

*Tradición clásica y cristianismo.
Tópicos de género en la
literatura martirial*

*Classical Tradition and Christianity.
Genre Topics in
Martyrial Literature*

JUANA TORRES

Universidad de Cantabria

juana.torres@unican.es

ORCID: 0000-0002-9968-3272

Recibido: 30 / junio / 2025

Aceptado: 28 / julio / 2025

RESUMEN

En los orígenes del cristianismo seguían vigentes los valores patriarcales clásicos, que restringían considerablemente la participación de las mujeres en la esfera religiosa. En ese contexto, llama la atención la significativa presencia de figuras femeninas en los relatos de martirio, no registrada en otros géneros literarios de la época, aunque siempre en número inferior al de los hombres. Ahora bien, en la literatura martirial se evidencian diferencias entre los relatos masculinos y femeninos, reflejadas en las argumentaciones y también en los tópicos literarios. El objetivo de este estudio es sistematizar los *topoi* femeninos más recurrentes, en su mayoría heredados del mundo clásico, con el propósito de identificar en ellos los sesgos de género.

Palabras clave: Las mártires cristianas, clichés femeninos, estereotipos clásicos.

ABSTRACT

At the time of the origins of Christianity, classic patriarchal values were still in force, considerably limiting women's participation in religious activities. Against this backdrop, the notable presence of female figures in martyrdom narratives stands out, as these women are not recorded in other literary genres of the time. However, their numbers are always smaller than those of men. Martyrdom literature reveals differences of genre between male and female accounts, evident in the arguments and the literary clichés. This study aims to categorise the most common female *topoi*, which are largely derived from classical sources, in order to identify any gender biases.

Keywords: Christian martyrs, female clichés, classic stereotypes.

INTRODUCCIÓN

Muchos de los episodios sobre el martirio de cristianos contienen nombres de mujeres al lado de los hombres, pese a que el número de protagonistas femeninas es inferior al de los personajes masculinos. El tópico clásico que representa a las mujeres como seres físicamente débiles, intelectualmente frágiles y símbolos de sensualidad fue heredado por el cristianismo, que justificaba así su sometimiento a la autoridad masculina. La vigencia de esos valores patriarcales limitaba considerablemente la participación de las mujeres en la vida religiosa, por lo que resulta sorprendente el importante número de las mártires. Una situación similar se dio solamente en el caso de los movimientos heréticos, a los que se reprochaba una extraordinaria presencia femenina entre sus líderes y seguidores¹, y, en menor medida, en las primeras comunidades cristianas, debido a su importante papel en la difusión de la nueva religión, como podemos comprobar en los textos evangélicos y en las Cartas de Pablo.

Se han propuesto varias hipótesis para tratar de encontrar una explicación a esa excepcionalidad, como, por ejemplo, que la situación religiosa fuera más favorable para las mujeres cristianas que para las paganas; también se ha sugerido como posible causa la influencia de la elevada clase social de las mártires e, incluso, la autoridad que les confería el carisma del martirio. Algunas de esas propuestas quedan invalidadas automáticamente, como la del estatus social, al constatar en los relatos martiriales la existencia de esclavas y mujeres de clase humilde también. Por otra parte, se ha verificado una progresiva disminución del peso femenino a lo largo de los primeros siglos, posiblemente por el influjo decisivo de la jerarquización de la Iglesia, de la consolidación de la autoridad episcopal y del consiguiente menoscabo del componente carismático propio de los inicios². Mientras este perduró en las comunidades cristianas, las mártires poseían el don de la profecía, que les habría garantizado una mayor participación.

Los textos martiriales, al igual que posteriormente la literatura hagiográfica, tenían por objeto instruir y exhortar a los fieles cristianos a través del *exemplum* proporcionado por sus personajes más relevantes. Con independencia del género

1 Cf., entre otros, los trabajos de Virginia Burrus, “The heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius and Jerome”, *Harvard Theological Review* 84 (1991): 229-248; Mai Marcos, “Ortodossia ed eresia nel cristianesimo ispano del IV secolo: il caso delle donne”, *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 46 (1994): 417-435; Eadem, “Mujeres y herejía en el mundo antiguo”, *Edades. Revista de Historia*, vol. 8 (Universidad de Cantabria 2000): 145-156; y Juana Torres, “Sexo y herejía en el mundo antiguo”, *ibidem*, 137-144.

2 Emanuela Prinzivalli, “Perpetua, la martire”, en *Roma al femminile*, ed. A. Fraschetti (Laterza 1994): 153-186; y Juana Torres, “El protagonismo de las primeras mártires cristianas”, en *La mujer en los orígenes del cristianismo*, ed. I. Gómez-Acebo (Desclée de Brouwer 2005): 169-210.

literario, son escritos de carácter narrativo con una intención edificante, en los que se utilizan tópicos literarios presentes en las diferentes partes del relato, desde la detención, hasta la condena y la muerte del protagonista. En este proceso, al igual que en la ponderación de los valores cristianos más excelsos, especialmente la ascesis, la imitación de figuras paradigmáticas como Jesús, la virgen María o la proto-mártir Tecla es una constante, pues adoptan sus conductas como *exempla*, convirtiéndolos en un modelo a imitar. En este sentido, la influencia del paradigma de las escenas descritas en los *Hechos de Pablo y Tecla* es notable en los relatos martiriales femeninos. Concretamente, el modelo de Tecla utilizado en la literatura martirial para indicar las pautas adecuadas de comportamiento femenino se conoce como *imitatio Theclae*, cuyas principales virtudes son la virginidad, el valor y la fe, y se continúan registrando en la hagiografía de época tardo-antigua y bizantina. Pero es difícil precisar hasta qué punto existe una dependencia directa, o si se trata más bien de una adaptación de los tópicos que se fueron utilizando de forma reiterada en este tipo de textos³.

La historicidad de los relatos de martirio ha sido objeto de un intenso debate, por la dificultad de establecer una respuesta definitiva en cada caso, y se ha concluido que en su mayoría están basados en hechos reales, aunque a menudo reinterpretados por medio de interpolaciones y enriquecidos literariamente con episodios cruentos y con escenas difícilmente creíbles para la mente humana, pero necesarios para asegurar el éxito entre su público lector⁴. Más allá de admitir la veracidad del fenómeno de las persecuciones contra los cristianos durante los primeros siglos, en este artículo me voy a ocupar del resultado literario de esos sucesos, plasmado en una fecunda producción martirial que la tradición eclesiástica nos ha conservado.

Las características de los distintos géneros, ya sea en forma de *Actas*, *Passiones* o *Leyendas*⁵, coinciden en lo esencial, es decir, los motivos literarios, las argumentaciones y, en síntesis, los *topoi*.

3 Cf. Chazzal Dabiri y Flavia Ruani, eds., *Thecla and Medieval Sainthood: The Acts of Paul and Thecla in Eastern and Western Hagiography* (Cambridge University Press, 2022).

4 Se pueden consultar, entre otros, los trabajos de: Hippolyte Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, (Bureaux de la Société des Bollandistes, 1905); *Idem*, *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (Bureaux de la Société des Bollandistes, 1966), <https://archive.org/details/lespassionsdesma00dele>; René Aigrain, *L'Hagiographie: ses sources, ses méthodes, son histoire*, París, 1953; Giuliana Lanata, *Gli atti dei martiri come documenti processuali* (Ed. Giuffrè 1973); Antoon A.R. Bastiaensen et al., *Atti e passioni dei martiri* (Lorenzo Valla, 1987); Glen Warren Bowersock, *Martyrdom and Rome* (Cambridge University Press, 1995); y Éric Rebillard, *Greek and Latin Narratives about the Ancient Martyrs* (Oxford University Press, 2017).

5 Para las citas de las actas martiriales he utilizado la edición y traducción de Daniel Ruiz Bueno, *Actas de los mártires* (La Bac, 2003), <https://archive.org/details/actas-de-los-ma-rtires-edicion-de-daniel-ruiz-bueno-bac>; y para las actas redactadas en África he seguido la edición y traducción de Jerónimo Leal, *Actas latinas de mártires africanos* (Ciudad Nueva, 2009).

TÓPICOS LITERARIOS

El objetivo de este estudio es sistematizar esos lugares comunes de los relatos de martirio femeninos, indicados ya en algunos trabajos, con el propósito de identificar en ellos los sesgos de género, ausentes en los textos masculinos⁶. Cuestiones como la violencia sexual, la insolencia de las mártires, su resistencia física, su madurez pese a la escasa edad, la ruptura con los valores tradicionales y el desapego de los vínculos familiares son una constante en la literatura martirial femenina. Además de analizar cada uno de esos arquetipos, trataré de descubrir dónde hunden sus raíces.

