

EL PAPEL DE LA MUJER EN LA TEOLOGÍA DE CIPRIANO DE CARTAGO

ALBERT VICIANO
Universidad Católica «San Antonio» de Murcia

RESUMEN

La teología de Cipriano de Cartago acerca de la mujer, expuesta en su obra *De habitu virginum*, acentúa, por una parte, la imagen conservadora de la mujer propia de la sociedad romana del siglo III y, por otra parte, deja traslucir la importante posición de la mujer —especialmente de las vírgenes— en la Iglesia y las anima a ejercer su influjo en la sociedad cristiana. Cipriano, apoyándose en la doctrina del apóstol Pablo y Tertuliano, se distancia de la misoginia dominante en su tiempo, y contempla la mujer desde una perspectiva más positiva, ya que la ve como un ser humano plenamente responsable en el ámbito privado e individual.

ABSTRACT

Cipriano de Cartago, in his work *De habitu virginum*, stressed the traditional view of women as was characteristic in the Roman society of the 3rd century. On the other hand he permits a glimpse into the significant place of women —especially virgins— in the Church and encourages them to exercise their influence on the Christian society. Cyprian, using as a base the doctrine of Paul and Tertullian, distance himself from the usual misogyny of his time and contemplates women from a more positive perspective, as fully responsible human beings in the private and personal confines.

En los últimos años han sido abundantes los estudios referentes al papel de la mujer en la Antigüedad clásica y tardía¹. Esta línea de investigación también ha tenido en cuenta el papel de la mujer en las comunidades cristianas primitivas y en la Iglesia imperial². El método de investigación utilizado por los especialistas ha sido predominantemente de tipo interdisciplinar, pues se ha entremezclado el criterio histórico-sociológico con la perspectiva bíblico-teológica.

Cuando los Padres de la Iglesia abordan el papel de la mujer en la vida eclesiástica emplean argumentos teológicos fundamentados bíblicamente, es decir, comentan los textos de la Sagrada Escritura que destacan la dignidad de la mujer, para obtener de ahí conclusiones teológicas y prácticas. Los pasajes bíblicos más decisivos para estos efectos son:

1. los relatos de la creación del ser humano en los dos primeros capítulos del *Génesis*, que expresan que el hombre, varón y mujer a la vez, ha sido creado a imagen de Dios;
2. el denominado «Protoevangelio» (*Gen* 3,15: «Enemistad pondré entre ti y la mujer, entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras acechas tú su calcañar»), sobre el que se apoya la tradición eclesiástica que fundamenta el paralelismo Eva y María entendiendo a ésta como nueva Eva de la redención; y
3. la enseñanza paulina de la Iglesia como esposa de Cristo (*Ef* 5,25-32) y la interpretación tipológica del *Cantar de los Cantares* como símbolo de las relaciones esponsalicias entre Cristo y su Iglesia.

Apenas consta en la conciencia teológica y pública actual —lamentablemente, habría que decir— con qué rigor reaccionaron una larga serie de Padres de la Iglesia de los siglos III y IV, apelando a la ley divina, frente a la discriminación de la mujer, predominante tanto en las costumbres generalizadas como en la legislación civil de su tiempo. Así, por ejemplo, el papa Calixto (217-222), distanciándose del derecho romano de su época, reconoció la unión entre un hombre libre y una esclava como *matrimonium iustum*, es decir, como matrimonio

1 De la abundante bibliografía sobre la mujer en la Antigüedad seleccionamos los siguientes libros y artículos: P. GRIMAL, *La femme à Rome dans la civilisation romaine: Histoire mondiale de la femme. I*, Paris 1965; K. THRAEDE, «Frau»: *Reallexikon für Antike und Christentum* 8 (1972) 197-269; E. E. VARDIMAN, *Die Frau in der Antike. Sittengeschichte der Frau im Altertum*, Wien 1982; J. F. GARDNER, *Women in Roman Law and Society*, London 1986; A. BÜRGIÈRE ET ALII (eds.), *Historia de la familia*, vol. 1, trad. castellana, Madrid 1988, 203-280; J. MARTIN - R. ZOEPFFEL (eds.), *Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann*, 2 vol., Freiburg 1989; P. VEYNE - P. BROWN - Y. THÉBERT, *Historia de la vida privada. I: Imperio romano y Antigüedad tardía*, trad. castellana, Madrid 1991; J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (IVe-VIIe siècles)*, 2 vols., Paris 1990-1992.

2 Sobre la condición de la mujer en la Iglesia antigua: J. LAPORTE, *The Role of Women in Early Christianity*, New York 1982; F. DUPRIEZ, *La condition féminine et les Pères de l'Église latine*, Montreal-Paris 1982; G. DAUTZENBERG - H. MERKLEIN - K. MÜLLER (eds.), *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg 1983; B. WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge 1988; D. RAMOS-LISSÓN - P. J. VILADRIK - J. ESCRIVÁ-IVARS, (eds.), *Masculinidad y feminidad en la patristica*, Pamplona 1989; K. ASPEGREN, *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*, Uppsala 1990; M. IBARRA BENLLOCH, *Mulier fortis. La mujer en las fuentes cristianas (280-313)*, Zaragoza 1990; U. RANKE-HEINEMANN, *Des eunuques pour le royaume des cieux. L'Église Catholique et la sexualité*, Paris 1990, 35-115; A. JENSEN, *Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Freiburg 1992; G. CLARK, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Life-styles*, Oxford 1993; W. A. MEEKS, *Los orígenes de la moral cristiana*, trad. castellana, Barcelona 1994; G. CLOKE, *This Female Man of God. Women and Spiritual Power in the Patristic Age (A. D. 350-450)*, London - New York 1995; P. DELAGE (éd.), *Les Pères de l'Église et les femmes. Actes du colloque de La Rochelle (les 6 et 7 septembre 2003)*, Paris 2003.

plenamente válido con todos los derechos y obligaciones y no como mero concubinato que dejaba a la mujer civilmente sin derechos (Hipólito, *Refutatio* 9,12)³.

