

MARTIRIOS DE SANTAS
DEL PRIMER CRISTIANISMO

COLECCIÓN RHEMATA TEXTOS GRIEGOS

DIRECTOR DE LA COLECCIÓN

Ángel Narro

Universitat de València, España

COMITÉ DE LA COLECCIÓN

Mikel Labiano

Universitat de València, España

Rafael J. Gallé

Universidad de Cádiz, España

Jesús M. Nieto Ibáñez

Universidad de León, España

Germán Santana Henríquez

Universidad de Las Palmas, España

Raquel Martín Hernández

Universidad Complutense de Madrid, España

Begoña Ortega

Universidad de Burgos, España

Juan Signes Codoñer

Universidad Complutense de Madrid, España

El presente volumen ha seguido un riguroso proceso de evaluación por pares ciegos (*peer review*). Más información sobre los evaluadores de esta colección en nuestra web (www.rhemata.es).

MARTIRIOS DE SANTAS
DEL PRIMER CRISTIANISMO

Álvaro Ibáñez
Ángel Narro

· Rhemata Textos Griegos ·

UCOPress

Editorial Universidad de Córdoba

Martirios de santas del primer cristianismo. – Córdoba y Reus:
UCOPress Editorial Universidad de Córdoba y Editorial Rhemata
Colección “Rhemata Textos Griegos”, 9
662 pp., 12 x 18 cm, b/n
Álvaro Ibáñez y Ángel Narro, eds.

© Álvaro Ibáñez y Ángel Narro
© De las traducciones: sus autores

© UCOPress. Editorial Universidad de Córdoba, 2024
Campus Universitario de Rabanales
Ctra. Nacional IV, Km 396 · 14071 Córdoba (España)
Telf. +34 957 21 2165
<https://ucopress.uco.es> – ucopress@uco.es

© Editorial Rhemata, 2024
Avda. Onze de Setembre 8B, 8º-1ª
43203 Reus (Tarragona)
www.rhemata.es

I.S.B.N. (UCOPress): 978-84-9927-828-5
e.I.S.B.N. (UCOPress): 978-84-9927-829-2
ISBN (Rhemata): 978-84-128350-4-5
Depósito Legal: T-903-2024
Diseño del libro y maquetación: Editorial Rhemata

Impresión: La Imprenta CG

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Impreso en España

Este volumen ha sido financiado por la Conselleria de Educaci3n, Universidades y Empleo de la Generalitat Valenciana dentro del marco de proyectos de I+D+i desarrollados por grupos de investigaci3n emergentes (2021) dentro del proyecto de investigaci3n «T3picos literarios y narradores en la literatura martirial femenina» (CIGE/2021/075).



Su sexo tiembla enredado
como un pájaro en las zarzas.
Por el suelo, ya sin norma,
brincan sus manos cortadas
que aún pueden cruzarse en tenue
oración decapitada.

Martirio de santa Olalla
Federico García Lorca

ÍNDICE

Nota de los editores Álvaro Ibáñez – Ángel Narro	15
Introducción: martirio y feminidad Maria Dell’Isola	19
Hechos de Pablo y Tecla (<i>BHG</i> 1710) Ángel Narro	37
Blandina y los mártires de Lyon (<i>Eus. H.E.</i> 5.1.3-2.8) Sergi Grau	95
Martirio de Eugenia de Roma (<i>BHG</i> 607w) Carmen Sánchez-Mañas	141
Pasión de Perpetua y Felicidad (<i>BHL</i> 6633) Mireia Movellán Luis	199
Martirio de santa Tatiana (<i>BHG</i> 1699) Javier Chordà	239
Martirio de Ágata de Catania (<i>BHG</i> 37) Álvaro Ibáñez Chacón	305
Martirio de Carpo, Papilo y Agatónica (<i>BHL</i> 1622m) Luis Pomer	369
Martirio de santa Eufemia (<i>BHG</i> 619d) María Martínez Vieta – Ángel Narro	385
Pasión de santa Justina de Padua (<i>BHL</i> 4571) Luis Pomer	423

Martirio de santa Catalina de Alejandría (<i>BHG</i> 30)	
Miriam Urbano-Ruiz	435
Martirio de santa Bárbara (<i>BHG</i> 213)	
Jordi Davó – Ada Porras.....	483
Martirio de santa Lucía (<i>BHG</i> 995)	
Adrià Fernández Lull	513
Acta de santa Oliva (<i>BHL</i> 6329)	
Luis Pomer	535
Martirios de santas en el <i>Sinaxario de Ann Arbor</i> (University of Michigan, Ann Arbor, Special Collections, 82)	
Ángel Narro	551
Bibliografía	589
Índice onomástico	637
Índice analítico	649
Índice de manuscritos	655

Nota de los editores

El presente volumen recoge una selección de diferentes relatos de martirios sufridos por mujeres. Tecla, Blandina, Eugenia, Perpetua, Felicidad, Tatiana, Ágata, Agatónica, Eufemia, Justina, Catalina, Bárbara, Lucía y Oliva son, por tanto, las protagonistas de sus respectivas *passiones* y, también, de los breves resúmenes incluidos en el *Sinaxario de Ann Arbor*. Como toda selección, la nuestra puede parecer arbitraria, pero hemos intentado ofrecer una amplia panorámica del nacimiento, evolución y consolidación de las narraciones de martirios femeninos como producto literario exclusivamente hagiográfico.

