kelly la siguiente interpretación: «fuertemente determinado por el sexo, pero también, debido a sus convicciones, igualmente reprimido, su naturaleza ansiaba la compañía femenina, y encontró profundas satisfacciones en ella hasta donde las pudo tener sin violentar sus principios»<sup>48</sup>. La explicación a estos desajustes evidentes, creemos, es más compleja. Además de la personalidad de Jerónimo, que, sin duda, debió pesar mucho, hay que tener en cuenta otros factores. Por un lado, su formación intelectual, imbuída tanto de enseñanzas cristianas como paganas. Ambas tradiciones, como se ha visto, ofrecían valoraciones dispares y en las dos, por lo tanto, se podían encontrar fundamentos para inclinarse por una actitud u otra. Por otra parte, las exigencias impuestas por el estilo, donde se aprecia una fuerte carga retórica, de manera que muchos de los argumentos que encontramos en las cartas son meros tópicos, vacíos de contenido y que están quizás muy lejos de expresar el verdadero sentir del autor. Por último, la misma sociedad del momento ofrecía realidades de mujer distintas: disolutas las paganas, dechados de virtud las cristinas, aunque tal vez ni unas ni otras lo fueran tanto como se nos presentan en las cartas<sup>49</sup>. Indecisión teórica, por tanto, en Jerónimo que se resuelve en la práctica con una actitud positiva y muy receptiva hacia las mujeres.

44. ...*oblatam occasionem aripiat libertatis, ut sui corporis habeat potestatem, ne rursus ancilla fiat hominis...*

45. G. J. CAMPBELL, «St. Jerome's attitude toward marriage and women», *The American Ecclesiastical Review*, 143, 1960, pp. 310-320. El estudio está hecho en base a las opiniones expresadas en el *Adversus Iovinianum*, que son esencialmente las mismas que se manifiestan en las Cartas.

46. D. WIESEN, *cit.*, p. 119.

47. D. WIESEN, *cit.*, p. 160, nota 160.

48. J. N. D. KELLY, *Jerome: His Life, Writings and Controversies*, Nueva York, 1976, p. 91.

49. Sobre la fiabilidad y las limitaciones de la Correspondencia de S. Jerónimo para el conocimiento de la vida de las mujeres de fines de Imperio, *vid.* M. MARCOS SÁNCHEZ, *cit.*, pp. 338-342.