1. VIOLENCIA SEXUAL

Los recursos utilizados por las autoridades paganas para disuadir a los reos de su negativa a apostatar varían en función del género. En los interrogatorios protagonizados por varones se les suele recordar su juventud, su riqueza o el estatus social, para evidenciar las cómodas condiciones de vida a las que renuncian. En cambio, lo que llama la atención en primer lugar en el caso de las mártires son los rasgos de su cuerpo: juventud y belleza; después se evocan los compromisos familiares, especialmente el cuidado de los hijos. El atractivo físico es destacado en muchos relatos femeninos, por considerarse una cualidad fundamental para las mujeres. Debido a que su valoración descansaba especialmente en esos atributos, se las amenaza con torturas que eliminarán la belleza y con enviarlas a un lupanar o ponerlas a disposición de gladiadores y soldados para atentar contra su pudor⁷.

Podemos constatarlo en algunos ejemplos, como en el *Martirio de Crispina*, cuando el procónsul Anulino dijo a los oficiales del tribunal: “Hay que dejar a esta mujer totalmente fea y así, empezad por raparle la cabeza a navaja para que la fealdad comience por la cara” (*Mart. Crisp.*, 3.1)⁸; también Potamiena, mártir

6 Cf., entre otros, los trabajos de Amparo Pedregal, “Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino”, *Stud. hist., H^a antig.* 18 (2000): 277-294; Stavroula Constantinou, *Female Corporeal Performances: Reading the Body in Byzantine Passions and Lives of Holy Women* (Uppsala University, 2005): 11-58; David Frankfurter, “Martyrology and the Prurient Gaze”, *Journal of Early Christian Studies* 17.2 (2009): 215-245; y María Dell’Isola, “Introducción: martirio y feminidad”, en *Martirios de santas del primer cristianismo*, eds. Á. Ibáñez y Á. Narro (UCOPress, 2024), 19-36.

7 Cf. François-Xavier Romanacce, “La ‘condamnation’ au bordel dans les sources antiques”, *Mélanges de l’École française de Rome* 126, (2014), <https://doi.org/10.4000/mefrM.1733>.

8 *Ad omnem deformationem deducta a novacula ablatis crinibus decalvetur, ut eius primum facies ad ignominiam deveniat* (*Mart. Crisp.*, 3.1).

de Alejandría, es conminada a apostatar por el prefecto Aquilas, bajo amenaza de mandarla a una escuela de gladiadores para que mancillen su cuerpo (*Eus., H. E.*, 6.5.2); a Sabina, compañera de Pionio, le advierten de que va a ser llevada a un prostíbulo (*Mart. Pion.*, 7); Irene es igualmente enviada al burdel, pero, gracias a la intervención divina, nadie se acerca a ella:

El presidente Dulcecio dijo: “Mando que seas conducida desnuda a la mancebía por mis esbirros y por el verdugo público Zósimo, Cada día se te servirá un pan de palacio, sin que se te consienta salir de allí [...] Mas la gracia del Espíritu Santo, que la protegía, la guardó pura e intacta para el Señor y Dios del universo, sin que nadie se atreviera a acometer acción o decir palabra torpe contra ella”⁹.

Inés, la famosa mártir romana, no es amenazada con la muerte, sino con servir de esclava sexual para los jóvenes: “He resuelto arrastrarla hasta un burdel público si no inclina su cabeza ante el altar y pide al momento perdón a Minerva, doncella a la que esta otra doncella se empeña en menospreciar. Todos los mozos correrán allá y buscarán esta nueva esclava para su diversión”¹⁰. Al igual que Irene, la joven es expuesta en una plaza pública, pero nadie osa mirarla desvergonzadamente y todos vuelven el rostro ante su presencia. Un hombre, que pasa por allí y se atreve a contemplar la belleza de la mártir con lujuria, es cegado fulminantemente por un fuego alado a modo de rayo. La muchacha permanece desnuda, pero ni siquiera la tocan (*Prud., Perist.* 14, 38-49).

Esa reiterada violencia sexual contra las mártires no tiene paralelismos en el caso de los hombres. Uno de los primeros tratos humillantes contra ellas consistía en desnudarlas en público, a modo castigo, pues en el mundo clásico una mujer virtuosa debía estar alejada de las miradas masculinas, en cambio la exhibición del cuerpo se identificaba con la accesibilidad sexual y con la prostitución¹¹.

9 *Per satellites ipsos et Zosimum publicum carnificem in lupanari nudam statui praecipio (...) et propter Spiritus Sancti gratiam quae ipsam protegebat, et universorum Domino Deo puram atque intactam servabat, ne unus quidem ad eam accedere, vel turpe aliiquid in eam facere aut dicere ausus fuisset (Act. Agap. 5-6)*

10 *Tum trux tyrannus: "si facile est – ait–,
poenam subactis ferre doloribus
et vita vilis spernitur, at pudor
carus dicatae virginitatis est.
Hanc in lupanar trudere publicum
certum est, ad aram ni caput applicat
ac de Minerva iam veniam rogat,
quam virgo pergit temnere virginem:
omnis iuventus inruet et novum
ludibriorum mancipium petet" (Prud., Perist. 14.22-30, <https://www.thelatinlibrary.com/prud.html>. trad. Luis Rivero García, Prudencio. Obras (Gredos, 1997).*

11 Cf. Margaret Y. Macdonald, *Early Christian Women and Pagan Opinion. The Power of The Hysterial Woman* (Cambridge University Press, 1996); Gillian Clark, “Bodies and Blood. Late Antique Debate on

Como la *pudicitia* era una cualidad exclusivamente femenina, no se les exigía a los varones, cuya desnudez se relacionaba solo con los momentos de ocio; por ello, el impacto de ese tipo de violencia sobre los mártires habría resultado nulo y de ahí la ausencia en los relatos. Solo en el momento de entregarse a su ejecución, algunos hombres se despojaban de la ropa en señal de liberación de los lazos terrenos, pero de forma voluntaria y sin connotaciones eróticas.

También abundan las descripciones escabrosas de tortura en determinadas partes del cuerpo femenino, sobre todo los senos, a los que se prestaba atención, como podemos comprobar en varios relatos. Por ejemplo, Teodosia, “virgen de Tiro, [...] que no había aún cumplido los dieciocho años [...] El gobernador, como loco, furioso y encendido en ira más que una fiera, la somete a terribles torturas que hacen estremecer, desgarrándole costados y pechos hasta los huesos [...]” (Eus., *Mart. Pal.* 7). Igualmente se observa en la *Pasión de Perpetua y Felicidad*, en referencia a la esclava, que acababa de parir. Cuando ambas fueron desnudadas para proceder a ejecutar su condena, el público se fijó “en los pechos de Felicidad, que goteaban leche”: *stillantibus mammis* (*Pass. Perp.*, XX, 2)¹². Algo similar se describe en el relato sobre la mártir Ennata, pues el juez ordena desnudarla de cintura para arriba y le hace pasear así por toda la ciudad de Cesarea (Euseb., *Mart. P.*, 9). Consigue de esa forma destruir su pudor y después es azotada y condenada a morir en el fuego. Asimismo, son numerosas las descripciones de amputación de los pechos como castigo paradigmático contra las mujeres; entre otros, tenemos los casos de Águeda de Catania, Calíopa de Lerma y Susana de Eleuterópolis. La frecuencia de este tipo de torturas en los relatos de martirio evidencia el extraordinario poder del cuerpo femenino, como lugar privilegiado sobre el que ejercer la brutalidad del verdugo.

Martyrdom, Virginity and Resurrection”, en *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on The Human Body in Antiquity*, ed. D. Montserrat, (Routledge, 1998), 99-115, https://www.academia.edu/44250067/D_Montserrat_Changing_Bodies_Changing_Meanings_Studies_on_the_Human_Body_in_Antiquity_1997; y Pedregal, “Las mártires cristianas”, 290.

12 <https://www.thelatinlibrary.com/perp.html>. Cf. Hélène Menard, “*Stillantibus mammis* (*Passion de Perpétue*, 20, 2). Le supplice au féminin dans l’Antiquité tardive”, en *Donne, istituzioni e società fra tardo antico e alto medioevo*, eds. F. Cenerini e I. G. Mastorosa (Pensa Multimedia, 2016), 149-176.