Un aspecto decisivo para la selección de los textos y de las protagonistas ha sido su importancia en la tradición cristiana tanto en Oriente como en Occidente, aunque también, como contrapunto, se han incluido relatos de santas menos conocidas o célebres solo en zonas concretas de la Cristiandad, ampliando los límites no solo geográficos, sino cronológicos —pues exceden el período tradicional de las grandes persecuciones contra los cristianos entre los ss. I-IV d. C.— y también lingüísticos, dado que se incluyen algunos relatos martiriales escritos en latín. Así pues, están todas las que son, pero no son todas las que están, lo que abre el camino a otras posibles colecciones o selecciones futuras.

La presentación de las obras se ha realizado siguiendo un criterio estrictamente temporal, aunque no tomando como referencia el momento de aparición de la obra o de la redacción del texto traducido, sino la cronología interna que en ella se presenta con la fecha del martirio según los calendarios y santorales. Esto explica, pues, que textos claramente tardíos o medievales puedan preceder a otros sin duda anteriores, y viceversa.

Para cada una de las protagonistas de este libro, el lector hallará una información similar. En primer lugar, una breve introducción al relato centrada, principalmente, en su dimensión

textual y literaria, con apuntes acerca del culto o la pervivencia de su santidad.

A continuación, se presenta el texto griego o latino, procedente en la mayoría de los casos de ediciones críticas ya publicadas, unas más antiguas que otras y a veces únicas, pero consideradas de referencia en los estudios hagiográficos. En otras ocasiones, los textos son revisiones de las ediciones precedentes mediante el cotejo de los manuscritos y, en algunos casos, se ofrecen nuevos textos a partir de las principales copias manuscritas como primer paso para una auténtica edición crítica.

En cuanto a las traducciones, presentadas en páginas enfrentadas, aunque algunos relatos ya cuenten con diferentes traducciones en español y en otras lenguas comunes en el ámbito académico, la mayoría son las primeras traducciones a cualquier lengua moderna, aspecto este de gran relevancia, pues pone de manifiesto la importancia de la labor de investigación filológica para el correcto tratamiento de las fuentes del cristianismo primitivo, tardo-antiguo e incluso bizantino. Con ello se ha pretendido hacer accesible los textos a un público mucho más amplio con motivaciones diversas para leer, conocer o estudiar este tipo de relatos, pero sin descuidar en ningún momento su dimensión literaria en las respectivas lenguas originales. Además, se han incluido notas exegéticas a la traducción con cuestiones de *realia*, datos históricos y socio-culturales, reminiscencias bíblicas o cualquier otro aspecto que pueda ayudar a una comprensión total del texto.

Por otro lado, con la firme intención de que la presente colección de martirios femeninos se convierta en punto de partida para futuras reflexiones, trabajos e investigaciones de diversa índole, se ha manejado una amplísima bibliografía, recogida al final del volumen, que contiene las obras citadas en cada uno de los capítulos, abarcando obras de referencia y estudios monográficos sobre los aspectos tratados (tradicción literaria, pervivencia artística y cultural, transmisión manuscrita, etc.).

Finalmente, se han añadido varios índices con la idea de que faciliten la tarea de localización de elementos de interés para el lector y conviertan este libro en un útil instrumento.

Álvaro Ibáñez
Ángel Narro

Introducción: martirio y feminidad

Maria Dell'Isola
Università di Milano

La cuestión de la fiabilidad de las fuentes en cualquier intento de reconstrucción histórica siempre ha sido objeto de debate.¹ A menudo esta fiabilidad se determina sobre la base de criterios que explícitamente recuerdan a los establecidos para la formación del canon neotestamentario después de la difusión del mensaje de Jesús y la subsiguiente composición de escritos que fijaban su memoria, dichos y acciones. Nos referimos básicamente a dos criterios: proximidad cronológica a los eventos narrados y apostolicidad. Los escritos a los que se confía la memoria de Jesús son considerados fuentes fiables de información si fueron compuestos en una época no demasiado distante de la que Jesús mismo vivió y actuó y si fueron redactados por autores que pertenecían al primer grupo de seguidores de Jesús o estuvieron en contacto con ellos (Gianotto, 2015). Como es evidente, el tiempo se convierte en parámetro de referencia privilegiado para fijar generalmente el mayor o menor grado de autenticidad.² Su acción reguladora, según la visión tradicional, se desarrolla siguiendo la pauta de la generación de círculos concéntricos producidos por el lanzamiento de una piedra sobre una superficie de agua inmóvil: los primeros círculos, más definidos y claros, pronto dejan espacio a círculos tal vez más amplios y espaciosos, pero menos definidos y ciertamente más difuminados, al situarse más lejos del centro. Así, incluso los textos más cercanos al período cubierto por la vida de Jesús a menudo se consideran composiciones con con-

¹ Una reciente reevaluación y redefinición teórica del concepto de «fuente», sobre todo en lo que respecta a la distinción tradicional entre fuente «primaria» y «secundaria», se puede encontrar en el trabajo de Vinzent (2019).

