

ACTAS Y COMUNICACIONES DEL INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

VOLUMEN 4 - 2008

DEL MITO DE LAS AMAZONAS A LAS MUJERES SANTAS *

Liliana Pégolo
 Universidad de Buenos Aires

Fecha de recepción: Junio 2007
 Fecha de aceptación: Agosto 2007

RESUMEN:

La narración fabulosa de las amazonas entra en la historia cultural griega durante la primera mitad del siglo VI a. C. como adversarias de Hércules, según se puede constatar en los vasos de figuras negras que se exportaban hacia Etruria. Por otra parte, la rápida instalación de este mito en el imaginario helénico tendría una explicación de tipo político en el hecho de que Pisístrato pretendió identificarse con Heracles como protegido de la diosa Atenea. Asimismo esta utilización del mito se amplía con la llegada al poder de Clístenes y su familia, al finalizar el siglo VI a.C, y con la irrupción de los invasores persas. A estas hipótesis de tipo político se suman otras consideraciones sociales y antropológicas, ya que no debe olvidarse que las constituciones familiares griegas y romanas se fundaban en una estructura patriarcal, cimentadas en la polaridad varón-hembra y en el predominio del primero, considerado más apto para el ejercicio de la política y de la guerra. Por lo tanto, la posibilidad de que las mujeres desarrollaran una actitud autónoma frente a los hombres, dejando de lado sus tareas de esposas y madres, no solo era entendida como una violación a la norma social, sino que estaba manifestando, desde la externalidad corporal y las costumbres impuestas por las instituciones sociales, una monstruosidad.

ABSTRACT

The fabulous tale of the Amazon enters the Greek cultural history during the first half of the sixth century aC as adversary of Hercules, as can be seen in black-figure vessels which were exported to Etruria. Moreover, the rapid installation of this myth in the Hellenistic imagination would have an explanation of a political nature in the fact that Pisistratus sought to identify with Heracles as a protégé of the goddess Athena. This use of myth also expands with the arrival in power of Cleisthenes and his family, at the end of the sixth century BC, and with the advent of the Persian invaders. By this hypothesis of a political nature are joined by other social and anthropological considerations, it must not be forgotten that the Greek and Roman family constitutions were based on a patriarchal structure, grounded in male-female polarity and the predominance of the former, considered more suitable for the exercise of politics and war. Therefore, the possibility that women develop an independent attitude against the men, leaving aside their duties as wives and mothers, not only was understood as a violation of social norms, but was saying, since the externality body and customs imposed by social institutions, a monstrosity

PALABRAS CLAVES

Amazonas – Mujeres Santas – Mito – figura corporal

KEY WORDS

Amazon - Women Santas - Myth - body shape

Cuando Prudencio, el prolífico poeta hispano del siglo IV, en el verso 145 del himno III del *Cathemerinon*, llama a la Virgen María *intemerata*,¹ es decir, “inmaculada”, “sin mancha”, está repitiendo el mismo adjetivo con que Virgilio denomina en el

* Comunicación presentada en las III Jornadas de Reflexión Histórica “Los Asesinos de la Memoria. Homenaje a los historiadores de la Antigüedad y la Edad Media que vivieron las vicisitudes del siglo XX”, Instituto de Historia Antigua y Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 27 y 28 de Agosto de 2007

¹ Aurelio Prudencio, *Cath.* III, v. 145: *intemerata puella parit.* (“la doncella inmaculada pare.”).

hexámetro 584 del L. XI de *Eneida*² a Camila, la virgen volsca, a la que reiteradamente en el poema épico se la relaciona con las míticas Amazonas. En el himno prudenciano, considerado la primera composición himnódica dedicada a María,³ se advierte que, a modo de ejemplo, el poeta aúna, junto a alusiones literarias y artísticas afines a la tradición clásica, las concepciones ascético-monásticas en boga con el prestigio adquirido por las antiguas guerreras que, como Camila, representaban los modelos contraculturales femeninos, opuestos a la figura republicana-imperial de la matrona romana.⁴