2. FIRMEZA E INSOLENCIA FEMENINAS

Las mártires demuestran una tenacidad y firmeza de todo punto inaceptable para los magistrados, por tratarse de mujeres, y su obstinación negándose a rendir culto al emperador les parece insultante. El comportamiento con los hombres es totalmente diferente; así, a Pionio se le permite reprender a los carceleros por su abuso de autoridad, cuando intentan obligar a los cristianos a sacrificar, en cambio a su compañera Sabina, que simplemente se atreve a reír, la amenazan con el envío a un lúpanar (*Mart. Pion.* 7). El procónsul califica a Crispina de mujer dura y desdeñosa (*dura et contemptrix*), porque expresa con claridad su voluntad: “[...] no tengo miedo de nada de lo que dices [...]”; “[...] te lo he dicho una y otra vez, estoy preparada para todas las torturas a las que quieras someterme [...]” (*Mart. Crisp.*, 1-2). La misma actitud demuestra Segunda – miembro del grupo de los mártires escilitanos – cuando asegura: “soy aquello que quiero ser” (*Mart. Scilt.* 9); o Victoria, que responde al magistrado Anulino y a su hermano: “*mens mea est, numquam mutata sum*”. Ante la incredulidad de las autoridades sobre la posibilidad de que esa firmeza en las convicciones provenga de las mujeres, buscan al varón - familiar, maestro o compañero - que ha podido abusar de la debilidad intelectual femenina e inculcarles esas ideas.

Durante el interrogatorio, el gobernador suele increpar a la mártir mientras ella se empeña en subrayar la banalidad de las creencias paganas y su crueldad. Ese comportamiento no responde al ideal femenino de discreción y sumisión, sino a una muestra de insolencia, pues expresa sus opiniones, despreciando al hombre que la interroga. Así, a Dulcecio, el prefecto que juzga a Ágape, le irrita su estúpida insistencia y su insumisión a las reglas religiosas y a las leyes imperiales (*Act. Agap.* 3). Perpetua protesta ante el tribuno por el trato severo que dispensa al grupo de mártires; se permite hasta burlarse de él, ironizando sobre la conveniencia de cuidar mejor su aspecto, ya que van a servir de distracción para conmemorar el cumpleaños del emperador: “¿Por qué no nos permites tener un alivio a nosotros, condenados muy nobles de César y destinados a luchar en la arena del circo en su cumpleaños? ¿No repercute favorablemente para ti si somos presentados más gordos?” El tribuno se horrorizó y enrojeció; y ordenó que se les tratase más humanamente [...]”¹³.

13 [...] in faciem *Perpetua respondit*: “*Quid utique non permisisti nobis refrigerare noxiis nobilissimis, Caesaris scilicet, et natali eiusdem pugnaturis? Aut non tua gloria est, si pinguiores illo producamur?*”. *Horruit et erubuit tribunus [...] (Pass. Perp. 16. 2-4, <https://www.thelatinlibrary.com/perp.html>).*

También Perpetua se enfrenta con firmeza cuando trataban de disfrazar al grupo de catecúmenos en el acceso al anfiteatro y consigue que les permitan entrar con la ropa que llevaban: “Mientras los llevaban a la puerta, obligaron a los hombres a vestirse con el atuendo de sacerdotes de Saturno, y a las mujeres de las consagradas a Ceres, pero aquella (Perpetua), generosa hasta el final, lo rechazó con constancia”¹⁴.

Asimismo, existe una clara diferencia de género en los razonamientos disuasorios que los magistrados utilizan, pues, a veces, a las mujeres les hacen ofertas como una vida lujosa (*Vida de Tecla*) o el matrimonio con el propio emperador (*Martirio de Tatiana*), mientras que a los varones les ofrecen riquezas y cargos diversos. Eulalia de Mérida, siendo aún una niña, responde con gran desprecio al gobernante, que con diversos argumentos trata de convencerla de hacer un simple gesto en honor del emperador y de los dioses patrios y así poderse librar del martirio: “Si quisieras, doncella, con buena voluntad, estirar levemente tus dedos y tocar una pizca de sal y un poquito de incienso, desaparecería este grave castigo”. Nada responde la mártir a eso, sino que, de hecho, grita y escupe sobre los ojos del tirano, desparrama después las estatuillas y escarba con el pie en la sagrada harina colocada en los pebeteros”¹⁵. Esa respuesta mereció nuevas y tremendas torturas, aplicándole garfios en los pechos y en el costado, que penetraron hasta los mismos huesos (Prud., *Perist.*, 3, 136-142).

14 *Et cum ducti essent in portam et cogerentur habitum induere, viri quidem sacerdotum Saturni, feminae vero sacratarum Cereri; generosa illa [Perpetua] in finem usque constantia repugnavit* (Pass. *Perp.*, 18, 4-5)

15 *si modicum saliseminulis
turis et exiguum digitis
tangere, virgo, benigna velis,
poena gravis procul afuerit.
Martyr ad ista nihil, sed enim
infremut inque tyranni oculos
sputa iacit, simulacula dehinc
dissipat inpositamque molam
turibulis pede prosubigit* (Prud., *Perist.*, 3, 97-131)

3. FUERZA Y RESISTENCIA FEMENINAS (LA *MULIER VIRILIS*)

En el Derecho romano las mujeres eran consideradas eternas menores, debido a su debilidad congénita (la *imbecillitas sexus*) y a los límites de su capacidad intelectual, que les impedía participar en la vida pública, hacer testamento, ejercer la patria potestad, adoptar etc. Esa valoración era compartida en todos los ámbitos de sociedad, incluida la religión, pues se creía en la necesidad de proteger permanentemente a las mujeres. En cambio, en la literatura martirial ellas aparecen resistiendo los castigos físicos con la misma valentía que los hombres; esa entereza para afrontar las torturas invalida el tópico clásico de la *infirmitas sexus*, heredado por el cristianismo¹⁶. Los autores modifican los clichés literarios, atribuyendo a las mártires actitudes y valores masculinos - como el coraje, el autodomínio y la fortaleza - y consolidando el prototipo cristiano de la *mulier virilis*. Ese modelo define a las mujeres que trascienden su propia naturaleza y renuncian al papel tradicional como madres, hijas o esposas sumisas, para defender su opción religiosa. Se les permitía así alcanzar una paridad con los hombres, inimaginable en el mundo pagano, pero las obligaba a renunciar a los rasgos femeninos esenciales, incluida su sexualidad. Simultáneamente, la alteración de los roles tradicionales implicaba un debilitamiento de la figura masculina, que se veía equiparada e incluso superada por la mártir. En palabras de Amparo Pedregal: “la virilización de las mártires se acompaña de la paralela feminización de sus oponentes masculinos y de la autoridad que representan”¹⁷.

Esa masculinización la encontramos recogida explícitamente en uno de los sueños de Perpetua, cuando exclama: “Fui desnudada y me convertí en macho”¹⁸, pero la expresión ha dado lugar a diversas interpretaciones, que oscilan entre la alegoría y la literalidad. Para algunos representa la superación de la debilidad intrínseca de la mujer al convertirse en hombre, el símbolo de la fortaleza, pues de ese modo se consigue la equiparación espiritual de Perpetua¹⁹. Pero otros investigadores sostienen que podría tratarse de una simple referencia al aspecto físico adoptado por la mártir, semidesnuda y ungida de aceites como los luchadores, siempre hombres; e incluso, en mi opinión, puede aludir a la fuerza

16 Cf. Virginia Burrus, “Torture and Travail: Producing the Christian Martyr”, en *A Feminist Companion to Patristic Literature*, eds. A.-J. Levine y M. M. Robbins (T&T Clarke, Bloomsbury Publishing 2008), 56-71.

17 Pedregal, “Las mártires cristianas”, 286.

18 *Et expoliata sum, et facta sum masculus* (*Pass. Perp.* 10, 7)

19 Clementina Mazzucco, “E fui fatta maschio”. *La donna nel Cristianesimo primitivo* (Le Lettere, 1989), 122-124; *Eadem*, “Figure di donne: la martire”, en *Atti del II Convegno nazionale di Studi sulla donna nel mondo antico*, ed. R. Uglione (Regione Piemonte, 1989), 167-195, esp. 172-173; y Stephanie L. Cobb, *Dying to Be Men: Gender and Language in Early Christian Martyr Texts* (Columbia University Press, 2008).

física masculina requerida para luchar y vencer a aquel enorme Egipcio. En todo caso, debemos evitar las interpretaciones literales, porque en la *Passio* se utilizan numerosas descripciones de carácter alegórico, cuyo significado se nos escapa. Por otra parte, la mentalidad actual nada tiene que ver con el sistema de valores del mundo antiguo²⁰.

