



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## El cos com a mite: perspectives de gènere als segles I a IV

Anna Castells Alcaraz

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

Programa de doctorat Societat i Cultura

Universitat de Barcelona

**El cos com a mite:  
perspectives de gènere als segles I a IV**

Doctoranda: Anna Castells Alcaraz

Directors: Dra. Olga Jubany i Dr. Carles Buenacasa



**Resum:**

La Història com a ciència ha vingut a contemplar-se com un estudi dels processos que ens han definit al llarg del temps, mitjançant l'estudi de fets socials, artístics, polítics i econòmics. Amb l'interès polític i social dels moviments pels drets de diversos col·lectius marginats o minories, que han estat canviant al llarg del temps i l'esdevenir històric, ha vingut a enfocar-se també en el progrés i el rol d'aquests col·lectius en la formació de la nostra societat. La realitat d'aquests col·lectius és també canviant al llarg del temps i de l'espai; per això, aquest estudi concentra la seva atenció en grups de població específics que han estat determinants com a tal en un període concret encara que la imatge resultant resti necessàriament fragmentada, doncs cap d'aquests individus o col·lectius no és fix ni es troba aïllat. Aquesta tesi parteix de la premissa que també cal interessar-se pels processos i l'evolució de les construccions i els sistemes socioculturals que ho vertebrin i ho fan possible. L'anàlisi que presenta adopta l'aproximació teòrica de la tradició de l'antropologia per centrar-se en l'anàlisi dels sistemes de sexe-gènere, explorant conceptes com el de cos, corporalitat, identitat, dona i home. Conceptes que s'han materialitzat al llarg de l'història, inferint així en la construcció del món que ens envolta.

**Paraules clau:** sistema de sexe-gènere, cultura, cos, identitat, Antiguitat.

**Resumen:**

La Historia como ciencia ha venido siendo contemplada como un estudio de los procesos que nos han definido a lo largo del tiempo, mediante el estudio de hechos sociales, artísticos, políticos y económicos. Con el interés político y social de los movimientos por los derechos de diversos colectivos marginados o minorías, que han sido cambiantes a lo largo del tiempo y el devenir histórico, ha venido a enfocarse también en el progreso y el papel de estos colectivos en la formación de nuestra sociedad. La realidad de estos colectivos ha sido también cambiante a lo largo del tiempo y del espacio; de ahí que este estudio concentre su atención en grupos de población específicos que han sido determinantes como tales en un período concreto por más que la imagen resultante quede

necesariamente fragmentada, pues ninguno de estos individuos o colectivos no es fijo ni se encuentra aislado. Esta tesis parte de la premisa de que también hay que interesarse por los procesos y la evolución de las construcciones y los sistemas socioculturales que lo estructuran y lo hacen posible. El análisis que presenta adopta la aproximación teórica de la tradición de la antropología para centrarse en el análisis de los sistemas de sexo-género, explorando conceptos como el de cuerpo, corporalidad, identidad, mujer y hombre. Conceptos que se han materializado a lo largo de la historia, infiriendo así en la construcción del mundo que nos rodea.

**Palabras clave:** sistema de sexo-género, cultura, cuerpo, identidad, Antigüedad.

**Abstract:**

History as a science has considered itself as study of the processes have defined us over time, through the study of social, artistic, political and economic facts. With political and social interest of movements for the rights of various marginalized groups or minority, which have been changed over time and history, it has come to focus also on the progress and role of these groups in the formation of our society. The reality of these groups is also changing over time and space and gathering on specific population groups that have been determinant as such in a given period, necessarily offers us a fragmented image, as none of these individuals or groups it is not fixed or isolated. This thesis is based on the fact that we must also be interested in the processes and evolution of constructions and sociocultural systems that vertebrate it and make it possible.

**Keywords:** sex-gender system, culture, body, identity, Antiquity.

**Agraïments:**

A la Dra. Olga Jubany i al Dr. Carles Buenacasa per la seva guia i assessorament com a directors de la meva tesi doctoral. Al Dr. Joan Bestard i la Dra. Rosa Lázaro per la lectura i comentaris d'alguns dels capítols. A "Tàcita Muta: Grup d'Estudis de Dones i Gènere a l'Antiguitat" i a la seva coordinadora, la Dra. M. Dolores Molas, per la formació rebuda i per la seva feina a favor de la recerca i divulgació en perspectiva de gènere. A la meva família, especialment a la meva mare, pel seu suport.



# Índex

1.- Introducció: la construcció del gènere des de la història .....	9
1.1. Metodologia: l'empremta de la història i l'antropologia .....	10
1.2. Estructura de la tesi .....	12
2.- El cos com a mite .....	19
2.1. Interpretacions de gènere .....	19
2.1.1. Atributs de gènere en les ideologies binàries .....	22
2.1.2. Història i evolució del concepte gènere .....	24
2.1.3. Moviments feministes .....	28
2.1.4. Anacronismes de la historiografia .....	31
2.2. El cos com a construcció sociocultural .....	32
2.2.1. L'evolució històrica del concepte "cos" .....	39
2.2.2. El relat del cos en l'ordre social .....	44
3.- Ideologia i formes de pensament conceptual en la Mediterrània romanitzada dels segles I-IV i els seus orígens .....	49
3.1. Perspectiva de les escoles filosòfiques i de les religions mistèriques .....	49
3.2. Pensament cristià preconstantinià .....	67
4.- Filosofia, ciència i biomedicina .....	89
4.1. Les escoles mèdiques .....	89
4.2. Biomedicina i corporalitat .....	98
4.3. Cos i reproducció .....	108



5.- Sexualitat, parentiu i formes de socialització .....	117
5.1. Institucions de parentiu .....	118
5.2. Sexualitat, processos liminars i performativitat .....	132
5.3 Educació: de la infància a la maduresa .....	152
5.4. Entorn dels rituals i l'alimentació .....	163
6.- El segle IV, la culminació d'un procés .....	187
6.1. Sacralitat i gènere: impàs entre dos models .....	187
6.2. Vers un Imperi cristià .....	201
7.- Conclusions: més enllà del binarisme històricosocial	
de sexe-gènere .....	215
7.1. Del binarisme de la construcció sexe-gènere	
a la recerca d'alternatives .....	216
7.2. Definició dels sistemes de sexe-gènere	
en perspectiva històrica .....	227
8.- Bibliografia .....	235
8.1. Fonts primàries .....	235
8.2. Bibliografia consultada .....	237

## Capítol 1

### **Introducció: la construcció del gènere des de la història**

*El cos com a mite: perspectives de gènere en els segles I a IV* és una tesi que es fonamenta en l'estudi interdisciplinari que té per objectiu aportar noves perspectives en els estudis de gènere de la Història Antiga, i posar en qüestió les perspectives androcèntriques de les fonts que com a historiadors i historiadores solem treballar, així com revisar les interpretacions que d'aquestes se n'han fet.

El present estudi parteix del plantejament de diverses qüestions sobre la manera com diferents cultures es relacionaven amb el propi cos, com l'interpretaven i s'imbuïen de significat, i com en base a aquests paràmetres es fonamentava també una part considerable tant de la identitat individual com col·lectiva. És a dir, una anàlisi de la construcció de les corporalitats, especialment rellevant per a centrar-se en les identitats de gènere i en el sistema de sexe-gènere dins el marc històric. En aquest cas, les cultures que constitueixen l'àmbit d'estudi són les que comprenen la geografia de l'Imperi romà en l'arc mediterrani, sobretot en els segles I a III. El segle IV és, en certa manera, un cas particularment rellevant i il·lustrador. La raó es deu a un seguit de processos, tan socials com culturals, que en aquest segle van arribar a un punt d'inflexió i que tenen a veure en part amb la intensificació de l'activitat proselitista dels cristians que, des d'aquest segle, compten ja amb el suport de l'Estat. Aquesta nova conjuntura comportarà una situació i unes dinàmiques socials clarament diferenciades, encara que estretament relacionades amb els processos abans ja citats viscuts en els segles anteriors.

La tesi evoca el vocable "mite", que ve del grec *mythos* i, etimològicament, es refereix a la interpretació, a una forma de concebre la realitat, a una cosmovisió. Resulta especialment adequat en aquest cas, atès que el cos no només és una realitat material, sinó que a través d'aquesta mitologia que és la forma, el cos s'interpreta, se significa i juga un paper gens menyspreable en la formació

d'identitats. Així queda reflectit, especialment en el cas dels sistemes de sexe-gènere, que es converteixen també en una realitat simbòlica.

El propòsit de la tesi és aportar una perspectiva que sigui coherent –tot i l'aparent dualitat que comporta combinar dues disciplines diferents com són la història i l'antropologia– amb l'objectiu d'aportar noves evidències empíriques que enriqueixin el debat interdisciplinari ja existent entorn els sistemes de sexe-gènere i els estudis de gènere, de les dones i sobre les masculinitats.

### **1.1. Metodologia: l'empremta de la història i l'antropologia**

Per aproximar-nos de forma més explícita i extensa als mètodes seguits, cal recalcar que aquesta és una tesi interdisciplinària i que una part del seu objectiu és triangular fonts i aproximacions teòriques molt diverses. El resultat hauria de ser una hipòtesi sobre la formació i l'evolució de les identitats i les corporalitats de gènere al llarg d'un període històric.

Aquest estudi interdisciplinari sobre el gènere en la cronologia dels segles I a IV s'ha plantejat a part d'una anàlisi en profunditat de diverses fonts escrites al llarg d'aquests segles, i en diverses localitzacions de l'arc mediterrani que formaven part del territori de l'Imperi romà. Es tracta d'un *corpus* d'obres de molt diversa índole llegides amb la voluntat d'assolir una perspectiva com més ample millor sobre les societats de la Mediterrània antiga i que comprenen tant escrits filosòfics o mèdics com literaris. Una part significativa de les fonts primàries estan també molt relacionades amb la polèmica i els debats entre filòsofs pagans i apologetes cristians entorn el cos, el sexe, la feminitat, la masculinitat o la naturalesa humana mateixa. Aquestes polèmiques resulten especialment interessants perquè en elles es veuen representades un seguit d'idees i conceptes que resulten fonamentals per a comprendre les societats dels segles I a III, en uns plantejaments molt diversos però rarament tan ben representats en haver estat molt assimilats i poc qüestionats.

Els plantejaments entre les societats paganes, especialment les d'origen grecoromà, i els de les primeres comunitats cristianes van resultar

fonamentalment diferents. Em refereixo, essencialment, al fet que eren els fonaments de les seves formes de pensament allò en què diferien radicalment. En aquest sentit, Peter Brown (1988) planteja que pagans i cristians tenien una idea diferent de la humanitat i, per tant, uns models ideals de societat molt diferents. El model social cristià dels primers segles del cristianisme era “horitzontal”, recolzat en els vincles de solidaritat. La gran preocupació moral pels cristians eren l’engany i el ressentiment en un context d’igualtat fonamental que constituïa part d’un ideal d’isonomia radical. Mentre que en un àmbit d’entorn pagà, en la majoria de casos, s’imposava la qüestió moral de la violència i els abusos de poder en un entorn socialment “vertical” amb un plantejament molt jeràrquic i en el qual la moral era també jerarquitzant.<sup>1</sup> Al segle IV tot va canviar perquè les peculiaritats de la vida pagana s’havien de compaginar amb els ideals socials cristians que en aquell moment eren defensats i divulgats des de la cort de Constantinoble, sobretot, a partir del regnat de Teodosi I.

Les fonts utilitzades resulten pertinents pels temes que es plantegen al llarg d’aquesta recerca doctoral i s’han triat seguint criteris proporcionats per la metodologia històrica. La informació proporcionada s’ha contrastat a la llum de diversos aspectes teòrics sobre la corporalitat i el sistema de sexe-gènere plantejats per pensadors com ara Bourdieu (1998), Butler (1990, 1993 i 1997), Foucault (1976-1984) o Laqueur (1990). Com a marc teòric per a revisar aquestes fonts, s’utilitzen diferents teories derivades d’estudis antropològics i de teories del pensament en què el cos i el gènere han estat temes molt treballats.

Tot i això, aquesta tesi, tot i la seva influència en el desenvolupament de la recerca i l’anàlisi que constitueixen el present treball, no és una tesi antropològica i no segueix la seva metodologia. No hi ha entrevistes testimonials ni tampoc treball de camp *in situ* com resulta imprescindible pel treball antropològic. Els únics testimonis directes són els escrits que s’hagin pogut conservar de l’antiguitat. Encara que diverses etnologies com les de Margaret Mead (1935) o les de Pierre Bourdieu (1998), entre altres antropòlegs, així com

---

<sup>1</sup> Brown, 1993: 60-61 i 63.

els plantejaments teòrics que van aportar –a través dels seus treballs de camp i de la seva premissa de qüestionar-s’ho tot– conformen la perspectiva des de la qual ens aproximarem a aquestes fonts, s’ha intentat definir les categories que conformaven conceptualment els sistemes de sexe-gènere –categories com les de dona, home, humanitat, cos, sexe, feminitat o masculinitat–, relacionant-les també en com aquestes encaixaven en les realitats materials i ideològiques que organitzaven i cohesionaven les societats antigues i, a ser possible també, els grups diversos a través dels quals els individus s’integraven i passaven a formar part d’aquestes com a membres de ple dret. Per això, la nostra recerca es mou entre la formació identitària de l’individu i les seves interaccions socials.

## **1.2. Estructura de la tesi**

Els capítols del treball s’organitzen segons les diferents formes d’aproximar-se al tema del nostre estudi i als aspectes conceptuals que ens permetrien, de forma més eficient, aproximar-nos als sistemes de sexe-gènere de les societats del Mediterrani romanitzat. Primerament, però, caldrà definir el marc teòric abans esmentat amb el qual ens aproximarem a les fonts. És per això que, en el segon capítol (titulat *El cos com a mite*), es planteja el marc teòric amb què ens apropem al tema central de la tesi: els estudis de gènere, els orígens d’aquest terme i les diverses interpretacions que s’han fet del gènere, i que sustenten el plantejament del cos com a construcció sociocultural. En ell, tenen molta importància la influència que els treballs i etnografies des de l’aproximació antropològica han tingut en diversos àmbits per a la formació dels nous paradigmes sobre el gènere. Especialment útils i aclaridores han resultat les etnografies de Margaret Mead, Sherry Orthner, Simone de Beauvoir i Judith Butler.

El tercer capítol (titulat *Ideologia i formes de pensament*) aborda les diverses ideologies i formes de pensament que conviuen en aquest període històric, especialment rellevants per a comprendre aquestes construccions socioculturals que giren entorn del cos i la forma en què s’entén aquesta “humanitat” i en la formació de les societats en el seu temps històric i de l’individu. Començant per

quina era l'“antropologia”, entesa no com a disciplina contemporània, sinó en el seu sentit etimològic;<sup>2</sup> és a dir, referint-se a l'aproximació conceptual a la humanitat: com s'entenia “ésser” humà, quines idees morals i socials comportava i quines corporalitats implicaven els seus plantejaments. El capítol està dividit en dues parts. D'una banda, s'analitzen les perspectives de les escoles filosòfiques i de les religions místiques, en què residien els aspectes conceptuals i espirituals de l'època, des d'un plantejament fonamentalment panteista malgrat la seva diversitat. Per l'altra, s'exposa el pensament del primer cristianisme, amb uns plantejaments molt diferents sobre els seus entorns socials, i amb freqüència “radicals”. Cal tenir present que, en aquells moments, es tractava d'una religió molt minoritària i diferent a la resta de religions místiques entre les qual s'inscriuria, atesa la seva major preocupació per la vida futura que per la present. Cal analitzar el cristianisme atès, precisament, el debat entre filòsofs pagans i apòlogistes cristians. És un debat que tenia conseqüències precisament en aquestes “antropologies”, i a través d'elles en el sistema de sexe-gènere, en les corporalitats que generava i en les relacions entre els sexes-gèneres.

El quart capítol analitza el marc de la *Filosofia, la ciència i la biomedicina*, atès que les ciències naturals, i també la medicina, eren subsidiàries de la filosofia. Cada escola filosòfica, amb la seva perspectiva única de la realitat, va plantejar maneres úniques d'aproximar-s'hi. Cada escola filosòfica, en conseqüència, va produir la seva pròpia escola mèdica basant-se en aquests plantejaments teòrics i metodològics que van generar una biomedicina, una conceptualització sobre com era i com funcionava el cos humà. Encara que no es van mantenir aïllades unes d'altres i les interaccions entre les escoles van produir avenços importants en aquell moment. Els filòsofs també tractaven el tema de la salut. Els preceptes i consells vitals de les escoles filosòfiques eren integrals i també tractaven la salut en els seus escrits.

---

<sup>2</sup> Al llarg de la Història Antiga i fins a l'Edat Mitjana el coneixement enciclopèdic existent s'inseria en el que es consideraven els tres nivells de la realitat, que constituïen una cosmogonia, una cosmologia i una antropologia, els quals constituïen un sistema ideològic culturalment predominant. Sovint, quan els historiadors de l'antiguitat parlem “d'antropologia” ens referim a aquesta forma conceptual i no a la disciplina com a tal.

La segona part del capítol explora els camps de la biomedicina i les corporalitats, doncs els plantejaments teòrics del cos es trobaven amb la realitat de la vivència quotidiana i afrontar allò que es considerava el cos considerat “malalt” o “anormal”. Amb respecte a això, s’aborden aspectes diferents, com ara l’hermafroditisme i l’anorèxia nerviosa entre els segles I a III.

També es tracta el cos reproductor, un tema que també estava fortament condicionat i que, a la seva vegada, condicionava tant el sistema de sexe-gènere com les relacions entre ells, i generava un discurs imbuït de significacions i de política. El cos sexual és també una construcció sociocultural i, en aquest sentit, tant la cultura com el sistema social tenien molt a veure amb com els organismes femenins i masculins es consideraven diferents, i en com funcionava la reproducció. Al mateix temps, a la política i a la societat li interessava molt tot allò que la biomedicina tingués a dir al respecte i, sobretot, que digués més unes coses que unes altres. Com que cada escola filosòfica va desenvolupar la seva escola mèdica, recolzant-se en les seves pròpies teories, existia una gran diversitat de debats entorn d’aquestes, especialment pel que fa a les diferents teories sobre la reproducció humana i les possibles conseqüències que aquestes implicaven.

El cinquè capítol adreça el debat sobre la *Sexualitat, el matrimoni i les formes de socialització*. L’anàlisi del matrimoni resulta troncal, atès que des de la filosofia és un tema que ha generat molt debat, vinculat a les construccions sexo-genèriques. Molt important per a les relacions de sexe-gènere també era el medi que s’aproximava a la sexualitat amb més prestigi, a través d’una funció normativa. La sexualitat, a més, és un aspecte de la vida humana molt matisada culturalment i que s’ha viscut i construït de forma molt diversa. Amb independència de l’àmbit matrimonial tractat per la legislació o la filosofia, la sexualitat es presenta de maneres molt diverses. Les fonts literàries ens proporcionen una informació clarament diferenciada sobre un tema tan polèmic, lluny del que tractava la rígida moral normativa.

Es plantegen, a més, dos aspectes diferents en les formes de socialització. Per una part, comptem amb els mitjans a través dels quals els individus s'integren en un conjunt com a membres d'una família o grup, d'una classe social i d'una societat, i els aspectes educatius de la mateixa en infants o joves. Per l'altra, tenim els aspectes rituals com a forma de socialització que inclou als membres d'una societat en concret, en el seu conjunt i a qualsevol edat, a través de cerimònies i costums molt diverses, des dels aspectes rituals formals de la religiositat o l'Estat a pràctiques individuals tan quotidianes com vestir-se. En la ritualitat de les formes de socialització també es parla, a mode d'exemple, de l'alimentació, un tema que resulta especialment rellevant per diverses raons, principalment, pel concepte de puresa ritual o pel posicionament social que comportava les nocions de sa/insà o pur/impur que es repeteixen constantment en els nostres costums alimentaris, tant individuals com col·lectius.<sup>3</sup>

En els capítols anteriors es presenten un seguit de processos que troben la seva culminació i el seu final al segle IV, i que són abordats en el sisè capítol, titulat *Segle IV, la culminació d'un procés*. En aquest moment, es consoliden i produeixen uns canvis socioculturals que constituïran una situació nova, que generarà noves estructures i conductes dins aquest entorn social. El pas de la religió cristiana de religió marginal perseguida a religió protegida per l'Estat – malgrat que la gran majoria de la població seguirà essent pagana– i la imposició i la càrrega que per a aquesta població suposarà aquest fet són un factor determinant en els canvis que en aquest segle es produeixen.

Per acabar, les conclusions de la tesi es presenten al capítol setè (titulat *Més enllà del binarisme històric-social del gènere*). Recolzen en els diferents debats i resultats empírics que s'han utilitzat al llarg de la tesi. Començant per l'ús de la metamorfosi com a metàfora de diversos aspectes conceptuals i el bagatge que implicava per a les escoles filosòfiques i místiques de l'adaptabilitat humana i de la natura, a la interpretació que en farà el cristianisme com a part d'una certa mitologia passant pels ideals isonòmics vinculats al “descobriment del jo” (o antropocentrisme cultural) dels grecs, atès que tant algunes escoles filosòfiques

---

<sup>3</sup> Bourdieu (2002), Foucault (1978-1987 i 1978), Contreras i Gracia (2005).



com les primeres comunitats cristianes tenien un “concepte d’igualtat fonamental” que incloïa clarament les dones. En termes generals, aquests ideals estaven acceptats en aquestes societats jeràrquiques paganes mentre es mantinguessin dins els cercles filosòfics, on les dones abundaven. Les primeres comunitats cristianes van intentar democratitzar moltes d’aquestes idees d’igualtat i posar-les en pràctica, amb actuacions que resultaven sorprenents i fins i tot escandalitzaven als seus contemporanis, com ara la renúncia al sexe o al matrimoni que predicaven moltes de les “sectes” cristianes, doncs, pels pagans i jueus, el matrimoni constituïa un deure cívic ineludible.