Sin embargo, sería exageradamente anacrónico atribuir a los Padres de la Iglesia antigua las categorías propias del feminismo moderno, ya que ellos, aun valorando positivamente el papel de la mujer, se atuvieron de lleno a los parámetros de una sociedad plenamente patriarcal como era la del Impero romano, en la que a las mujeres se les vedaban —salvo contadas excepciones en el caso de algunas aristócratas— la libertad económica y la sexual.

Dentro de este período inicial del cristianismo destacó la figura del obispo del siglo III Cipriano de Cartago que dedicó a las vírgenes de su comunidad un escrito, *De habitu virginum*, en el que se propuso responder a fondo a los problemas y demandas por ellas planteadas. Esta obra, situada en los comienzos de la literatura cristiana de lengua latina, será siempre tenida en cuenta por obispos y teólogos posteriores a la hora de establecer una praxis para la vida de las vírgenes y una teología de la virginidad.

1. CIPRIANO Y SU OBRA *DE HABITU VIRGINUM*

Cipriano procedía de una ilustre y rica familia de Cartago —probablemente de la nobleza senatorial—, nació allí a comienzos del siglo III y recibió una extraordinaria formación retórica y literaria de acuerdo a las pautas escolares de su tiempo. No es del todo seguro si Cipriano utilizó esa formación para ejercer el *cursus honorum*, es decir, la carrera de funcionario romano como abogado o maestro de retórica, según Jerónimo (*De viris illustribus* 67) da a entender. En torno al año 246, Cipriano, bajo el influjo del sacerdote cartaginés Ceciliano, se convirtió al cristianismo, distribuyó su fortuna entre los pobres de la comunidad y abandonó su profesión para vivir sólo entregado a la vida cristiana. Con ello se ganó rápidamente la simpatía de muchos miembros de la comunidad, de modo que pronto fue instituido sacerdote y en el 248 ó 249 obispo de Cartago. Su acción extraordinariamente exitosa en el gobierno de la comunidad, en especial durante la persecución del emperador Decio (250 y 251), está bien documentada en su corpus epistolar, que abarca 81 cartas. Cipriano sobrevivió a la persecución de Decio porque se mantuvo oculto fuera de la ciudad mientras dirigía mediante cartas esa iglesia local desde su escondrijo, y pudo más tarde resolver pastoralmente el grave problema de los muchos caídos (*lapsi*) en la persecución. Pocos años después, durante la persecución de Valeriano, padeció el martirio el 14 de septiembre de 258⁴.

3 J. GAUDEMET, «La decision de Callixte en matière de mariage»: AA. VV., *Studi U. E. Paoli*, Firenze 1955, 333-344, artículo reproducido en: J. GAUDEMET, *Sociétés et mariage*, Estrasbourg 1980, 104-115. Gaudemet opina en realidad que Calixto consideraba concubinato —y no *iustum matrimonium*— la relación estable entre libre y esclavo, de tal forma que Calixto no se oponía a la ley romana. Eso sí, Calixto legitimaba en la vida interna de la Iglesia la validez de esa relación a condición de que, viviendo monógamicamente, la libre y el esclavo respetaran la moralidad evangélica. Gaudemet también recuerda en su artículo que la legislación eclesiástica del siglo III no parece condenar el concubinato como la hará la de siglos después. Así, la *Traditio Apostolica* 11,14-15, del año 215 aproximadamente, admite al bautismo a la esclava concubina siempre que practique la monogamia y críe a sus hijos. Las *Constitutiones Apostolicae* 8,32,13, del año 275 aproximadamente, sólo exigen para el bautismo de la concubina esclava el respeto de la monogamia; para el del varón exigen que, si su concubina es esclava, debe abandonarla y, si es libre, casarse con ella. En el fondo, esto implica admitir que un cristiano libre no debería contraer matrimonio con una mujer esclava.

4 M. M. SAGE, *Cyprian*, Cambridge-Mass. 1975; Ch. SAUMAGNE, *Saint Cyprien, évêque de Carthage, «pape» d'Afrique (248-258)*, Paris 1975; M. BÉVENOT, «Cyprian von Cartago», en: *Theologische Realenzyklopädie* 8 (1981) 246-254.

Todas las obras de Cipriano se caracterizan sobre todo por su tono pastoral y se refieren predominantemente a los asuntos prácticos de la comunidad cristiana de Cartago⁵. La reflexión teológica de Cipriano procura siempre resaltar la unidad de la Iglesia que estaba en peligro con motivo de las divisiones en Roma y en Cartago después de la persecución de Decio⁶. A consecuencia de esa persecución, tres de sus obras adquirieron especial relevancia: las obras compuestas en el año 251 *De lapsis* y *De unitate ecclesiae*, así como su epistolario. Algo al margen del gran interés, pero en realidad injustamente, se encuentra su obra sobre las vírgenes cristianas, *De habitu virginum*, del año 249; también en distintas cartas trata el tema de la virginidad.

¿Cuál fue el motivo para ello? En los siglos II y III se constituyó en las comunidades cristianas un rango propio para las «vírgenes», que, caracterizado por una libre renuncia al matrimonio, era valorado como especialmente meritorio. El origen de ese orden femenino guardó relación con la «esperanza inmediata» de la segunda venida de Cristo, todavía extendida entre muchos cristianos de entonces; esa «esperanza inmediata», es decir, la espera en un inminente fin del mundo motivaba en realidad más a la renuncia al matrimonio que a la procreación. El orden de las vírgenes (*ordo virginum*), que al principio eran laicas, dio paso en el siglo IV, tras la aparición del monacato y su desarrollo por las ciudades, al orden de las monjas⁷.