4. LA PUELLA ANUS

Además de la fortaleza espiritual de los mártires, también es resaltada su madurez, pese a tratarse en ocasiones de niñas o adolescentes, que se sobreponen a la fragilidad de su naturaleza femenina e infantil, demostrando conductas propias de una persona experimentada. El tópico del *puer senex* aparece tanto en la literatura clásica como en los primeros textos cristianos y representa una paradoja: un ser que combina juventud y vejez, inocencia y sabiduría. Se refiere a la imagen de un niño/niña con conocimiento y madurez propias de un adulto y está muy presente en la literatura ascética. Esa circunstancia paradójica se destaca igualmente en el caso de los relatos martiriales femeninos, adaptando el tópico a la *puella anus*, pues también las muchachas se comportan mentalmente como si fueran maduras. Contamos con dos ejemplos paradigmáticos de niñas-mártires: el de Inés de Roma y el de Eulalia de Mérida. La primera contaba apenas 12 años, según nos dice el papa Dámaso en una inscripción, cuando se produjo el martirio:

La fama repite lo que hace poco declararon sus santos padres: que muy niña todavía [...] dejó el regazo de su nodriza desafiando espontáneamente las amenazas y la furia del tirano cruel, cuando este quiso que las llamas devorasen su noble cuerpo. Con fuerzas míнимas superó un gran temor y envolvió su desnudez en su cabellera suelta, de modo que ningún mortal pudiera profanar el templo del Señor²¹.

20 Cf. Emanuela Prinzivalli, “Perpetua la martire”, en *Roma al femminile*, ed. A. Fraschetti (Laterza, 1994), 153-186, esp. 166.

21 *Fama refert sanctos dudum retulisse parentes*
[A]ghen, cum lugubres cantus tuba concrepisset,
[N]jutris gremium subito liquisse puellam,
Sponte trucis calcasse minas rabiemq(ue) tyranni.
Vrere cum flammis voluisse nobile corpus,
Viribus immensum parvis superasse timorem,
Nudaque perfusos crines, et membra dedisse,
Ne Domini templum facies peritura videret.

(Dam., *Epigrammata*, 1-8, 40) (ed. dig. P. Tomasi, 2010 Permalink: <https://www.mqdq.it/texts/DAMASepigl040>, trad. Noemí González González, “El triunfo de la pureza: Santa Inés de Roma”, en *Venus sin espejo*:

Eulalia, por su parte, rechazaba los juguetes y otros objetos propios de las jóvenes, según la descripción de Prudencio: “Hasta el sonajero había rechazado, muñeca desconocedora de juegos. Despreciaba el ámbar, deploraba las rosas, le asqueaban los collares de rubio oro, severo su rostro, humilde su andar, y en sus maneras aún muy jóvenes ensayaba el canoso proceder de los ancianos”²².

5. REBELDÍA Y RUPTURA CON LOS VALORES TRADICIONALES

Las mártires trastocan también el orden y la estabilidad familiar, basada en la autoridad del *paterfamilias*, y se enfrentan a los valores de una sociedad patriarcal, donde ya tenían su lugar establecido como esposas y madres²³. Rompen con la obediencia debida a la familia, por lo que se producen frecuentes choques con sus padres, llegando incluso a declararse sus enemigos. Esa actitud de ruptura con las normas tradicionales, de insubordinación y desobediencia a la autoridad paterna y al Estado, se manifiesta de manera sistemática en todos los relatos martiriales femeninos²⁴. El primer ejemplo lo encontramos en los *Hechos de Pablo y Tecla*, relato en el que la joven rechaza cumplir con las expectativas previstas para ella, ya prometida a Támiris, con quien debía casarse. Por ello, su madre la denuncia y es la primera empeñada en que Tecla cumpla con su deber: “Y como nada respondía, Teoclía se puso a chillar y dijo: ‘¡Quema a esta criminal, quema, en medio del teatro, a la célibe, para que teman todas las mujeres a quienes este hombre enseña!’²⁵.

El caso de Perpetua es el más extenso y representativo, debido a la particularidad de ser la única narración martirial de autoría o, al menos, de

Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo, eds. M. González González y A. Pedregal (Universidad de Oviedo, 2005), 243-84).

22 *ipsa crepundia reppulerat
ludere nescia pusiola;
spernere sucina, ftere rosas,
fulva monilia respure,
ore severa, modesta gradu,
moribus et nimium teneris
canitiem meditata serum* (Prud., *Perist.*, 3, 19-25)

23 Cf. Kate Cooper, *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity* (Harvard University Press, 1999).

24 A propósito del enfrentamiento de las mujeres a la autoridad familiar, cf. Elizabeth A. Clark, “Authority and Humility: A conflict of Values in Fourth-Century Female Monasticism”, *Byzantinische Forschungen* 9 (1985): 17-33; y Virginia Burrus, *Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts*: 23, Studies in Women & Religion S. (Edwin Mellen Press, 1987).

25 *A. Paul. et Thecl* 20, 10-14 (trad. Plutarco Bonilla Acosta, “Hechos de Pablo y Tecla. Un texto apócrifo del Nuevo Testamento”, *Teología y cultura*, año 18, vol. 23, nº 1 (2021): 87-101.

inspiración femenina. No solo se niega a acceder a las reiteradas súplicas y chantajes emocionales del padre, sino que incluso renuncia a volver a su hijo recién nacido, para reivindicar su condición de cristiana y sus ideas propias.

Podemos afirmar que la actitud de las primeras mártires se resume con el término “protesta”²⁶. Tras tomar la decisión de confesar su fe como una manifestación pública de su voluntad, independientemente de los deseos de sus familiares más directos, padres o esposos, repiten: “Soy cristiana”, “Quiero ser lo que soy”. Después de enfrentarse a la autoridad masculina de la familia, rechazan también someterse a la jurisdicción estatal, que les imponía rendir culto al emperador y a los ídolos de la religión oficial. El anteponer sus creencias, en un acto de suprema rebeldía, implicaba para ellas la casi automática sentencia de muerte. Contamos con diversos testimonios, como el de Perpetua, que respondió: “No lo hago” (*Pass. Perp.*, 6, 4); el de Filipa: “Prefiero morir antes que comer de vuestros sacrificios”; el de Ágape y Quonia: “En modo alguno me conviene a mí estar consagrada a Satanás”, “Nuestra alma no puede pervertirla nadie”; el de Irene: “De ninguna manera” (*Act. Agap.*, 3-5); el de Donata: “El honor al César en cuanto César, pero el temor sólo a Dios” (*Mart. Scil.* 9); y el de Crispina: “Yo no he sacrificado jamás ni sacrifico”, “Eso yo no lo he hecho nunca desde que nací, ni sé lo que es, ni pienso hacerlo mientras viva” (*Mart. Crisp.*, 1 y 2). Todas estas manifestaciones suponían para ellas un sentimiento de autoafirmación, por ser capaces de enfrentarse a las autoridades en defensa de su fe²⁷.

El ejercicio de protesta rompía también con los roles femeninos tradicionales del matrimonio, cuidado de los hijos, sumisión al marido y abandono de la vida pública. Un rasgo significativo de esa ruptura es la ausencia del esposo en casi todos los procesos o, al menos, la falta de referencias cuando las mujeres estaban casadas. Tan solo se le menciona si compartía con su cónyuge la corona del martirio, como en el caso de Cuartilosia, “cuyo marido e hijo habían padecido martirio tres días antes, y que estaba allí con nosotros (...)” (*Mart. Montano y Lucio*, 8, 1); en el de Felicidad, si aceptamos que Revocato fuera su cónyuge (*Pass.*

26 Elizabeth Castelli (*Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*, Gender, Theory and Religion, (Columbia University Press, 2004) habla del martirio como “performance” y “espectáculo” que puede utilizarse para protestar contra el Estado. Bruce Lincoln (*Gods and Demons, Priests and Scholars, Critical Explorations in the History of Religions* (The University of Chicago Press, 2012), 91) lo teoriza muy bien: “adoptó la violencia ejercida sobre (los grupos) de forma que desacredita y deslegitima a sus adversarios, al tiempo que eleva su propio estatus moral, religioso y ontológico por encima del de todos los demás seres humanos”.

27 Cf. Rosemary Raeder, “The Martyrdom of Perpetua: A protest account of third-century Christianity”, en *A Lost Tradition. Women Writers of the Early Church*, eds. P. Wilson-Kastner *et alii* (University Press of America, 1981), 1-17; e Iker Magro Martínez, *La masculinización del modelo femenino en las fuentes martiriales del cristianismo primitivo*, UPV, 2019, 340. Tesis online: <http://hdl.handle.net/10810/37550>

Perp., 2, 1)²⁸; o en el de la viuda Sínforosa, porque su marido, Getulio, ya había fallecido a manos de los verdugos (*Mart. Symp.*, 2). La actitud transgresora de las mártires ha impulsado a algunos investigadores a identificar su comportamiento con una lucha por la libertad y el reconocimiento de su identidad femenina²⁹.