Seguidament, s’aborda la contribució de la tesi en el qüestionament de l’etnoandrocentrisme dins la tradició historiogràfica. Aquest debat s’adreça des de la necessitat de superar la dualitat naturalesa/cultura. Al mateix temps, es proposa reflexionar sobre el fet que si, en aquestes societats mediterrànies romanitzades, es qüestionava l’esmentada dualitat; és a dir, si aquesta dualitat existia, i com se superava dins el marc conceptual sociocultural de les societats mediterrànies en els segles I a IV.

Arribats a aquest punt, cal reflexionar sobre les perspectives que la Història ens ofereix sobre els processos que vertebraren els sistemes de sexe-gènere i com aquests es transformen al llarg dels temps o quines funcions compleixen. Les característiques, les funcions i com es vertebraren els diferents sistemes de sexe-gènere que es troben en una mateixa societat estan clarament diferenciats per àmbits culturals en cada societat, classe o grup; en alguns casos, pot ser molt important el grup d’edat, o que es pugui diferenciar dels altres per si mateix. La forma d’aproximar-se i l’organització interna poden plantejar-nos el dilema de saber com –i amb quines característiques– s’enfocaven per desenvolupar culturalment i políticament una noció amb tantes implicacions socials. Resulta més probable reconèixer determinades estructures en societats culturalment afins i, per tant, més fàcil descartar o infravalorar les diferències que inevitablement existeixen.

Per altra banda, resulten especialment desconcertants les societats d'àmbits socioculturals aliens i, per tal d'entendre-les, tendim a buscar paral·lelismes que no sempre són adequats. Valorar el desenvolupament al llarg de diversos segles dels sistemes de sexe-gènere ens ajuda a entendre millor tant la situació present dels mateixos com les societats d'altres temps.



## **Capítol 2**

### **El cos com a mite**

Tal com s'ha esmentat a la introducció, en aquest capítol es planteja el marc teòric a través del qual s'analitzarà i s'interpretarà el tema central de la tesi: els estudis de gènere, els orígens d'aquest concepte, i els diversos debats i interpretacions que del gènere s'han fet i que sustenten el plantejament del cos com a construcció sociocultural. S'analitzarà com es construeixen i s'exposarà què són els rols i atributs de gènere i com es desenvolupen; a més, es repassaran les teories, els autors i els moviments polítics que més han influenciat en els estudis de gènere. Així mateix, s'abordaran els aspectes més rellevants a tenir en compte a l'hora d'aproximar-nos a les fonts històriques i els temes que aquestes plantegen.

#### **2.1. Interpretacions del gènere**

Com moltes de les categories d'estudi de les ciències socials, el gènere és un concepte a debat que en diferents disciplines es conceptualitza de forma molt diversa i, tot sovint, fins i tot contradictòria. En el debat més ampli –més enllà del debat mateix i dels estudis de gènere–, el concepte tendeix a ser reconegut i entès com una construcció sociocultural que es defineix per oposició a un fet suposadament biològic, en aquest cas, el sexe. Aquesta dualitat sorgeix sobretot en l'antropologia, però a les ciències socials i a la majoria de disciplines científiques, com és el cas de la saviesa popular, la tendència és concebre el gènere com a prolongació natural del sexe. Aquesta generalització ve referida per la necessitat de reconèixer una determinada construcció social a l'ampla dimensió que comporta el concepte de gènere que, per altra banda, és utilitzat comunament en tots els àmbits de la nostra societat, evidentment més enllà de l'antropologia, la història (acadèmia inclosa).

En aquest sentit, en un intent d'acotar el concepte sota una conceptualització "generalment acceptada",<sup>4</sup> podem referir-nos a la definició institucional consensuada per les Nacions Unides a la IV Conferència Mundial de les Dones (Beijing, 1995), on el gènere es definia en els següents termes:

«Gènere és la forma en què totes les societats del món determinen les funcions, actituds, valors i relacions que concerneixen l'home i la dona. Mentre que el sexe fa referència al aspectes biològics que es deriven de les diferències sexuals, el gènere és una definició de les dones i dels homes, construïda socialment i amb clares repercussions polítiques. El sexe d'una persona és determinant per la natura, però el seu gènere el construeix la societat» (IV Conferència Mundial de les Dones, Beijing [1995]).

Aquesta definició evidencia el dualisme sexe-gènere arrelat en la comprensió binària natura/cultura de l'individu en la nostra societat occidental. D'altra banda, com apuntàvem, en l'àmbit de l'antropologia o l'història quan entrem a utilitzar el concepte de sexe-gènere, o debatem el sistema sexe-gènere, com il·lustra Verena Stolcke (1993),<sup>5</sup> cal anar més enllà d'aquesta dicotomia acceptada i fins i tot legitimada per les pròpies Nacions Unides. Entrant doncs més a fons en la complexitat del concepte –apuntada ja per diferents paradigmes des de mitjans del segle passat<sup>6</sup>– entenem que, tot i que existeix un sistema de sexe-gènere, aquesta dualitat és imprecisa i difusa. Gayle Rubin definia per primera vegada el sistema de sexe-gènere com «el conjunto de disposiciones por el cual una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen estas necesidades humanas transformadoras».<sup>7</sup>

Alhora, a nivell metodològic, seguim referint-nos al gènere com a una producció cultural i socialitzant que defineix la feminitat i la masculinitat com a categories identitàries. Així mateix, també entenem que cal analitzar el sexe com a

---

<sup>4</sup> Martín, 2006: 31 i 36.

<sup>5</sup> Stolcke, 1993: 17-37.

<sup>6</sup> Butler, 2002.

<sup>7</sup> Rubin, 1986: 95-145.

quelcom construït, concomitant a la sexualitat, l'expressió sexual i la construcció del propi cos.

La forma com concebem el cos, l'interpretem i l'imbuïm de significat és part d'allò que generen aquests fenòmens socioculturals que, com dèiem, en termes genèrics tendeix a definir-se com a gènere. En conseqüència, si bé en termes relativament generalitzats es considera al sexe com una part de les funcions biològiques del cos i al gènere com la resposta cultural a un dels seus factors, en una reflexió més complexa, entenem que el concepte de sexe està condicionat, si no definit completament, per allò que construïm com a gènere.<sup>8</sup>

D'altre banda, cal tenir en compte que la manera en què ambdós conceptes es concreten i es correlacionen pot resultar diferent –i fins i tot oposada– segons el camp d'estudi o les hipòtesis de treball que s'adoptin. En aquest sentit, prenent el cos com a clau central d'aquesta tesi doctoral –i duent a terme una aproximació des de la història i l'antropologia–, ens referim al gènere també com al procés pel qual un individu “sexat” (en lloc de “sexuat”, doncs el sexe no és quelcom que existeixi *per se*, sinó que és el resultat d'una identificació) es construeix com a home o dona; a més, també ens han interessat les conseqüències que aquest procés comporta en la seva dimensió històrica.

Com dèiem, aquest és un procés de conceptualització complex en què també cal reflexionar sobre el temps i l'espai, és a dir, cal donar prioritat al fet que la persona s'ha conceptualitzat respecte del gènere de maneres diferents, en diferents períodes històrics i en entorns culturals diversos. Les categories “dona” i “home” s'han vist condicionades i construïdes per realitats molt diferents al llarg de diversos períodes i espais. Aquesta complexa relació entre concepte, persona i temps/espai s'il·lustra molt bé en l'obra de Virginia Woolf, concretament, en la seva novel·la *Orlando* (1928).<sup>9</sup> En ella, ens mostra un/-a protagonista que, com a persona, no canvia al llarg dels quasi tres-cents anys d'història i dels diferents espais geogràfics pels quals transcorre. Dit això, a

---

<sup>8</sup> Torres, 2007.

<sup>9</sup> Woolf, 1943.

l'obra veiem com, a mig relat, el/la protagonista canvia de cos i, amb aquesta transformació, pateix també un canvi de gènere imposat. Un canvi que no respon a que ell/-a hagi canviat, sinó perquè són el seu entorn, la seva societat, els atributs i rols de gènere, allò que defineix la persona com a femení i allò que fa que se la consideri masculí. Les expectatives que la societat té “d’ell” o “d’ella” han canviat i l’hi han imposat un conjunt de normes, categories, rols i patrons diferents. Es tracta d’un canvi que va més enllà del gènere per passar a ser un canvi en la persona entesa sota la conceptualització de Marcel Mauss (1950).<sup>10</sup> És aquest conjunt d’expectatives i normes que consideren que tenim aspiracions i necessitats diferents en raó del sistema sexe-gènere en què estem immersos.

Les etnografies d’antropòlogues com Ruth Benedict (1992), amb les comunitats indígenes americanes, i les de Margaret Mead (1928, 1949 i 1964), amb les samoanes i guineanes, se centren en les seves congèneres oblidades i majorment arraconades com a una simple baula genealògica. Altres autores, com Simone de Beauvoir (1949) i el referent *El segundo sexo* (on afirmava el famós lema «les dones no neixen, es fan»), van resultar fonamentals per la definició del gènere i el desenvolupament d’estudis centrats en aquest concepte. Aquesta aproximació va continuar amb autors/-es com Eleanor Leacock (1971), Michel Foucault (1978), Pierre Bourdieu (1998), Teresa de Lauretis (1997), Michelle Rosaldo (1982), Judith Butler (1990) i Ivonne Guevara (1998), entre d’altres, que també van abordar aquest tema.

### **2.1.1. Atributs de gènere en les ideologies binàries**

Els atributs identitaris de gènere comencen a construir-se pel mateix sistema de nomenclatura –amb noms propis masculins i femenins– i amb categories subsegüents guiades per un sistema de llenguatge convertit en norma i patró social que contribueix a generar una consciència i una identitat de gènere que ens fa “dones” i “homes”.<sup>11</sup> Seguint allò que autors estructuralistes de primer ordre, com Claude Lévi-Strauss (1958), i post-estructuralistes, com Foucault

---

<sup>10</sup> Mauss, 1971: “La persona com a subjecte resultant del seu entorn”.

<sup>11</sup> Alfaro i Francia, 2001: 23-24.

(1976), es constata com la majoria d'aquests atributs van inscrits al cos de forma inadvertida.<sup>12</sup> La nostre societat no només cataloga els nostres comportaments, sinó que també els fenotips mateixos es cataloguen com a femenins o masculins. No es tracta només de cabells llargs o curts, pentinats, barba, pilositat i un llarg etcètera, sinó que el sistema ideològic binari va més enllà. Això també es veu molt bé en l'exemple que utilitza Aurelia Martín (2006) sobre els estereotips definits i convertits en expectatives de gènere respecte allò que busquem en una parella, l'educació d'infants i joves, en quines matèries són més competents o quines activitats resulten més adequades. El sistema binari que caracteritza el pensament occidental (home/dona, natura/cultura, etc.), tots els matisos de la nostra socialització, ens indueixen a esperar de les persones quelcom que es correspongui amb aquests trets. Com apunta Erving Goffman (1991),<sup>13</sup> aquesta discrepància entre les "identitats reals" i les "virtuals" es converteixen en objecte d'estigmatització vinculada al sistema de sexe-gènere predominant. La forma en què es construeix el cos en el seu sentit més ampli, i en concret la forma diferent en què es construeix el cos de dones i d'homes, afecta totes les nostres accions i interaccions i resulta la base de l'estructura sociocultural i del seu discurs.

Aquestes atribucions de gènere, en la nostre societat occidental, s'apliquen des del naixement mateix. Només néixer, la manera de determinar el "sexe" i, per consegüent el "gènere" del nadó, és comprovar els seus genitals. Alhora, els qualificatius utilitzats per a descriure el nadó i la conducta del seu entorn es distingiran fonamentalment fins i tot sense els marcadors de gènere, com els colors rosa i blau, o les valoracions "fort" o "bonica" que en la nostra cultura infonen simbòlicament el sexe i el gènere. Encara en l'actualitat, l'ordre simbòlic corre tan profund en l'inconscient col·lectiu que tot sovint s'evita als nois l'ús de joguines considerades femenines per por a què desenvolupin actituds tipificades de femenines, o viceversa, això també passa en les conductes i preferències relacionades amb la sexualitat.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Foucault, 1978-1987: vol. I, 12-17.

<sup>13</sup> És considerat el fundador de la microsociologia: *The presentation of self in everyday life* (1959).

<sup>14</sup> Martín, 2006: 41.



No és només en els àmbits del comerç o de la conceptualització del gènere en la biomedicina que s'ha contribuït a reforçar aquests estereotips, sinó també en molts altres aspectes dels fonaments de les interaccions socials, com ara literatura o el cinema, que tot sovint, per a criticar-los, empra l'humor. En alguns casos han arribat a reproduir realitats socials com aquesta amb gran precisió. Ho veiem en obres de gran rellevància com la comèdia autobiogràfica *Guillaume i els nois a la taula* (2013), on Guillaume Gallienne ens relata en clau còmica la seva experiència de sentir-se identificat ni encaixar en la masculinitat normativa del seu entorn immediat i social.

La identitat és subjectiva i dinàmica, però el gènere se'ns apareix simbòlicament com una línia horitzontal entre allò femení i allò masculí en els extrems binaris i oposats. Això vol dir que la identitat de gènere pot construir-se més o menys femenina, masculina o andrògina segons aquest trets de gènere que atribuïm en cada societat que són, per tant, dinàmics i mutables i ens situen en un punt o altre d'aquesta línia imaginària.

### **2.1.2. *Historia i evolució del concepte gènere***

L'evolució d'aquest concepte, així com el seu ús en el debat contemporani corre en paral·lel amb les reivindicacions polítiques i els corrents de pensament intel·lectuals. L'origen del terme gènere és difús, però podem prendre com a fita de referència l'obra *De légalite des deux sexes* (1673), de Poulain de la Barre, on s'assenyalava que les desigualtats socials entre homes i dones eren causades, directament, per factors culturals. Trobem altres desenvolupaments importants en els textos d'algunes pioneres sorgides fonamentalment de la frustració causada per les revolucions liberals americana (1773) i francesa (1789), on les dones havien tingut un paper preponderant i havien pres la iniciativa; malgrat que cap dels èxits d'aquestes revolucions hauria estat possibles sense elles, a l'hora de la veritat, no se'n van beneficiar. El cas d'Olympe de Gouges, gran lluitadora de la revolució francesa, epitomitza aquest cas. Aquesta autora va escriure la *Declaració dels Drets de la Dona i de la Ciutadana* quan va quedar clar que la *Declaració dels Drets de l'Home i del Ciutadà* exclouïa les dones.

Aquest text, juntament amb les seves activitats denunciant la discriminació social la van conduir al cadafal i a acabar els seus dies a la guillotina.

De manera paral·lela, existia també un debat intel·lectual i acadèmic els antecedents del qual es poden trobar a la *Querella de les dones*, del segle XV. L'autora més reconeguda en aquesta polèmica fou Christine de Pizan, amb la seva *Ciutat de les Dames* (1405). Ella fou la primera entre els escriptors europeus –tant si eren homes com dones– que va aconseguir viure de la literatura. Mary Wollstoncraft fou també una important pionera, filòsofa i escriptora, tant de novel·les com de tractats, i ella va saber utilitzar la literatura com un medi per a defensar les seves idees, si bé en el seu moment va ser totalment menystinguda. *A vindication of rights of woman* (1792) fou la seva obra amb més difusió i aquella que va adquirir una especial rellevància com a fonament ideològic de la primera onada feminista.

La construcció social del gènere es va consolidar amb les teories i estudis propiciats pels debats conceptuals de finals del segle XIX i principis del XX. Franz Boas (1858-1942) –pioner en els estudis d'antropologia als Estats Units i referent arreu del món– era un ferm detractor del moviment eugenèsic i del determinisme biològic postulat en l'evolucionisme; ell, en canvi, considerava que l'entorn cultural resultava determinant en la personalitat i el comportament de cada individu. L'any 1883 va començar la seva investigació amb els inuits de les illes Bofin per tal de comparar la percepció que aquests tenien del medi amb la dels nord-americans i europeus de la seva època. D'aquesta manera, va evidenciar el paper fonamental de la cultura i del llenguatge en la percepció humana del món, arribant a la conclusió que les diverses societats no poden ser qualificades de més avançades o de primitives, sinó que cadascuna s'ha de jutjar segons la seva idiosincràsia i el diferents aspectes que la componen (Boas, 1911).

El particularisme cultural i històric conceptualitzat per Boas va introduir la noció de l'anomenat “relativisme cultural”, concretat i desenvolupat pels seus i per les seves alumnes. El relativisme cultural de Boas es va convertir en el paradigma de l'antropologia nord-americana durant la primera meitat del segle

XX. Ell i els seus i les seves alumnes van posar de relleu la riquesa cultural dels pobles considerats “primitius” i van utilitzar aquest relativisme per argumentar en contra dels discursos racistes<sup>15</sup> i, paral·lelament, contra els discursos androcèntrics, doncs les dones també eren objecte de discursos deterministes. En conseqüència, ells i elles van ser dels primers a assenyalar i criticar l’etnoandrocèntrisme imperant en les formes de pensament de les societats occidentals, en considerar la cultura pròpia, predominantment masculina, com el màxim exponent de la civilització i de la condició humana.

Paral·lelament, van sorgir les teories de l’individu des de posicionaments que, anys endavant, constituïrien els fonaments de la psicologia social iniciada per Sigmund Freud. Aquest autor suggeria que, per tal d’entendre la persona, calia entendre el seu desenvolupament en la infància i l’adolescència.<sup>16</sup> Les seves teories van influir considerablement en disciplines com ara l’antropologia i la sociologia, que van començar a interessar-se en la infància i l’adolescència. Indispensables des de les ciències psicològiques resulten també John Money i Robert Stoller, que van desenvolupar els termes “identitat de gènere” i “rols de gènere” quan tractaven amb persones intersexuals. Especialment rellevant va resultar *Sex and gender* (1968), on Robert Stoller desafiava la teoria de l’origen bisexual del desenvolupament biològic humà de Freud per tal de postular la de la “feminitat primària”, centrada a defensar l’origen femení dels teixits biològics i els fonaments psicològics humans.<sup>17</sup>

Antropòlogues com Ruth Benedict (1946) i Margaret Mead (1935) es van interessar per les experiències de les etapes de la vida que defineixen la identitat de gènere. Posteriorment, Jacques Lacan, psiquiatra, psicoanalista i estructuralista, va considerar que molts dels seus col·legues havien caigut en el biologicisme,<sup>18</sup> reduint els seus pacients a objectes deshumanitzats, parcialitzant les teories de Freud, traient-les fora de context i desvirtuant els elements més coneguts de la psicoanàlisi. Recolzant-se en la seva experiència, i recuperant les

---

<sup>15</sup> Boas, 1940.

<sup>16</sup> Freud, 1962, 1973 i 1972.

<sup>17</sup> Martínez, 2013.

<sup>18</sup> Lacan, 1977.

teories de Freud, va introduir l'estructuralisme en el psicoanàlisi i va fer les seves pròpies aportacions teòriques com ara la de l'“ordre simbòlic” i la “fase del mirall”.<sup>19</sup>

Seguint Boas, Ruth Benedict (1934) va estudiar les cultures nadiues americanes, unes investigacions que la van dur a afirmar que aquestes cultures s'havien d'estudiar des de dins, considerant que la cultura de cada poble només pot ser entesa des dels seus propis termes. Margaret Mead (1928), una altre de les seves alumnes, va interessar-se en la complexitat de l'adaptabilitat de l'ésser humà, i com Boas, defensava la importància de la cultura en el seu desenvolupament. En *Sex and temperament in three primitive societies* (1935), va arribar a les conclusions que el sexe i el gènere són producte de la construcció social i que es transmeten mitjançant la socialització. Mead argumentava com aquesta darrera estandarditza els comportaments d'homes i dones i com resulta en el malbaratament de molts talents a causa d'aquesta homogeneïtzació. Els seus estudis sobre l'adolescència a Samoa i a Nova Guinea van contribuir en gran mesura a la legitimació i acceptació del concepte del gènere com a construcció social en l'antropologia i en d'altres disciplines.