Ahora bien, la importancia de las mujeres en las comunidades cristianas no comienza precisamente con el nacimiento del rango de las vírgenes. El libro de los *Hechos de los Apóstoles* testimonia la actuación de profetisas (*Hech* 21,9). Y, ante todo, hubo también desde el principio la institución de las viudas (*ordo viduarum*) que se encargaban de atender el cuidado de los pobres de la comunidad, especialmente entre mujeres. Derechos y obligaciones de las viudas estaban regulados por distintas ordenaciones eclesíásticas de los siglos III a V, siempre a tenor de lo establecido en *I Tim* 5,3-10, y tiempo más tarde por cánones conciliares. La tendencia de esta legislación cristiana se limitaba únicamente a lo «diaconal» o meramente servicial e infraestructural, pues mujeres y viudas no estaban permitidas nunca a acceder al oficio de presbítero ni al de obispo. Más todavía, aunque las viudas formaban un orden (*ordo viduarum*), no pertenecían al clero (*ordo clericalis*), tampoco en el caso de lo que se dice en la *Traditio apostolica* 10, en la que se determina que la viuda sea instituida, pero no ordenada («*instituitur non ordinatur*»), es decir, no se le imponen las manos porque no desempeña ningún servicio litúrgico.

El orden de las viudas no sólo no evolucionó en el transcurso del siglo III en un oficio eclesíástico, sino que poco a poco acabó aislado del trabajo activo de la comunidad (cfr. *Didascalia* 3,5-11)⁸. En su puesto aparecieron en algunos lugares diaconos femeninos o diaconisas, organizadas de manera diferente y cargadas de determinadas competencias. Respecto a la cuestión

5 P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, vol. II: *Saint Cyprien et son temps*, Paris 1902; V. SAXER, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Roma 1969.

6 A. D'ALES, *La théologie de saint Cyprien*, Paris 1922; U. WICKERT, *Sacramentum unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian*, Berlin - New York 1971; A. ADOLPH, *Die Theologie der Einheit der Kirche bei Cyprian*, Frankfurt 1993.

7 F. DE B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva. Estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patristicos sobre la virginidad*, Madrid 1949; N. BAUMERT, *Ehelosigkeit und Ehe im Herrn*, Würzburg 1984; G. SCHÖLLGEN, «Jungfräulichkeit», en: *Reallexikon für Antike und Christentum* 19 (2001) 523-592 (con abundante bibliografía).

8 Para una visión más completa y sistemática de las funciones ministeriales de la mujer en la Antigüedad cristiana, vid. R. GYRSON, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Genf 1972; M. GUERRA, *El laicado masculino y femenino en los primeros siglos de la Iglesia*, Pamplona 1987.

sobre si las diaconisas pertenecen al clero o no, oscilan las diferentes ordenaciones eclesiásticas del siglo III (compárese al respecto *Constitutiones Apostolicae* 2,26,6 con 2,8,19-20) y oscilan también los historiadores actuales de la Iglesia antigua⁹.

La obra *De habitu virginum* —«El porte de las vírgenes»— del obispo Cipriano es una instrucción pastoral o un discurso dirigido a las vírgenes de la comunidad cristiana de Cartago consagradas a Dios¹⁰; más concretamente se dirige en primera línea a mujeres ricas que, pese a su opción por la vida virginal, no querían abandonar las costumbres específicas de su nivel social (vestidos elegantes, adornos, cosmética, relaciones sociales), todo lo cual no estaba bien visto por el obispo ni por la mayoría de la comunidad cristiana cartaginesa (*De habitu virginum* 7-10). Frente a estas pretensiones de coquetería, Cipriano establece un canon mínimo de comportamiento para las vírgenes: marcada sencillez en su imagen externa, pues todo efectismo cosmético es un invento del diablo y conduce al malévolo propósito de querer modificar la obra de Dios (*De habitu virginum* 3-17), y prohibición de participar en bodas (*De habitu virginum* 18) y de frecuentar baños (*De habitu virginum* 19). Como conclusión, el obispo las exhorta a manifestarse siempre dignas de su posición privilegiada.

Con todo ello, Cipriano desarrolla por vez primera en la literatura cristiana de lengua latina, tomando como punto de partida la obligación de la continencia sexual y esas recomendaciones morales, elementos de una disciplina aplicable a las vírgenes, así como elementos de una teología de la virginidad.

En lo referente a la disciplina, el obispo de Cartago establece que aquellas vírgenes que no estén dispuestas a aceptar tales reglas de comportamiento deberían abandonar su pertenencia a ese orden (*De habitu virginum* 17). Las vírgenes mayores deben enseñar a las jóvenes cómo iniciarse debidamente en su nueva forma de vida (*De habitu virginum* 24). Cipriano menciona castigos para la que incumpla sus promesas, pero no se deben entender en sentido disciplinar, sino escatológico (*De habitu virginum* 20). El premio es también escatológico, pues a las vírgenes fieles les corresponde el segundo puesto en el cielo después de los mártires (*De habitu virginum* 21).

La teología de la virginidad que Cipriano expone en su obra, sobre todo en los capítulos 20-24, será objeto de estudio al final del presente artículo (apartado 3.). Para realizar ese estudio en sus debidas coordenadas, debemos detenernos primeramente en contextualizar y analizar las que fueron sus propias fuentes, a saber, la tradición social romana, así como la eclesiástica en lo referente a la posición y al papel de la mujer.

2. FUENTES DE CIPRIANO

2.1. Principios básicos de la posición de la mujer en la sociedad romana

Peter Brown expresa acertadamente el trans fondo cultural con el que se desplegaban el papel del varón y el de la mujer en la sociedad del Imperio romano:

⁹ Un *status quaestionis* sobre este controvertido tema se expone en: E.-M. FABER, «Diakon. Historisch-theologisch», en: *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (1995) 179-181.