² Sobre la cuestión del tiempo y la construcción del canon del Nuevo Testamento se recomienda consultar el trabajo de Norelli (2019).

tornos más nítidos debido a la mayor precisión otorgada por el testimonio ocular o la primera transmisión oral. Por el contrario, comúnmente se cree que el poder de la memoria disminuye a medida que la transmisión de la información se extiende en el tiempo y el espacio: aquellos que vienen después nunca conocerán tan bien todo lo que sabe aquel que vino antes. De hecho, estudios recientes sobre los fenómenos de la memoria y la transmisión, especialmente en referencia a los primeros testimonios e informaciones sobre Jesús, han demostrado claramente cómo los canales de difusión y fijación orales y escritos han estado caracterizados por una articulación compleja y de difícil clasificación, debido a la natural fluidez que los define histórica y culturalmente (Destro – Pesce, 2014).

Esta tendencia de la valoración histórica afecta naturalmente a todos los campos de la reconstrucción historiográfica, especialmente cuando en el centro de la investigación convergen eventos que datan de tiempos antiguos y cuyas fuentes disponibles a menudo no se han conservado o se han conservado solo en parte, o incluso han llegado hasta nosotros filtradas por la mediación de otros autores o géneros literarios a los que han estado sujetas y dentro de cuyos límites están inevitablemente confinadas. Un ejemplo muy reciente de la reconsideración del criterio de autenticidad y de la fiabilidad relativa de fuentes no estrictamente relacionadas ni con el período cronológico en el que se sitúa el evento en el centro de la investigación ni, en términos de autoría, con los protagonistas directos del evento en cuestión, es el de los llamados «oráculos montanistas». Tabbernee (2006) ha demostrado eficazmente cómo, para la reconstrucción del movimiento montanista,³ incluso aquellos oráculos no atribuidos directamente por las fuentes que los transmiten a las profetisas y profetas protagonistas del movimiento en sus

³ En general, sobre el montanismo, un movimiento cristiano profético caracterizado por la expectativa escatológica inminente y un estricto ascetismo, se pueden consultar las siguientes monografías: Labriolle (1913a), Trevett (1996), Tabbernee (2007), Mader (2012), Dell’Isola (2020a).

primeras etapas de desarrollo y difusión pueden considerarse plenamente fiables, o al menos igualmente fiables. Por el contrario, oráculos más tardíos o sobre los cuales no se puede establecer la identidad de quien los pronunció, pueden constituir una fuente fiable de información, a la luz del principio según el cual la mayor proximidad cronológica a los eventos no siempre ofrece *per se* una garantía mayor de la fiabilidad de la noticia. De hecho, escribe Tabbernee (2006), fuentes más tardías pueden proporcionarnos información sobre los desarrollos posteriores del movimiento que es igualmente válida para la reconstrucción del fenómeno en su totalidad.

De igual manera, la cuestión de la autenticidad de las fuentes delineada hasta ahora también ha afectado al ámbito de las llamadas «actas de los mártires», es decir, aquellos documentos que proporcionarían relatos sobre la detención, encarcelamiento, interrogatorio, condena y finalmente ejecución pública de cristianas y cristianos de los primeros tres siglos, que decidieron valientemente no renegar de su fe en el nuevo contexto religioso. El cristianismo en ese período estaba en plena expansión y, según relatan estos mismos documentos, sus fieles se enfrentaban a persecuciones y represiones locales. A principios de los años setenta se publicó el importante volumen editado por Musurillo (1972), que se proponía recopilar, seleccionar y traducir al inglés los textos en su lengua original de algunas de las actas de mártires que han llegado hasta nosotros. Para su edición, Musurillo declara haber seleccionado veintiocho textos entre todas las actas disponibles según la tradición. Los criterios establecidos para la selección son, según él mismo indica (Musurillo, 1972: XII), el mayor grado de fiabilidad histórica o, en caso de que haya elementos ficticios en el relato, su carácter instructivo. Sin embargo, el propio Musurillo admite inequívocamente que el problema de la historicidad de los *acta martyrum* y su fiabilidad como fuentes históricas es muy difícil de resolver, ya que no poseemos elementos determinantes para afirmar con certeza que estos documentos reflejen eventos reales relacionados con la

época de las persecuciones. En consecuencia, el autor concluye que incluso su recopilación de textos, seleccionada bajo estos parámetros, está destinada a seguir siendo un intento provisional de atribuir cierta historicidad a determinados textos (Musurillo, 1972: LIV).