Por cierto, un aspecto de Camila que los cristianos resignificaron no es precisamente su desdén por las labores de aguja, como afirma de ella Virgilio en los versos 805-806 del L. VII,⁵ sino su condición virginal y su militancia guerrera.⁶ A esto se agrega el hecho de que la castidad y el rechazo al matrimonio fuera subrayado por el poeta romano con el calificativo de *amazon*,⁷ pues la construcción del personaje tiene como matrices compositivas las figuras de Hipólita y Pentesilea, conductoras de las amazonas, con las cuales compara a la virgen itálica rodeada por sus fieles seguidoras.⁸ En particular, la denominación de “amazona” fue analizada por el más importante comentarista virgiliano de los albores del siglo V d. C., el gramático Servio, quien afirma que etimológicamente dicho término hace referencia a la extirpación de una de las mamas por parte de estas míticas guerreras, con el fin de facilitar su participación en el combate.⁹

Este hecho de subversión de la figura corporal, que lo transforma en una castración monstruosa, coincide con las representaciones iconográficas de las Amazonas procedentes de la Grecia arcaica donde se originó el mito. La narración fabulosa de las amazonas entra en la historia cultural griega durante la primera mitad del siglo VI a. C. como adversarias de Hércules, según se puede constatar en los vasos de figuras negras que se exportaban hacia Etruria. Por otra parte, la rápida instalación de este mito en el imaginario helénico tendría una explicación de tipo político en el hecho de que Pisístrato pretendió identificarse con Heracles como protegido de la diosa Atenea.¹⁰ Asimismo esta utilización del mito se amplía con la llegada al poder de Clístenes y su familia, al finalizar el siglo VI a. C.,¹¹ y con la irrupción de los invasores persas, los cuales eran vistos semejantes a las amazonas por su exotismo oriental.

A estas hipótesis de tipo político se suman otras consideraciones sociales y antropológicas, ya que no debe olvidarse que las constituciones familiares griegas y romanas se fundaban en una estructura patriarcal, cimentadas en la polaridad varón-hembra y en el predominio del primero, considerado más apto para el ejercicio de la política y de la guerra. Por lo tanto, la posibilidad de que las mujeres desarrollaran una actitud autónoma frente a los hombres, dejando de lado sus tareas de esposas y madres, no solo era entendida como una violación a la norma social, sino que estaba manifestando, desde la externalidad corporal y las costumbres impuestas por las instituciones sociales, una monstruosidad.

De allí que el cuerpo monstruoso, tal como sostiene Jean Pierre Vernant,¹² parezca deforme ante la mirada del canon oficial y tradicional, estableciéndose como

² Publio Virgilio, *Aeneis*, L. XI, vv. 581-584: *Multae illam frustra Tyrrhena per oppida matres/ optavere nurum, sola contenta Diana/ aeternum telorum et virginittatis amorem/ intemerata colit.* (“En vano muchas madres a través de las fortalezas tirrenas/ la eligieron como nuera, contenta con Diana sola/ el eterno amor a las flechas y a la virginidad/ cultiva inmaculada.”).

³ Cf. Alfredo Schroeder, “La mujer en la poesía de Prudencio”. *Limes* 9/10 1997-1998, p. 288.

⁴ Cf. Ídem (3), p. 295.

⁵ Ídem (2), L. VII, vv. 805-806: *bellatrix, non illa colo calathisve Minervae/ femineas assueta manus,* (“guerrera, a la rueca o a las cestillos de Minerva ella/ no habituada en cuanto a sus femíneas manos.”).

⁶ En particular en el hexámetro 806 del L. VII se la llama *virgo* y como se advierte en los versos transcritos en la n. 2, Virgilio insiste en su negación al matrimonio.

⁷ Ídem (2), vv. 648-649: *At medias inter caedes exsultat Amazon/ unum exserta latus pugnae, pharetrata Camilla;* (“Pero en medio de las matanzas salta como una amazona/ desnudo un costado para la lucha, Camila armada con una aljaba.”).

⁸ Ídem (2), vv. 661-662: *seu circum Hippolyten, seu cum se Martia curru/ Penthesilea refert* (“o en torno a Hipólita, o cuando llega en carro/ la marcial Penthesilea”).

⁹ Servius, XI, v. 651: *Et omnia ei arma Amazonum tradit, quas Titianus unimammam vocat: nam hoc est Amazon, quasi “áneu mazoû”, sine mamma.* (“Y Ticiano transmite que todas sus armas son las de las amazonas, a las que llama de una sola mama: pues es por esto una amazona, es decir, “sin una mama”).