¹⁰ La edición crítica de esta obra ha sido realizada por G. HARTEL en el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 3/1, Wien 1871, 185-205. Algunas correcciones al texto de Hartel han sido realizadas por A. E. KEENAN (ed.), *Cyprian. De habitu virginum*, Washington 1932. Traducciones castellanas se encuentran en F. DE B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva. Estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patristicos sobre la virginidad*, Madrid 1949, 649-666 y en J. CAMPOS, *Obras de san Cipriano*, Madrid 1964, 121-141.

«En el siglo II y III, el joven que pertenecía a las clases privilegiadas del Imperio Romano crecía viendo el mundo desde un predominio indiscutido. Las mujeres, los esclavos y los bárbaros eran distintos de él e inferiores a él y esta situación era inmodificable. La polaridad más sobresaliente de todas, la que se daba entre él y las mujeres, se le explicaba en función de una jerarquía basada en la propia naturaleza. Desde el punto de vista biológico, decían los médicos, los varones eran aquellos fetos que habían realizado todo su potencial ... Las mujeres, por el contrario, eran varones fallidos ... Comprensiblemente estas afirmaciones hieren la sensibilidad del lector moderno. Hay que recordar que este tipo de opiniones eran habituales desde hacía más de medio milenio y que continuarían siéndolo hasta el siglo II y III. Eran eficaces para reducir a las mujeres a una posición inferior a la del hombre dentro de una jerarquía ‘natural’ incuestionable»¹¹.

Sobre la base de esa convicción básica de la desigualdad de sexos no se deben pasar por alto, sin embargo, las diferenciaciones y los matices concretos derivados necesariamente de la vida práctica. A este respecto, Klaus Thraede ofrece una visión general, tan rica en contenido como objetiva, sobre la variedad de las posibles formas de vida en la Antigüedad tardía, en las que las mujeres desempeñaban con frecuencia y con naturalidad eficaces funciones sociales de distinto tipo y contenido. Y muestra así, junto a la desaparición de antiguas costumbres, «la sensible incongruencia entre norma jurídica y realidad ... Esa discrepancia la hereda también el cristianismo tardoantiguo»¹²; es decir, la legislación y los textos filosóficos eran predominantemente patriarcales y machistas, mientras que en la vida real de las familias y de la sociedad la mujer ejercía una influencia mucho mayor que la reflejada en la literatura jurídica y oficial de la época. Esta constatación es también válida para Cipriano, que no sólo se sitúa en la tradición cristiana y paulina, sino que crece en las formas de pensamiento de la sociedad romana, cuyas normas conservadoras en el siglo III no concordaban ya con las condiciones reales de la sociedad, mucho más variopintas que lo establecido por la legislación.

Un acertado ejemplo de esa discrepancia entre ideal y realidad se constata en dos obras del escritor norteafricano Apuleyo de Madaura (nacido en torno al 125; se desconoce la fecha de fallecimiento): Las *Metamorphoseis* y la apología *De magia*¹³.

La novela *Las metamorfosis* —también conocida como *El asno de oro*¹⁴— contiene muchas representaciones de mujeres, muy autónomas y autoconscientes la mayoría de las veces: una dama de la alta sociedad burguesa y de nombre Birrena que organiza banquetes; una mujer de un molinero que claramente lleva ella sola el negocio del molino; la sirvienta Fotis que en el ámbito erótico-sexual emprende iniciativas por propio empeño; hasta una serie de expertas adúlteras y envenenadoras, incluida una dama noble que ejercita las más lujuriosas perversiones. Es cierto que las mujeres son apostrofadas por Apuleyo como el «sexo más débil» («*sequior sexus*»: *Metamorphoseis* 7,6; 10,23) que en el parto puede ser abandonado como indeseado y que se somete, de acuerdo a la costumbre romana, al mando de su marido que castiga el adulterio con el repudio. También aparece en su obra la mujer que, de acuerdo al ideal clásico, se queda en casa cuidando

11 P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, trad. castellana, Barcelona 1993, 27-28.

12 K. THRAEDE, «Frau»: *Reallexikon für Antike und Christentum* 8 (1972) 216.

13 Ediciones críticas de estas obras se encuentran en R. HELM (ed.), *Apuleius: I, Metamorphoseon libri XI*, Leipzig 1910; II, 1 *Apologia (De magia)*, Leipzig 1912.

14 L. RUBIO FERNÁNDEZ, *Apuleyo. El asno de oro*, Madrid 1978; S. SEGURA MUNGUÍA, *Lucio Apuleyo. Las metamorfosis o El asno de oro*, Bilbao 1992.

de los hijos y ocupándose de la tarea de tejer lana, pero todas estas reminiscencias a las «costumbres de los mayores» —*mores maiorum*— no evocan ninguna imagen negativa de la mujer que estuviera causada por una inferioridad antropológicamente inherente. Apuleyo se priva de emitir un juicio globalmente negativo a este respecto: las mujeres son descritas por él como igualmente capaces que los hombres de grandeza de carácter, de fidelidad y de valentía; y la plenitud de maldad humana, de delincuencia y de superstición aparece equilibrada igualmente entre los dos sexos. Ambos tienen por igual debilidades y fortalezas morales, en ambos se pone la misma esperanza de comportamiento ético, y ninguna inferioridad, supuestamente originada en la naturaleza, degradada a la mujer ni se le imputa como circunstancia atenuante de su responsabilidad.