Cuando Rebillard (2017), cuarenta y cinco años después, publica su volumen sobre las actas de los mártires, se alinea directamente con los postulados de Musurillo, presentando su proyecto de recopilación como un *new Musurillo* (Rebillard, 2017: 1). Consciente, sin embargo, de la extrema dificultad que inevitablemente se encuentra en el proceso de atribuir el criterio de autenticidad a textos como los de las actas de mártires, Rebillard mantiene un enfoque intermedio en el proceso de selección textual. No se puede afirmar de manera definitiva que ningún texto haya sido compuesto coincidiendo con los casos más antiguos de martirio o, de todos modos, en un período cronológico cercano a ellos, ni se puede concluir con certeza absoluta que todas las actas de mártires que han llegado hasta nosotros sean falsificaciones puras, escribe Rebillard (2017: 21). En consecuencia, el criterio adoptado por este para la creación de su colección de textos en griego y latín sobre los primeros mártires cristianos se basa en la posibilidad de establecer, a través de una validación externa, el estatus de composición narrativa y literaria independiente de los textos. Este criterio objetivo de inclusión en la colección se fundamenta, por lo tanto, en la evidencia externa de la existencia de un texto sobre un/una mártir o grupo de mártires, proporcionada en este caso por las noticias transmitidas por Eusebio y Agustín (Rebillard, 2017: 21-22). En última instancia, las actas de los mártires elegidas por Rebillard son aquellas a las que tanto Eusebio como Agustín hacen referencia explícita, reclamando su estatus independiente como textos.

Algunos años más tarde, Rebillard (2021) abordó de nuevo la cuestión de la autenticidad de las actas de los mártires, ampliando esta vez la reflexión a un plano más puramente

teórico y en particular respondiendo en su argumentación a las investigaciones de otras estudiosas y estudiosos, haciendo referencia principalmente a los trabajos de Ehrman (2013) y Moss (2013),⁴ cuyo objetivo final es rechazar la producción literaria sobre los primeros mártires cristianos como poco fiable o incluso fruto de falsificación. En su defensa de la necesidad de abandonar el criterio decisivo de autenticidad de las actas de los mártires, Rebillard concluye que el estudio de estos productos narrativos específicos ya no debe entenderse como funcional para la reconfiguración histórica e historiográfica del fenómeno de las persecuciones. Este proceso puede lograrse de manera más sencilla mediante el recurso a documentación mucho más fiable y precisa, que no necesariamente coincide con la de las actas de los mártires.

Por el contrario, estos textos deben ser devueltos a su dimensión más inmediata, que es la literaria. «Son literatura» y «declaran ser literatura» (Rebillard, 2021: 87), y «el modo en que los documentos se utilizan en las narraciones sobre los mártires solo tiene sentido cuando se observa la función que desempeñan en el texto narrativo. Estos documentos no tienen otro propósito que el literario de desafiar la imposibilidad del testimonio» (Rebillard, 2021: 87). Más que fuentes «auténticas» sobre la realidad del martirio de los primeros siglos, las actas de los mártires deben entenderse e interpretarse como literatura, como textos, incluso más precisamente como *living texts* (Rebillard, 2021: 5). En este sentido, se configuran como narraciones anónimas, traducidas a varias lenguas y, en muchas ocasiones, sin una tradición textual estable. Precisamente por ello, estos textos deben considerarse no solo como simples variantes de un original auténtico imposible de recuperar, sino como interpretaciones igualmente válidas de la misma historia.

⁴ Además del análisis de Rebillard y de los estudios en los que se centra su análisis teórico sobre el martirio cristiano antiguo, también se pueden consultar Castelli (2004) y Moss (2012).

Las diferentes versiones de una misma narración, por lo tanto, deben entenderse como una actuación de la historia narrada, cuya producción está inevitablemente vinculada a la necesidad de adaptar la historia misma a contextos siempre cambiantes (Rebillard, 2021: 86). Aún más importante, el público al que se dirigían estos relatos era muy consciente del grado de ficción literaria que definía su forma, pero esto no se percibía como un obstáculo para disfrutar del producto narrativo porque la función primaria de este era transmitir la verdad moral y no la exactitud histórica de la narración (Rebillard, 2021: 86).

La perspectiva teórica del estudio de las actas de los y las mártires, tal como se entiende, está ahora ampliamente difundida y compartida en el panorama más amplio de la investigación sobre la cuestión. Basta considerar el trabajo de Grig (2004), que desplaza completamente el eje interpretativo hacia la representación narrativa como funcional para la construcción y el consiguiente fortalecimiento de la figura del mártir como héroe y heroína del incipiente cristianismo de los primeros siglos. Es la historia la que crea a los mártires y los transforma en exponentes del más alto heroísmo religioso (Grig, 2004: 1). En consecuencia, debemos dirigirnos al texto para comprender los propios mecanismos de construcción de la práctica del martirio, entendida como herramienta política para la afirmación y consolidación de la identidad cristiana y de las relaciones de poder que la definen en el contexto más amplio del Imperio Romano. Las constantes sobre las cuales se construye esta representación atraviesan de manera transversal toda la producción de relatos martiriales, fortaleciendo así su dimensión literaria, que encuentra su justificación más directa en la repetición constante de motivos más o menos identificables.