6. DESPRECIO DE LOS VÍNCULOS AFECTIVOS

Otro tópico que se registra con mucha frecuencia en los relatos de martirio femeninos es el desapego emocional de los lazos familiares, pues las mujeres anteponían sus obligaciones con Dios³⁰. A menudo desprecian sus deberes afectivos para con los parientes, especialmente los padres, e incluso renuncian a la maternidad, un instinto propiamente femenino, por lo que las autoridades romanas, en su afán de disuadirlas, les instan a que tengan piedad de sus hijos. Esta circunstancia está normalmente ausente en el caso de los hombres, aunque, en alguna ocasión, se les recuerdan también sus compromisos, como, por ejemplo, en las *Actas de Fileas*, obispo de una ciudad de Alejandría (306), cuando el prefecto Clodio Culciano intenta chantajearle emocionalmente advirtiendo: “Pues ¿cómo no te muestras tan escrupuloso en tus deberes para con tu mujer y tus hijos? (*Mart. Fileas y Filoromo*, 1); o también: “Tu mujer, la pobre, te está mirando” (*Mart. Fil.*, 6). No es, por tanto, un motivo exclusivamente femenino, pero sí predominante, pues el contexto más adecuado para las mujeres era la familia.

Como acabo de indicar, ni siquiera el poderoso sentimiento de la maternidad fue capaz de interponerse en el camino elegido por las mártires, pues, en muchos casos, las madres se muestran felices de compartir con sus hijos el martirio, como destino óptimo para ellos. Podemos observarlo en varios relatos, como el de Sínforosa que, ante la amenaza del emperador de ser sacrificada junto con sus siete hijos, respondió: “¿Y de dónde me viene a mí tanto bien que merezca ser inmolada con mis hijos como víctima a Dios?” (*Mart. Sínforosa*, 2); y el de

28 Algunos estudiosos han querido ver en la expresión: *conserva eius* la alusión a que Felicidad y Revocato fueran pareja, aunque *stricto sensu*, el término se refiere a que era una compañera de esclavitud.

29 Cf. Orlando Patterson, *Freedom in the Making of Western Culture* (Basic Books, 1991), 110. Por su parte Elisabeth Castelli (“Virginity and its meaning for women's sexuality in early Christianity”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, nº 2, 1 (1986): 61-88) se opone a la idea de que este rechazo del matrimonio constituya en realidad “autonomía” o “libertad”, aunque sí se refiere a la alternativa del ascetismo.

30 Cf. Keith Bradley, “Sacrificing the Family: Christian Martyrs and Their Kin”, *Ancient Narratives* 3 (2003): 150-81; y Guy Stroumsa, “Les martyrs chrétiens et l'inversion des émotions”, en *Violentes émotions. Approches comparatistes*, eds. Ph. Borgeaud y A.-C. Rendu Loisel, vol. 27, *Recherches et rencontres* (Droz, 2009), 167-181.

Felicidad, que rehusó sacrificar a los dioses y el prefecto le dijo: “Desgraciada, si tan suave es para ti morir, deja al menos que vivan tus hijos” y ella respondió: “Mis hijos vivirán si no sacrifican a los ídolos, mas, si lo hicieren, su paradero sería la eterna perdición”, y nuevamente el magistrado le dijo: “Ten lástima de tus hijos, jóvenes excelentes y en la flor de la edad” (*Mart. Felicidad y sus siete hijos*, 1 y 2).

En otras ocasiones, las madres repudian a sus hijos, prefiriendo el amor a Dios. De Crispina nos dice San Agustín que los abandonó mientras lloraban y lamentaban la crueldad de su madre³¹; Agatónice, en respuesta a la masa que le gritaba: “Ten piedad de tu hijo”, replicó: “Él tiene a Dios, que puede realmente apiadarse de él, porque es el que cuida de todo lo creado. Pero yo ¿qué puedo hacer?” (*Mart. Carp.*, 43); Perpetua logró sobreponerse a la inquietud que sufría por su hijo, cuya alimentación dependía de ella: “y él ya no necesitó más los pechos ni a mí se me inflamaron, de tal forma que me fue ahorrado el tormento de preocuparme por mi hijo y por el dolor de los senos”³². En este mismo relato encontramos a otra mujer, Felicidad, que acababa de dar a luz prematuramente y no manifestaba ningún tipo de preocupación o de sufrimiento por abandonar a su recién nacida, de la que otra mujer se iba a ocupar. Además, se sentía feliz por la contingencia del adelanto del parto, para poder acompañar al resto de los catecúmenos en el martirio, ya que estaba prohibido ejecutar a una mujer embarazada (*Pass. Perp.*, 15, 2, 5 y 7)³³. La mártir Domnina da muestras de una gran resolución cuando se dirige a sus hijas y les expone los horrores que sufrirán de parte de los hombres, incluida la amenaza de violación, y les exhorta a no tolerar ni siquiera que alguien roce sus oídos:

Les decía también que el entregar sus almas a la esclavitud de los demonios era peor que todas las muertes y que toda ruina, y les sugería que la única solución de todo esto era la fuga hacia el Señor. Entonces, puestas de acuerdo las tres, arreglaron decentemente sus vestidos en torno a sus cuerpos y, llegadas a la mitad misma del camino, pidieron a los guardias permiso para apartarse un momento y se arrojaron al río que corría por allí al lado³⁴.

31 *Dimisi filios flentes et tamquam crudelem matrem dolentes* (Aug., *Enarr. In Ps.* 137.7)

32 [...] neque ille amplius mammas desideravit neque mihi fervore fecerunt ne sollicitudine infantis et dolore mammarum macerarer (*Pass. Perp.*, 6, 8)

33 Cf. Judith Perkins, “The Rethoric of the Maternal Body in the Passion of Perpetua”, en *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*, eds. T. Penner y C. Vander Stichelle (Brill, 2007), 313-332.

34 Eus., *H.E.*, 8, 12, 3-4, trad. Argimiro Velasco Delgado, *Eusebio de Cesarea. Historia de la Iglesia*, 2 vols. (Bac, 2008).

Esta reacción antinatural de alegría ante la perspectiva de separarse de un hijo implicaba una verdadera revolución social, pues las mujeres cristianas anteponían la dignidad del martirio a cualquier lazo afectivo.

7. SUMISIÓN DE LAS FIERAS ANTE LAS MÁRTIRES

El episodio de los animales que se someten a la santidad del mártir o del asceta es una escena recurrente en la literatura hagiográfica, que se ha estudiado profusamente³⁵. A menudo aparece reproducida también en el arte, porque constituye un *topos*. El comportamiento de las fieras es anómalo, pues actúan en contra de lo esperado, transformándose de seres salvajes en sumisos, al servicio de los “hombres santos”³⁶. Se registra ese tipo de sucesos con frecuencia en las *Vidas de Pablo, Malco e Hilarión* de Jerónimo de Estridón³⁷. En los relatos de martirio hay también varios ejemplos de hombres y mujeres que solo con su presencia amansaban a animales salvajes y, consecuentemente, no eran agredidos. Un caso claro se nos describe en el martirio de Blandina y sus compañeros, pues ella fue suspendida de un madero para ser presa de las bestias, pero ellas no la atacaron:

Así, pues, Maturo y Santos, lo mismo que Blandina y Atalo, fueron conducidos a las fieras, al lugar público y para común espectáculo de la inhumanidad de los paganos, pues el día de lucha de fieras se dio precisamente por causa de los nuestros [...] A Blandina, en cambio, la colgaron de un madero y quedó expuesta para pasto de las fieras, que se arrojaban a ella [...] Al no tocarla por entonces

35 Cf. Robert M. Grant, *Early Christians and Animals* (Routledge, 1999); Enza Biagini, “Bestiari di genere: alcune riflessioni teoriche”, en *Bestiari di genere*, eds. E. Pellegrini y E. Pinzuti (Società Editrice Fiorentina, 2008), 1-10; Francesca Di Marco, “La santa e gli animali. Fra taumaturgia e solidarietà di genere”, *Ibidem*, 121-130; Renee Obrien, “The Masculinization and Feminization of Early Christian Female Martyrs: The Case of Perpetua and Felicitas”, *Gender and Sexuality in Greece and Rome*, (University of Melbourne, 2018-19); y Magro Martínez, *La masculinización del modelo femenino*, 431.