También es relevante el modo como Apuleyo presenta los rasgos característicos de la diosa Isis, entre cuyos iniciados Apuleyo, en cuanto varón, se confiesa pertenecer. *Las metamorfosis* contienen una descripción exhaustiva del culto de Isis, procedente de Egipto. Esa diosa, que era venerada como esposa y madre fiel, concentraba en sí fuerzas igualmente protectoras y destructoras. En un mundo que en un principio fuera totalmente hostil al género femenino, le restara la parte positiva del ser humano y le negara todo papel influyente, el culto de Isis y su amplia difusión serían impensables¹⁵.

Por el contrario, en la apología oficial *De magia* —también denominada *Apologia*¹⁶—, que está impregnada de ideales en parte anacrónicos, aparece la mujer como un ente del que se puede disponer para un pronto matrimonio y que, en edad todavía formativa, es educado para satisfacer las necesidades del marido. Virginidad es su dote, y lo mejor que se puede decir de una mujer es que no se oye hablar nada de ella; y, puesto que es, en primera línea, una mujer ejemplar, no necesita ninguna belleza externamente llamativa. En caso de divorcio, ella es en principio la culpable: o era tan insoportable que hubo que repudiarla, o tan arrogante que causó por sí misma la separación. La administración de la fortuna de su parte de herencia la asume un pariente masculino como tutor; y un nuevo compromiso matrimonial es puesto en marcha por el hijo y no por ella misma. No puede declarar como testigo en los tribunales, y sólo sus cartas pueden aducirse como pruebas.

Aquí se aprecia a grandes rasgos lo que la sociedad romana transmitía como imagen ideal del papel femenino y lo que también Cipriano recibió en el marco de su formación retórica y filosófica contemporánea.

2.2. La distinción varón-mujer en la tradición cristiana

2.2.1. La teología paulina¹⁷

A decir verdad, recursos a los antiguos ideales no sólo se pueden encontrar en un escritor pagano como Apuleyo. Los códigos domésticos recogidos en el Nuevo Testamento (*Col* 3,18-4,1; *Ef* 5,21-6,9; *1 Pe* 2,11-3,7) efectúan ese recurso al antiguo ideal en una medida extraordinariamente fuerte cuando hablan de la relación de las mujeres con sus maridos, y legitiman así la

15 S. WITTMANN, *Das Isisbuch des Apuleius*, Stuttgart 1938; J. G. GRIFFITHS, *Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses Book XI)*, Leiden 1975, 96-99 y 286-308; F. DUNAND, *Isis, mère des dieux*, Paris 2000.

16 S. SEGURA MUNGUÍA, *Apuleyo. Apología - Flórida*, Madrid 1980, 7-224.

17 C. S. KEENER, «Man and Woman», en: G. F. HAWTHORNE - R. P. MARTIN - D. G. REID (eds.), *Dictionary of Paul and his Letters*, Leicester 1993, 583-592 (con abundante bibliografía); la traducción italiana de este diccionario actualiza aún más esa bibliografía: R. PENNA (ed.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Milano 1999, 1576-1592. Lamentablemente, la bibliografía en lengua castellana está ausente en ese diccionario: C. BASEVI, «La corporeidad y la

estructura patriarcal entonces dominante. En sus rasgos básicos asume Cipriano esas ideas de Pablo y sobre todo continúa la gradación descendente 'Cristo - hombre - mujer' tal y como se presenta en los códigos domésticos de las epístolas paulinas.

Pero también en Pablo se puede reconocer una cierta discrepancia que, por una parte, se da entre la teoría y la praxis judías acerca del papel de la mujer y, por otra parte, se origina a partir de las consideraciones de que, a fin de cuentas, «en el Señor» (ἐν Κυρίῳ) varón y mujer representan por igual al hombre (*I Cor* 11,11-12) y de que la diferencia de sexos deja de ser relevante por medio del «revestimiento de Cristo»:

«Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Los que os habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (*Gal* 3,26-28).

En crasa oposición a estas consideraciones se sitúa su antropología, que no reconoce a la mujer como imagen inmediata de Dios (*I Cor* 11,3-10). La persistencia conservadora de viejas tradiciones con sus instituciones jerarquizadas, así como la esperanza en una inminente «parusía» impidieron que la idea de la igualdad de sexos «en el Señor» tuviera efectos prácticos en la vida. Pablo reconoce necesariamente los eficaces servicios de mujeres en las comunidades, pero los destinatarios de sus epístolas son siempre los hombres de esas comunidades. También cuando trata de las relaciones recíprocas de los sexos, los intereses de los varones son los predominantes. Por eso, la idea de la equivalencia e igualdad de sexos se limita a dimensiones escatológicas, una visión de la que Pablo serviría de modelo para la posteridad. De este modo, la afirmación de *Gal* 3,26-28 quedó sin influjo decisivo en la literatura cristiana posterior.

2.2.2. La tradición patristica

La obra ciprianea *De habitu virginum* acusa estrecha dependencia de dos tratados de Tertuliano, también cartaginés, *De virginibus velandis* y *De cultu feminarum*, a los que Cipriano sigue tanto en la argumentación como en los ejemplos¹⁸.

Tertuliano (ca. 160 - ca. 220) guarda igualmente continuidad tanto con la antropología grecorromana como con la antropología judaica y cristiana primitiva, según las cuales la mujer es un ser humano inferior al varón¹⁹. Tertuliano opina que Eva tiene una gran parte de culpa en la caída del género humano; por ello, la califica de «puerta del diablo» («*ianua diaboli*»: *De cultu feminarum* 1,1,2). Sus palabras suenan aún más duras cuando contempla a cada mujer como hija de Eva: «Tú has causado daños al varón, la imagen de Dios» (*De cultu feminarum* 1,1,2), «es

sexualidad humana en el *corpus paulinum*», en: P. J. VILADRICH - J. ESCRIVÁ-IVARS (eds.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad*, Madrid 1991, 288-439; G. ARANDA PÉREZ, *Varón y mujer. La respuesta de la Biblia*, Madrid 1991, 281-301; E. TAMEZ, *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo. Un estudio de la Primera Carta a Timoteo*, Santander 2005, 60-98.