Así, por ejemplo, no es difícil reconocer, como lo ha hecho la crítica especializada, la capacidad del poder performativo de estos relatos martiriales, activado por la dimensión del espectáculo público que les da forma. Un ejemplo reciente es el estudio de Maier (2024) sobre el poder visual, evocador y

performativo del lenguaje característico de la literatura martirial de los primeros tres siglos. En este sentido, el espectáculo de la ejecución de los mártires, tal y como se reproduce en el texto, tenía la capacidad de transformar a las lectoras y los lectores, así como a la audiencia de la narración, en verdaderos espectadores.⁵ De manera similar, también es constante el énfasis en el sufrimiento físico del cristiano o la cristiana frente a la muerte brutal impuesta por el espectáculo en la arena,⁶ un sufrimiento físico enfrentado y soportado, sin embargo, con heroísmo sobrehumano, especialmente cuando las protagonistas son mujeres. Ellas, a causa de sus excepcionales habilidades de resistencia física, llegan a ser consideradas similares a los hombres. Se trata del clásico tópico de la masculinización de la mártir cristiana, al que se opondrá, sin embargo, dentro del mismo proceso retórico de transformación de la imagen femenina, su sometimiento a la lógica patriarcal del mantenimiento de los roles tradicionales de género (Monaci Castagno, 2010: 84-88).

En este sentido, a la mujer que muestra vigor, valentía y resistencia, valores considerados típicamente masculinos según los modelos culturales y sociales tradicionales, se le pide, al final, que mantenga y se adapte nuevamente a las cualidades que tradicionalmente se esperaba que definieran la «agenda» femenina (Cobb 2008; Dunn, 2010). Así, la mártir que lucha, sufre y muere en la arena se convierte en objeto de las miradas

⁵ Sobre este aspecto, también puede verse Cobb (2017). Sobre la apropiación y el uso del poder visual ofrecido por la dimensión del espectáculo martirial, véase Castelli (2005). En términos más generales sobre la dimensión espacio-temporal del relato sobre los mártires, véase el reciente trabajo de Maier – Waldner (2021).

⁶ Sobre este aspecto, véase Perkins (1995), quien destaca cómo, desde los ss. I-II en adelante, la representación literaria de cristianos y cristianas como individuos que sufren contribuyó a definir aún más la identidad distintiva de un nuevo sistema religioso. Este buscaba construir y delinear su propia separación del mundo greco-romano circundante y contemporáneo, haciendo énfasis en el sufrimiento del cuerpo y en su total aniquilación a través de la muerte buscada mediante el martirio.

morbosas no solo de los espectadores que asistían físicamente al espectáculo, sino también y sobre todo del público al que los relatos martiriales estaban intencionalmente dirigidos y destinados.⁷ En este hábil juego de contrastes entre representación y percepción, la innegable autonomía y autodeterminación de la mujer en su elección del martirio, entendido aquí como acción religiosa, inevitablemente pierde fuerza y eficacia debido a la reducción de la mujer a un mero objeto erótico por parte de los observadores. Es, en última instancia, esta arma de doble filo del poder garantizado por la vistosidad de la dimensión del espectáculo la que crea un contrapeso al poder establecido –la arena es el lugar donde el martirio confiere heroísmo a los perseguidos–, pero al mismo tiempo facilita, mediante el poder de la vista, el proceso de sometimiento del cuerpo femenino y su consiguiente reducción a los tradicionales esquemas patriarcales.⁸

Estas constantes que hemos intentado esbozar brevemente atraviesan de manera transversal la literatura martirial de los primeros siglos, como mencionamos anteriormente. Además de esta difusión en sentido horizontal, se suma una transmisión diacrónica que no solo garantiza la preservación de una tradición literaria ya consolidada, sino que refuerza e intensifica lo que ahora se ha definido como auténticos tópicos literarios. No es casualidad que en los relatos de las pasiones de los y las mártires de épocas posteriores a los primeros siglos cristianos –cuando, en realidad, se produjeron las primeras persecuciones–, el énfasis en las torturas, las atrocidades y las penurias físicas de los y las cristianas condenados al martirio se vuelva aún más cruento.⁹

⁷ Véase, en este contexto, Denzey Lewis (2019), que se centra en los efectos producidos por la representación anual del martirio de Catalina con motivo de la festividad dedicada a ella en Bolsena. Véanse también Castelli (1992), Frankfurter (2009) y Cooper (1998).

⁸ En un sentido más amplio, y no solo en relación con el martirio, sobre la interacción entre vistosidad y definición de roles de género en los primeros siglos cristianos, con bibliografía adicional, véase Dell’Isola (2020b).