36 Ángel Narro explica el porqué de estas escenas en relación con ciertas concepciones religiosas que circulaban en la época. Obviamente, luego se trasladaron a las narraciones de martirio y se fijan como un *topos* que demuestra la santidad del cuerpo del mártir y el favor de Dios (“Ecos de la πότνια y el δεσπότης θηρῶν en los cinco principales *Hechos apócrifos de los apóstoles*”, *Minerva* 28 (2015): 185-220). Véase también Janet E. Spittler *Animals in the Apocryphal Acts of the Apostles. El reino salvaje de la literatura cristiana primitiva*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2 (Mohr Siebeck, 2008). La autora sostiene que estos episodios de animales tienen un significado mayor y más complejo de lo que se había reconocido hasta ahora, leyendo estos textos en el amplio contexto de la literatura grecorromana y presentando nuevas interpretaciones de cada episodio relacionado con animales.

37 Cf. Jerónimo, *Vida de Pablo*, 376, 379 y 382; y *Vida de Hilarión*, 366-367, trad. Silvia Acerbi, *Jerónimo de Estridón. Tres vidas en el desierto* (Trotta, 2023).

ninguna fiera, la bajaron del madero y de nuevo se la llevaron a la cárcel, guardándola para otro combate (Eus., *H.E.* 5, 1, 41-42).

Lo más sorprendente de este tópico literario es constatar que en la literatura martirial a menudo las fieras enfrentadas a las mujeres son de su mismo sexo³⁸. En los *Hechos de Pablo y Tecla* se recogen varios episodios, como podemos ver:

Tan pronto como las fieras comenzaron a desfilar, la ataron a una cruel leona, y la noble Trifena la acompañaba. Sin embargo, la leona, sentada Tecla sobre ella, lamía sus pies, y toda la muchedumbre se quedó atónita (*Act. Thecl.*, 28).

Tecla, tomada de las manos de Trifena, fue desnudada, le colocaron un cenidor y fue arrojada al estadio. Y leones y osos fueron soltados contra ella. Y una fiera leona corriendo hacia ella se postró a sus pies. La multitud de mujeres, por su parte, gritaba con fuerza. Y un oso corrió hacia ella. Pero la leona se levantó corriendo y destrozó al oso. Y de nuevo un león entrenado contra los hombres, que era de Alejandro, corrió hacia ella. Y la leona, enzarzada con el león, con él pereció. Las mujeres se lamentaron aún más cuando su protectora, la leona, también murió (*Act. Thecl.*, 33).

Además de la defensa de la joven por la leona, en ese relato se aprecian varios detalles reivindicativos protagonizados por las mujeres: Teocleia, la madre, exige a su hija el cumplimiento de su compromiso matrimonial y, ante la terquedad de la joven, solicita su condena a muerte; sin embargo, en ningún momento aparece mencionado el padre de Tecla. Las mujeres del público toman partido inmediatamente por la joven, gritando contra las injusticias de que estaba siendo víctima. Trifena, una rica señora, toma bajo su custodia a Tecla y la apoya hasta el final, instada por su propia hija.

También Perpetua y Felicidad fueron lanzadas al aire por una vaquilla, pese a que habitualmente se utilizaba un toro, y el texto lo indica de forma explícita: “Para las jóvenes el demonio había preparado una vaca muy brava, elegida en contra de las costumbres del circo, para establecer una correspondencia de la fiera con el sexo de ellas”³⁹.

No es fácil deducir el motivo de la identificación sexual entre los mártires y los animales, pues, del mismo modo que las mujeres eran expuestas habitualmente a las hembras, los varones solían enfrentarse a los machos. Tal vez

38 Cf. Roberta Franchi, “Women martyrs, animals and God's presence in ancient Christian texts”, *Helmantica*, vol. 72 (2021): 187-218.

39 *Pass. Perp.*, 20, 1: *Puellis autem ferocissimam vaccam ideoque consuetudinem comparatam diabolus praeparavit, sexui earum etiam de bestia aemulatus.*

ese paralelismo identificaba por un lado el tamaño y la fuerza de los animales machos con la virilidad y, por otro, la inferioridad física y la menor agresividad de las hembras con lo femenino. Esta correspondencia reforzaba el simbolismo, pues el propósito era dar una imagen potente y coherente de la identidad de género dentro de la narrativa del martirio, reforzando la estructura ideológica clásica y cristiana.

8. ESCASA LIBERTAD DE EXPRESIÓN

Como ya se ha señalado, en el mundo clásico las actividades públicas eran consideradas *virilia officia* y, por ello, las mujeres estaban apartadas de ellas. Esa mentalidad fue adoptada por el cristianismo, como se registra ya en la I epístola de Pablo a los Corintios, cuyas prescripciones ejercieron gran influencia en el sistema de valores cristiano⁴⁰. Si no estaba bien visto que las mujeres hablaran en público, ni siquiera en la iglesia, tenía toda su lógica que los interrogatorios de las mártires fueran breves, apenas un intercambio de preguntas y respuestas con el juez, y que, a veces, ellas se limitaran a repetir lo que el líder masculino del grupo había respondido⁴¹; en cambio los hombres se solían extender más en sus refutaciones⁴².

Por tanto, las mujeres carecían del don de la palabra (*parresía*) para argumentar y rechazar las propuestas de apostasía de los magistrados⁴³, como se observa en varios relatos. Así, en el *Martirio de Pionio* Sabina emite

40 “Las mujeres deben guardar silencio durante las reuniones de la iglesia. No es apropiado que hablen. Deben ser sumisas, tal como dice la ley. Y si quieren aprender algo, pregunten en casa a sus maridos; porque es indecoroso que una mujer hable en la asamblea” (1 Cor.14,34-35)

41 Frente a este tópico se puede contraponer la leyenda de Catalina de Alejandría, virgen y mártir cristiana del siglo IV, que desplegaba su extraordinaria eloquencia para rebatir los argumentos del emperador y de sus súbditos contra las creencias cristianas. En todo caso, las Actas del martirio datan del siglo VIII y los estudiosos no se ponen de acuerdo respecto a su historicidad. Precisamente, se resalta la cualidad de la *parrhesía* en una mujer por ser algo extraordinario.

42 En algunas repeticiones de los relatos esto cambia. Por ejemplo, en la versión siríaca de los *Hechos de Tecla*, ella pronuncia más discursos que en la versión griega.

43 Sobre el concepto de *parresía* en general cf. Peter-Ben Smit y Eva van Urk, *Parrhesia. Ancient and Modern Perspectives on Freedom of Speech* (Brill, 2018); y Dana Fields, *Frankness, Greek Culture, and the Roman Empire* (Routledge, 2020), <https://es.scribd.com/document/811692133/Dana-Fields-Frankness-Greek-Culture-And-the-Roman-Empire-Routledge-Monographs-in-Classical-Studies-Routledge-2020>. La bibliografía sobre la *parresía* femenina es abundante: Anne P. Alwis, *Narrating Martyrdom: Rewriting Late-Antique Virgin Martyrs in Byzantium* (Liverpool University Press, 2020); y Eadem, “Listen to Her: Rewriting Virgin Martyrs as Orators in the Byzantine Passions on St Tatiana and St Ia”, en *Constructing saints in Greek and Latin hagiography. Heroes and Heroines in Late Antique and Medieval Narrative*, eds. K. De Temmerman, J. Van Pelt, y K. Staat (Brepols, 2023), 79-103,

https://www.academia.edu/127511101/Constructing_Saints_in_Greek_and_Latin_Hagiography_Heroes_and_Heroines_in_Late_Antique_and_Medieval_Narrative

contestaciones escuetas (*Mart. Pion.*, 9) frente a las amplias peroratas del protagonista (*ibid.* 4 y 12-14). En las *Actas de los mártires escilitanos* las mujeres dan respuestas muy concisas: Vesta confirmó: “Yo soy cristiana”; y Segunda exclamó: “Lo que soy yo, eso es precisamente lo que quiero ser”; Donata dijo: “Nosotros honramos al emperador como emperador, pero solo tememos a Dios” (*Mart. Scill.*, 8-9), mientras que las réplicas masculinas son más extensas. Por ejemplo, Esperato, el líder del grupo, responde al procónsul Saturnino en estos términos: “Yo no conozco el Imperio de este mundo, sino que sirvo a aquel Dios a quien ningún hombre vio ni puede ver con estos ojos de carne. Por lo demás, yo no he hurtado jamás: si algún comercio ejercito, pago puntualmente los impuestos, pues conozco a mi Señor, Rey de reyes y Emperador de todas las naciones”⁴⁴.