¹⁰ Cf. W. Blake Tyrrell, *Las Amazonas. Un estudio de los mitos atenienses*. México, 1989. Breviarios, 495. I. “Las Amazonas y la mythopoiesis”. “El noveno trabajo de Hércules”, pp. 26-27.

¹¹ La conquista del poder ateniense por Clístenes y su familia, tras la caída del último de los Pisistrátidas, se asocia con la aparición del mito de Teseo y las amazonas, a una de las cuales rapta, por lo cual las mujeres guerreras invaden el Ática. Cf. Blake Tyrrell, ídem (10), “El rapto de una amazona por Teseo”, pp. 28-38.

¹² Cf. Jean Pierre Vernant, *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*. Barcelona, 1986. 2. “De la marginalidad a lo monstruoso”.

una alteridad paradigmática. Este concepto de otredad, en el caso de las Amazonas, se relaciona con la inversión del modelo patriarcal en forma especular; pues se trata de una nación de mujeres, gobernada por mujeres, que sometía a pueblos vecinos a través de un ejército femenino, mientras los hombres se dedicaban a las labores hogareñas, cumpliendo órdenes femeninas. Sólo la institución del matrimonio conseguiría “domesticar” los elementos negativos de la mujer, representados en la usurpación de roles y de espacios que no conciernen a su naturaleza pasiva e interior.¹³ El dominio del varón estaba simbolizado en el movimiento y la acción hacia “el afuera”, puestos al servicio de la caza, la guerra, la navegación y la asistencia al ágora o al foro; en cambio, la mujer era sometida a la limitación del gineceo que la obligaba al reposo, la reclusión y la espera del retorno masculino.

Con respecto a la ubicación geográfica y la procedencia étnica de las Amazonas, los historiadores y los escritores que hicieron uso del mito, desde el periodo homérico al posclásico, coincidieron en que estas mujeres guerreras estaban emparentadas con pueblos del norte y del Oriente Medio, como los escitas;¹⁴ en consecuencia, el hecho de establecerlas en territorios “no-griegos”, sujetos a anomalías exóticas, viene a confirmar el carácter monstruoso de tales mujeres. Cabe recordar aquello que sostiene Vernant¹⁵ acerca de que el hábitat de los monstruos se encontraba lejos de los hombres y de los dioses, en las regiones abismales, más allá del Océano, en las fronteras de la Noche o, como en este caso, en los bordes mismos de la racionalidad helénica.

El ejemplo de Camila permite entrever que su naturaleza oscura y salvajemente individualista tiene su origen en que, desde pequeña, ha transitado los límites de lo que conviene a su sexo, ya que fue alimentada con leche de yeguas o de fieras en la soledad de los bosques,¹⁶ al igual que la tracia Harpálice,¹⁷ cuyo padre la educó con leyes contrarias a la femineidad. Esta condición dual de su naturaleza es la que le otorga un carácter “maravilloso”¹⁸ que se suma a su capacidad de conducir un ejército¹⁹, su afición a la guerra²⁰ y la rapidez en la carrera²¹ demostrada en el campo de batalla. De todas estas notas descriptivas, la intelectualidad cristiana debió estimar en el personaje virgiliano, su consagración como “sierva y virgen” a instancias de su padre Métabo,²² en medio del angustiioso exilio que sufriera, huyendo de la ciudad de Priverno junto a su pequeña hija.²³

¹³ La creación del mito también estuvo influida por datos de la fisiología humana que consideraba a la mujer como una síntesis de elementos positivos y negativos. Los primeros se refieren a la posibilidad de reproducción y los segundos están representados por la posibilidad de actuar por su propia cuenta.

¹⁴ E. Fantham; H. Foley; N. Kemfen; S. Pomeroy; H. Shapin, *Women in the Classical World*. Oxford, 1994. 4. “Excursus. Amazons: Women in Control”, p. 133: En el siglo V a. C. y entre escritores anteriores se desarrolla una etnografía de las Amazonas que las representaba como una “cultura” sistemáticamente inversa con respecto a la griega. Robert Graves en *Los mitos griegos*, 2. Madrid, 1985. 131. “El noveno trabajo: el cinturón de Hipólita”, pp. 154ss, recuerda que las Amazonas, entre otras versiones, eran hijas de Ares y la náyade Harmonía, nacidas en los valles de la Acmonia frigia. Vivían primeramente junto al río Amazonio, llamado luego Tanais; más tarde se trasladaron a las costas del Mar Negro, en una llanura situada junto al río Termodonte. Diferentes versiones míticas hablan de las Amazonas en Asia Menor, Albania y Libia.