⁹ En cuanto al desarrollo de estos temas y del género literario en la época bizantina, véase Detoraki (2014). Específicamente sobre la cuestión del desarrollo

Esta trayectoria diacrónica y transversal, garantizada tanto por la tradición como por la traducción a diferentes lenguas de los mismos textos o narraciones, no debe entenderse como una reducción de la expansión literaria, sino, como señala Rebillard y como ya mencionamos anteriormente, como símbolo de una performatividad siempre activa y constante. Todas las versiones conservadas de una misma narración que han llegado hasta nosotros gozan de la misma relevancia en términos de proporcionar información y enriquecer el panorama general acerca del conocimiento sobre las persecuciones contra los cristianos. El criterio para atribuir significado no radica en la prioridad cronológica de un original más válido porque se halle más cerca de los hechos, sino en la capacidad inherente de cada narración martirial para expresar una reinterpretación diferente de la historia registrada por el texto.

Si la autenticidad no constituye un criterio decisivo, entonces debemos dirigir nuestra atención al texto y, por lo tanto, a todo lo que la tradición textual ha transmitido. En este sentido, aquello que viene después o se encuentra más lejos en términos geográficos y, por lo tanto, también lingüísticos, no es un elemento que haya perdido información original primaria y, por lo tanto, se defina como deficiente, sino simplemente el producto único y meditado de un testimonio narrativo igualmente válido. De ahí la necesidad, perfectamente expresada por este volumen, de seleccionar y recopilar las historias de las mártires cristianas según un criterio no estrictamente cronológico, sino más bien basado en la identificación de constantes literarias que, al proporcionar un marco general, aunque no completo, muestren la impresionante performatividad de un género que tiene mucho que decir en términos de percepción de las variaciones sociales, culturales y religiosas que han influido continuamente en la reconfiguración de la identidad de género.

de la centralidad del cuerpo y la corporalidad en las pasiones de las mártires en época bizantina, véase Constantinou (2005).

La reconfiguración de la identidad de género es, de hecho, uno de los aspectos sociales y culturales más fuertemente influenciados por la intersección entre el ámbito religioso y el ámbito familiar.¹⁰ El género literario de las actas y pasiones de los mártires, con su énfasis anteriormente mencionado en la corporalidad y la vistosidad, se presenta como el repertorio perfecto para identificar, seguir y analizar las constantes que definen la percepción de la mujer en calidad de protagonista tanto religiosa como, sobre todo, social. Es innegable que las mujeres son protagonistas en gran número de narraciones pertenecientes a esta literatura martirial. Sin embargo, su perfil en la trama asume papeles diferentes en comparación con las figuras masculinas, incluso cuando se mueven en el mismo contexto histórico, cultural y religioso. Aunque enfrentan el mismo destino y emprenden el mismo camino, el mártir y la mártir no siempre siguen las mismas coordenadas, ya que la percepción de la identidad de género en la sociedad era inevitablemente diferente.¹¹ Este aspecto subraya el valor añadido que poseen los relatos sobre mártires femeninas: no son solo obras literarias, sino representaciones, aunque a través del filtro reconocible de la literariedad, de cuyo tejido social son directamente producto y que, a su vez, contribuyen a modelar de manera simultánea.

Esta trayectoria se hace completamente evidente en uno de los temas tradicionalmente considerados característicos de la literatura martirial: la desnudez. De hecho, la imagen de los cristianos que aparecen desnudos justo antes de la ejecución en la arena aparece de manera recurrente tanto en narraciones referidas a hombres como a mujeres en espera de una muerte inminente. Véase, por ejemplo, lo descrito al respecto en el *Martirio de Pionio*:

¹⁰ Retomo esta perspectiva teórica del estudio llevado a cabo en este sentido por Alciati – Urciuoli (2012).

¹¹ Para una visión general de los roles y la actuación social y religiosa de la mujer en la sociedad mediterránea del s. II, véase Karaman (2018).

«Llegado al estadio, antes de que el secretario de prisiones le diera la orden, él mismo se quitó sus vestidos. Y mirando entonces sus miembros, que había conservado íntegros y sin mácula, levantó sus ojos al cielo y dio gracias a Dios de que por su piedad le hubiera así conservado. Puesto encima de la pira que el furor pagano había levantado, él mismo compuso sus miembros para que fueran atravesados por gruesos clavos de vigas».¹²

O, incluso, considérese el siguiente episodio de una de las narraciones de martirio cristiano más conocidas de los primeros siglos, el de Policarpo:

«Cuando la pira quedó preparada, se quitó el mismo Policarpo todas sus túnicas, se desató el cinturón e intentó incluso descalzarse, lo que no hacía desde tiempo atrás, ya que siempre cada uno de los fieles se esforzaba por ver quién era el que antes tocaba su piel».¹³

Sin embargo, el caso de la desnudez femenina es distinto. La diferencia entre los dos tipos de desnudez radica precisamente en los efectos que la vista de un cuerpo femenino desnudo produce tanto en los espectadores como, al mismo tiempo, en la mujer que experimenta en su cuerpo y sus sentidos el hecho mismo de ser observada. En realidad, en ninguno de los dos casos de desnudez masculina comentados, los hombres muestran signos de vergüenza o incomodidad, ni los espectadores y/o el autor del relato expresan sentimientos de admiración por la belleza del cuerpo masculino desnudo.