18 Al mismo tiempo, Monceaux aprecia novedades formales en la obra de Cipriano respecto a los modelos de Tertuliano: P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe, vol. II: Saint Cyprien et son temps*, Paris 1902, 316-317. Cfr. E. W. WATSON, «The *De habitu virginum*. Its Source and Influence», en: *Traditio* 4 (1946) 399-407.

19 E. SCHULZ-FLÜGEL, «Tertullien und das 'Zweite Geschlecht'», en: *Revue des Études Augustiniennes* 42 (1996) 3-19; en este artículo se encuentra recogida y comentada la bibliografía más relevante acerca de la teología de la mujer en Tertuliano. Vid., además, J. ALEXANDRE, *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris 2001; P. DELAGE (éd.), *Les Pères de l'Église et les femmes. Actes du colloque de La Rochelle (les 6 et 7 septembre 2003)*, Paris 2003.

tu mérito, es decir, por haber introducido la muerte, también el Hijo de Dios tuvo que morir» (*De cultu feminarum* 1,1,2). Por todo esto, Monceaux calificó a Tertuliano como «el primero de los grandes cristianos misóginos»²⁰.

En los siglos II y III aumentan —según se ha mencionado más arriba— los testimonios acerca del «orden de la viudas» que poseía determinados privilegios y obligaciones, pero que estaba expresamente excluido de funciones de gobierno —como también todas las demás mujeres—. Tertuliano aporta una razón para ello cuando puntualiza sarcásticamente sobre mujeres pertenecientes a comunidades heréticas: «Las mujeres heréticas mismas, ¡qué procaces!, pues se atreven a enseñar, disputar, realizar exorcismos, prometer curaciones, acaso hasta bautizar» (*De praescriptione haereticorum* 41,5)²¹. Bautizar era un derecho primordial del obispo, y con su permiso también lo era del presbítero y del diácono. En caso de extrema necesidad, podía también bautizar cualquier cristiano, excepto las mujeres; si no, se podría llegar al aberrante extremo —según informan los *Hechos de Pablo*, denigrados por Tertuliano— de que una mujer, Tecla, se bautizó a sí misma (cfr. *De baptismo* 17). Aquí se explica el transfondo religioso-histórico de por qué el cristianismo primitivo prohibió a la mujer administrar el bautismo; se temían situaciones extrañas, como sucedía en grupos heréticos o extáticos (como los montanistas, p. ej.). Y, al mismo tiempo, se constata con esto cómo grupos cristianos de fuera de la Gran Iglesia desarrollaban su praxis y doctrina en una dirección absolutamente distinta²².

A pesar de estas expresiones malsonantes, no sería correcto concluir que Tertuliano atribuya a la mujer toda la responsabilidad por el pecado original²³. Es cierto que, según Tertuliano, en la realización del pecado original corresponde a la mujer un papel relevante; pero eso mismo es válido también en relación con la redención y liberación del género humano. El paralelismo Eva-María presupone una comprensión fundamentalmente positiva del sexo femenino. Es frecuente en el pensamiento soteriológico de Tertuliano insistir en los aspectos positivos de la carne humana y en la diferenciación sexual, en cuanto que favorecen la realización del plan divino de salvación. Así se entiende también que la carne sea «el quicio de la salvación» (*De resurrectione* 8,2) y «la puerta por la que se entra en el Reino después de la resurrección» (*Adversus Marcionem* 5,10,13). Los dos sexos desempeñan su propio papel en la ejecución de la «economía» divina de la redención; el cuerpo de Adán representa el futuro cuerpo de Cristo, y el sexo de Eva representa a María y la Iglesia: «Dios sabía que el sexo de María y, por ello, el de la Iglesia sería de gran utilidad para los hombres» (*Adversus Marcionem* 2,4,5)²⁴. Es en su polémica anti-marcionita donde Tertuliano mejor manifiesta su visión positiva de las mujeres, de la sexualidad y del matrimonio.

A partir de estas consideraciones es claro que la supuesta misoginia de Tertuliano no es tan exagerada como algunos le reprochan.

20 P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, vol. I, Paris 1901, 387. Cfr. E. PAGELS, *Adam, Eve and the Serpent*, London 1988.

21 S. VICASTILLO, *Tertuliano. «Prescripciones» contra todas las herejías*, Madrid 2001, 297.

22 K. THRAEDE, «Frau»: *Reallexikon für Antike und Christentum* 8 (1972) 238-239; M. GUERRA GÓMEZ, *Sacerdotes y laicos en la Iglesia primitiva y en los cultos paganos*, Pamplona 2002.

23 De hecho, en todos los otros pasajes, distintos de *De cultu feminarum* 1,1,2, en que Tertuliano trata sobre esta cuestión, es Adán el principal responsable de la culpa original: *De patientia* 5,5; *Adversus Marcionem* 2,2,7; *De exhortatione castitatis* 2,5; *De testimonio animae* 3,2; *De anima* 40,1; etc. Cfr. F. FORRESTER CHURCH, «Sex and salvation in Tertullian»: *Harvard Theological Review* 68 (1960) 70-96.

24 Sobre la soteriología de Tertuliano, vid. A. VICIANO, *Cristo salvador y liberador del hombre. Estudio sobre la soteriología de Tertuliano*, Pamplona 1986.