¹⁵ Vernant, ídem (12), 4. “Un rostro aterrador”.

¹⁶ En *Fabulae* 252, 3 Hyginio compara la alimentación que ha recibido Camila con la de Harpálice: *Harpalyce regis Amymneorum filia a vacca et equa. Camilla Metabi regis Volscorum ab equa* (“Harpálice, hija del rey de los amimneos, de una vaca y de una yegua. Camila, de Métabo, rey de los volscos, de una yegua”). En el comentario de Servio al Libro I de *Eneida*, v. 317 establece un paralelo entre las historias de la tracia Harpálice y Camila.

¹⁷ Virgilio compara, por medio de alusiones entrecruzadas, a Harpálice con la imagen de Venus cazadora que aparece ante Eneas en los hexámetros 314-320 del L. I.

¹⁸ Cf. Barbara Weiden Boyd, Barbara: “Virgil’s Camilla and the Traditions of Catalogue and Ecphrasis (*Aeneid* 7. 803-17)”. *American Journal of Philology* 1992, Vol. 113, N°2, p. 222.

¹⁹ Ídem (5), v.804: *agmen agens equitum et florentes aere catervas* (“conduciendo un grupo de jinetes y tropes florecientes en bronce”)

²⁰ Ídem (5), vv. 806-807: *sed proelia virgo/ dura pati* (“pero la virgen habituada a sufrir duros combates”).

²¹ Ídem (5), vv. 807-811: *cursuque pedum praevertere ventos./ Illa vel intactae segetis per summa volaret/ gramina nec teneras cursu laeisset aristas,/ vel mare per medium fluctu suspensa tumentis/ ferret iter celeres nec tingeret aequore plantas.* (“y a vencer a los vientos en carreras pedestres/ Ella, o bien, volara por la más alta gramilla de la mies no tocada/ ni hubiera herido al correr las tiernas espigas/ o bien se transportara en medio del mar suspendida en la ola hinchada/ ni tocara las rápidas plantas en la onda marina.”).

²² Métabo consagra a Diana la virginidad de Camila, cuyo nombre significa “ministra o intermediaria de los dioses”, a cambio de su salvación. La diosa romana sería un equivalente de Artemisa de Éfeso o la tracia Artemisa Taurópolos que eran divinidades de la fertilidad, de los bosques y de las fieras salvajes, en cuyos ritos orgiásticos participaban mujeres y eunucos. El carácter exótico e irracional de estos cultos afectaba las religiones cívicas por el descontrol de ciertas prácticas, tales como la castración y la emasculación. Cf. *Aeneis*, L. XI, vv. 557-560: *“Alma, tibi hanc, nemorum cultrix, Latonia virgo,/ ipse pater famulam voveo; tua prima per auras/ tela tenens supplex hostem fugit. Accipe, testor,/ diva, tuam, quae nunc dubiis committitur auris.”* (“Nutricia virgen hija de Latona, cultora de los bosques, a tí, esta/ yo, su

En consecuencia aquí se cumple, al igual que en el mito de las amazonas, lo que Vernant entiende como la no realización del tránsito de la infancia a la edad adulta;²⁴ en el caso de la mujer esta no consumación del “rito de pasaje” se asocia con el rechazo al matrimonio y a su condición femenina, convirtiéndose paradójicamente en un guerrero.²⁵ Al rechazar su destino como mujeres, las amazonas, “hijas en el limbo, ni hombres ni mujeres ni doncellas núbiles”, así denominadas por Blake Tyrrell,²⁶ odian a los hombres y compiten con ellos en las actividades viriles. Son mujeres hermosas y sexualmente apetecibles; pero subliman sus deseos sexuales, entregándose a una eterna virginidad vinculada a su “status” de guerreras. Se presentan como “antiáneas” o hembras opuestas, constituidas por una naturaleza dual que las acerca, a causa de su marginalidad, a los varones jóvenes que rechazan sus destinos de ciudadanos, soldados y padres.²⁷