Incluso en el *Martirio de Perpetua y Felicidad*, pese a que la protagonista es una mujer, su confesión de fe se limita a una breve afirmación: “No sacrifico. Sí, soy cristiana” (*Mart. Perp.*, 6, 4). Puesto que esa era la dinámica habitual, cuando encontramos algún caso en que la situación se invierte, se convierte en algo excepcional. Esto ocurre en el martirio de Crispina, pues se niega a sacrificar y argumenta *in extenso* ante Anulino, quien insiste para que obedezca los mandatos imperiales:

Anulino dijo: “Hazlo si quieres librarte de la severidad de las leyes”.

Crispina respondió: “No temo lo que dices; no significa nada para mí. En cambio, si consintiese en ser sacrílega, Dios que está en los cielos me haría perecer para que no me encuentre con Él el día que ha de venir”.

Anulino dijo: “No serás sacrílega si te ajustas a los mandatos sagrados”.

Crispina respondió: “¡Perezcan los dioses que no han creado el cielo y la tierra! Yo sacrifico al Dios eterno, [...] Unos simples hombres, también hechos por Él, ¿qué me pueden dar a cambio?”

Anulino dijo: “Practica la religión romana, la que practican nuestros señores los invictos emperadores y nosotros mismos”. [...] “¿Deseas vivir durante largo tiempo o morir en medio de los castigos como tus otras compañeras, Máxima, Donatila y Segunda?”

44 *Speratus dixit: Ego imperium huius saeculi non cognosco, sed magis illi deo servio, quem nemo hominum vidit nec videre his oculis potest. Furtum non feci, sed si quid emero, teloneum reddo, quia cognosco dominum meum et imperatorem regum et omnium gentium* (*Mart. Scill.*, 6)

Crispina respondió: “Ya te lo he dicho varias veces: estoy preparada para sufrir los tormentos a que quieras someterme, antes que permitir que mi alma se manche con los ídolos, que son piedras y han sido modelados por mano humana”⁴⁵.

Este ejemplo constituye una excepción y, por ello, resulta llamativo. La constatación de que los mártires varones disponían de un mayor espacio para expresar su opinión indica que la capacidad de participar mediante la palabra en la vida pública, manifestando en voz alta sus ideas, era una prerrogativa exclusivamente masculina. De ahí que la brevedad de las repuestas de las mujeres en los juicios martiriales se viera con naturalidad por parte de todos, magistrados, reos, público y por los propios autores de los relatos⁴⁶.

RECAPITULACIÓN FINAL

En síntesis, los autores cristianos, dotados de una extraordinaria habilidad retórica, se sirvieron de los recursos dialécticos para describir relatos de martirio convincentes. Pretendían dejar testimonio de los sufrimientos soportados por los fieles en defensa de su fe y, a la vez, que resultaran ejemplarizantes para sus seguidores. De ahí la extraordinaria importancia de los aspectos formales para lograr el objetivo de la persuasión⁴⁷. Una de las estrategias recurrentes en este género es la reiterada utilización de motivos o arquetipos literarios. Hemos registrado en las obras la presencia de varios *topoi* diferentes según el sexo de los mártires, lo que nos ha permitido elaborar un listado de los motivos de género inexistentes en los relatos masculinos. En todos ellos se constata una mentalidad patriarcal y los prejuicios misóginos tradicionales heredados por el cristianismo.

El recurso a la violencia sexual es un argumento exclusivamente femenino, porque el cuerpo de los hombres no constituía un punto de interés, en cambio sí lo era el de las mujeres, por ser el lugar donde se verifica la *pudicitia*, virtud esencial y estrictamente femenina. La exhibición del cuerpo desnudo o de los

45 *Anulinus proconsul dixit: Sed fac si vis a legum severitate immunis evadere. Sed beata Crispina respondit: Quod dicis non timeo, hoc nihil est. Deum autem qui in coelis est, si contempsero, sacrilega ero, et semel me perdet, ut non inveniar in illo die venturo.* [...] *Anulinus proconsul dixit: Cole religionem Romanam, quam et domini nostri invictissimi Caesares et nos ipsi observamus. Beata Crispina respondit: Deum novi tantum, nam illi lapides sunt et figmenta manuum hominum facta* (*Mart. Crispin.*, 2, 2-4)

46 Francine Cardman, “Acts of the Women Martyrs”, en *Women in Early Christianity*, ed., D. M. Scholer, (Taylor & Francis, 1993), 146.

47 Cf. Elizabeth A. Castelli, *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*, (Gender, Theory and Religion) (Columbia University Press, 2004), 132–33.

pechos de las muchachas constituía una prueba de la falta de pudor y decencia, haciéndolas merecedoras de agresiones y de violación.

La firmeza e insolencia de las mártires frente a las amenazas de los magistrados, que llegaban incluso a adoptar actitudes de burla y desprecio hacia ellos, es parangonable a la de los varones. Ese comportamiento no encaja en absoluto en el ideal femenino tradicional. Por otra parte, demuestran valentía y fortaleza frente a las torturas y los sufrimientos físicos, invalidando la imagen de debilidad intrínseca de las mujeres. Esta es superada por medio de la renuncia a las características femeninas, equiparándolas al otro sexo, y se crea así el tópico de la *mulier virilis*. Pero no solo se destaca la resistencia física y la tenacidad de las mártires, sino también su madurez, más propia de personas adultas que de niñas o adolescentes (*la puella anus*), mostrando en ocasiones conductas impropias de la edad infantil.

La insumisión y desobediencia a la autoridad paterna y al Estado implican una ruptura de los valores tradicionales, una protesta contra las tareas convencionalmente asignadas a las mujeres. La opción del martirio en los primeros momentos y, a partir del siglo IV, la vida ascética eran las únicas vías de escape para contravenir las normas sociales establecidas. Ni siquiera la fuerza de los vínculos afectivos era suficiente para contener a las mártires y hacerlas cambiar de opinión. Los deberes conyugales y filiales son mencionados generalmente en referencia a las mujeres, por ser una tarea propia de ellas; solo de forma ocasional se le recuerda a algún hombre esa obligación.

Otro motivo frecuente en la literatura martirial es la transformación de la actitud de las fieras ante los mártires, que, de salvajes, pasan a ser sumisas. En la condena *ad bestias*, con frecuencia los animales se amansaban y no solo respetaban a los reos, sino que incluso los defendían del ataque de otros animales. Lo más llamativo de este tópico es la asimilación del género entre humanos y bestias, pues a menudo las mujeres eran destinadas a la embestida de hembras, mientras que a los varones los atacaban animales macho.

En los interrogatorios, las respuestas de las mártires y sus explicaciones eran llamativamente escuetas frente a lo prolífico de los detalles proporcionados por los varones. Esta constatación es un reflejo de la mayor libertad de palabra de que disfrutaban los hombres, frente a las limitaciones impuestas a las mujeres.

En definitiva, las restricciones tradicionales no impidieron una extraordinaria presencia femenina en los relatos de martirio y, en algunos casos, un claro

protagonismo. Frente la escasa participación de las mujeres en los ministerios eclesiásticos, esta es una circunstancia excepcional, cuya explicación habría que buscar en la fuerte visión escatológica de los primeros tiempos del cristianismo. Puesto que se creía en la proximidad del fin del mundo, los fieles aspiraban a alcanzar la gloria eterna y veían en el martirio la forma más rápida y más sublime de conseguirlo. Por ello, las mujeres decidieron romper con el papel sumisamente aceptado hasta entonces para asegurarse su salvación. Poco pudieron hacer las autoridades masculinas para impedir ese firme propósito. Posteriormente hubo, con toda probabilidad, otros factores que contribuirían al liderazgo y la autoridad inusitada de esas mujeres, aunque los desconocemos. Pero creo que la causa determinante pudo estar en el carácter excepcional del martirio, un fenómeno coyuntural, limitado en el tiempo y que se produjo en una época de crisis. Debido a esas peculiaridades, no debemos ponerlo en relación con el devenir normal de los acontecimientos ulteriores.

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES

- Actas y Pasiones de martirio*. Editado y traducido por Daniel Ruiz Bueno. *Actas de los mártires*. La Bac, 2003
- Actas de mártires de África*. Editado y traducido por Jerónimo Leal. *Actas latinas de mártires africanos*. Ciudad Nueva, 2009.
- Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*. Traducido por Argimiro Velasco Delgado. *Eusebio de Cesarea. Historia de la Iglesia*, 2 vols. Bac, 2008.
- Hechos de Pablo y Tecla*. Traducido por Plutarco Bonilla Acosta. “Hechos de Pablo y Tecla. Un texto apócrifo del Nuevo Testamento”. *Teología y cultura*, año 18, vol. 23, nº 1 (2021): 87-101.
- Prudencio, *Himnos a los mártires*. Traducido por Luis Rivero García. *Prudencio. Obras*. Gredos, 1997.