Paral·lelament, Mead parla dels sexes i dels temperaments, en gran mesura, entesos com a identitat personal. Resulta interessant constatar, no només com són de diferents els cossos i les característiques que considerem “femenines” o “masculines” que constitueixen la normalitat en comparació amb la nostra, sinó també en tres societats que conviuen en un espai relativament petit de territori. Sense la necessitat de fer una definició acadèmica d'allò que és femení i allò que és masculí, amb la socialització que tenim com a membres d'una societat europea occidental, podem entendre les diferències que arapes, mundugumor i txambuli representen comparant-los amb les nostres pròpies definicions. Només els últims creuen que homes i dones tenen una psique o característiques diferents en raó del seu sexe. Pels arapes, allò que considerem atributs “femenins” des d'una ideologia i socialització europea occidental seria la norma

---

<sup>19</sup> Ídem, 1968.

tant per homes com per dones, mentre que entre els mundugumor els models a seguir serien molt “masculins” per a tota la població.<sup>20</sup>

Continuant amb aquest debat antropològic, més endavant, Sherry Ortner continuaria dins aquestes perspectives i va fer treball de camp amb els xerpes (1979). Igualment interessada en qüestions de gènere –tal com demostra *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality* (1981)–, Ortner subratlla que tampoc l’assimilació entre dones-natura i homes-cultura no és universal. Les teories d’autors com aquests van propiciar un canvi profund de paradigma en les teories socials, a més d’un canvi epistemològic front les teories deterministes –particularment, en l’àmbit de la construcció del gènere–. Els treballs de moltes intel·lectuals del moment tenia en ell mateix un marcat to reivindicatiu que els posava en relació amb la seva reivindicació dels drets humans i civils, al temps que denunciaven l’androcentrisme immanent del món intel·lectual i acadèmic.

### **2.1.3. Moviments feministes**

Tots aquests debats –i, també, tot aquest bagatge conceptual– van afavorir el sorgiment de la primera onada feminista, que es va conèixer en el seu moment com a “sufragisme”. Tot i que les seves reivindicacions eren eminentment polítiques i estaven vinculades amb la demanda del vot femení, alhora reivindicaven també la igualtat de gènere. Annie Besant és un exponent de les intel·lectuals que més activament van participar en aquest moviment.<sup>21</sup> Com diem, les reivindicacions de les sufragistes estaven vehiculades, fonamentalment, per exigències polítiques que demanaven per a les dones el dret a votar, a ser escollides i a participar en la vida pública i, al mateix temps, a decidir sobre el seu cos en aspectes, com ara, si volien tenir fills, i quants, o de quina manera. Les seves reivindicacions recollien la tradició literària que reclamava l’equitat de gènere i de protesta contra la misogínia. Aquesta primera onada també es trobava implicada en altres moviments socials com ara l’abolicionisme, doncs

---

<sup>20</sup> Mead, 2006.

<sup>21</sup> Besant, 1887.

tots dos recolzaven en teories i filosofies que defensaven la no discriminació i la igualtat de tots els éssers humans.

Entre d'altres, el canvi en el plantejament a partir de la segona meitat del segle XX que caracteritza la segona onada feminista, és que aquestes desigualtats ja no tenien només a veure amb la política, sinó que coincidien a assenyalar que el “món masculí” havia esdevingut la norma, motiu pel qual les dones eren concebudes com una desviació –o excepció– a aquesta norma i, en conseqüència, es podien excloure –o, fins i tot, obviar– els seus punts de vista. Les dones no només es veien discriminades en l'àmbit polític, sinó també en la resta dels àmbits de la vida, una situació que tot sovint era assumida per les dones mateixes a causa de l'educació que rebien. Liderant aquesta ona cal fer esment al feminisme radical i al feminisme marxista.<sup>22</sup> Aquesta denominació no té a veure amb el seu radicalisme, sinó que procedeix de la paraula “arrel”, en considerar que el sistema social era l'arrel del problema i que calia canviar-lo.

El marxisme com hem vist, va ser molt rellevant per a la teoria feminista de la segona onada, sobretot per les teories d'Engels a *Orígens de la família, propietat privada i l'estat* (1884, tot i que les teories de Marx i d'Engels eren fruit del corrent positivista de la seva època. Segons aquest corrent, la història és una evolució lineal basada en els “mètodes productius”, amb l'objectiu molt clar d'alliberar la humanitat. A Marx només l'interessava la dona com a reproductora i educadora de la classe mateixa, però a Engels li atreia més la situació de desigualtat de les dones. L'anàlisi històric que fa Engels sobre la dona i la família al capítol 2 de l'esmentada obra –semblant al de John S. Mill a *The subjection of women* (1869)– sorprèn per la seva actualitat; per això, les seves idees han inspirat treballs com els de Silvia Federici (2004 i 2013). Igualment troncal va resultar el “feminisme negre” o “feminisme d'empoderament”,<sup>23</sup> que considerava que el masclisme, l'opressió de classe i el racisme estaven íntimament relacionats i calia combatre'ls de forma conjunta.

---

<sup>22</sup> Federici, 2004 i 2013: 16 i 18.

<sup>23</sup> *Ibid.*: 28.

Angela Davis, Bell Hooks, Kimberlé Williams Crenshaw y Patricia Hill Collins són referents imprescindibles del feminisme negre.

Seguint aquests debats, centrats en la construcció del gènere, i particularment el reconeixement de la diversitat dins de la construcció del gènere, la segona onada va començar a presentar certes mancances. Aquestes se centren sobretot en l'anhel de representació universal. A partir d'aquí sorgeix la tercera onada també coneguda com "post-feminisme", iniciada entorn el 1980 quan els estudis sobre dones deriven en els estudis de gènere, enfocats a separar les característiques biològiques de les socials i a denunciar l'assimilació del sexe amb el gènere. Joan Scott (1986) va suggerir que el gènere com a categoria d'anàlisi s'utilitzava com a sinònim de les dones i les seves feminitats, i assenyalava que la informació sobre les dones era també informació sobre els homes i les seves masculinitats; sobre les relacions desiguals entre els sexes en quant a imposició a un cos; i sobre els rols i atributs assignats a dones i homes.<sup>24</sup>

Dins la tercera onada s'inclou també el "feminisme de-colonial", que aplicava també aquestes teories als processos de desigualtat i a les dinàmiques de poder establerts pel marc colonial i estudiava com revertir-los. Hi ha molts autors i autores que, a les últimes dècades, han innovat a aquest respecte, cas d'Eva Fesl, Ien Ang, Uma Narayan, Gayle Linch, Eleonor Holmes Norton, Maxime Williams o Frances M. Beale per destacar-ne els més interessants.

També els estudis i teories *queer* en formaven part d'aquestes línies de recerca, amb autores com Judith Butler, a la qual amb freqüència es fa referència.<sup>25</sup> Aquests estudis, tal com apunta Butler, suggereixen que tant la identitat de gènere com l'orientació sexual són fruit de la socialització que porta a una performativitat del gènere en cada societat,<sup>26</sup> i que no hi ha ni rols ni orientacions intrínseques, sinó diferents formes de desenvolupament dins el marc social. El marcs teòrics utilitzats com a eina d'anàlisi per aquest treball

---

<sup>24</sup> Scott, 1986: 1.053-1.075.

<sup>25</sup> Butler, 2002: 14.

<sup>26</sup> *Ibid.*: 18-20.

estan també relacionats amb la producció intel·lectual dins l'àmbit d'aquesta tercera onada.

#### **2.1.4. Anacronismes en la historiografia**

En quant a l'història com a disciplina, cal assenyalar que el “patriarcat” es va definir per primer cop amb la segona onada feminista com un sistema social impositiu definit per la desigualtat i les relacions de poder entre els sexes-gèneres.<sup>27</sup> Podem considerar com a pionera Simone De Beauvoir qui, per primera vegada, va abordar el desenvolupament històric del sistema patriarcal a *El segundo sexo* (1949). En la nostra opinió, cal considerar el patriarcat com a fenomen històric en un sentit historiogràfic, tot tenint en compte que, per a uns períodes històrics es compta amb documentació escrita que som capaços de desxifrar, mentre que per a altres períodes no existeixen proves documentals. Els períodes cronològics i civilitzacions amb escriptura que no podem llegir s'etiqueten com a “protohistòrics”, mentre que per a períodes anteriors el problema és que no tenien escriptura, cas del mesolític, l'epipaleolític i la prehistòria on resulta dubtós que dubtós que hi hagi indicis fidedignes de patriarcat. El patriarcat, doncs, sembla ser un fet que, en temps històric, remunta a uns cinc mil anys. La resta de la nostra informació provés de la interpretació de restes arqueològiques i antropològiques sovint vagues o escasses per part d'una ciència acadèmica tradicionalment androcèntrica i etnocèntrica amb rígid pensament ideològic d'índole patriarcal.<sup>28</sup> Tal circumstància indica la dificultat de pensar fora dels paràmetres socioculturals assumits en cada entorn i moment; entre ells, tot el bagatge implícit en la paraula “gènere”.

Certament, el debat sobre la situació social subordinada de les dones ha estat constant, així com la lluita d'aquestes per a la seva dignitat i millor qualitat de vida, un fet que, al llarg de l'història, s'ha reflectit sobretot en la polèmica sobre l'accés de les dones a l'educació.

---

<sup>27</sup> Mascia-Lees (1995: 172-173) defineix el patriarcat com un sistema d'accés desigual d'homes i dones a recursos socials i d'oportunitats en raó del seu sexe.

<sup>28</sup> Molas i Guerra, 2003: 19.



Les nostres idees d'igualtat i equitat, de justícia social, de gènere, en totes les accepcions, com assenyalava Joan Scott,<sup>29</sup> resultaven completament estranyes, com veiem a la isonomia radical dels primers cristians o a la defensa de les seves contemporànies de Christine de Pizan, ambdós moviments qualificats en un moment o altre de “feministes”. Primerament, perquè no tenien un llenguatge específic que els permetés concretar les seves idees de forma precisa, motiu pel qual havien de consignar les seves idees en un llenguatge fàcilment ofegat per l'aclaparador discurs institucional i normatiu –a vegades paternalista i a vegades degradant– respecte les dones. En segon lloc, perquè no es va posar en dubte la “naturalitat” o “divinitat” del sistema sexe-gènere fins fa relativament poc temps. D'aquí que s'oscil·lés constantment entre el principi androcèntric assimilat, que interpreta la masculinitat com a norma i sinònim d'universal i d'humanitat, que fa que les dones tinguin que “masculinitzar-se” per equiparar-se amb ells. D'aquí, la reivindicació dels atributs i rols de les dones com a valuosos i imprescindibles, que es converteix en una lluita constant contra la inèrcia en una contradicció sense resoldre.

## **2.2. El cos com a construcció sociocultural**

La diversitat de perspectives des de les que aproximar-se al cos com a objecte d'estudi és tan gran com la que podem trobar en el concepte de gènere, tan des de les ciències naturals com a les humanitats. En les societats occidentals contemporànies, predomina una concepció dualista del sexe i/o el gènere, sia per conveniència o per resistència, com es veia a les definicions consensuades –o pactades– des d'àmbits institucionals, com ara el de les Nacions Unides.

El cos convertit en un constructe dins un imaginari col·lectiu proporcionat per medis de socialització i l'educació en una pantalla en què projectar tots els significats culturals i simbòlics creats dins un marc de relacions socioculturals, a la majoria de casos caracteritzats per les desigualtats i/o la discriminació.<sup>30</sup> A més, els supòsits ideològics recolzen en un sistema de binaris oposats,

---

<sup>29</sup> Scott, 1986: 1.053-1.075.

<sup>30</sup> Azpetia *et alii*, 2001: 26-27 i 205; Wolf, 1991: 17.

jerarquitzants i discriminadors –home/dona, cos/ment-ànima i natura/cultura– que sovint es troben implícits i tenen implicacions fonamentals en la formació de la nostra conducta. Aquesta línia de pensament binària té significats i associacions tàcites que, pel fet de ser arbitràries, no són menys immediates. Els ecofeminismes posen èmfasi en què, malgrat les connotacions negatives i pejoratives que els principis subordinats han tingut des de fa mil·lennis, és a partir de l'època Moderna, és a dir a partir del segle XVII, que es va considerar la natura, el cos com a part seva, i a la dona per la seva associació amb les dos anteriors, com una pàgina en blanc, matèria inerte i mal·leable, gairebé morta, a la que ment i cultura han de donar forma i perfeccionar tal com ens descriu Ostren o el mateix Francis Bacon.<sup>31</sup>

Per entendre el cos des de les ciències humanes i socials són especialment rellevants les aportacions de Michel Foucault i Judith Butler.<sup>32</sup> Foucault parla de les societats disciplinàries; el poder normatiu, com el seu nom indica, és el que genera les normes que regeixen una societat, la “normalitat”. La recompensa és la possibilitat d'accedir a una quota de poder, i provoca el desig de ser acceptat per la societat. El coneixement es transforma així en imprescindible per al manteniment de l'*status quo* i per tant es converteix en elitista i institucionalitzat en la forma d'institució social (com ara l'hospital, l'escola, l'església i la presó). Aquests són, doncs, els medis pels quals es coneix i controla la vida social, mitjançant el cos, l'educació, la moral i la capacitat de sanció. Qualsevol transgressió de la “normalitat”, en conseqüència, es converteix en delictes o tabú, o bé és concebut com a patologia. La generació de coneixement és l'altra cara del poder normatiu, doncs recolza sempre en el discurs dominant o en els més influents. Per aquest motiu, Foucault és tant crític amb les ciències que generen discursos “verdaders” –amb capacitat per a determinar la frontera entre veritat i fals–, que compleixen amb aquesta funció coercitiva i repressiva. En aquest punt resulta particularment rellevant el concepte que proposa Bourdieu per a referir-nos a disposicions o esquemes a través de pràctiques corporals disciplinàries que creen una memòria corporal

---

<sup>31</sup> Capra, 2007: 447-448.

<sup>32</sup> Foucault, 1978-1987, 1978 i 1979; Butler, 2001, 2002 i 2007.

que esdevé l'*habitus*;<sup>33</sup> és a dir, és a través del cos que s'arriba a la ment i se li dóna forma, com exposen les teories del biopoder i la biopolítica.

D'altre banda, les ciències naturals (la biomedicina, la biologia i l'anatomia) són les diferents àrees en què, tradicionalment, més s'ha definit i limitat la conceptualització del cos. A partir d'aquest model es descriuen les "diferents varietats" anatòmiques.<sup>34</sup> Però allò més important és aquesta concepció d'objectivitat i la posició d'autoritat que ocupa en les nostres societats i que s'han erigit en àrbitre d'allò que "és normal" i allò que no. No obstant, rere d'aquestes ciències hi ha uns individus formats per aquesta mateixa societat, que els haurà socialitzat en els seus principis constituents i normatius.<sup>35</sup> Per tant, la manera com conceptualitzem –amb els seus límits o possibilitats– i admetem a la materialitat, el cos, la salut i la natura seran fonamentals en el desenvolupament de l'individu i la seva activitat individual.

Pel que fa a l'antropologia en el debat que ens ocupa, una de les aportacions més influent dels darrers temps en la conceptualització del cos ha estat la de Judith Butler (1993) amb la teorització del cos mitjançant la performativitat del sexe i la sexualitat, que tenen com a conseqüència el gènere.<sup>36</sup> Aquestes són les afirmacions que donen inici a processos de socialització. La declaració del sexe de l'infant, per exemple, marcarà una conducta clarament diferenciada al seu voltant i de les expectatives que el seu entorn tindrà. Com apunta Butler, això comportarà un obligat procés de feminització o masculinització. Per tant, el sexe i la sexualitat són tan construïts com el gènere. Foucault, Freud i Lacan<sup>37</sup> són també influències notables en el desenvolupament de les seves teories respecte als mecanismes psíquics pels quals es forma l'individu, especialment en les primeres etapes de la vida. Butler proposa la desnaturalització de conceptes com el sexe, el gènere o el desig, doncs són construccions culturals conseqüència de normes que marginen aquells que no les han fet. Per provar l'artificialitat dels

---

<sup>33</sup> Bourdieu, 2002: 53 i 59.

<sup>34</sup> Esteban, 2004: 8.

<sup>35</sup> Azpetia *et alii*, 2001: 160.

<sup>36</sup> Butler, 2001, 2002 i 2007.

<sup>37</sup> Foucault (1978-1987), Freud (1962, 1973 i 1972) i Lacan (1968 i 1977).

conceptes que violenten l'individu proposa la representació paròdica, com les que fan les *drag queen*, que subverteixen els significats d'aquests conceptes i els atorguen significats nous.

Com passa amb el gènere i apuntàvem anteriorment, des del naixement es comença la catalogació del cos segons els principis binaris que ens condicionaran a partir dels genitals, interpretats com a marcadors biològics de sexe. Cal notar que, de forma fàctica, la definició del sexe a les cultures europees se simplifica pels infants, ensenyant-nos implícitament ja des de la infància que les nenes neixen amb una part mancant, és a dir, amb un cos “incomplet”. A mode d'exemple, veiem com la nostra mateixa definició de sexe vinculada al cos, encara que el considerem un terme biològic, és sobretot cultural. Tan és així que, per exemple, Will Roscoe ens explica com, a las societats ameríndies, ni tan sols reconeixien els mateixos marcadors anatòmics de sexe que a les europees.<sup>38</sup>

Etnografies com les que apuntàvem de Margaret Mead, de fa ja més d'un segle, ens han aportat fonts que sostenen la premissa que el cos –i també el llenguatge corporal– estan significats, mediats i construïts, encara que possiblement seria més apropiat dir “generats”, per la socialització i l'ambient cultural. Cada societat té una relació diferent amb el cos, i en conseqüència cada societat genera cossos diferents; des de la influència fisiològica de la quantitat i el tipus d'exercici físic a realitzar, l'alimentació o pràctiques de modificació corporal, a la forma com aquest es representa en l'art. El mateix podríem dir del sexe i tot allò que impliqui en una societat i una tradició cultural en un moment i espais específics. Això també es pot aplicar a la sexualitat que, tal com la coneixem avui dia, va néixer al segle XIX segons explica Foucault a *Historia de la sexualitat* (1976-1984).

Tampoc són universals els ideals i construccions que fan que considerem un cos atractiu, sa o pur. D'acord amb l'antropòloga Anne Becker<sup>39</sup> fins l'any 1995, moment en què la televisió va arribar a les illes Fiji, l'ideal de salut i de bellesa

---

<sup>38</sup> Roscoe, 1998: 126.

<sup>39</sup> Becker (estudi realitzat entre els anys 1995 i 1998).

pels seus habitants eren els cossos robustos i musculosos tan en els homes com en les dones. Constituïa un afalac assenyalar l'augment de pes, mentre que la seva pèrdua era vista com un greu problema de salut.<sup>40</sup> Entre els padung, el pits caiguts causen admiració i, entre els maoris, les vulves carneses. Com es pot constatar, ni tan sols aquesta part anatòmica resulta per a tots el gran tabú que causa horror descrit per Freud a *El cap de la Medusa*.<sup>41</sup> Ni tan sols la bellesa és patrimoni exclusiu de les dones. A Nigèria, dins de la tribu wodaabe les dones ostenten el poder econòmic i tant homes com dones estan obsessionats i obsessionades amb la bellesa masculina, que es considera pròpia del seu sexe.<sup>42</sup> Això és independentment de si formalment són societats ideològicament i estructuralment patriarcals.

La última de les tres etnologies escrites a Nova Guinea per Margaret Mead – recollides a *Sex and temperament in three primitive societies* (1935)– ens parla dels txambuli, tribu en la qual, com en el cas dels wodaabe, les dones tenen el poder econòmic i, a la practica, s'han convertit en una societat on les dones tenen més poder que l'autoritat oficial. El problema, a nivell formal i ideològic, és que segueixen constituint una societat patriarcal. Les dones treballen perquè els homes es dediquin a una activitat que la tribu considera autènticament important: l'art. L'art resulta imprescindible, a nivell simbòlic, per a la concepció que tenen del món, de la seva identitat i de la seva espiritualitat. Ara bé, mentre els homes es divideixen en confraries i competeixen entre ells, el treball de les dones, que és imprescindible per a la supervivència del grup, s'ha organitzat en grups de treball per via matrilineal; a més, també és tracta d'una societat matrilocal, doncs són elles les que construeixen els habitatges, però no la resta d'edificacions de la comunitat. Mentre que les activitats de les dones ha fomentat la seva cohesió social, la competitivitat entre els homes ha disgregat la seva capacitat per a controlar-les. Podríem dir, doncs, que les relacions de poder i les construccions de gènere comparades amb la nostra societat s'han invertit.

---

<sup>40</sup> Santiso, 2001: 43-60.

<sup>41</sup> Wolf, 1991: 15 i Azpetia *et alii*, 2001: 207.

<sup>42</sup> Wolf, 1991: 17.

L'extrapolació de les característiques del cos a les de la ment, amb un seguit d'associacions culturals aleatòries, poden arribar a constituir prejudicis que també ens resulten familiars. La construcció d'aquests "cossos gendrats", és a dir, definits pel gènere, implica una sèrie de gestos, de caràcters, temperaments, rols, activitats.<sup>43</sup> Ara bé, aquesta *performance* no és homogènia ni rígida.<sup>44</sup> La majoria de les societats compten amb marcadors de gènere (una peça de roba, un pentinat, una activitat, un treball...), quelcom de simbòlic que serveix per a diferenciar els gèneres encara que sigui l'única diferència. Malgrat que se sol atribuir un gènere segons determinades característiques físiques, existeixen notables excepcions, també dins la normativitat d'alguns conjunts socioculturals.