Por el contrario, cada vez que las mujeres mártires son representadas desnudas en la arena justo antes de la ejecución, el hagiógrafo interviene con comentarios directos o simplemente

¹² *MPion* 21.1-2. Traducción de Ruiz Bueno (2003: 638).

¹³ *MPol* 13.2. Traducción de Á. Narro.

destaca la reacción incómoda de quienes, en la historia representada en el texto, presenciaban la escena. Además, al darse cuenta de que ha quedado completamente desnuda, la mujer protagonista del relato reacciona impulsivamente en la arena tratando de cubrir su cuerpo desnudo de manera inmediata o, en su defecto, de recomponerse. Basta con aducir el episodio extremadamente conocido de Perpetua, una de las más famosas de mártires cristianas de estos primeros siglos:

«Para las mujeres jóvenes, el Diablo preparó una ferocísima vaca, animal fuera de lo habitual en estos combates, con la idea de asimilar el sexo de las doncellas al de la bestia. Desnudas y cubiertas solo con unas redes, fueron conducidas a la arena. La muchedumbre se horrorizó al ver que una era joven y delicada y la otra estaba recién parida y con las mamas aun rebosantes. Entonces, se las llevaron y las cubrieron con una túnica sin ceñir. Perpetua fue la primera en ser atacada y cayó sobre su espalda. Cuando se sentó, recogió la túnica rota por los laterales para cubrirse las piernas, más preocupada por su pudor que por su dolor. Después, buscó una aguja y se recogió los cabellos que se le habían soltado, pues no convenía a una mártir sufrir la pasión con el pelo suelto para que no pareciera que en su momento de gloria estaba de luto».¹⁴

Otro ejemplo bastante significativo en este sentido, sobre todo por el contraste inmediato con la contraparte masculina que se enfrenta a la misma situación, es el de Agatónica. La mujer es asesinada inmediatamente después de sus dos compañeros de martirio, Papilo y Carpo, cuyos cuerpos, sin embargo, nunca se describen con detalle, más allá de una breve alusión a la desnudez de Papilo en la versión latina del texto (*MCarp* 4.2). En cambio, de Agatónica desnuda, se destaca inevitablemente

¹⁴ PPF 20.1-5. Traducción de M. Movellán incluida en este volumen.

su belleza y el consiguiente dolor experimentado por quienes presenciaron la ejecución (*MCarp* 6.4-5).¹⁵

Estos ejemplos no solo revelan un énfasis intencional en el físico femenino, sino que también destacan los valores socialmente atribuidos a la mujer. Esto significa que los cuerpos de los hombres en el momento de su ejecución son percibidos simplemente como cuerpos desnudos, mientras que los cuerpos desnudos de las mujeres son identificados explícitamente como cuerpos de madres o jóvenes vírgenes, en algunos casos incluso sexualmente atractivos o estrechamente relacionados con sus funciones fisiológicas. Este aspecto se manifiesta de manera clara en el retrato antes citado de Felicidad como «una mujer que acababa de dar a luz, con la leche goteando aún de sus pechos». La centralidad del cuerpo femenino, funcional a la procreación, ya se había reafirmado anteriormente en la historia, cuando el autor de la narración describió a Felicidad como alegre de haber dado a luz sin daño y poder luchar contra las bestias, pasando de la sangre a la leche, de la partera al gladiador, «a punto para darse un baño después del parto en un segundo bautismo» (*PPF* 18.3). Aquí Felicidad es simplemente un cuerpo sujeto a sus funciones fisiológicas: sangra, tiene el pecho lleno de leche, da a luz. Sin embargo, al mismo tiempo, ella también es la mujer que había rezado fervientemente para ser liberada del peso del bebé que aún llevaba en su vientre para poder dedicarse al martirio sin impedimentos. En ese momento, indefinida, Felicidad –no los espectadores, no el autor, solo Felicidad– era una mujer que rezaba para ser liberada de los vínculos físicos –un bebé en su vientre– que la mantenían ligada a su papel social y cultural de madre (*PPF* 15).¹⁶ Felicidad es aquí, por lo tanto, una mujer que se autodetermina y que sustituye el ámbito familiar por el religioso mediante una posibilidad concedida por este.

¹⁵ Sobre la desnudez de Agatónica, véase Kozłowski (2020).

¹⁶ Sobre la identidad de género en la *Pasión de Perpetua y Felicidad*, véanse Perkins (1994), Parkhouse (2017), Moss (2010b), Lefkowitz (1976), Dell'Isola (2022).