3. LA TEOLOGÍA DE CIPRIANO

Cipriano de Cartago, que en este y otros aspectos depende directamente de Tertuliano²⁵, siempre presenta, por el contrario, la condición femenina en un tono positivo. Por eso, la igualdad de los sexos se hace en Cipriano más clara. Así, cuando alude a la exaltación que la Sagrada Escritura dedica a la virginidad, escribe:

«Y no es que el Señor prometa (*Apoc* 14,14) el don de la continencia sólo a los varones y excluya a las mujeres, sino porque la mujer es parte del varón, sacada y formada de él (*Gen* 2,22-23), casi en toda la Escritura habla Dios al hombre, que fue primeramente creado, ya que son dos en una misma carne (*Gen* 2,24), y en el varón se expresa a la vez la mujer» (*De habitu virginum* 4)²⁶.

Con la expresión «en el varón se expresa a la vez la mujer» Cipriano no pretende evocar una especie de subordinación de la mujer respecto al varón, sino que acentúa más bien su igualdad de ser humano y su igual dignidad personal.

En las obras de Cipriano encontramos una positiva valoración del sexo femenino en todas sus posibles manifestaciones: la más elevada —por razones que enseguida expondremos— es la virginidad, pero Cipriano valora cualquier faceta de la mujer:

«Por cierto que, inducido ahora por el temor que me inspira la fe, por el amor que debo a mis hermanos, creo que la amonestación se debe dirigir no sólo a las vírgenes o viudas, sino también a las casadas y a todas las mujeres en general, porque en manera alguna deben adulterar la obra de Dios, su hechura y vasija, aplicándole colores y polvos amarillos, negros o rojos, o cualquier otro afeite que desfigure la fisonomía natural. Dice Dios: ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza’ (*Gen* 1,26), y ¿se atreverá alguien a mudar y trastocar lo que Dios hizo?» (*De habitu virginum* 15)²⁷.

Eso significa, por un lado, que Cipriano —a diferencia de Tertuliano y de otros Padres de la Iglesia— no sostiene la tesis de que la mujer sea sólo imagen, pero no semejanza de Dios²⁸. Cipriano valora la mujer como dotada de la misma dignidad que el varón y, por ello, es igualmente una completa imagen y semejanza de Dios, como el varón. Pero precisamente en ello consiste también su especial dignidad e importancia que no debe desfigurarse por apariencias y adornos externos.

Éste es el motivo por el que Cipriano valora al máximo la virginidad: porque refleja con más claridad que el matrimonio la santidad que conviene a toda imagen de Dios. La alabanza que Cipriano dirige a las vírgenes es tremendamente expresiva por su belleza literaria y su peso teológico:

«Ahora dirijo mis palabras a las vírgenes, cuyo honor, cuanto más elevado está, exige también mayor solicitud. En efecto, ella es flor brotada del pimpollo de la Iglesia, brillo y ornamento de la gracia espiritual, lozano fruto, obra acabada e incorrupta digna de elogios y honor, imagen de Dios que reproduce su santidad, la porción más ilustre del rebaño de Cristo. Por ellas se goza la Iglesia, en ellas florece espléndidamente la admirable fecundidad de la madre Iglesia y, a la par que se aumenta el número de vírgenes, crece el contento de la madre» (*De habitu virginum* 3)²⁹.

25 Es muy conocida la anécdota, transmitida por Jerónimo (*De viris illustribus* 53), según la cual Cipriano acostumbraba a leer cada día un pasaje de las obras de Tertuliano y solía decir a su secretario: «Dame el maestro».

26 J. CAMPOS, *Obras de san Cipriano*, Madrid 1964, 125.

27 *Ibid.*, 134.

28 S. RAPONI, «Il tema dell'immagine-somiglianza nell'antropologia dei Padri», en: AA. VV., *Temi di Antropologia Teologica*, Roma 1981, 241-341.

29 J. CAMPOS, *Obras de san Cipriano*, Madrid 1964, 124.

Estas palabras, que se hacen eco de la concepción tertuliana de la Iglesia como madre³⁰, presuponen una positiva visión del matrimonio, de la maternidad y de la fertilidad, pues la Iglesia participa a través del estado espiritual de la virginidad en lo que el estado matrimonial realiza perfectamente en plenitud por naturaleza.

Sin embargo, lo que Cipriano da a entender es semejante al pensamiento de Tertuliano: ambos autores opinan que la parusía de Cristo está próxima, y por ello la corta duración del tiempo invita más a la virginidad que a la procreación.

Cipriano compara el posicionamiento del Antiguo y del Nuevo Testamento respecto al matrimonio y al celibato (*De habitu virginum* 23). El Antiguo Testamento —«*prima sententia*»— ordenó el crecimiento de la población del mundo (*Gen* 1,28), el Nuevo Testamento —«*secunda sententia*»— promueve la continencia: «El primer precepto fue de engendrar y de multiplicarse, el segundo aconsejó la castidad»³¹. Mientras la procreación es un mandato —«*praecepit*»—, la abstención del matrimonio es sólo un consejo —«*suavit*»— en relación con la cercanía temporal de la *parusia*³². Así se entiende que Cipriano, cuando recomienda la virginidad *propter regnum*, no ordena el celibato como una necesidad para entrar en el Reino de los Cielos; el celibato está únicamente en una armonía más profunda con él, pues la virginidad es el estado vital que mejor corresponde a la naturaleza del Reino de los Cielos y lo anticipa en cierto modo.

En la presentación total de Cipriano se aprecia una alta valoración del matrimonio, pues el celibato no es para él más que un matrimonio con Cristo, del que deriva la fecundidad de la Iglesia. Tertuliano ya había hablado de que Cristo se reviste de la Iglesia —«*induit ecclesiam*» (*Adversus Marcionem* 4,13,4)— con motivo de la fecundidad de ésta y de la institución de los Apóstoles como maestros; la idea del cristiano, que «se reviste de Cristo» es paulina y tertuliana. Cipriano acentúa más bien la íntima cercanía de las vírgenes con Cristo porque se revisten de él de una manera especial. Más todavía, ellas son esposas de Cristo:

«Vuestro Señor y cabeza es Cristo como vuestro esposo, con quien compartís vuestra suerte y condición» (*De habitu virginum* 22)³³.