En moltes societats, néixer amb una fisiologia masculina o femenina no es sinònim de ser home o dona. Tornant a Nova Guinea, pels sambia, la masculinitat es construeix al voltant d'unes relacions d'homosexualitat institucionalitzada (consistents en el traspàs de semen per mitjà de fel·lacions rituals), mentre que la femenina es considera natural i innata perquè no està lligada a la construcció de la seva feminitat. Entre els inuits pot ser encara més complicat, atès que els membres d'aquest grup hauran de casar-se i fer les feines que atribueixin al seu cos biològic, però seran considerats "homes" o "dones" en funció del "nom de l'ànima" completament independent d'aquest cos anatòmicament sexat. Per altra banda, són diverses les institucions on hi ha un procés d'integració d'allò que nosaltres anomenaríem "transsexualitat",<sup>45</sup> com passa entre els berdatxe txeyene, que són dones que assumirien una identitat masculina, els two spirit, que seria a la inversa, o els hijres indis, que són sacerdotesses "trans". Són moltes les tradicions religioses que ofereixen –o reconeixen– atributs o rols de gènere alternatius associats a l'espiritualitat.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Butler, 2002: 28.

<sup>44</sup> *Ibid.*: 38-39.

<sup>45</sup> Torres, 2007: 195 i 197-203. Els anomeno amb aquest terme modern perquè la construcció identitària d'aquestes persones seria contrària a la pròpia identificació sexe-gènere normativa de cada cultura, basat en una artificialitat del cos gendrat, és a dir, definit pel gènere.

<sup>46</sup> Martín, 2006: 60.

La ideologia binària cartesiana, fonamentada en la cosmologia de la teoria filosòfica de René Descartes –una dicotomia que predomina en les societats occidentals–, està tan marcada i arrelada en moltes societats que el primer que ens fixem i l’últim que oblidem d’un interlocutor és el “sexe”, de tal manera que veiem homes i dones abans que persones. Ara bé, per molt determinats que tinguem els cànons femení i masculí, cal tenir en compte que només són idees que fàcilment es veuen sobrepassades per la realitat material. L’èsser humà pot ser molt divers en les seves especificacions, i fins a un cert punt, s’adapta fàcilment a la normalitat sociocultural, però també la pot sobrepassar amb la mateixa facilitat. Tal característica resulta problemàtica des del punt de vista social, i totes prefereixen focalitzar-se en un número finit de característiques possibles de la morfologia i el temperament humà en què fonamentar els seus principis, ideals i organització. Com més complexa sigui una societat, més variants inclourà. La complexitat d’una societat no equival al seu grau de tecnificació, desenvolupament científic o la seva mida. Al contrari del que afirmava l’evolucionisme, avui dia sabem que les societats occidentals patriarcales i capitalistes globalitzades són, en realitat, extraordinàriament homogeneïtzants i uniformitzants i, per tant, podríem dir que són simplistes.

Si ens fixem en la història de l’art, el cos humà sovint apareix representat amb poca naturalitat, mentre veiem que algunes de les representacions animals que podrien acompanyar-les arriben a un detall i precisió extraordinaris. Això passa perquè no es representa només la morfologia humana, sinó també totes les significacions, els valors i els ideals que es té del cos i, en alguns casos, fins i tot representar la psique de l’individu representat. Per posar un exemple, en les antigues civilitzacions del Mediterrani oriental –cas d’Egipte o Creta–, les figures femenines es pintaven amb un color de pell més clar que les masculines, independentment del color de pell real de les persones.<sup>47</sup>

En el cas de l’Egipte faraònic, a més, els cànons per a representar la figura humana eren molt rígids i estaven profundament estereotipats: el cap de perfil, un ull de front, les espatlles de front, el tors i els malucs de mig perfil i les cames

---

<sup>47</sup> Lozano, 2008: 351-358.

de costat, les cames juntes en les dones i un peu avançat en els homes. Aquest formalisme resulta igualment evident en l'art alt medieval i el fet que l'art clàssic grecoromà i el del renaixement siguin més precisos des d'una perspectiva morfològica només vol dir que el missatge era més subtil i estava més naturalitzat.

El cas de les societats tecnificades resulta paradigmàtic. Aquestes conceptes aculturitzants són pràcticament subliminals ja que, gràcies a la fotografia i als mitjans audiovisuals, no tenim davant només una representació d'un cos, sinó un cos en si per distorsionat que aquest sigui. En aquest sentit, podem tornar a Anne Becker i les illes Fiji, on l'aparició de la televisió va suposar un canvi a uns ideals corporals occidentals malgrat la seva socialització mateixa que existia precedentment en aquell arxipèlag d'Oceania.<sup>48</sup> Les qüestions que ens planteja el cos no són necessàriament físiques, sinó que resulten, per sobre de tot, simbòliques. Es tracta de qüestions que ens poden induir a error quan es parla de cultures i societats "històriques", com quan l'arqueologia sexava els individus inhumats segons l'aixovar funerari, un fet que va resultar incorrecte en alguns àmbits culturals en què la identificació del sexe es va demostrar errònia quan importava més el rang que el sexe o el gènere, que tampoc era necessàriament el mateix.<sup>49</sup> Ara bé, no sempre tenim les claus d'aquest llenguatge simbòlic.

### ***2.2.1. L'evolució històrica del concepte "cos"***

Fins fa relativament poc temps –aproximadament, entre finals del segle XVI i l'inici del XVII–, als països occidentals la disciplina amb més autoritat per a dir allò que calia considerar "cos" i quina era la relació que calia tenir amb ell era la filosofia. Malgrat l'apogeu de les ciències naturals a partir del segle XVII, es pot considerar que les nocions actuals de corporalitat i cos parteixen d'aquí.

Si el coneixement era l'altra cara del poder normatiu com deia Foucault, Descartes fou, a la llarga, el filòsof més influent.<sup>50</sup> El dualisme cartesià resulta ser el més radical del pensament europeu. Aquest autor concep el jo com a

---

<sup>48</sup> Becker, 1998.

<sup>49</sup> Molas i Guerra, 2003.

<sup>50</sup> Descartes, 1637 i 1641.



pensament abstracte independent de tota materialitat, mentre que la corporalitat és una realitat externa i aliena. Les societats europees dels segles XVII-XVIII estaven fascinades pels objectes mecànics i pel seu impecable comportament causa-efecte subjectes a lleis naturals com les formulades per Newton. El cos –material i considerat part d’aquesta natura– era comparat amb aquests mecanismes –com un rellotge, un autòmat o una maquina biològica–, exactament igual com avui dia es compara fàcilment els nostres cervells amb els ordinadors.<sup>51</sup>

El cos, i la natura en sí, eren vistos com un conjunt d’engranatges i mecanismes que calia conèixer per poder reparar i manipular perquè el seu comportament causa-efecte fos tan impecable com les maquines fetes de llautó.<sup>52</sup> Això va propiciar el discurs normatiu de la tecnociència actual i l’hegemonia de les ciències naturals tan útils pel pensament hegemònic i els poders normatius d’una societat capitalista, liberal i patriarcal.<sup>53</sup> Aquesta perspectiva “científica” reduïa la flora, la fauna i l’ecosistema en general a una amalgama de components comparables als engranatges mecànics (fluïts corporals, ADN, cromosomes o components moleculars com el carboni). La humanitat no s’escapava d’aquest reduccionisme i aquesta realitat, en el fons, permetia degradar i deshumanitzar l’altri, és a dir, dones, jueus, indígenes... tots ells, considerats inferiors i per tant subjugats. Això va permetre també que es donés un tractament als cossos que no s’hagués permès si s’haguessin considerat “nosaltres”. Així doncs, al mateix temps, es va fer possible l’aparició de la clínica, l’escola i la presó en el sentit d’institucions disciplinàries que deia Foucault.<sup>54</sup>

Aquestes postures, debats i conceptualitzacions se centren en el “nosaltres” i “ells”, és a dir en l’alteritat, en la concepció d’*otherness* que fa Simone de Beauvoir en la introducció d’*El segundo sexo*, on definia la “dona” com l’altri per excel·lència. L’anorèxia nerviosa, per posar un exemple molt estudiat tant des

---

<sup>51</sup> Torres, 2007: 17-18.

<sup>52</sup> Azpetia *et alii*, 2001: 248-249.

<sup>53</sup> Capra, 2007: 447-448.

<sup>54</sup> Foucault, 1979.

del punt de vista mèdic com feminista,<sup>55</sup> ens ofereix una llarga història que mostra aquesta construcció. Metrodora, metgessa romana d'origen grec, probablement ens dóna la primera descripció d'aquesta malaltia ja en el segle I dC, moment en què s'havia convertit en una autèntica epidèmia,<sup>56</sup> tot i tractar-se d'una època (segles I-III) en què l'ideal de bellesa femenina era més aviat voluptuós i no hi havia l'aclaparadora pressió mediàtica actual. De tots els factors que hi contribuïen, va resultar clau la particular relació que tradicionalment han mantingut les societats d'origen occidental i europeu amb els seus cossos. Abans dels mitjans de masses, l'anorèxia nerviosa només es donava en aquestes societats de cultura occidental.<sup>57</sup> Entre els aborígens siberians, persones que considerariem inestables o malalts mentalment serien els fetillers del grup, i era en funció d'aquestes revelacions que tot el grup construïa les seves normes.<sup>58</sup> Les dones anorèxiques, a l'Edat Mitja, lluny de ser considerades malaltes, eren admirades com especialment agraciades espiritualment i arribaven a ser objecte de devoció; de fet, a la majoria de santes medievals se les consideraria, avui dia, anorèxiques.

Així com en societats molt diverses la noció "cos" pot estar en pugna amb la realitat, també en la nostre societat la lluita és constant. Es considera que, per a funcionar adequadament, un cos humà necessita entorn d'un 10% de greix corporal en el cas dels homes i entre un 15 i un 20% en el cas de les dones. El sobrepès resulta molt més perjudicial en els homes que en les dones, sobretot per l'acumulació a les zones abdominals. Malgrat això, són les dones les que més discriminació pateixen a causa del sobrepès i les que més pressió reben mitjançant la difusió de suposats hàbits saludables<sup>59</sup> i, també, des de l'àmbit biomèdic (malgrat les evidències que hi ha en contra). Mentre que a les anorèxiques se les considera amb commiseració i una certa morbositat, la funció dels ideals corporals és imposar una sèrie d'hàbits, i fins i tot una sèrie de característiques psicològiques que sovint s'amaguen rere d'aquestes

---

<sup>55</sup> Becker, 1998; Azpetia *et alii*, 2001.

<sup>56</sup> *Ibid.*: 89-90.

<sup>57</sup> *Ibid.*: 89.

<sup>58</sup> Mead, 2006: 12.

<sup>59</sup> Azpetia *et alii*, 2001: 78, 89-90 i 94.

corporalitats. Amb relació a això, tal com Naomi Wolf afirma, «són les característiques psicològiques de les persones que fan dieta i no la primesa en si allò que es busca aconseguir».<sup>60</sup> Allò que es busca amb els ideals corporals és, doncs, una conducta específica.<sup>61</sup>

Les societats necessiten cohesió per a perpetuar-se i es repeteixen els relats que han resultat més eficients a través de la mitologia, filosofia, religions, moral, ètica, ciència, corporalitat, gènere, ètnia, política i economia. Altrament, també es dóna el cas contrari, en què les societats que han tingut més èxit o difusió perpetuen els seus discursos, pautes, normes i creences. Les premisses epistemològiques que els membres d'una societat tendeixen a considerar evidents per si mateixes solen ser un d'aquests relats, naturalitzats, i per tant poc qüestionats. Aquests relats, als que socialment ens aferrem perquè eren en algun moment un mecanisme de supervivència, tenen conseqüències més enllà dels desitjats, especialment perquè creen una sèrie de punts cecs, dels quals se n'extreuen conclusions, i se'n deriven una sèrie de conseqüències psicològiques que comporten conductes destructives tant col·lectives com individuals.<sup>62</sup> No obstant, existeix un decalatge entre aquests relats i el comportament real tàcit, és a dir, una gradació entre allò que fem realment, allò que diem que fem i allò que creiem que hauríem de fer. Aquesta diferència pot servir per a temperar les dinàmiques autodestructives o crear una frustració que les atïï, a causa de la diferència entre les expectatives i les situacions percebudes. En les societats occidentals contemporànies, vivim a cavall entre dos relats hegemònics, però sovint incompatibles en els seus sistemes de valors, en la forma del capitalisme financer i la democràcia.<sup>63</sup>

Això implica que la relació que una societat té amb els cossos que genera i la forma en què es produeixen són únics. Alhora, els relats sobre la corporalitat no només generen "cossos", també relacions i conductes que fonamenten una societat i/o un àmbit cultural. També cal tenir en compte que no sempre hi ha

---

<sup>60</sup> Wolf, 1991: 18.

<sup>61</sup> Azpetia *et alii*, 2001: 236; Wolf, 1991: 23.

<sup>62</sup> *Ibid.*: 21 i 22 (en referència a les obres de Henrik Visen i Daniel Goleman).

<sup>63</sup> Carbonell i Torras, 1999.

equivalències. Significa això que som mesurables segons una *tabula rasa*? Segurament, no. Com s'ha esmentat, els éssers humans som enormement adaptables però, com Margaret Mead evocava, hi ha casos en què alguns individus cauen fora d'aquests límits i, aleshores, la conseqüència que això té per a ells és la de ser considerats excèntrics, malalts i, en suma, desviats; només en uns pocs casos, la seva desviació és considerada en termes positius, com a visionaris.

La qüestió és el dualisme persistent, com en el cas que ens ocupa, de natura/cultura. La recerca de quelcom que ens diferenciï definitivament dels “animals” ha estat sempre constant, quasi obsessiva, des d'Aristòtil (384-322 aC) a Descartes (1596-1650). Fins a finals del segle XIX, es considerava que la cultura és allò que diferenciava la humanitat de la resta dels animals, i la cultura es definia com la capacitat planificada de modificar el medi, d'aprendre'n i transmetre aquest coneixement.<sup>64</sup> Amb aquesta definició, va resultar que una ampla gamma d'animals tenien cultures rudimentàries, des dels goril·les als voltors trencalossos passant per les llúdrigues. No obstant, aquesta frontera entre natura/cultura o humanitat/animals és, en realitat, inexistent. Donna J. Haraway, historiadora de la ciència, és de les primeres intel·lectuals a superar aquests dualismes.<sup>65</sup>

En les societats de la conca mediterrània dels segles I-IV, diferenciar-se del regne animal constituïa realment una obsessió, especialment pel que fa als aspectes que més ens hi aproximen, com ara l'alimentació i el sexe o caure en l'animatisme,<sup>66</sup> un dels grans temors tan socials com individuals. D'aquí que els productes elaborats –pa, vi i oli– que ens remetien a la triada mediterrània, fossin considerats l'epítet de la civilització i no, per exemple, l'escriptura.

---

<sup>64</sup> Martín, 2006: 130-140.

<sup>65</sup> Haraway, 1995: 8, 13 i 15 (pròleg de Jorge Ardite).

<sup>66</sup> Idea que considera que un determinat objecte, persona, animal o planta és posseït per una essència espiritual i immaterial que pot afectar les persones en forma positiva o negativa segons quina sigui la direcció de l'acció mística que aquestes adoptin envers ella. És un concepte equivalent al de *mana*, i constitueix, per tant, una força intrínseca o atribut que transcendeix a la mateixa natura. Per bé que no és tan universal com l'animisme, ni tampoc necessàriament contemporani d'aquest, ambdós no s'exclouen, com ho demostra el fet que són convergents a la Melanèsia (*Enciclopèdia Catalana*: enciclopèdia.cat, 28/08/2018).

Curiosament, alguns pobles considerats per aquests com a “salvatges”, tenien escriptura, la qual cosa resulta un clar exemple d’etnocentrisme. Es més, moltes vegades, per tal de descriure el model dels considerats “bàrbars” es destacaven – i s’exageraven– els trets i costums que denotaven comportaments animalístics, cas, per exemple, dels costums atribuïts per Ctèsies de Cnido als hindis a la seva *Índica*.

D’altra banda, en una reflexió més centrada en el debat filosòfic, cal tenir en compte la contemporaneïtat del cos “llaurat” per la cultura. Les relacions socials i el poder han nascut recentment amb moviments intel·lectuals transversals com els ja esmentats del post-modernisme, l’estructuralisme i el post-estructuralisme, que integren historiadors, sociòlegs, antropòlegs i pensadors de tota mena. Pels límits de la pròpia materialitat, un estudi com aquest només es pot fer en períodes històrics relativament recents, doncs cal que es donin les condicions necessàries. La Historia és sempre un diàleg amb el passat en què cal un interlocutor.

### **2.2.2. El relat del cos en l’ordre social**

Un dels fonaments socials de significació del subjecte radica en la interpretació de trets anatòmics que, connectats de forma transversal, constitueixen un relat cultural del cos que generarà corporalitats. L’edat, el sexe, la força, la bellesa o altres que resulten absurds per a tot aquell aliè a la societat en concret, com els ja esmentats mundugumor de *Sex and temperament in three primitive societies* (1935), de Margaret Mead, que consideren que només el nen que neix amb el cordó umbilical entorn del coll podrà ser un artista innat i magnífic. Una de les idees més arrelades és la de considerar el primer fill, en masculí, com el més important, de manera que la primogenitura pot estar consolidada fins arribar a la superstició. Entre els maoris, per exemple, es considerava que el primogènit d’un cap tribal era tan sagrat que només les persones adequades podien tocar-lo sense morir.<sup>67</sup> Aquestes consideracions donen lloc a relacions de poder i a

---

<sup>67</sup> Mead, 2006: 12 i 13.

jerarquies amb resultats imprevisibles, i gairebé sempre van vinculades a les divisions duals de gènere.

Si bé hi ha relacions verticals, també n'hi ha d'horitzontals. Aquest principi és aplicable a la relació que una societat o individu tingui amb el seu cos. Referint-se a les religions, Raquel Santiso (2001) posa el budisme com un exemple de relació horitzontal amb els cossos, doncs des dels seus ideals la corporalitat no constitueix un obstacle, sinó un camí, vers la llibertat espiritual i, per tant, no és ni rebutjat ni denigrat.<sup>68</sup> En el costat oposat, trobaríem el cristianisme que consideraria el cos com el principal obstacle per a l'espiritualització de l'individu i intenta esborrar-lo simbòlicament, creant relacions jeràrquiques que provoquen relacions de rebuig o de vergonya.<sup>69</sup> Tots els matisos entre aquests dos extrems són possibles en una mateixa societat, doncs el resultat és sempre resultat de la intersecció de més d'un discurs, uns discursos creats a l'entorn de l'edat, el gènere, la força o la bellesa que ens diuen quina és la conducta apropiada amb relació als altres i amb nosaltres mateixos segons una escala jerarquitzada per aquests paràmetres.

Com apunta Judith Butler (1990), el gènere és un efecte de la performativitat. La declaració “és una nena” inicia un procés de feminització a través de la socialització. Així, la societat –començant pel seu entorn familiar i més immediat, la influència primària en qualsevol individu– la reconeixerà com a “dona” en les societats de cultura occidental. El gènere depèn de la seva interpretació constant, com un ritual, per tal de poder mantenir la seva existència. Es tracta, per tant, de la interpretació d'un paper que hem interioritzat i que es dona per descomptat en el nostre propi pensament.

En la mateixa línia, existeix el concepte d'*embodiment*. Tenim unes idees molt clares sobre com hauria de ser un cos, com és el nostre cos i com voldríem que fos. La cultura modela el cos físic amb pràctiques que poden ser d'allò més artístiques amb aspectes com ara la roba i els complements. En virtut d'aquests

---

<sup>68</sup> Azpetia *et alii*, 2001: 228

<sup>69</sup> Azpetia *et alii*, 2001: 228.

apriorismes –i en nom de la feminitat–, al cos de les dones s’han infligit pràctiques doloroses, cruels i insanes com les cotilles del s. XIX, que deformaven la caixa toràcica, constrenyien els pulmons i provocaven tota mena d’afeccions. Igualment, el costum xinès d’embenar els peus a les dones perquè no els creixessin (els anomenats “peus de lotus”). Fatema Mernissi arriba a la següent conclusió:

«No es que els xinesos obliguessin les dones a posar-se embenatges als peus per a detenir el seu creixement normal. Simplement, definien l’ideal de bellesa. A la Xina feudal, una dona aconseguia ser bella si sacrificava el seu dret a moure’s, mutilant-se els peus per tal de demostrar que l’únic objectiu de la seva vida era agradar l’home».<sup>70</sup>

La bellesa no ha estat sempre un imperatiu, ni tan sols és necessària per a la conceptualització de la dona com avui dia, en canvi, resulta tan freqüent. Abans de la revolució industrial, les dones del poble se sentien eludides dels ideals de bellesa imposats –des d’una ideologia patriarcal hegemònica– per a les prostitutes i les dones de classe benestant. La resta de les dones eren valorades per les seves habilitats (astúcia econòmica, fortalesa física i fecunditat) i la seva posició social depenia de la seva excel·lència en el conreu d’aquestes qualitats.<sup>71</sup>

Ara bé, segurament, les pràctiques rituals més importants són les que s’estableixen entorn l’alimentació. La nostra alimentació és guia per uns preceptes de comestible/no-comestible, sa/insà, pur/impur, aliments recomanats/prohibits que no tenen a veure amb el valor nutritiu dels aliments; així doncs, amb l’alimentació, ens situem dins un sistema social i/o religiós. Els rituals i preceptes alimentaris són fàcils de veure en els àmbits religiós i de les escoles filosòfiques (cas de la pitagòrica o l’estoïcisme), si bé no sempre són tan fàcils de veure que responguin a interessos econòmics o de categoria social, edat i gènere.<sup>72</sup> A la Grècia i la Roma clàssiques, a les dones només se’ls permetia consumir vi en ocasions festives i sempre en cercles exclusivament femenins,

---

<sup>70</sup> Mernissi, 2001: 245.