Sin embargo, en el mismo momento en que las mujeres reaccionan ante sus roles sociales predefinidos, son inmediatamente devueltas al ámbito restrictivo y coactivo del dominio de la corporeidad. Este tópico literario que busca devolver a las mujeres al ámbito tradicional de la estructura patriarcal es una constante en la literatura martirial y funciona únicamente para revelar y subrayar el verdadero propósito del autor que se oculta detrás de estos escritos, es decir, mostrar que incluso en la situación más humillante, como la imposición de severos castigos y torturas físicas, las mujeres conservan la virtud más preciada que especialmente define el género femenino: la castidad. Las diferentes versiones del relato del martirio de Potamiana, por ejemplo, destacan claramente esta trayectoria que ve en la protección de la pureza virginal el rasgo distintivo de la identidad de género que las mujeres inevitablemente deben respetar. De hecho, en la *Historia Eclesiástica* así describe Eusebio el martirio de la mujer:

«Entre ellos cuéntase como séptimo Basíledes, el que condujo a la famosísima Potamiana a su ejecución. Mucho es lo que todavía hoy se cuenta de ella y se celebra entre sus compatriotas. Después de sostener mil combates contra hombres disolutos en defensa de la pureza de su cuerpo y de su virginidad que la distinguían (pues lo mismo que la fuerza de su alma, también la belleza de su cuerpo estaba en plena floración) y después de soportar innumerables tormentos, por último, tras de torturas terribles y que hacen estremecer con solo nombrarlas, murió abrasada viva juntamente con su madre, Marcela».¹⁷

¹⁷ HE 6.5.1. Traducción de Velasco-Delgado (2008³: 359). Sobre Potamiana, véase Bakker (2005).

Noticias sobre la misma Potamiena también se encuentran en la *Historia Lausiaca* de Paladio:

«En tiempos del perseguidor Maximiano, existió una muchacha bellísima por nombre Potamiena. Era esclava de cierto señor que había tratado de seducirla con muchas promesas, más no pudo soliviantarla. Al fin, desesperado de sus intentos, la entregó indignado al prefecto de Alejandría. La dejó en sus manos como cristiana y como quien había renegado del Estado y los emperadores a causa de las persecuciones. El señor le había dicho al prefecto: “Si es capaz de plegarse a mis deseos, consévala y no le hagas ningún daño”. Pero había añadido también que si persistía en su negativa la castigara, para que, viva, no se burlara de su intemperancia. Fue conducida al tribunal. Su resolución de no contemporizar con su amo fue combatida, como una torre inexpugnable, con toda clase de instrumentos de suplicio. Entre otras torturas el juez hizo llenar de pez una gran caldera y ordenó que se prendiera fuego debajo de ella. Mientras la pez hervía y se inflamaba con violencia, hoy aquel le hizo esta última propuesta: “O te vas y accedes a los deseos de tu señor o sepas y entiendas que mandaré inmediatamente que te arrojen en la caldera”. Mas ella respondió: “Ojalá no exista jamás un juez que ordene y mande someterse al libertinaje”».¹⁸

El análisis comparativo de las dos versiones del relato es muy representativo de la trayectoria que el género de las actas de los mártires experimentará a lo largo de los siglos. Estos relatos de martirio progresivamente se irán enriqueciendo de detalles narrativos cada vez más orientados hacia una narrativa más influenciada por elementos novelescos. Así, se enfatizan tanto

¹⁸ Pall. *HL* 4.1-3. Traducción de Sansegundo Valls (1991: 40).

los factores decisivos de la dinámica de los acontecimientos, como cada vez de manera más tónica la defensa de la castidad de la mujer, constantemente amenazada por el deseo masculino.

La recopilación de actas y pasiones de mártires femeninas en este volumen está hábilmente organizada para resaltar las trayectorias, en términos de transmisión y evolución de tópicos narrativos, que atraviesan y orientan la narración del martirio femenino desde los primeros siglos de la difusión del cristianismo en periodos sucesivos, hasta llegar al momento en el que el relato martirial florece definitivamente en el género hagiográfico. Las historias y personajes femeninos recopilados aquí muestran, de hecho, una serie constante de motivos que atestiguan la consistencia de un género que construye su fisonomía sobre la centralidad del cuerpo femenino y los significados culturales asociados a él. Así, los temas fundamentales de la renuncia a la familia y al correspondiente papel familiar de esposa y madre –con la consiguiente crisis de la reproducción social–, la defensa de la virginidad, la erotización de un cuerpo femenino siempre hermoso y joven, su cosificación, pero también su transformación visual mediante la adquisición de esa *ἀνδρεία* que surge en el momento de máximo sufrimiento físico, se hallan de manera constante en todos los relatos que componen este volumen. En este sentido, esta antología, estructurada y organizada de esta manera, confirma claramente lo afirmado por Rebillard: la variedad textual es riqueza y no sustracción de significado auténtico, porque si es al texto a lo que miramos, entonces solo podemos percibir su difusión como la afirmación de una narración viva, experimentada y reactiva. En definitiva, es la dimensión performativa del texto la que nos proporciona las claves interpretativas más adecuadas para comprender una tradición que necesariamente debe ponerse en comunicación con todas sus manifestaciones y expresiones materiales, aquí entendidas tanto en sentido transversal como diacrónico.