En una carta dirigida al obispo Pomponio, Cipriano caracteriza a la virgen infiel como adúltera de Cristo, «pues la que cometió tal crimen es adúltera, no para con su marido, sino para con Cristo» (*Epistula* 4,4)³⁴.

Esto es, para Cipriano los rasgos principales del matrimonio representan el modelo básico que la virginidad imita: 1) maternidad y fecundidad —de naturaleza espiritual para las vírgenes—, 2) participación en el mismo destino que el esposo —para las vírgenes es Cristo— y 3) enriquecimiento y perfeccionamiento santificador de la imagen de Dios que ha sido dada a la naturaleza humana. Lo que sucede en el matrimonio entre cristianos también se da —de manera espiritual— en la virginidad.

30 En efecto, Tertuliano había escrito «*Domina mater ecclesia*» (*Ad martyras* 1,1); cfr. TERTULIANO, *De baptismo* 20,5, *De oratione* 2,6, *De pudicitia* 5,14.

31 J. CAMPOS, *Obras de san Cipriano*, Madrid 1964, 140. El texto latino dice exactamente: «*Prima sententia crescere et multiplicari praecepit, secunda et continentiam suasit*» (ed. Hartel, CSEL 3, 1, pág. 203).

32 C. TIBILETTI, «Ascetismo e storia della salvezza nel *De habitu virginum* di Cipriano»: *Augustinianum* 19 (1979) 431-442; R. SEAGRAVES, «Cyprian on continence and chastity», en: AA. VV., *Peregrina curiositas. Festschrift D. van Damme*, Freiburg 1994, 203-213; I. STAHLMANN, *Der gefesselte Sexus. Weibliche Keuschheit und Askese im Westen des römischen Reiches*, Berlin 1997, 198-208.

33 J. CAMPOS, *Obras de san Cipriano*, Madrid 1964, 139.

34 *Ibid.*, 375.

Por consiguiente, la teología ciprianea valora positivamente la diferenciación de los sexos en todas sus dimensiones y reconoce su importancia incluso en Cristo, Verbo encarnado, el cual se comporta en su estima y cuidado para con las vírgenes «*ad instar et vicem masculi*»: «como vuestro esposo» (*De habitu virginum* 22)³⁵.

En lo que a la escatología se refiere, Cipriano tampoco adopta las dudas de ciertos textos tertulianos referentes a la abolición de la diferencia sexual en el Reino de los Cielos³⁶. El obispo de Cartago se inclina por la opinión de que esa diferencia también permanecerá allí:

«Conservad, vírgenes, conservad lo que empezasteis a ser, conservad lo que seréis ... Lo que todos hemos de ser, ya habéis comenzado a serlo vosotras. Vosotras ya poseéis la gloria de la resurrección en este mundo; pasáis por él sin contagiaros de él. Si perseveráis castas y vírgenes, os hacéis iguales a los ángeles de Dios. Sólo permanezca firme e incorrupta vuestra virginidad y, como empezó con decisión, continúe con tesón» (*De habitu virginum* 22)³⁷.

4. CONCLUSIONES

La teología de Cipriano acerca de la mujer, tal como se refleja en su obra *De habitu virginum*, muestra — al igual que en la sociedad romana de su tiempo — la discrepancia entre el ideal teórico de la mujer y su papel e importancia reales en la sociedad y en la Iglesia. Por una parte, a propósito de las vírgenes, acentúa la imagen conservadora de la mujer y, por otra parte, deja traslucir claramente su importante posición en la Iglesia y las anima a ejercer su influjo en la comunidad cristiana.

Aun adoptando una actitud decididamente conservadora, Cipriano se distancia de la misoginia dominante en el siglo III y contempla a la mujer en una perspectiva más positiva, ya que la ve como a un ser humano plenamente responsable en el ámbito privado e individual. Pero de ahí el obispo de Cartago no extrae conclusiones prácticas para la vida social de la mujer en la línea de lo que modernamente denominamos «feminismo»; más bien al contrario, a pesar del papel positivo que la teología cristiana concede teóricamente al sexo femenino, las mujeres cristianas de la Antigüedad se atuvieron generalmente a los parámetros sociológicos entonces establecidos³⁸.

Cipriano, con más contundencia que Tertuliano, opina que la mujer es imagen de Dios de la misma manera que el varón. La diferencia de sexos responde a la voluntad divina y es necesaria para la realización tanto del plan divino de la creación como del plan salvífico. El carácter sponsalicio de la virginidad, que anticipa la ausencia de actividad sexual en el Reino de los Cielos, subraya que hombres y mujeres —por igual— se consagran plenamente a Dios para mejor cumplir la voluntad de éste en la Iglesia.

Además, el matrimonio es también una entrega de dos hombres entre sí — varón y mujer — que cumplen así el mandamiento de «creced y multiplicaos» (*Gen* 1,28).

En conclusión, tanto el matrimonio como también la virginidad son, para el obispo de Cartago, dos formas, en el fondo muy semejantes, de cumplir la voluntad divina en la Iglesia, lo que presupone una concepción antropológicamente positiva de ambos sexos.

35 Una traducción más literal de esta expresión sería: «ocupando el lugar y haciendo las veces del varón».

36 Sobre la escatología de nuestro autor, vid. A. FERNÁNDEZ, «La escatología de San Cipriano», en: *Burgense* 22 (1981) 93-169.

37 J. CAMPOS, *Obras de san Cipriano*, Madrid 1964, 139-140.

38 Teja muestra, desde una perspectiva histórico-sociológica, «las limitaciones de la ‘liberación’ femenina: la mujer virgen al servicio de la promoción masculina» en la Antigüedad tardía: R. TEJA, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid 1999, 225.