<sup>71</sup> Wolf, 1991: 18.

<sup>72</sup> Contreras i Gracia, 2005: 38 i 57.

mentre que no fa ni un segle en totes les cultures mediterrànies es considerava el vi un aliment bàsic per la seva aportació calòrica.

Això té a veure amb la premissa de Foucault (1975) que el poder no es té, sinó que s'exerceix i implica acció. Amb això, aquest autor ens mostra com el cos és eina i blanc dels discursos de poder. En un sentit molt ampli, podem referir-nos no només als individus o classe dominant, sinó també a institucions socials i culturals que arriben fins a la família o que, potser, comencen amb la família. Per tant, seguint Foucault, el poder és com un fenomen d'irrigació –i no només de dalt a baix de l'eix vertical– que, a més de posar límits, també té altres conseqüències més productives. Molts autors d'avui dia, com Mari Luz Esteban (2004), consideren que el “subjecte” n'és el resultat positiu. El cos és també un producte d'aquests discursos, i cal relacionar-ho amb els conceptes de biopoder i biopolítica que desenvolupa Foucault en entendre que el poder no és quelcom abstracte, sinó que el “jo” està subjecte a la materialitat i a la corporalitat. Biopoder, doncs es troba en les relacions desiguals, en els cossos submisos i eficients dels treballadors i treballadores de les fabriques i oficines, de les mestresses de casa de les societats disciplinàries. Biopolítica no és només la política institucional dels estats, sinó la vida d'un ecosistema social orgànic de ciutadans que neixen, creixen i es desenvolupen en un intent d'allunyar-se de les concepcions monolítiques dels discursos hegemònics que ens allunyin del rellotge i l'autòmat d'època moderna.

Els discursos corporals resulten aclaparadors en l'Europa occidental, però els més influents són els de les tanques publicitàries i els anuncis de la televisió o els que ens ofereixen els informatius i el cinema. La majoria dels relats que formen les nostres corporalitats són visuals o audiovisuals, amb un llenguatge corporal i simbòlic molt recent i que queda subratllat per aquests mitjans. Aquests missatges es mouen dins una lògica econòmica capitalista neoliberal, androcèntrica i patriarcal que ha acabat imposant-se com el més influent, recolzant, de nou, en el dualisme cartesià. En aquests mitjans, com ja ens mostrava Goffman (1991) els atributs de gènere estan sobredimensionats per una qüestió d'interessos de poder, econòmics, jeràrquics i de màrqueting, a fi



que la major part de la nostra societat acabi regida per aquest principis i consumint productes dissenyats perquè encaixin amb aquests atributs ideals de gènere.<sup>73</sup> Com més gran és el contrast entre els atributs que construïm entorn els conceptes “home” i “dona” més *atrezzo* cal per a interpretar el nostre paper social com a tals.

En les societats mediterrànies de l'antiguitat tardana, aquests conceptes de “dona” i “home” es corresponien a la intersecció dels diversos plantejament ideològics, discursos i morals de múltiples escoles filosòfiques i religioses. És per això que cal plantejar-nos en què consistien les formes de pensament i els plantejaments de les societats d'aquell moment, atès que constituïen els fonaments de les construccions sexo-genèriques. El sistema míticoritual, contextualitzat per la seva cosmologia d'escoles filosòfiques i religioses contribuïa en gran mesura al desenvolupament de les individualitats, inclosa la identitat de gènere i la corporalitat. El relat social del cos es converteix en el “mite fundacional” del subjecte, especialment en societats com les de l'antiguitat tardana, on no existien mitjans de masses.

---

<sup>73</sup> Goffman, 1991: 138-140.

## Capítol 3

### Ideologies i formes de pensament conceptual en la Mediterrània romanitzada dels segles I- IV i els seus orígens

Aquestes ideologies i formes de pensament conceptual són les que constitueixen una antropologia, en el sentit originari. Em refereixo a quina definició d'humanitat tenien com a model, què era allò que consideraven ser "humà" i com es veien com a grup en relació amb aquestes categories mentals. Aquest anàlisi resulta fonamental per a la recerca, atès que són el filtre amb què interpretaven la realitat i el fonament dels seus raonaments, que eren molt diversos. Allò que impliquen aquestes antropologies és allò que distingeix els diferents corrents de pensament pagans, les diverses escoles filosòfiques i religiositats i el cristianisme de les diverses escoles i sectes.<sup>74</sup>

#### 3.1. Perspectiva de les escoles filosòfiques i de les religions místiques

La reflexió filosòfica (dins un marc antropocèntric) era, i ho havia estat ja durant els segles anteriors, el centre de la vida intel·lectual. Com a tal, les escoles i cenacles filosòfics, conegudes també com a *didaskalía*, tenien un paper molt actiu en les societats dels segles I-IV.<sup>75</sup> Tot i així, no era ni de lluny un factor homogeneïtzant. Sens dubte, les elits del moment obtenien bona part de les seves idees d'aquest món intel·lectual –que també utilitzaven per a justificar el sistema que representaven–, i la filosofia, de forma abstracta, pot arribar a considerar-se una forma de pensament hegemònic, però, abstracte atès que també havia una gran diversitat entre les escoles filosòfiques. I totes elles, en major o menor grau, eren crítiques amb la societat i el sistema polític contemporani. Al mateix temps, els pensadors més il·lustres del moment resulten de difícil classificació i s'influenciaven entre ells.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Piñero, 1995: 207-209.

<sup>75</sup> Brown, 1993: 151-247.

<sup>76</sup> Lozano, 1995: 117-126.

Dins d'aquestes *didaskalía*, cal destacar la participació de les dones tant com a mecenes com a intel·lectuals. En aquest cercles hi hagué filòsofes reconegudes com a tals, doncs no es pot oblidar que Plutarc va escriure els seus *Preceptes conjugals* a una parella tot just casada d'alumnes seus. Bona part de les escoles filosòfiques reconeixien a les dones els mateixos drets que als homes. Com a mínim, algunes, però no totes.<sup>77</sup> Les escoles d'arrel aristotèlica, com ara els peripatètics, no creien que les dones poguessin assolir els mateixos graus de virtut, intel·ligència o valor que els homes. El pensament d'alteritat del dualisme aristotèlic es componia de binaris oposats, jerarquitzats i discriminadors com els cartesianes, tal com s'infereix, implícitament, de les categories home/dona, cultura/natura, sec/humit, càlid/fred o superior/inferior. L'home –és a dir, el ciutadà major d'edat– era considerat l'únic ésser humà autènticament racional. Així doncs, la raó era considerada, pel conjunt de la societat atenesa, una de les característiques fonamentals d'allò que constituïa ser autènticament “humà”.<sup>78</sup>

Les diverses societats mediterrànies agrupades sota l'administració i legislació romana tenien una superestructura classista i molt jerarquitzada que les encarcarava en un model molt concret, que menyspreava o negava moltes de les particularitats de les zones perifèriques de l'Imperi. No ha d'estranyar doncs que, amb una perspectiva fortament etnocèntrica, assumissin aquest mateix discurs dels binaris oposats que va passar a formar part del discurs hegemònic imposat per les elits. A la Baixa República (s. I aC), però, com a conseqüència dels canvis provocats per la ràpida expansió romana en el si de la seva societat i, en concret, per causa de l'elevada mortalitat entre els parents masculins dels clans aristocràtics, que eren qui feien de tutors de les dones de la família, aquestes es van veure en una situació avantatjosa. En molts casos, elles es van quedar vídues i com úniques hereves dels seus parents masculins. Els tutors que el dret romà els imposava en considerar-les unes eternes menors d'edat, a la pràctica, es van convertir en testaferrós a sou, un homes de palla que es contractaven i es podien canviar amb la mateixa facilitat.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Alfaro i Francia, 2001: 4-6.

<sup>78</sup> Brown, 1993: 27; Blázquez, 1995cc: 238-239.

<sup>79</sup> Duby i Perrot, 1991.

Sèneca, per exemple, a les seves *Consolacions* es dirigeix a tres persones referint-se al procés de dol: Màrcia, per la mort del seu pare; Hèlvia, la seva mare, pel seu propi exili; i Polibi, per la mort d'un germà. Però Sèneca no escriu llibres "d'autoajuda", sinó que escriu amb soterrades intencions polítiques. Les dones són utilitzades de forma instrumental per filòsofs i retòrics de forma habitual, de manera que poques vegades és de les dones de qui s'està parlant. En aquest cas és notori la consolació a Polibi, en realitat, una suplica desesperada a l'emperador perquè l'indulti de la pena d'exili. Sèneca es pren llicències en el relat de la història recent perquè els fets encaixin en el seu discurs retòric i argumental; i exagera molt i sobreestima la seva pròpia importància.

A diferència de les seves obres específicament filosòfiques, on treballa molt la imatge que dona, en aquestes obres, les *Consolacions*, deixa entreveure un caràcter format en el cuny d'una civilització egoista i arrogant. En la *Consolació* a Hèlvia, intenta convèncer-se a si mateix que l'exili només és un càstig per qui no veu més enllà de la seva pròpia superficialitat. Argumenta que cap lloc és tan desolat o inhòspit que no hi hagi algú que no l'esculli voluntàriament com a llar i que l'estat natural de la humanitat és el nomadisme. Ara bé, en la descripció que fa del seu exili a l'illa de Còrsega, es pot percebre el menyspreu que sent per l'illa i pels seus habitants. És evident que els considera "bàrbars" i, per tant, inferiors a qualsevol grecoromà. Al llarg de les *Consolacions* es percep el seu etnoandrocèntricisme, tot i que intenta donar de si mateix la imatge de savi cosmopolita i igualitari que està per damunt d'aquest tipus de vanitats:

«Estar lejos de la patria es insoportable. Pues bien, contempla esta aglomeración para la que apenas bastan las casas de una ciudad inmensa: la mayor parte de esa muchedumbre está lejos de su patria. Han acudido en masa desde sus municipios y colonias, del orbe entero, en suma. A unos los ha empujado la ambición, a otros las exigencias de una misión oficial, a otros la emoción de alguna embajada, a otros el desenfreno que buscan un lugar conveniente y copioso en vicios, a otros la afición a los estudios liberales, a otros los espectáculos; a algunos los atraído la amistad, a otros el ingenio, que encontró amplio campo para mostrar sus cualidades; algunos han traído una belleza en venta, otros una elocuencia en venta. Ninguna clase de hombres

deja de acudir a una ciudad que concede gran valor tanto a sus virtudes como a sus vicios. Haz llamar a todos éstos por su nombre y pregunta de que tierra es cada una: verás que son mayoría los que, tras abandonar su país, han venido a la ciudad más grande y hermosa, ciertamente, pero no suya. Después márchate de esta urbe que casi puede decirse perteneciente a todos, recorre todas las ciudades: ninguna deja de tener una gran proporción de gente forastera. No te detengas en aquellas cuya amena situación y favorable entorno seducen a los demás; examina los parajes desiertos y la islas inhóspitas, Escíato y Sérifo, Gíaro y Cosura: no hallaras ningún destierro en el que no viva alguien por propio deseo. ¿Qué se puede hallar tan desnudo, tan escarpado por todas partes como esta roca? ¿Qué más yermo en cuanto a los recursos? ¿Qué más agreste en cuanto a los hombres? ¿Qué más horrible en cuanto a la situación misma? ¿Qué más extremado en cuanto al clima? Y sin embargo hay aquí más forasteros que naturales del país. Luego el cambio de lugar no es en sí penoso, hasta el punto de que incluso este lugar ha separado algunos de su patria. Encuentro autores que afirman que hay en nuestro espíritu un cierto prurito natural por cambiar de residencia y trasladar el domicilio]». <sup>80</sup>

Plató, que seguia essent un important referent cultural, a la seva *República* en canvi, en descriure la ciutat ideal, considerava a les dones ciutadanes de ple dret i amb les mateixes oportunitats que els homes. Considerava que, perquè una

---

<sup>80</sup> Sèneca, *Ad Helv. de consol.*, 6, 2-7: *Carere patria intolerable est.- Aspice aedum hanc frequentiam, cui uix urbis immensae tecta suffictum: maximapars istitus turbae patria caret. Ex municipiis et coloniis suis, ex toto denique orbe terrerum confluerunt. Alios adduxit ambitio, alios necssistas officii publici, alios imposita legatio, alios luxúria opportunum et opulentumutiis locum querens, alios liberalium studiorum cupiditas, alios spectacula; quosdam traxit amictia, quosdam industria laxam ostendendae uirituti nancta materiam; quídam uenalem formam atulerunt, quídam uenalemeloquentiam. Mullumnon hominem genus concurrir in urbem et uritutibus et utiitiis magna pretia ponentem. Iube istos omnes ad nomen citari et 'unde domo' quisque sit quaere: uidebis maiorem partem esse quae, relictas sedibus suis, uenerit in maximam quidem ac pulcherrimam urbem, non temen suam. Deinde ab hac ciutate discede, quae ueluti comunis potest dici; omnes urbes circumi: nulla non magnam partem peregrinae multitudinis habet. Transia b iis quarum amoena positu et opportunitas regionis plures allicit; deserta loca et asperrimas insulas, Sciathum et Seriphum, Gyarum et Cossuran, percense: nullum inuenies exsilium in quo non aliquis animi causa moretur. Quid tam nudum inueniri potest, quid tam abruptum undique quam hoc saxum? Quid ad copias respicienti ieiunis? Quid ad homines immansuetius? Quid ipsum loci situm horridius? Quid ad caeli naturam intemperantius? Plures tamen hic peregrini quam ciues consistunt. Usque eo ergo commutatio ipsa locorum grauis non est, ut hic quoque locus a patria quosdam abduxerit. Inuenio qui dicant inesse naturalem quandam irritationem animis commutandi sedes et transferendi domicilia: mobilis enim et inquieta homini mens data est; nusquam se tenet, spargitum, et cogitationis suas in omnia nota at que ignota dimitit, uaga et quietis impatiens et nouitate rerum laetissima.*

ciutat realment tingués un funcionament òptim, cada ciutadà/ciudadana hauria de dedicar-se a allò en què fos més apte, és a dir, una meritocràcia. Això, incloïa, fins i tot, acceptar dones al servei militar, una idea de la qual se'n va tenir que desdir ràpidament per causa de l'escàndol que va provocar.<sup>81</sup> De nou a l'època romana, el pensament platònic, concretat pel neoplatonisme, també va tenir molta difusió en aquests segles i va conservar el seu "món de les idees" i el "mite de la caverna" com una clau al·legòrica i simbòlica per a explicar la realitat.<sup>82</sup> En aquest sentit, Cels en el seu *Discurs contra els cristians* (s. II) resulta molt útil perquè, malgrat les seves particularitats, exposa allò que en aquells moment era una cosmologia platònica. Els platònics com ell creien en la reencarnació i que les animes queien del "món de les idees", el qual, a diferència del món material, era immutable. Les animes havien de purificar-se per poder tornar allà i trencar el cicle de reencarnacions successives.<sup>83</sup> Per a Cels, totes les animes eren iguals, ja fossin de persones, animals o plantes; la intel·ligència i la raó humanes ens feien únics, però no superiors. En allò que realment importava, enginy, amor o solidaritat, érem iguals que qualsevol altre animal, atès que tot fou creat en benefici del conjunt.<sup>84</sup>

Els pitagòrics anaven encara més lluny, doncs per a ells ni el pla material ni el diví eren immutables. La transformació era l'única llei universal, de manera que no només es reencarnaven les animes, sinó també el món del qual aquestes provenien, en un cicle permanent de destrucció i renaixement del qual també les divinitats formaven part i en virtut del qual elles i ells acabarien morint per a renéixer de nou. Els pitagòrics buscaven la potència creadora universal en les matemàtiques, l'aritmètica i la geometria, que consideraven les úniques formes de conèixer-la; els seus avenços en aquests camps és el motiu pel qual són més coneguts. L'equitat entre els sexes no era exactament un fonament d'aquest sistema filosòfic. Depenent de l'època o dels autors, els seus plantejaments seran més o menys androcèntrics. Per això, en determinats moments, els centres d'estudis pitagòrics foren mixtes, quasi paritaris, de fet. De fet, Teano,

---

<sup>81</sup> Plató, *Res publica*, 454E.

<sup>82</sup> Blázquez, 1995c: 235.

<sup>83</sup> Cels, *Cont. verit. ad Christ.*, 2, 4, 52-55.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 2, 4, 50-52.

una filòsofa que potser fou la germana o la dona de Pitàgores, va dirigir l'acadèmia després que aquest morís.<sup>85</sup>

Una altre de les escoles filosòfiques gregues, la dels epicuris, en canvi, era materialista. Basant-se en la teoria atòmica de Demòcrit, postulava que l'univers estava compost d'àtoms, en moviment constant, eterns i indestructibles. En conseqüència, la natura responia a unes lleis que es corresponen a aquests moviments. Negaven l'existència de la providència i eren considerats ateus pels seus contemporanis, encara que no negaven exactament l'existència dels déus i les deesses ni del concepte mateix de divinitat. El que si feien, però, en el cas que les divinitats existissin, era negar que tinguessin cap influència sobre la vida humana ni cap interès en ella, motiu pel qual pensaven que no calia la seva intervenció per al funcionament de l'univers.<sup>86</sup> En la seva opinió, encara que les divinitats formessin part de l'univers, no el dirigien, sinó que aquest funcionava per ell mateix de forma autònoma a partir del moviment dels àtoms. Ells concedien a l'amistat el caràcter profundament transcendental que faltava en la seva cosmologia i eren bastant hedonistes, tenint en compte que concebien la felicitat com a absència de dolor i de preocupacions. Consideraven la meditació filosòfica com un dels grans plaers de la vida; i la saviesa, el fet d'arribar a superar la por a la mort que, per a ells, consistia en una simple dissolució dels àtoms que componien el cos i l'ànima. No es concebia un més enllà ni cap renaixement, recompensa o càstigs.<sup>87</sup>

Això no obstant, el principal corrent filosòfic entre els romans fou l'estoïcisme. Pels estoics la llibertat i la felicitat eren inseparables. La definició estoica de llibertat consistia en la impertorbabilitat que atribuïen a la saviesa, la tranquil·litat i la calma absoluta de l'esperit. Segons el seu plantejament, allò que alterava la tranquil·litat de l'esperit humà, no és allò que succeeix, en certa manera ni tan sols les emocions, sinó l'“opinió” sobre ells; és a dir, la interpretació que en fem. Per començar, van considerar que, en realitat, resulta impossible posseir res, ni el món natural, ni terres, ni finques –encara que es

---

<sup>85</sup> Alsina, 1982.

<sup>86</sup> Lozano, 1995: 118.

<sup>87</sup> *Ibid.*: 118-119.

posin al nom d'un mateix-, i encara menys les persones. La pèrdua només existeix perquè les persones creiem "posseir" aquestes coses quan no es pot perdre allò que mai no ha estat d'un. I atès que tots els "béns externs" són "prestats", s'han de tractar amb una cura extrema i, per insignificant que semblin, no se'ls pot tractar amb menyspreu.

«Nunca digas respecto a nada 'Lo he perdido', sino 'Lo he devuelto'. ¿Ha muerto tu hijo? Ha sido devuelto. ¿Ha muerto tu mujer? Ha sido devuelta. '¿Se me ha robado la finca?' -No dudes que también esto ha sido devuelto.- 'Pero es un malvado el que me la robó'. -¿Y a ti que te importa por medio de quién te lo reclamó el que te lo había dado? Mientras que te lo conceda, trata tú ese bien como cosa ajena, igual que tratan las cosas del albergue quienes van de paso».<sup>88</sup>

D'aquesta manera Epictet il·lustra la idea estoica de la relació que la humanitat hauria de tenir amb la seva realitat. El seu plantejament davant la mort era molt semblant, ja fos la pròpia o la d'alguna persona propera. La religiositat també tenia un paper important, doncs Epictet planteja la vida com si fos un banquet ofert per les divinitats en què caldria comportar-se amb les mateixes normes de cortesia i bona conducta. Segon el seu pensament, els éssers humans són hostes en casa aliena i, per això, Epictet recorda als seus lectors que:

«Debes comportarte como en un convite. ¿Llega junto algún plato de los que hacen circular? Alarga la mano y toma con moderación. ¿Pasa a tu lado? No lo retengas. ¿Tarda en llegar? No lances ya desde lejos sobre él tu deseo, sino espera con paciencia a que esté junto a ti. Pórtate así respecto a tus hijos, así respecto a tu mujer, así respecto a los cargos públicos, así respecto a la riqueza, y algún día llegarás a ser digno convidado de los dioses. Pero si, además, no tomas nada de lo que te ponen delante, sino que lo miras con desdén, entonces serás no sólo convidado de los dioses, sino hasta su colega en el gobierno del mundo. Pues por obrar así es por lo que Diógenes y Heráclito y sus semejantes merecidamente fueron y se les llamo divinos».<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Epictet, *Enchir.*, 11.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 15.