Estas características que resultaron condenatorias para las amazonas y se utilizaron como ejemplificación de lo que la mujer no debía ser ni hacer son las que se privilegian siglos más tarde con el advenimiento del cristianismo al poder y, en particular, con el avance del movimiento monástico, a partir del siglo III. Si bien, como afirma Peter Brown, las vírgenes siempre habían formado parte del paisaje religioso del mundo clásico, la renuncia al matrimonio por parte de éstas mantenía viva la conciencia en la necesidad de casarse y procrear, con el fin de proveer a la ciudad de futuros ciudadanos.²⁸ Sin embargo, se advierte, hacia finales del siglo I, un cambio de actitud en las clases encumbradas griegas y romanas sobre el matrimonio. Es evidente, señala Arnaldo Momigliano, que existía una conciencia entre los paganos cultos de que el cristianismo era una religión que atraía y, sobre todo, aceptaba a mujeres solas, fueran estas solteras o viudas.²⁹

Las familias aristocráticas, que progresivamente se fueron convirtiendo al cristianismo, contaron con mujeres muy participativas en el proceso de conversión, de tal manera que supieron ubicarse del lado de los vencedores, aliándose a los dirigentes cristianos que le dieron, a su vez, bases intelectuales sólidas. Estas aristócratas contaban con poder económico y capacidad para moverse con cierta libertad en un mundo dominado por hombres, a través de prolíficos entramados sociales que habían contribuido en profundizar.³⁰ Pero también las mujeres pertenecientes a las clases populares eran aceptadas por los clérigos cristianos para desempeñar cargos como colaboradoras. Esto marcaba una diferencia sustancial con el judaísmo, en el que estaban excluidas de toda actividad religiosa y exegética.

Una tendencia hacia la contención sexual y reproductiva se advierte a comienzos del siglo III; dicha continencia era fomentada de igual forma entre hombres y mujeres y, en consecuencia, la maternidad se convirtió en una actividad menos meritoria. A esto se suma la inconveniencia de los casamientos mixtos, entre paganos y cristianos, por lo cual la virginidad era la única opción que se les brindaba a las personas jóvenes. Brown sostiene, al respecto, que no era fácil para los jefes de familia encontrar con quien casar a sus hijas mujeres.³¹ Esta actitud de clausura del cuerpo femenino, que sólo había sido dedicado a la reproducción en la sociedad pagana, no era concebida como una contravención social, sino como una forma de contener el irrefrenable impulso de la sexualidad que recordaba la transitoriedad de la vida humana.

Otro aspecto de la mujer cristiana que se acerca aún más a la férrea decisión amazónica de no contraer matrimonio o de mantenerse continente y, al mismo tiempo, defender su autonomía femenina al consagrarse a la divinidad, lo constituyen las mártires. Perpetua, por ejemplo, tal como se reproduce en el texto de las visiones que la

mismo padre, consagro como sierva; a través de las brisas/ teniendo tus primeros dardos suplicante hace huir al enemigo. Acéptala, te ruego,/ diosa, como tuya, que ahora es enviada a las auras dudosas.”).

²³ La historia de Camila es una variante itálica de la leyenda de Harpálice. Métabo, el rey de los volscos, tras perder a su esposa, llamada Casmilla, huye perseguido por sus opositores. Para salvar a su pequeña niña de la corriente de las aguas, la entrega al servicio de la diosa de la caza y los bosques. Cf. Ídem (22), pp. 567-571.

²⁴ Cf. Jean Pierre Vernant, “La guerre des cités”. *Mythe et société en Grèce ancienne*. París, 1974, pp. 37-38.

²⁵ *Ibid.* (23).

²⁶ Blake Tyrrell, ídem (10). 5. “Ritos de transición”, p. 130.

²⁷ Ídem (10). 4. “Las amazonas: hijos e hijas en el limbo”, p. 148.

²⁸ Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. España, 1993. Primera Parte. “De Pablo a Antonio”. 1. “Cuerpo y ciudad”, pp. 24-25.

²⁹ Arnaldo Momigliano, *De paganos, judíos y cristianos*. México, 1996. XIII. “La vida de Santa Macrina por Gregorio Niceno”, pp. 334-335.