2. ESTUDIOS MODERNOS

- Aigrain, René. *L'Hagiographie: ses sources, ses méthodes, son histoire*. Bloud & Gay, 1953.
- Alwis, Anne P. *Narrating Martyrdom: Rewriting Late-Antique Virgin Martyrs in Byzantium*. Liverpool University Press, 2020.
- Alwis, Anne P. “Listen to Her: Rewriting Virgin Martyrs as Orators in the Byzantine Passions on St Tatiana and St Ia”. En *Constructing saints in Greek and Latin hagiography. Heroes and Heroines in Late Antique and Medieval Narrative*, editado

- por K. De Temmerman, J. Van Pelt, y K. Staat. Brepols, 2023, 79-103.
https://www.academia.edu/127511101/Constructing_Saints_in_Greek_and_Latin_Hagiography_Heroes_and_Heroines_in_Late_Antique_and_Medieval_Narrative
- Bastiaensen Antoon A.R. et al. *Atti e passioni dei martiri*. Lorenzo Valla, 1987.
- Biagini, Enza. "Bestiari di genere: alcune riflessioni teoriche". En *Bestiari di genere*, editado por E. Pellegrini y E. Pinzuti. Società Editrice Fiorentina. 2008, 1-10.
- Bowersock, Glen Warren. *Martyrdom and Rome*. Cambridge University Press, 1995.
- Bradley, Keith. "Sacrificing the Family: Christian Martyrs and Their Kin". *Ancient Narratives* 3 (2003): 150-81.
- Burrus, Virginia. *Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts*. Edwin Mellen Press, 1987.
- Burrus, Virginia. "The heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius and Jerome". *Harvard Theological Review* 84 (1991): 229-248.
- Burrus, Virginia. "Torture and Travail: Producing the Christian Martyr". En *A Feminist Companion to Patristic Literature*. Editado por A.-J. Levine y M. M. Robbins. Bloomsbury Publishing 2008: 56-71.
- Cardman, Francine. "Acts of the Women Martyrs". En *Women in Early Christianity*, editado por D. M. Scholer. Taylor & Francis, 1993.
- Castelli, Elisabeth. "Virginity and its meaning for women's sexuality in early Christianity". *Journal of Feminist Studies in Religion*, nº 2, 1 (1986): 61-88.
- Castelli, Elizabeth. *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making (Gender, Theory and Religion)*. Columbia University Press, 2004.
- Clark, Elizabeth A. "Authority and Humility: A conflict of Values in Fourth-Century Femae Monasticism". *Byzantinische Forschungen* 9 (1985): 17-33.
- Clark, Gillian. "Bodies and Blood. Late Antique Debate on Martyrdom, Virginity and Resurrection". En *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on The Human Body in Antiquity*. Editado por D. Montserrat. Routledge, 1998, 99-115.
https://www.academia.edu/44250067/D_Montserrat_Changing_Bodies_Changing_Meanings_Studies_on_the_Human_Body_in_Antiquity_1997.
- Cobb, Stephanie L. *Dying to Be Men: Gender and Language in Early Christian Martyr Texts*. Columbia University Press, 2008.
- Cooper, Kate. *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*. Harvard University Press, 1999.
- Dabiri, Ghazzal y Flavia Ruani, eds. *Thecla and Medieval Sainthood: The Acts of Paul and Thecla in Eastern and Western Hagiography*. Cambridge University Press, 2022.
- Delehaye, Hippolyte. *Les légendes hagiographiques*. Bureaux de la Société des Bollandistes, 1905.
- Delehaye, Hippolyte. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. Bureaux de la Société des Bollandistes, 1966. <https://archive.org/details/lespassionsdesma00dele>

- Di Marco, Francesca. “La santa e gli animali. Fra taumaturgia e solidarietà di genere”. En *Bestiari di genere*. Editado por E. Pellegrini y E. Pinzuti. Società Editrice Fiorentina, 2008, 121-130.
- Fields, Dana. *Frankness, Greek Culture, and the Roman Empire*. Routledge, 2020. <https://es.scribd.com/document/811692133/Dana-Fields-Frankness-Greek-Culture-And-the-Roman-Empire-Routledge-Monographs-in-Classical-Studies-Routledge-2020>
- Franchi, Roberta. “Women martyrs, animals and God's presence in ancient Christian texts”. *Helmantica*, vol. 72 (2021): 187-218.
- González González, Noemí. “El triunfo de la pureza: Santa Inés de Roma”. En *Venus sin espejo: Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*. Editado por M. González González y A. Pedregal. Universidad de Oviedo, 2005, 243-84.
- Grant, Robert M. *Early Christians and Animals*. Routledge, 1999.
- Lanata, Giuliana. *Gli atti dei martiri come documenti processuali*. Ed. Giuffrè, 1973.
- Lincoln, Bruce. *Gods and Demons, Priests and Scholars, Critical Explorations in the History of Religions*. The University of Chicago Press, 2012.
- Macdonald, Margaret Y. *Early Christian Women and Pagan Opinion. The Power of The Hysterical Woman*. Cambridge University Press, 1996.
- Magro Martínez, Iker. *La masculinización del modelo femenino en las fuentes martiriales del cristianismo primitivo*. UPV, 2019. <http://hdl.handle.net/10810/37550>
- Marcos, Mar. “Ortodossia ed eresia nel cristianesimo ispano del IV secolo: il caso delle donne”, *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 46 (1994): 417-435
- Marcos, Mar. “Mujeres y herejía en el mundo antiguo”. *Edades. Revista de Historia*, vol. 8 (2000): 145-156.
- Mazzucco, Clementina. “E fui fatta maschio”. *La donna nel Cristianesimo primitivo*. Le Lettere, 1989, 122-124.
- Mazzucco, Clementina. “Figure di donne: la martire”. *Atti del II Convegno nazionale di Studi sulla donna nel mondo antico*. Editado por R. Uglione. Regione Piemonte, 1989, 167-195.
- Menard, Hélène. “*Stillantibus mammis (Passion de Perpétue*, 20, 2). Le supplice au féminin dans l'Antiquité tardive”. En *Donne, istituzioni e società fra tardo antico e alto medioevo*. Editado por F. Cenerini e I. G. Mastrorosa. Pensa Multimedia, 2016, 149-176.
- Narro, Ángel. “Ecos de la πότνια y el δεσπότης θηρῶν en los cinco principales *Hechos apócrifos de los apóstoles*”. *Minerva* 28, (2015):185-220.
- Obrien, Renee. “The Masculinization and Feminization of Early Christian Female Martyrs: The Case of Perpetua and Felicitas”. En *Gender and Sexuality in Greece and Rome*. University of Melbourne, 2018-19.
- Patterson, Orlando. *Freedom in the Making of Western Culture*. Basic Books, 1991.

- Perkins, Judith. "The Rethoric of the Maternal Body in the Passion of Perpetua". En *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*. Editado por T. Penner y C. Vander Stichele. Brill, 2007, 313-332.
- Prinzivalli, Emanuela. "Perpetua, la martire". En *Roma al femminile*, editado por A. Fraschetti. Laterza 1994, 153-186.
- Raeder, Rosemary. "The Martyrdom of Perpetua: A protest account of third-century Christianity". En *A Lost Tradition. Women Writers of the Early Church*. Editado por P. Wilson-Kastner *et alii*. University Press of America, 198. 1-17.
- Rebillard, Éric. *Greek and Latin Narratives about the Ancient Martyrs*. Oxford University Press, 2017.
- Smit Peter-Ben y Eva van Urk. *Parrhesia. Ancient and Modern Perspectives on Freedom of Speech*. Brill, 2018.
- Spittler, Janet E. *Animals in the Apocryphal Acts of the Apostles. El reino salvaje de la literatura cristiana primitiva*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Mohr Siebeck, 2008.
- Stroumsa, Guy. "Les martyrs chrétiens et l'inversion des émotions". En *Violentes émotions. Approches comparatistes*. editado por Ph. Borgeaud y A.-C. Rendu Loisel, vol. 27. Droz, 2009, 167-181.
- Torres, Juana. "Sexo y herejía en el mundo antiguo". *Edades. Revista de Historia*, vol. 8 (2000):137-144.
- Torres, Juana. "El protagonismo de las primeras mártires cristianas". En *La mujer en los orígenes del cristianismo*. Editado por I. Gómez-Acebo. Desclée de Brouwer, 2005, 169-210.