A més, Epictet i els estoics en general, consideraven que la humanitat és l'única pàtria autèntica, i aquell que sigui realment savi/-a es mostrarà ciutadà/-ana del món. D'aquí que ell no considerés important ser patriota, o com diu ell "defensor dels interessos de la petita pàtria",<sup>90</sup> sinó que només el savi resultava útil. Estoics i cíncics eren especialment crítics amb l'*status quo* i els poderosos. Impartien classe a places i carrers, i vivien de la bona voluntat dels seus alumnes, un model que seguirà el proselitisme cristià. En aquest moment concret, la veritat és que no hi havia gaire diferència entre estoics i cíncics, però els cíncics rebutjaven qualsevol convencionalisme social. Aquests últims també defensaven una igualtat fonamental, que incloïa la igualtat de gènere, o la possibilitat que tothom qui estigues interessat, pogués estudiar.<sup>91</sup>

La filosofia i algunes religions místèriques –com les que retien culte a Cíbele, Mitra, Isis o Osiris–, estaven estretament relacionades, i és aquí on realment radicaven les creences, la religiositat i l'espiritualitat del moment. La concepció que tenien del món espiritual i de les divinitats era panteïsta. Els filòsofs reinterpretaven les mitologies com al·legories de les seves creences, i l'objectiu de les religions místèriques era la comunió amb la divinitat, amb el tot universal.<sup>92</sup> Les primeres "metamorfosis" de la literatura eren obres religioses. Ovidi, en canvi, dessacralitzà el gènere i tot sovint utilitza un to sarcàstic en referir-se als mites. Apuleu, fins i tot, en fa una sàtira. L'únic culte que aquest autor tracta amb una mica de respecte són, precisament, els cultes isíacs i osiriacs. De fet, interpreta aquestes divinitats com les forces primigènies femenines i masculines de la divinitat, i considera que la resta de déus i deesses només representen diversos aspectes d'aquesta:

«Tenía abundante y espesa cabellera ondulada en rizos que le caían suave y desordenadamente hasta la espalda. La remataba en todo lo alto una corona de flores diversas, en cuyo centro, sobre la frente, resplandecía un círculo a modo de espejo o mejor, como un símbolo de la luna, que brillaba con luz blanca, custodiado a derecha e izquierda por unas sierpes, sobre las que caían espigas

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>91</sup> Lozano, 1995: 119-122.

<sup>92</sup> *Ibid.*: 117.

de trigo. Cubría la perfección de su cuerpo una túnica multicolor tejida de suave lino –de luminosa blancura- que tornasolaba del dorado azafrán al inflamado rojo de la rosa. Lo que más me llamó la atención fue el manto negro y brillante como la mica, que desde el brazo derecho, se recogía sobre el hombro izquierdo, cubriéndole el busto a modo de escudo; caía luego en multitud de pliegues, para acabar en orlas de flecos de ondulante elegancia. A lo largo de su textura llevaba estrellas que tintineaban dispersas, y en medio mismo, una luna llena refulgía con encendidos rayos, lo que no impedía que en el vuelo de tan elegante manto resaltara el bordado de una guirnalda tejida con toda clase de flores y frutos. También los símbolos que la adornaban eran bien diversos: a la derecha llevaba un sistro de bronce cuya finísima lámina envolvía, como un talabarte, algunas púas, que, con el movimiento del brazo, emitían un agudo tintineo en arpegio de tres tonalidades; de la izquierda pendía una como una lámpara con un asa en la parte superior, de la que salía un áspid con la cabeza levantada y el cuello hinchado. Sus pies de ambrosía calzaban unas sandalias tejidas con hojas de palmera.

A pesar de tan alta divinidad, y de las fragancias de felices perfumes de Arabia, se dignó a decirme:

-Aquí me tienes, Lucio, conmovida por tus súplicas, como madre de la naturaleza que soy, señora de los elementos primeros, origen de las generaciones, reina de los dioses, la más alta de las deidades, la encarnación única entre dioses y diosas que tienen poder sobre la luminosa bóveda del cielo, sobre las olas salobres del mar, y sobre el silencio de los infiernos: la única divinidad venerada en todo el orbe bajo diferentes formas, ritos y nombres: los antiguos áticos, Minerva de Creops; los de la isla de Chipre, Venus Pafia; los arqueros cretenses, Diana Dictina; los trilingües sicilianos, Proserpina Estigia; para los de Eleusis soy la antigua diosa Ceres; otros me llaman Juno, o Belona, Hécate, o Ramnusia; los que reciben los primeros rayos de Sol al amanecer, Etiopes y Egipcios –de tan antigua ciencia- son los que me rinden culto que me es propio y me llaman por mi verdadero nombre de Isis».<sup>93</sup>

---

<sup>93</sup> Apuleu, *Asin. aur.*, 11, 3-5: *Iam primum crines uberrimiprolixique et sensim intorte per divina colla passive dispersi molliter defluebant. Corona multiformi variis floribus sublimen destrinxerat verticem, cuius media quidem super fortem plana rotunditas in modum speculi vel immo argumentatum lunae candidum lumen emicabat, dextra laevaue sulcis insurgentium viperarum cohibita, spicis etiam Ceralibus desuper porrectis. Vestis multicolor bysso tenui pretexta, nunc albo candor elucida, nunc croceo flore lutea, nunc roseo flammida, et, quae longe longeque etiam meum confutabat obtotum, palla nigerrima splendescens atro nitore, quae circumcirca remeans et sub*

El seu protagonista, Luci, retorna a la seva forma humana gràcies a la intervenció de la deessa Isis i, com a agraïment, s'inicia en els seus misteris. Els misteris d'Isis i d'Osiris no són els mateixos, però resulten inseparables. Si Isis representa les potències femenines i Osiris les masculines, les energies generadores es produeixen per la seva unió. De fet, el panteó tradicional egipci s'organitzava en triades on hi havia un matrimoni i un fill o filla.

Osiris era, abans que res, una divinitat associada al cicle natural de mort i renaixement de la vegetació. Com a tal, era també un déu de la fertilitat. A més, era el jutge i sobirà del més enllà. Jutjava les ànimes dels morts i destruïa les dels culpables, doncs la religió tradicional egípcia comptava amb una de les primeres versions del paradís.

Isis era una deessa-mare, habitualment considerada la patrona de la màgia, però, sobretot, és una representació de la "vida" en si mateixa, i fou ella qui va ressuscitar el seu marit després d'un llarg període gràcies al qual va recuperar el seu cos desmembrat pel seu germà Set. En termes generals, la societat egípcia presentava unes relacions de gènere força equitatives. En la majoria dels tres mil anys d'història de l'antic Egipte, homes i dones rebien el mateix sou per

---

*dexterum latus ad humerum laevum recurrens umbonis vicem deiecta parte laciniae multiplici contabulatione dependula ad ultimas oras nodulis fimbrarium decoriter confluebat.*

*Per intextam extremitatem et in ipsa eius Planitie stellae dispersae coruscabant, earumque Media semenstris luna flammeos spirabatignes: Quae tamen insignis illius pallae perfuebat ambitus, Individuo nexu corona totis floribus totisque constructa Pomis adhaerebat. Iam gestamina longe diversa: nam dextra quidem ferebat aereum crepitaculum, cuius per augustam laminam in modumbaltei recurvatum traiectae mediae paucae virgulae, crispante brachio trigeminos iactus, reddebant argutum sonorem; laevae vero cymbium dependebat aereum, cuius ansulae, qua parte conspicua est, insurgentis aspis caput extollens arduum, cervicibus late tumescentibus. Pedes ambroseos tegebant soleae palmae victricis foliis intextae. Talis ac tanta, spirans Arabiae felicia germinia, divina me dignata est: "En adsum tuis commota, Luci, precibus, rerum naturae parens, elementarum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitum, deorum dearumque facies uniformis, quae aeliluminosa culmina, maris salubria flamina inferum deplorata silentia nutibus meis dispenseo: cuius numen unicum multiformi specie, ritu vario, nomine multiiugo totus veneratur orbis. Inde primigenii Phryges Pesinuntiam deum Matrem, hinc autochthones Attici Cecropeiam Minervam, illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Veneram, Cretes sagittiferi Dictyam Dianam, Sculi trilingues Stygiam Proserpina, Eleusiani, vetustam deam Cererum, Iunonem alii, Bellonam alii, Hecatam isti, Rhamnusiam illi, et qui nascentis dei solis inchoantibus illustrantur radiis Aethiopes utrique priscaque doctrinapollentes Aegyptii, caerimoniis me propriis percolantes, apelant vero nomine reginam Isidem.*

feines de valor equivalent, cosa que no passa ni en els països formalment igualitaris del món actual.<sup>94</sup> Les dones tenien plena autonomia en la seva sexualitat i, en conseqüència, no se'ls exigia arribar verges al matrimoni, un concepte que desconeixien. La virginitat és un concepte purament cultural que només existeix en el marc d'una ideologia androcèntrica dins unes societats d'estructura patriarcal que pretenen controlar el cos i la sexualitat femenina. Els cultes egipcis tenien, en aquest sentit, molts elements innovadors en comparació amb els cultes d'origen grecoromà i, fins i tot, amb altres cultes orientals. Ara bé, quan els cultes de Isis i Osiris van arribar a Roma, els seus possibles elements subversius van quedar ràpidament reduïts al mínim pel seu èxit entre les classes altes, que es veien atretes pel seu exotisme.<sup>95</sup> Els cultes d'Isis van gaudir d'una influència considerable que va perviure, a la llarga, en el culte a la Verge Maria i en la seva iconografia, doncs la Mare de Déu amb el Nen reproduïx la imatge típica d'Isis asseguda amb el seu fill Harpòcrates al seu si – en algunes ocasions, alletant-lo.

Un altre dels cultes místics que van gaudir de gran popularitat a Roma fou el de Cíbele, el qual resumia en el seu si, de forma sincrètica, tot un seguit de cultes a la Gran Mare, un romanent dels cultes prehistòrics (segurament, d'origen neolític) que van sobreviure amb moltes transformacions i que, a l'època imperial romana, va experimentar un nou període de popularitat.<sup>96</sup> Aquestes Grans Mares tenien poc en comú amb altres deesses i, per descomptat, no se les anomenava “mare” per tractar-se de figures maternals, sinó pel seu caràcter de deessa de la natura associada a les fonts de vida en general. Serien, per tant, una mena de “Mare Natura”, i el seu epítet els hi vindria per ser, precisament, la “mare” de tot. Atis, com els primers déus masculins que van acompanyar a aquestes deesses, era un personatge secundari destinat a garantir la seva fertilitat. Aquesta parella no estaria gaire lluny de la descripció que fan Fatema Mernissi i William R. Smith de la deessa sumèria Ishtar:

---

<sup>94</sup> Desroches-Noblecourt, 1999: 183 i 208-209.

<sup>95</sup> Alvar, 1995a: 492.

<sup>96</sup> Ídem, 1995a: 453-454.

«La Ishtar babilónica en su representación más antigua es una madre-diosa soltera, o que más bien escoge a capricho a sus compañeros temporales; es la reina, la cabeza del panteón, la primera [...]».<sup>97</sup>

En sus templos, las mujeres no solo danzaban, hacían el amor. Con la decadencia de las diosas y la llegada de los dioses, las mujeres que vivían en aquellos templos pasaron a ser consideradas prostitutas sagradas».<sup>98</sup>

La castració i el vessament de sang, en general, es consideren inherents al culte a Cíbele i a Atis, doncs formava part indispensable dels seus rituals de fertilitat. Hi ha diferents interpretacions sobre el significat d'aquesta castració ritual que tendia a identificar els seus "sacerdots" (o *galli*) amb Atis, però, en realitat, amb qui s'emmirallaven era amb Cíbele, doncs els *galli* castrats es transvestien i van arribar a ser famosos pel seu "efeminament".<sup>99</sup> A més, cal tenir en compte que això no es donava entre tots els estaments sacerdotals, ja fossin els de Cíbele o els d'Atàrgatis i que es va prohibir entre els sectors socials de classe alta. Juntament amb aquesta mena de sacerdots, a l'*Ase d'or* també apareix una altra classe que també es transvesteixen com a dona i que els hijres indis. Al *Satiricó*, a aquests se'ls anomena *cinaedus*, traduït habitualment com a "marieta", un terme que clarament resulta un insult, tot i que no és un insult relacionat amb la seva sexualitat, sinó amb el seu gènere.<sup>100</sup> En la meua opinió, la traducció més oportuna seria "transsexual", que és allò que resultaria realment un motiu de vergonya i de menyspreu. La seva culpa seria que aquests "sacerdots" haurien abandonat voluntàriament la seva condició masculina per tal d'adoptar la femenina, considerada inferior per a bona part de la societat.

A l'*Ase d'or*, quan Luci, convertit en ase, és adquirit per un d'aquests sacerdots transsexuals fa la següent descripció:

---

<sup>97</sup> Smith, 1972: 57.

<sup>98</sup> Referint-se als orígens de la dansa oriental, Faterna Mernissi reflexiona sobre quin hauria estat el mitjà mitjançant el qual aquestes dones haurien arribat a la comunió amb la seva deessa (Mernissi, 2001: 84).

<sup>99</sup> Alvar, 1995b: 458.

<sup>100</sup> Encara que es pot traduir també com efeminat, llibertí o obscè segons el diccionari. L'edició de la Bernat Metge afina més en aquest sentit i decideix traduir-ho com a "disbauxat".

«Un disbauxat, un disbauxat vell; calb, és veritat, però portant, a tall de cabells, un uns flocs grisencs i penjants, un del rebuig de la genteta de les cantonades que, per places i viles, al so dels cèmbals i els cròtals, fent donar tombs a la deessa Síria, l'obliguen a captar».<sup>101</sup>

I, quan arriben al seu allotjament, presenta l'escena següent:

«I vet aquí que ell arrossegava cap a casa el nou servidor de qui acabava de fer-se càrrec, i Aixà que hi arriba, del lllindar estant es posa a cridar: “Noies, mireu quin servent més bufó us he dut del mercat!” Però aquelles noies eren un escamot de disbauxats, els quals tot seguit, saltant d'alegria, amb una veu esquerdada, ronca i efeminada, alçaren una cridòria eixordadora, creguts, probablement, que algun esclauet havia estat adquirit per a llur servei».<sup>102</sup>

Els models de gènere alternatius oferts per la religió i la seva institucionalització, com és aquest cas, són habituals en cultures molt diverses. Ritualment, aquests homes ofrenaven a la deessa la seva sang i allò que se'ls extirpava (el seu sexe) per tal de garantir la seva fecunditat en canvi que ella els convertís en dones. La seva iniciació seria específica i, a més dels misteris de la deessa, estaria destinada a transformar-los. Aquesta transformació –tot i que estaria acceptada socialment–, per a molts seria objecte de menyspreu, dins el marc d'unes institucions religioses molt concretes i perfectament reglamentades. Per això, com que es tractava de “sacerdots” transsexuals, en realitat, seria més correcte anomenar-los “sacerdotesses”.<sup>103</sup>

Per contra, la mitologia ens ofereix moltes versions –i explicacions– diferents de la castració d'Atis, probablement a causa del seu origen sincrètic. Ara bé, ja es tracti d'un acte de rebel·lió contra la deessa o d'autoflagel·lació per haver-li estat infidel, el cert és que el seu relat té molt a veure amb la perspectiva

---

<sup>101</sup> Apuleu, *Asin. aur.*, 8, 24: *cinaedum et senem cinaedum, caluum quidem, sed cincinnis semicanis et pendulis capillatum, unum de triuiali popularium faece, qui per plateas et oppida cymbalis et crotalis personates Syriam circumferentes mendicare compellunt.*

<sup>102</sup> Apuleu, *Asin. aur.*, 8, 26: *at ille suspecum nouicium famulum trahebat ad domum statimque illine de primo limine proclamat: “Puella, seruuum uobis pulchellum en ecce mercata perduxit.” Sed illae puellae cinaedorum, quae statim exultantes in gaudium fracta et rauca et effeminata uoce clamores absonos intollunt, rati scilicet uere quempiam hominem serulum ministerio suoparatum.*

<sup>103</sup> Alvar, 1995b: 475-776.

androcèntrica que associa immediatament la inversió dels termes –doncs ella és la figura de poder i autoritat– amb la castració, ni que sigui simbòlica. En aquest sentit, resulta interessant recordar que els genitals són l'única part d'Osiris que Isis no va poder recuperar perquè se'ls havia menjat el peix oxirinc. Isis, en realitat, té molt en comú amb les Grans Mares i es pot considerar una d'elles, no obstant, en la cultura hel·lènica, aquest aspectes de la caracterització d'Isis van quedar camuflats, per una banda, sota una representació molt més maternal i, per l'altra, sota una relació més equitativa amb el seu company masculí, que com ja s'ha vist no era un concepte tan aliè. I si la castració d'Atis té a veure amb una determinada perspectiva androcèntrica, la centralitat fàl·lica en la construcció de la masculinitat desapareix sense ella. Tot i així, Osiris amb freqüència apareixia en l'art egipci amb una erecció a causa de la seva associació amb la fertilitat, un fet que resulta molt interessant.<sup>104</sup>

Els misteris mitraics són una altra de les religions místiques que més difusió va tenir en l'arc mediterrani durant els segles I-IV. Mitra és un déu persa d'origen vèdic, de certa importància en el seu panteó d'origen, però subordinat a Ahura Mazda, la divinitat del bé, que és el déu principal. En el món romà, Mitra adquireix entitat pròpia i s'independitza del medi religiós persa en què havia nascut. La iniciació en el seu culte consistia, precisament, en seguir les passes de Mitra. Aquesta divinitat era de caràcter ctònic, nascuda de forma miraculosa en una cova que va donar origen a la volta celestial, sorgint d'una pedra en forma d'ou, que va originar el món. Mitra fou iniciat en els secrets dels déus per una divinitat solar a la qual es referien com Hèlios-Sol –segurament, un Ahura Mazda molt hel·lenitzat– i que, en aquest cas, ocuparia un paper secundari com a mestre d'aquesta jove divinitat. La representació més freqüent i coneguda és la de Mitra sacrificant a un brau, que servia de commemoració de la seva iniciació. El seu nom significava literalment “amic” i/o “aliança”. En el zoroastrisme, Mitra apareix com un cap militar, líder dels exercits d'Ahura Mazda en defensa de la justícia davant del caos. Era una divinitat fortament associada a conceptes com ara l'amistat, la reciprocitat, l'equilibri o la lleialtat, a més de la justícia, un fet que explica la seva popularitat, i no només entre els soldats –atrets pel

---

<sup>104</sup> *Ibid.*: 455-456.

vessant militar del culte—. Ara bé, a diferència de les altres religions místèriques ja esmentades, el culta a Mitra representa un univers totalment masculí.<sup>105</sup>

La religió tradicional romana, a part del culte domèstic als avantpassats, era sobretot de caràcter públic i cívic, completament vinculada amb l'Estat. Per aquest motiu, les magistratures incloïen funcions religioses. De la mateixa manera, l'emperador, en la seva persona, acumulava els títols de màxim dirigent polític (*princeps senatus*), militar (*imperator*) i, també, el religiós (*pontifex maximus*). Segons les teories d'Althusser els *munera* s'haurien de considerar part de l'"aparell ideològic de l'Estat". Ell distingia entre l'aparell estatal, poder directe –com la burocràcia, l'exèrcit i el codi legislatiu (públics)– i l'aparell ideològic de l'Estat, poder indirecte –com l'escola, la religió, i el *mos maiorum*–. L'aparell ideològic resulta fonamental per a la reproducció d'un sistema sociopolític, doncs transmet la ideologia del poder; sense oblidar la dimensió no racional de la "ideologia" que Althusser no reconeixia: els aspectes inconscients, afectius, mítics o simbòlics.<sup>106</sup> Això inclou el sistema de sexe-gènere en les societats estructuralment patriarcals. Es pot afirmar que els *ludi*, els espectacles públics, van ser un element central en la ideologia romana, que resulta fonamental en l'aculturació dels territoris perifèrics. Tot i la progressiva dessacralització dels jocs, aquests sempre anaven de la mà de la religió cívica. Fou una institució que feia ostentació, que escenificava i mostrava públicament el poder i la ideologia romana. L'amfiteatre es va convertir en símbol de territori romanitzat i, per tant, també en un símbol identitari per a tots els habitants de l'Imperi.<sup>107</sup>

Els *ludi scaenici* (teatre) i els *ludi circenses* (carreres) estaven marcats originalment pel caràcter regular del calendari litúrgic. El teatre fou l'espectacle que més temps va conservar els seus orígens religiosos. La majoria dels teatres estaven dins el perímetre de santuaris. Les primeres funcions consistiren en representacions dels mites relacionats amb les divinitats durant els seus festivals. I fins i tot, durant aquests segles, els metges-sacerdots de divinitats

---

<sup>105</sup> Ídem, 1995d: 500-504.

<sup>106</sup> Althusser, 1970: 3-38.

<sup>107</sup> Lozano, 1995: 122.



mèdiques, com ara Esculapi o Sèrapis, incloïen representacions teatrals entre les seves teràpies.

L'amfiteatre també tenia el seu vessant religiós, els *munera*, els jocs de gladiadors o de feres. Aquests, però, eren de caràcter excepcional, motiu pel qual, juntament amb el seu elevat cost econòmic, van ser utilitzats per l'estat romà i les elits municipals com a mitjà per excel·lència per a congraciar-se amb el poble i guanyar-se la seva adhesió. Els magistrats decidien les dates en què se celebraven, a l'inici de la magistratura. L'excepció eren les *Saturnalia*, el festival dedicat a Saturn, que incloïen aquest tipus d'espectacle en el seu culte, encara organitzats segons el calendari litúrgic i no segons l'avinentsa política.