³⁰ Cf. Brown, ídem (28). 7. “Hermandades promiscuas”: hombres y mujeres en las Iglesias primitivas”, pp. 211ss. El autor afirma que muchas de estas mujeres, que eran esposas y madres, manejaban sus propios negocios y se inmiscuían económicamente en las iglesias locales en calidad de benefactoras. Un ejemplo del evergetismo femenino es el caso de Orígenes que, en su Alejandría natal, creció bajo la protección de unas damas cristianas.

³¹ Ídem (30), pp. 205ss.

tiene como protagonista,³² no renuncia a su condición de madre y de joven “matrona” romana; pero sueña que se convertía en varón para luchar con un gigantesco egipcio, hecho que le produjo alivio, ante la espera del cumplimiento de su condena.³³

Otro personaje destacado del género martirial es Eulalia, la pequeña mártir hispana que fue sometida al sacrificio en el siglo IV; su historia fue recordada también por Prudencio en el himno III del *Peristephanon*.³⁴ La sacra condición virginal de Eulalia, que la convierte en un ser “antisocial” al desdeñar el lecho matrimonial y los lujos propios de una aristócrata;³⁵ la estimula, en cambio, a entregarse con la convicción de un soldado al combate,³⁶ transgrediendo los límites del hogar paterno, para marchar sin tregua hacia el paraíso perdido.³⁷ Prudencio, con ternura, describe su vocación militante y la sublimación gozosa del cuerpo despedazado por los torturadores que, como su padre, procuraron refrenar su anhelo sacrificial. Al igual que Camila elige con fervor la muerte y pierde los pechos herida en su costado.³⁸ No resulta casual que la virgencita hispánica incline su cuello al morir mientras su alma escapa del cuerpo, ya que el poeta de *Calagurris* reproduce las matrices virgilianas heroicas y, en este sentido, también Camila se postra en tierra flexionando su cuello y su vida huye de su cuerpo exánime.³⁹

Con la resignificación del martirologio en la *militia spiritualis* del monasticismo aparecieron las ascetas, las denominadas mujeres santas o “esposas de Cristo”, entre las cuales se destacó Macrina, hermana de Gregorio Niceno. Su consagración religiosa es recordada a través de una biografía poco convencional compuesta por su propio hermano, considerado por Momigliano “el más polifacético y creativo de los biógrafos cristianos del siglo IV.”⁴⁰ Macrina, conocida también con el nombre de Tecla, al igual que la virgen del siglo II, había sido prometida en matrimonio; pero al morir su futuro esposo, se consideró “viuda” y decidió mantener su condición de *univira*, lo que la llevaría a experimentar junto a otros miembros de su familia, un “canon” monástico y a convertir una de las fincas de su propiedad en un monasterio.⁴¹

Gregorio Niceno recuerda que el nombre de Tecla dado a su hermana se debe a un sueño de su madre cuando esperaba a la pequeña Macrina; la visión de la virgen paulina ha de entenderse como una anticipación de la futura consagración de la joven capadocia, una suerte de *ex-voto* con el que su madre decidió vivificar, en forma intra-uterina, “su amor innato por la virginidad”.⁴² Su condición aristocrática favoreció sus deseos de mantenerse casta pero no alejada de la amistad de los varones; el estilo de vida de una mujer encumbrada fue el sello característico de las casas monásticas que Macrina dirigió, convirtiéndose ella misma en una maestra y guía espiritual para las otras vírgenes.

Pero este monasticismo de mujeres, que Gregorio recuerda encarnado en la figura de su hermana, como un modo de dar testimonio de la herencia aristocrática recibida y fomentada desde la propia familia,⁴³ también provocó una alarma sexual que, según Brown, fue “estudiadamente fomentada”. La abundancia de textos latinos y

³² La *Passio Perpetuae* es uno de los testimonios más importantes del cristianismo de raigambre popular, perteneciente al siglo III. El género de las “visiones”, según la clasificación de Jean Daniélou, es una categoría apocalíptica en el que se desvela el tiempo y el espacio sagrado. Cf. Jean Daniélou, *Los orígenes del cristianismo latino*. Madrid, 2006. III. “El enfrentamiento con el paganismo”, p. 60.

³³ Cf. Brown, ídem (28). 3. “Martirio, profecía y continencia: de Hermas a Tertuliano”, p. 113.

³⁴ El poema lleva por título *Hymnus in honorem passionis Eulaliae Beatissimae Martyris*.