Els *munera* tenien el seu origen en els rituals funeraris, segons ens informen Tertul·lià i Servi. Van evolucionar juntament amb la mentalitat social i el sistema polític, i varen passar d'un caràcter purament sacrificial al sacrifici simbòlic en les lluites de gladiadors, cada cop més professionals i escenografiades. Molts patricis i altres personalitats públiques van arribar a participar-hi com a gladiadors: el cas més conegut va ser el de l'emperador Còmode; la seva participació, no obstant, fou vista com un escàndol. Els gladiadors, sobretot esclaus i presoners de guerra, estaven fonamentalment deshumanitzats i no eren reconeguts com a persones, sobretot, a base de remarcar, exagerar i incentivar els seus comportaments considerats animalístics. De totes les poblacions considerades "bàrbares", aquests gladiadors eren el sector que millor exemplificava aquest tipus de discursos dins de l'imaginari col·lectiu. Més escandalós encara que el fet que Còmode participés a les lluites gladiatòries va ser la participació de les seves amants en aquests mateixos jocs i el fet que, amb freqüència, aquestes dones es vestissin com a gladiadores.

Les gladiadores eren un fetitxe sexual reconegut socialment pel plaer de la mirada masculina, però també es reconeixia en elles atributs de la masculinitat, com ara el vigor sexual, la força i l'agressivitat. Això no va ser un problema fins que dones de la noblesa, igual que els homes, van començar a participar en els

jocs de gladiadors, moment en què van passar de constituir una transgressió excitant dels rols de gènere a una possible amenaça a l'ordre patriarcal. L'imaginari del guerrer era encara la representació de la masculinitat hegemònica, amb la connotació implícita que l'exercici de la violència era sempre patrimoni de la masculinitat. La incomoditat que provoca a la "consciència masculina" la subversió d'aquests rols va motivar que les gladiadores fossin prohibides, doncs, si era tolerable en aquestes dones deshumanitzades –com a prova de la inferioritat consubstancial dels seus grups socioculturals i ètnics d'origen–, resultava clarament inconvenient per a les ideologies i organització sociopolítica hegemònica, que associaven explícitament la civilització amb un sistema sexo-genèric concret.

La *damnatio ad bestias* (la condemna a les feres), que també tenia un origen similar, es van convertir en una forma de pena capital evolucionada a partir dels sacrificis humans, mentre que les lluites de gladiadors van evolucionar del culte als avantpassats fins al culte imperial. Per causa del seu origen religiós, fins i tot en els segles I-III, la *damnatio ad bestias* també tenia unes especificitats sexo-genèriques que exemplificaven el seu model social. Un exemple el trobem a la *Passió de Perpètua i Felicitat*, on els cristians condemnats havien de ser ajusticiats per una fera del seu mateix sexe associada a una divinitat o altra. La vestimenta també fou objecte de curós estudi, sobretot en el cas de les dones. Com que els vestits habituals no servien per a aquests espectacles, els homes havien de ser vestits amb la túnica característica dels sacerdots de Saturn i les dones, amb l'abillament de les sacerdotesses de Ceres, però els cristians es van negar.<sup>108</sup>

La dimensió religiosa dels *munera* no estava associada només al culte imperial, sinó també al culte a la deessa Nèmesis. Aquesta era la deessa de la venjança i el seu simbolisme tenia connotacions sobre el destí i la mort. Per això, apareix associada ritualment amb les deesses Fortuna, Diana o Victòria; totes elles, relacionades en la ideologia romana amb la justícia.

---

<sup>108</sup> *Pass. Perp. et Felicit.*, 18, 1.

La vinculació dels amfiteatres amb l'espai religiós es feia de dues maneres: integrant-los dins un gran complex amb un santuari, sempre vinculat al culte imperial, o a través de les *sacella*, o capelles, que hi havia dins l'amfiteatre. Aquestes capelles podien ser fornícules a la paret, als passadissos i als espais buits que deixaven les graderies; per això, moltes vegades, no hi ha cap estructura distintiva que permeti identificar-les. Aquest podia ser també el cas dels teatres ubicats fora del límits d'un santuari. Els espais naturals podien ser també espais consagrats a cultes indígenes, populars i autòctons, fora del medi urbà o a algun dels cultes místics. Els amfiteatres podien, en si mateixos, servir de santuaris dedicats a Nèmesis o a les tres deesses ja esmentades (Fortuna, Diana i Victòria), però també podien acollir una cel·la dedicada als déus infernals (Saturn o Prosèrpina), per les seves connotacions funeràries; o als guerrers (cas de Mart o Hèrcules). A través de la dimensió venjadora, Nèmesis actuava com un mitjà social de repressió amb fort contingut simbòlic i sacralitzava la venjança col·lectiva sobre aquells que suposaven un desequilibri dins l'ordre sociopolític romà. No, era com s'ha cregut durant molt de temps, una figura perifèrica en el panteó romà, sinó fortament vinculada amb la religió d'Estat i amb l'emperador. Aquest darrer era el garant de l'ordre sociopolític i, com a màxima autoritat jurídica i militar, exercia la violència "legítima" sobre els enemics tan interns com externs.

En conjunt, la religió cívica romana es mantenia per una qüestió política, ideològica i cultural malgrat la disminució en adeptes al llarg d'aquests segles I-IV. Fins i tot, quan les creences i l'espiritualitat d'una part considerable de la societat de tradició grecoromana ja no s'hi identificaren amb ella, els actes rituals seguiren celebrant-se per la seva importància dins la tradició i pel seu valor com a instrument de sociabilització. Aquest culte de caràcter cívic i institucional, sobretot al sobirà, juntament amb els diferents espectacles públics, es van convertir fonamentalment en una forma de cohesió social, més que en una forma de religiositat o espiritualitat, molt necessària atesa l'heterogeneïtat que es va donar dins les fronteres de l'Imperi romà. Per tant, fou una tradició i costum no exportada sinó imposada des de Roma per tot la Mediterrània que es va convertir en part imprescindible de la vida política.

Juntament amb la natura, els astres van ser un dels primers fenòmens divinitzats. En el I mil·lenni aC, a la Mediterrània oriental, el sincretisme entre les divinitats solars va servir de fonament per a un apropament entre les diverses cultures de la conca mediterrània. Amb ideologies molt diferents, i amb religions molt diferents, totes però, tenien una divinitat solar a la qual invocaven en les seves trobades diplomàtiques i que apareixia en els tractats de pau i aliances com a valedora. Fenomen similar es va donar en l'Imperi romà en aquests moments amb un culte solar de caràcter sintètic i sincrètic. De base hel·lenística, es va identificar el *Logos*, la raó divina dels estoics, que alguns dels seus filòsofs identificaren amb el foc i que associaren, encara que fos simbòlicament i figurativament, amb una divinitat de caràcter solar, amb la força primigènia. Aquest culte girava entorn d'una divinitat suprema de característiques ambigües –perquè tothom hi pogués veure allò que volgués– que s'identificava amb el Sol; des de l'Hèlios romà a l'abans esmentat Ahura Mazda persa, que era un déu que representava la llum i el bé, en oposició al seu germà bessó (Ahriman), identificat amb la foscor i el mal.

Gràcies a les seves característiques transversals, Aurelià va elevar el culte solar sincrètic (o henoteisme solar) al rang de religió oficial de l'Estat. Després d'ell, altres monarques –com ara Constantí I– van intentar convertir el culte solar en la gran religió imperial, sincretitzant totes les creences similars sota el seu paraigües i, així, mantenir unit un imperi integrat per societats ètnicament i culturalment molt diverses. En certa manera, el culte solar va funcionar com un estadi intermedi entre la religiositat i les espiritualitats provincials i el culte imperial.<sup>109</sup>

### **3.2. Pensament cristià preconstantinià**

En els primers moments del cristianisme, aquesta religió recolzava en un ideal d'isonomia radical. Començant per l'exemple del propi fundador, que en la mitologia cristiana feia un esforç conscient per apropar-se als sectors més

---

<sup>109</sup> Lozano, 1995: 126-127.

desfavorits de la seva societat, com eren dones, nens, orfes i esclaus, un fet que definirà, i molt, la identitat cristiana al llarg dels seus primers tres segles. En aquest sentit, existeix una gran diversitat de relacions i models de gènere entre les escoles, sectes i comunitats d'aquests segles: des d'ideòlegs com Tertul·lià, per a qui la isonomia era un ideal espiritual sense cap conseqüència real i ridiculitzava la seva pràctica, fins a les sectes més heterodoxes (ràpidament qualificades d'herètiques), que van intentar aplicar aquest ideal fins a les seves últimes conseqüències (aquests serien els extrems oposats dins aquest grup particular). La isonomia radical podria haver jugat un paper gens menyspreable en la formació de les característiques més particulars del cristianisme del moment en aspectes relacionats amb la sexualitat com ara el celibat, que escandalitzava i horroritzava per igual a pagans i a jueus, pels quals el matrimoni i la reproducció constituïen un deure cívic.<sup>110</sup>

En qualsevol cas, aquest ideal existia i resultava fonamental en les primeres comunitats cristianes. Les cartes de Pau s'inicien amb les salutacions als membres destacats de la comunitat a la qual escriu, entre els quals abunden les dones i, de fet, algunes d'elles són saludades abans que els homes. En les cartes que realment es poden atribuir a Pau –que no són totes les que figuren sota el seu nom al llibre del Nou Testament– ell respon dubtes i qüestions que aquestes comunitats li plantejaven i, que en mots casos, es deriven de les dificultats que plantejava la isonomia dins la comunitat, doncs la seva aplicació donava peu a conflictes on entraven en joc les jerarquies i privilegis vistos com a “naturals” en el seu entorn social.<sup>111</sup> Amb respecte a l'equitat entre els sexes-gèneres, resulta especialment il·lustratiu el fragment següent:

«Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno solo en Cristo Jesús».<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> Brown, 1993.

<sup>111</sup> *Ibid.*: 84

<sup>112</sup> Pau de Tars, *Gal.*, 3, 27-28.

D'aquest fragment no només destaca l'ideal d'igualtat isonòmica entre els primers fidels cristians, sinó també la transcendència que s'atorgava al baptisme com a ritual de pas per accedir a la categoria de fidel. Mitjançant aquest bany cerimonial, els cristians quedaven netejats, simbòlicament, dels pecats previs, però també, de les seves identitats mundanes per tal d'esdevenir lliure i igual davant Déu.<sup>113</sup> A la pràctica, això significava que la religió passava a constituir el fonament de la seva construcció identitària, abans que la nacionalitat, l'estatus social o el sexe-gènere; a més, d'assumir com a propi l'ideal isonòmic, sobre el qual fonamentava la seva moral. Els cristians consideraven que tot ésser humà era, com a mínim en sentit figurat, fill o filla de Déu, recolzant en la famosa frase del Gènesi de «fem l'home a imatge i semblança nostra» (*Gen.*, 1, 26). Així doncs, els cristians consideraven la humanitat en el seu conjunt com una família, però sobretot, consideraven els seus correligionaris com una família espiritual propera. Per això, entre ells s'adreçaven mitjançant l'apel·latiu “germà”/”germana”, fins i tot entre parelles casades, una denominació que, de cara a la societat pagana, els feia reus de cometre incest.<sup>114</sup> Evidentment el text abans reproduït, no és l'únic exemple que proporciona la literatura evangèlica sobre l'ideal isonòmic al si de la comunitat cristiana primerenca:

«Simón Pedro les dijo: “Que María nos deje, pues las mujeres no merecen la vida”. Jesús dijo: “Yo mismo la conduciré y la convertiré en varón” [...]. Le dijeron: “¿Entraremos nosotros, pues, como niños en el Reino?”. Jesús les dijo: “Cuando los dos os hagáis uno [...] y cuando hagáis que el varón y la mujer se conviertan en uno solo, de tal modo que el varón no sea varón ni la hembra la hembra [...] entonces entrareis en el Reino”».<sup>115</sup>

En primer lloc, caldria aclarir que el terme “vida” cal entendre'l com a sinònim d’“il·luminació” i, per tant, de “saviesa”. Orígenes responia Cels, quan aquest acusava els cristians de celebrar reunions secretes i d'amagar-se per a poder ocultar les seves obscures activitats, que les escoles filosòfiques i altres cultes místics tenien unes doctrines exotèriques (a les quals tothom hi tenia accés) i

---

<sup>113</sup> Brown, 1993: 81.

<sup>114</sup> *Ibid.*: 190-200.

<sup>115</sup> *Evangelí de Tomàs*, 2, 2 i 22.

unes altres d'esotèriques (pels iniciats, només). Per això, considerava Origenes, no hi havia motiu per a considerar els cristians més sospitosos que als altres. Abans que ell, Climent d'Alexandria també havia afirmat que: «No sólo fueron los pitagóricos y Platón los únicos que ocultaron muchas cosas, sino que también los epicúreos afirman que ellos tienen sus propios secretos y que no está permitido a todos acceder a esos escritos».<sup>116</sup>

En el fragment tot just reproduït, si Pere demanava que Maria surtis és perquè Jesús anava a explicar algun d'aquests “misteris” als seus deixebles. Per tant, la seva intervenció significa que ell discutia fins a quin punt les dones podien accedir al coneixement, igual que els filòsofs es preguntaven si les dones podien ser igualment valeroses, virtuoses o sàvies. De fet, la majoria dels autors cristians dels tres primers segles van defensar aferrissadament l'accés a l'educació.<sup>117</sup> Climent, per posar un exemple, defensava que tothom havia de tenir una educació, i com ell va escriure, tothom podia “filosofar”, independentment de l'edat, el sexe o la condició social, doncs «educación y virtud son indispensables a todo el género humano, si aspiran a la felicidad».<sup>118</sup>

En aquest sentit, cal assenyalar que també considerava el silenci com una virtut per a tothom, i no només per a les dones. Per començar, perquè entenia que el silenci no dona peu a picabaralles i xafarderies, però també perquè pensava que resultava indispensable per a l'estudi i la contemplació. Per contra, la paraula hauria de ser una prerrogativa dels ancians per causa de la seva experiència, però també amb independència del sexe. De fet, en una de les *Stromata*, cita al respecte un proverbi estoic:

«El que es joven no espere más para filosofar, y quien sea anciano destacado no se canse de filosofar. Porque nadie es demasiado inmaduro o maduro para recobrar la salud respecto del alma. Más quien afirma que todavía no es tiempo o ha pasado ya el tiempo de filosofar, es semejante al que afirma que no ha llegado todavía a la edad de ser feliz o que ya no hay tiempo. De manera que

---

<sup>116</sup> Climent d'Alexandria, *Strom.*, 5, 58, 1-2.

<sup>117</sup> Alfaro i Francia, 2001: 107.

<sup>118</sup> Climent d'Alexandria, *Strom.*, 4, 63, 1.

tanto el joven como el anciano deben filosofar; el uno para que cuando envejezca se mantenga joven en las cosas buenas, mediante la alegría de lo ya realizado; en cambio, el otro para que sea al mismo tiempo joven y anciano mediante la falta de miedo ante el futuro».<sup>119</sup>

Per tant, tampoc no es tractava exactament d'un concepte nou. Si algunes de les escoles filosòfiques preconitzaven una igualtat fonamental, aquesta incloïa la igualtat de gènere, o la possibilitat que tothom qui estigues interessat pogués estudiar. El proselitisme cristià va seguir el model marcat per estoics i cíncics. I malgrat que ni tan sols aquestes escoles van patir mai una persecució sistemàtica, més d'un emperador va decretar l'expulsió dels filòsofs de la seva capital per estar defensant idees similars; casos no només de Calígula o Neró, sinó també de Vespasià en l'any 71. Alguns estoics i cíncics, fins i tot, van demanar que tothom fos igual davant la llei.<sup>120</sup> El cristianisme va intentar democratitzar alguns dels seus ideals, perquè fins i tot aquests s'havien tornat elitistes, però no en qüestions d'estatus social o de riquesa, sinó en un nivell intel·lectual. En bona mesura, allò que pretenia Cels en escriure el seu *Discurs contra els cristians* era denunciar el seu "intrusisme professional".<sup>121</sup>

La segona part de la cita de l'*Evangelí de Tomàs* exposa com s'aconsegueix l'equitat amb els diferents condicionants socials de natura jeràrquica. El cas del sexe-gènere era especialment polèmic, com es veu per les cartes de Pau, i no tothom donava la mateixa resposta. Els encratites –a l'igual que els basilians i els valentinians (dues sectes que s'autoproclamaven de vinculació gnòstica)– consideraven el cos un impediment, i el món un mar de llàgrimes. Per això, no tenia mèrit condemnar més ànimes, i el cos, i també el matrimoni, eren només un obstacle per a la igualtat. Així doncs, per a ells, el celibat era un requisit, i la seva resposta a la qüestió esmentada era assumir una mena de tercer gènere "asexuat".<sup>122</sup> Mentre que els carponatians, creien que la legislació humana sorgia d'una transgressió de la llei divina i, per exemple, consideraven que la

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, 4, 69, 2-4 (extret d'una carta de Epicuri a Meneceu).

<sup>120</sup> Epictet, *Enchir.*, 11.

<sup>121</sup> Blázquez, 1995d: 172; Brown, 1993: 245.

<sup>122</sup> *Ibid.*: 141-145.



cobdícia era l'única raó per la qual existia la propietat privada, consideraven el matrimoni –però no la sexualitat– i defensaven la seva pròpia versió de la llibertat sexual. Aquestes idees escandalitzaven Climent,<sup>123</sup> qui els acusava de participar a orgies i els feia responsables dels rumors que circulaven sobre els cristians.<sup>124</sup> Climent, de forma explícita i extensa, considera que, per arribar a la “perfecció”, calia superar les febleses pròpies de cada gènere, així com cultivar les qualitats que s'atribuïen a uns i altres per tal d'arribar a ser com els àngels.

Si bé les dones havien de ser fortes i superar la concupiscència –que no es refereix només a la luxúria–, els homes havien de ser també afectuosos i superar la fúria i els comportaments tendents a la violència. A diferència dels encratites, Climent defensava un model de sexe-gènere que tendia vers l'androgínia. Fins i tot, en un dels passatges, arriba a insinuar que pot haver alguna diferència entre les ànimes de les dones i les dels homes, encara que ignora quina podria ser:

«Respecto a la naturaleza humana, la mujer no tiene una naturaleza distinta a la del varón, sino que siendo la naturaleza la misma, [tiene] idéntica virtud. Más, si la virtud característica del varón es ciertamente la templanza, la justicia y las llamadas consecuencias de esas, ¿acaso sólo concierne al varón ser virtuoso, y en cambio a la mujer, ser intemperante e injusta? Pero al decir eso es absurdo. Ahora bien, deben cuidar de la templanza, de la justicia y de cualquier otra virtud tanto la mujer como el varón, el libre como el esclavo, que una e idéntica sea la virtud que a correspondido a la misma naturaleza. En verdad, no afirmamos que la naturaleza femenina, en lo que a lo femenino se refiere, sea idéntica a la masculina; en efecto debe existir alguna diferencia en cada una de ellas, puesto que ciertamente lo femenino ha nacido femenino y lo masculino, masculino. Así, nosotros decimos que el concebir y el dar a luz corresponde a la mujer en cuanto que es hembra, no en cuanto es un ser humano, además si no existiera diferencia entre varón y mujer, cada uno de ellos harían y experimentarían lo mismo».<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> Climent d'Alexandria, *Strom.*, 4.

<sup>124</sup> Brown, 1993: 199.

<sup>125</sup> Climent d'Alexandria, *Strom.*, 4, 59.

Climent resulta força coherent a l'hora de defensar l'equitat fent afirmacions com les que segueixen:

«No adiestramos en el valor de la guerra a las mujeres para que sean [como] ciertas Amazonas, pues incluso deseamos que los varones sean pacíficos. Yo mismo oigo que las mujeres saurómatas<sup>126</sup> hacen la guerra no menos que los hombres, y que otras [mujeres] sáquidas<sup>127</sup> mientras fingen huir, tiran flechas hacia atrás igual que los varones. Sé también que las mujeres que están en la región de Iberia<sup>128</sup> se entregan a actividades varoniles, incluso aunque estén próximas a dar a luz, no abandonan lo que hay que hacer, sino que muchas veces la mujer, en el ardor del trabajo, da a luz, recoge al recién nacido y lo lleva a casa. Además, también las perras, no menos que los perros, custodian la casa, cazan, y guardan los rebaños».<sup>129</sup>

Tal com es desprèn dels textos precedents, Climent intenta demostrar, doncs, que les dones no són febles o fràgils, com alguns dels seus contemporanis no dubtaven a afirmar. Fins i tot, hi ha un moment en què, per tal de demostrar el seu argument, fa una llarga llista de dones destacades semi-llegendàries de les tradicions bíblica, filosòfica, política o artística, entre les quals destaquen Judit, Safo i Teano.<sup>130</sup> No obstant això, Climent amb freqüència cau en biaixos androcèntrics. Per exemple, malgrat elogiar la companyonia i la solidaritat dels apòstols amb les seves companyes com un exemple d'equitat i d'isonomia (cas de Pau i Tecla), acaba subordinant aquestes dones als apòstols i considera que aquestes dones només eren una "ajuda" i no els hi concedeix la mateixa dignitat que als seus acompanyants:<sup>131</sup>

«Tampoco Pablo se avergonzaba de nombrar en una carta a su propia cónyuge,<sup>132</sup> que no llevaba consigo para aligerar su propio ministerio. Y dice en otra carta: ¿No tenemos derecho a llevar en nuestras peregrinaciones una

---

<sup>126</sup> És a dir, els sàrmates.