³⁵ Prudencio, *Peristephanon*, III, v. 3: *sacra virgo*; vv. 16-18: *iam dederat prius indicium/ tendere se Patris ad solium/ nec sua membra dicata toro*: (“Ya había dado antes un indicio/ de tender hacia el trono del Padre/ y que no había dedicado los miembros al lecho.”); vv. 21-22: *spernere sucina, flere rosas,/ fulva monilia respuere*, (“despreciaba el ámbar, deploraba las rosas,/ le asquiaban los collares de rubio oro”). Los mismos verdugos procuran hacerla reflexionar recordándole que, al pertenecer a una familia de linaje, debía pensar en la piedad que la unía a sus padres y a su obligación de futura esposa, cf. vv. 111-112: *Non movet aurea pompa tori, / non pietas veneranda senum* (“¿No te conmueve la dorada pompa del lecho,/ ni la piedad venerable de tus ancianos padres.”).

³⁶ Ídem (35), vv. 32-35: *ingeniique ferox/ turbida frangere bella parat/ et rude pectus anhela Deo/ femina provocat arma virum*. (“y feroz de carácter/ se prepara a despedazar las crueles guerras/ y anhelante de Dios en su rudo pecho/ la mujer provoca las armas de los varones.”).

³⁷ Ídem (35), vv. 44-45: *saeptaque claustra fugax aperit,/ inde per invia carpit iter*. (“y fugitiva abre los portones del encierro/ y de allí emprende el camino a través de las soledades.”).

³⁸ Ídem (35), vv. 131-134; ídem (22), vv. 803-804 y 816-817.

³⁹ Ídem (35), v. 166: *Colla fluunt abeunte anima* (“Los cuellos se deslizan mientras el alma se aleja”); ídem (22), vv. 828-830: *Ad terram [...]fluens* (“Deslizándose hacia la tierra), *lentaque colla/[...] posuit* (“y los flexibles cuellos/ [...] posó”); v. 831: *vitaque cum gemitu fugit* (“y la vida huye entre gemidos”). Cf. David Payne Kubiak, “Epic and Comedy in Prudentius’ Hymn to St. Eulalia. Peristephanon 3”, *Philologus* 142, 1999, 2, pp. 321-316. El autor sostiene que Prudencio tuvo en cuenta los arquetipos heroicos virgilianos que se oponen a Eneas para la construcción del personaje de Eulalia, principalmente el de Camila.

⁴⁰ Momigliano, ídem (29), p. 337.

⁴¹ Ídem (29), p. 340.

⁴² Brown, ídem (28). Segunda Parte. “Ascetismo y sociedad en el imperio de Oriente”. 13. “Las hijas de Jerusalén: la vida ascética de las mujeres en el siglo IV”, p. 354.

⁴³ Cf. Momigliano, ídem (29), pp. 350-351.

griegos señalando los peligros del sexo fue un “subproducto de la aparición del ascetismo femenino y de la consiguiente busca, lo mismo por parte de hombres y de mujeres, de compañeros espirituales del sexo opuesto.”⁴⁴ En consecuencia, había que precaverse de la sensualidad que persistía aún en la continencia. Tal vez, la negación al placer es lo que moviliza el deseo; al igual que las Amazonas, las vírgenes cristianas suscitan un apetito mayor de sometimiento;⁴⁵ de ahí que tendieron a convertirse en íconos vivientes cuyo cuerpo era el más ajeno de todos; tenía la significación de un desierto immaculado en sí mismo, la máxima aspiración de la carne humana para las almas deseosas de alcanzar la salvación.

Guerreras exóticas, salvajes personajes de mitos milenarios, consagradas al *furor* del combate, andróginas mensajeras de los dioses, tributos disociados de los mandatos paternos, Evas transmutadas en Marías, serpientes devenidas en palomas, locas, santas, hembras, mujeres todas ellas, que buscan a través de los intersticios de su condición femenina, abastecer su necesidad de autonomía frente a una masculinidad siempre arrasadora.

⁴⁴ Brown, ídem (42), p. 363.

⁴⁵ Al respecto cabe recordar el deseo súbito que provoca en Aquiles la visión de Penthesilea moribunda, quien en vida irradiaba sensualidad entre los troyanos que se maravillaron al verla. Cf. Blake Tyrrell, ídem (27), pp. 153-154.