<sup>127</sup> Una tribu escita.

<sup>128</sup> No necessàriament es referia a la península Ibèrica.

<sup>129</sup> Climent d'Alexandria, *Strom.*, 4, 61, 3; 62, 1-3.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 4, 119-124.

<sup>131</sup> Marcos, 2006: 29-30.

<sup>132</sup> Està parlant de Tecla, literalment se la defineix com a "companya", no necessàriament una referència al matrimoni.

mujer, una hermana, como los otros apóstoles? Así, como conviene a su ministerio, atendiendo a la predicación sin distracción, estos llevaron consigo las mujeres no como esposas sino como hermanas que les ayudaban en los servicios de las amas de casa; gracias a ellas la doctrina del Señor podía penetrar incluso en el gineceo, sin dar motivo de calumnia». <sup>133</sup>

En el seu *Pedagog*, Climent ofereix als catequistes models de conducta i, en conseqüència, no només posa exemples d'allò que caldria imitar, sinó també d'allò que caldria evitar. Pel que fa a la corporalitat, aquests mals exemples, extrets de la quotidianitat, resulten especialment interessants perquè reflecteixen coses habituals que d'altra manera ningú s'hauria molestat a tractar. En aquests moments, hi havia tota una corrent d'autocreació a través de la imatge, la modificació corporal i la roba que recorda el dandisme del segle XIX.

Així mateix, en l'*Art d'estimar*, Ovidi, fa una aproximació al cos, tan masculí com femení, que sembla força conscient de la seva flexibilitat. Seguint la idea de fonamentar la identitat en una construcció corporal i una aparença deliberades, considera el cos i la imatge com una forma d'autonomia i d'expressió que oscil·la dins un ample espectre, des de la forma de moure's fins a les sabates; especialment, en el cas femení:

«Empieza por cultivar el cuerpo: De viñas cultivadas proviene el buen vino y la mies crece alta en un suelo cuidado. La hermosura es un don de la divinidad. ¿Cuántas son y quienes las que están orgullosas de su hermosura? Una gran parte de vosotras se ve privada de tal don. Más el cuidado os proporcionara un bonito rostro; un rostro, por más que recuerde a la diosa de Idalia si no se lo cuida perderá su belleza [...]. Por qué cuidamos de nuestro cuerpo y no ha sobrevivido hasta nuestra época aquella rusticidad de los antiguos antepasados». <sup>134</sup>

---

<sup>133</sup> Climent d'Alexandria, *Strom.*, 3, 53, 1-3. Cal notar, però, que no les considera les seves iguals. No eren apòstols femenines, eren una ajuda.

<sup>134</sup> Ovidi, *Ars amand.*, 3, 100-105 i 125-126: *Oridor a cultu: cultis bene Liber ab uiuis prouenit, et cultostat seges alta solo. Forma dei munus; orna quota quaeque superbit? pars uestrum tali munere magna caret. Cura debit faciem; facies neglecta peribit, Idaliae similis sit licet illa dea [...]. Sed quia cultus adest nec nostros mansit in annos rusricitas priscis illa superstes auis.*

Encara que, per a ell, l'objectiu de l'aparença és l'atractiu sexual, crec que resulta prou interessant que els models estètics d'aquesta autocreació i forma expressiva resulten sorprenentment poc rígids. No hi ha cap esment a preferències com ara la pell blanca o morena, o a si són altes o baixes, ni a models corporals específics. En canvi, els cristians, en general, eren molt més crítics.

Gràcies a Climent d'Alexandria, sabem que tant homes com dones es tenyien els cabells, i no només per a tapar-se les canes; era moda entre les dones decolorar-se el cabell perquè els quedés pèl-roig. Per altra banda, la depilació també era pràctica habitual entre els dos sexes, fins i tot la integral, amb la qual es mostra molt crític, juntament amb l'afaitat rasurat en els homes; adoptant un posat força sarcàstic, es pregunta, fent befa, si és així que pensen retornar a l'edat impúber. Per tant, ell no ho atribueix a la vanitat (és a dir, concupiscència), com serà habitual després del regnat de Constantí, sinó a un cert esperit d'infantilització, un signe d'immaduresa. Per a Climent, els cabells blancs són un signe d'honor concedit a l'experiència vital i que ambdós sexes haurien de portar amb orgull.<sup>135</sup> Pel que fa a la depilació, es donava per descomptada entre les dones, com demostra de manera explícita un conegut fragment d'Ovidi a *l'Art d'estimar*:

«¡Qué a punto he estado de advertiros que os cuidarais del olor a macho cabrío en los sobacos y de que vuestras piernas no se os pusieran ásperas de enhiestos pelos! Pero no estoy dando lecciones a mujeres de las rocas del Cáucaso ni que beban tus aguas, Caico de Misia».<sup>136</sup>

En aquest sentit, Climent recorda també que, en principi, només en el món físic hi ha diferències entre homes i dones. Diferències que existeixen per a una funció reproductiva innecessària en l'altre vida i que, per això, el matrimoni només dura «fins que la mort us separi». Perquè qualsevol que travessi les

---

<sup>135</sup> Climent d'Alexandria, *Paedag.*, 3, 193.

<sup>136</sup> *Ibid.*, 3, 193-196: *Quam paene admonui, ne trux caperiret in alas neue forent duris aspera crura pilis! Sed non Caucasea doceo de rupe puellas quaeque bibant undas, Myse Caice, tuas.*

portes del cel esdevé perfecte, com els àngels, que no tenen sexe. Ara bé, no tots els cristians pensaven igual. Tertul·lià es mofava d'aquells autors que expressaven idees similars, doncs per a ell els àngels eren clarament “masculins”; a més, per a ell, també resultava era una abominació qualsevol cosa que, des del punt de vista d'una dicotomia de gènere molt marcada, suposés una transgressió del seus models i rols.<sup>137</sup> Pel que sembla, doncs, els debats bizantins sobre els sexe dels àngels no eren tan banals en absolut. En el fons, allò que es discutia tenia a veure amb l'equitat i fins on arribava l'ideal isonòmic amb el qual es va fundar el cristianisme.

El cos en si mateix no es veia com a dolent per la majoria d'escoles cristianes, excepte quan es donava més importància a la concupiscència (o *cupiditas*) –un complement dissenyat per a facilitar la reproducció– que a l'ànima –feta a imatge i semblança de déu–, allò realment més important. Per això, en els primers segles del cristianisme, la màcula del cos no és el pecat original, que es neteja amb el baptisme i que és igual per tots, sinó les passions. Al *Pedagog*, Climent presenta les passions com si fossin una addicció, de la qual cal desintoxicar-se i vigilar sempre per no recaure (quasi com si les comunitats cristianes seguissin el mateix plantejament que Alcohòlics Anònims).

Es considera que el pecat original és la desobediència, tan per Adam com per a Eva, i la mort i el treball no són un sentència sinó una penitència, atès que quan morin, els justos aniran al cel i rebran la vida eterna.<sup>138</sup> El primers autors cristians intenten distingir tant com poden entre una concepció negativa i una positiva del cos, començant per Pau mateix. Els primers cristians creien que el cos era l'únic temple autèntic, en constituir la llar d'una ànima feta a imatge de Déu. Quan parlen de “cos” es refereixen a un cos que ells no consideren pur, sinó que el consideren com a “carn”. Per a Pau, el lloc en què es reunien els cristians no era sagrat, sinó que ho eren els individus que constituïen la comunitat. Per això, és al cos d'aquests fidels allò a què anomena “temple”: «¿Qué concierto entre el templo de Dios y los ídolos? Pues vosotros sois templo

---

<sup>137</sup> Brown, 1993.

<sup>138</sup> Ibarra, 1990: 32-33 i 104-108.

de Dios vivo, según Dios dijo: Yo habitaré y andaré en medio de ellos, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo».<sup>139</sup>

Cal imaginar la diferència en l'autoestima d'aquests primers cristians, sobretot si tenim en compte que molts pertanyien als sectors més pobres i discriminats de la societat. Pau també utilitza el cos com a metàfora de les comunitats cristianes amb un significat molt diferent a la dels temps posteriors, atesa la seva perspectiva holística i horitzontalitzant del cos, a diferència de la relació vertical i jerarquitzant que finalment es va imposar; Climent i Origenes seguiran aquesta línia. Pel que fa a Climent, al *Pedagog*, presenta la natura gairebé com l'"instint maternal de déu", doncs en diversos textos religiosos, tant de l'Antic com del Nou Testament, també se li atribueixen a Déu característiques i atributs considerats femenins que solen passar desapercibuts per causa de la repetició reiterada de l'epítet de "pare", associat sobretot a una funció normativa.

Com a tal, la natura mereixia el mateix respecte amb què es consideraria els progenitors, fet que explica perquè veia amb menyspreu la modificació corporal. Climent considera violentar la natura, fins i tot, que les dones es foradessin les orelles per a posar-se arracades. Això també significava que per a ell, la natura estava abans que res per a sostenir la humanitat, i mantenia l'associació del cos amb la natura. La seva era una perspectiva molt més antropocèntrica que la de Cels, per a qui: «No ha sido ordenado el mundo visible para el hombre. Todas las cosas nacen y perecen para el bien común del todo, por una incesante transformación de los elementos».<sup>140</sup>

Tertul·lià es va desviar d'aquests principis. La seva motivació principal per a escriure el *De virginibus velandis* és una situació escandalosa als seus ulls que s'ha donat al si de la seva comunitat. Amb una certa morbositat, relata el cas d'una verge consagrada que no arribava als vint anys i havia estat admesa pel bisbe entre les files de les vídues religioses, a les quals, per la seva experiència vital i pel seu paper com a mares, se les reconeixia un estatus d'especial

---

<sup>139</sup> Pau de Tars, *II Cor.*, 6, 16.

<sup>140</sup> Cels, *Cont. verit. ad Christ.*, 2, 4, 50.

veneració. A més, seguint els criteris continguts a les cartes paulines a Timoteu i a Titus, es preguntava sobre els mèrits que haurien de tenir les dones consagrades com a vídues eclesiàstiques, principalment, haver-se casat només una vegada i haver complert una determinada edat.<sup>141</sup> Per altra banda, Tertul·lià, defensa que les dones no haurien d'ocupar cap càrrec dins les institucions eclesiàstiques amb l'argument que la "disciplina" que requereix el servei dins aquesta institució resulta inadequada per a la condició femenina. Per tot, això, considera que ja se les honora suficientment –i per damunt de la seva condició– com a verges i com a vídues:

«Examinem ara si, com els arguments sobre la naturalesa de les dones i de la pròpia causa, adequada per una verge com hem demostrat, que les necessitats de la disciplina eclesiàstica tampoc s'apliquen a les dones. No es permet a les dones que parlin en la congregació, ni ensenyar, ni batejar, ni oferir el sacrifici, ni assumir cap de les funcions que pertanyen al home, i molt menys els que pertanyen als sacerdots. Ens preguntem, hi ha alguna d'aquestes coses que es permetin a una verge? Si res d'això és possible per a una verge; si en totes les coses està subjecta a les mateixes condicions que les dones, sempre es contenen entre les del seu sexe, quan cal humiliar-se, de manera que el que la raó nega a totes les dones es consideri? És que ella té dret a una prerrogativa per sobre de la seva condició natural? És cert que ella és verge, i que té el propòsit de santificar la seva carn. Y què? Permetre que entri a l'Església, dibuixant tots els ulls cap a ella, estenent l'honor de la seva santedat, per la llibertat del seu cap sense vel? La virginitat és un homenatge més apropiat per a ella, que permetre-li barrejar-se amb qualsevol dels treballs específics dels homes, o per entrar una mica en un dels seus càrrecs».<sup>142</sup>

---

<sup>141</sup> Malgrat que les cartes a Timoteu i Titus s'atribueixen a Pau, són en realitat posteriors, d'entre el 120-130 aC. Es tracta de cartes pastorals que servien per a "l·limar" els seus punts més subversius.

<sup>142</sup> Tertul·lià, *De virg. vel.*, 9, 1-5: *Videamus nunc, an, sicut naturae et causae argumenta virgini quoque competere monstrabimus, ita etiam disciplinae ecclesiae praescripta de muliere in virginem spectant. Non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere nec tinguere nec offerre nec ullius virilis muneris, nendum sacerdotalis officii sortem sibi vindicarem. Quaeramus, an aliquid horum virgini liceat. Si virgini non licet, sed in omnibus eadem conditione subsitit et necessitas humilitatis cum muliere cencetur, unde illi unum hoc licebit, quod omni feminae non licet? Quid praerogativae meretur adversus conditionem suam? Si quae virgo est et carnem suam sacrificare proposit, idcirco velaminis venia fit illi, utin ecclesiam notabilis et insignis introeat, ut honorem sanctitatis in libertate virilis aut gradus aut officii.*

A partir d'aquest text es pot percebre com, en aquest moment, a finals del segle II i principis del III, les verges consagrades començaven a tenir major protagonisme, en detriment de les vídues eclesiàstiques, i també de la dona laica (mares, germanes, filles o esposes), que havien estat les protagonistes indiscutibles de les primeres obres literàries judeocristianes.<sup>143</sup> La raó que s'intenti promocionar la institució de la verge té a veure amb el motiu pel qual es casava les noies tan bon punt arribaven a la pubertat (entre els dotze i els catorze anys) i pel qual el matrimoni era considerat el ritual de pas de les nenes vers l'edat adulta:<sup>144</sup> perquè fossin fàcilment modelades pel marit, o en aquest cas, per la institució eclesiàstica segons la seva conveniència.

Un altre motiu d'escàndol per a Tertul·lià és que la susdita verge no duia vel. I és que si pels primers cristians el baptisme significava esborrar tot allò profà per esdevenir iguals i lliures davant Déu, per tal de representar aquesta condició d'igualtat amb els homes, moltes dones no duien vel o duien els cabells curts. Entre les escoles cristianes, estava força estesa la idea que només les dones casades havien de dur vel, mentre que Tertul·lià era de l'opinió que totes les dones havien de dur-ne, independentment de la seva edat i estat civil, malgrat reconèixer la necessitat de distingir aquestes condicions per la vestimenta. Tertul·lià, per tant, defensa uns models i rols de gènere molt conservadors i polaritzats, i argumenta en contra de tot allò que percebi com una transgressió d'aquests sistema de sexe-gènere. A més, els seus raonaments se sustenten especialment en la credibilitat que pogués tenir el *Llibre d'Enoc*.<sup>145</sup> Aquest relat de la caiguda dels àngels a causa de la luxúria feia que Tertul·lià la considerés el pecat més greu, i el matrimoni, aleshores, un mal menor. En conseqüència, defensava el celibat pels dos sexes, malgrat considerar-los de forma molt diferent. Per a començar, les verges només eren les dones, els homes són cèlibes, doncs seguint la línia de la ideologia patriarcal més clàssica presenta les dones gairebé com si fossin éssers asexuals. En consagrar-les com a verges, se'ls està fent pràcticament un favor, doncs no els costa cap esforç, a diferència de

---

<sup>143</sup> Ibarra, 1990.

<sup>144</sup> Alfaro i Francia, 2001: 40.

<sup>145</sup> El *Llibre d'Enoc* és un text apòcrif. Tertul·lià creia que Enoc, a qual s'atribuïa, era el besavi de Noè, qui va salvar-lo del diluvi.



l'home cèlibe, qui no només necessita de força de voluntat sinó també de disciplina. Per tot això, considera el vel una necessitat indispensable per tal que les dones es protegeixin a elles mateixes i als altres de la seva pròpia bellesa, doncs, si aquesta havia estat la raó de la caiguda dels àngels, encara més fàcilment la dels homes:

«Per tant, hem d'ocultar una bellesa perillosa que podria ser motiu d'escàndol en el Cel, de manera que en presència de Déu es faria culpable als seus ulls de la caiguda dels àngels, també es ruboritzarà (la verge) abans que els altres àngels, que reprimeix aquesta llibertat traïdora per mostrar-se al descobert, i ella s'oculta fins i tot als ulls dels homes».<sup>146</sup>

Tertul·lià sovint fa això, agafar les qualitats que es reconeixien als cristians i que s'utilitzaven per a defensar tant la igualtat de les dones com la seva moral isonòmica, i tornar els arguments en contra. Així és com procedirà al *De cultu feminarum*, on s'hi aplica amb tota la seva intel·ligència per tal d'explicar que aquests àngels caiguts van seduir les seves esposes inventant manufactures i artesanies que eren supèrflues i van alimentar la seva vanitat, cas de la joieria, el tenyit de la roba o del cabell, els maquillatges i els perfums. Així doncs, a les seves obres –dirigides, fonamentalment, a un públic femení– es mostra sobretot condescendentment paternalista. Ell tenia una mentalitat rígida, d'ideologia profundament androcèntrica i classista, i com a cristià, creia en la veritat, de manera que l'única cosa a la que aspirava en els seus escrits era demostrar que tenia raó.

Cels, malgrat el títol de *Discurs contra els cristians*, segueix una línia similar d'equitat i virtuosisme, i reconeixia els mèrits d'alguns cristians. Es per això, segons ell, que escriu aquest llibre per tal d'intentar recuperar aquests cristians meritoris que ell identifica com a “intel·lectuals” per tal que renunciïn a la bogeria supersticiosa dels cristians i retornessin a la religió pagana, consagrada

---

<sup>146</sup> Tertul·lià, *De virg. vel.*, 7, 7: *Debet ergo adumbrari facies tan periculos, quae usque adcaelum escandala iaculata est, utcum deo assistens, qui rea est angelorum exterminatorum, ceteris quoque angelis erubescat et malam illa aliquando libertam capitis sui comprimat, iam nec hominum oculis offerendam.*

per la tradició dels antics. Considera que tota ensenyança cristiana havia estat ja explicada per la filosofia grega de manera molt millor, i que els mestres cristians havien “vulgaritzat” el saber filosòfic dels antics. A més, argumenta que Moisès –personatge icònic en el món judeocristià, a qui aquests dos pobles atribuïen l’origen dels seus preceptes– només va ensenyar a un poble nòmada de pastors allò que havia après a Egipte.<sup>147</sup> Aquests retrets es convertiran en una retòrica habitual en el debat entre autors pagans i cristians durant els segles III-IV.

Els pagans van argumentar que el judaisme no era res més que una versió provinciana de la molt valorada saviesa egípcia, o alguna cosa semblant. Per la seva banda, els cristians van afirmar que la saviesa de Moisès era l’original, transmesa per Déu i de la qual partia, tot i que de forma distorsionada, tot el coneixement dels filòsofs i dels cultes místics (al seu parer, Moisès era molt anterior a tots ells doncs se’ls situava al s. XV aC). Pagans i cristians remetent a la seva pròpia versió de la història sense que aquesta tingui cap fonament real en cap dels dos casos. Climent va arribar a afirmar als *Stromata* que «hemos probado, pues, que Moisés es más antiguo que la mayoría de los dioses griegos, y no solo los sabios y poetas mencionados»,<sup>148</sup> malgrat que les seves proves tenen veure, únicament, amb la veracitat històrica oferta, precisament, pels diferents textos sagrats judeocristians.<sup>149</sup>

Tant Cels com Orígenes (en la seva resposta titulada *Contra Cels*) van exposar les seves cosmovisions i, per tant, van oferir, de forma indirecta, les seves visions del cos o del gènere. L’ excepció serà la doctrina de la resurrecció, que Cels considera ridícula, quan no directament aberrant. Com a platònic, considera que el cos és una presó per a l’ànima que es veu obligada a reencarnar-se en el món material fins aconseguir la seva alliberació. Per tant, la doctrina de la resurrecció resulta antinatural (tot allò que viu ha de morir) i summament estranya, atès que, per a ell, suposa un retrocés i una manera de glorificar les cadenes de l’ànima:

---

<sup>147</sup> Cels, *Cont. verit. ad Christ.*, 2, 4, 50.

<sup>148</sup> Climent d’Alexandria, *Strom.*, 1, 107, 6.

<sup>149</sup> Blázquez, 1995d: 161.

«¿Qué alma humana, pues, iba a desear entrar en un cuerpo putrefacto? También entre vosotros y entre Cristianos, quien, lejos de aceptar esta creencia, está de acuerdo en considerarla absurda, abominable, e imposible. ¿Habrá algún cuerpo que, después de haber entrado en descomposición, pueda volver a su primitivo estado? [...]. Pero Dios no puede hacer nada vergonzoso ni querer nada contrario a la naturaleza. Porque víctimas de alguna abominable perversión de espíritu, metamos en la cabeza alguna extravagancia infame, no es razón para que Dios pueda realizarla, ni que se deba contar que tal cosa ocurrirá».<sup>150</sup>

Pels cristians, com explica Origenes, no era el cas, doncs veien el cos com un complement útil i imprescindible per a l'ànima; d'aquí la resurrecció. Ara bé, els cristians no concebien aquesta resurrecció de la manera literal a què es refereix Cels, és a dir, com a cadàvers reanimats. L'autor cristià ho explica amb una metàfora agrícola i compara els cadàvers amb llavors, per afirmar que:

«Nosotros, que esperamos la resurrección de los muertos, afirmamos que se dan cambios en las cualidades de los cuerpos; pues algunos de ellos se siembran en corrupción y se levantan en incorrupción; se siembran en ignominia y se levantan en gloria; se siembran en flaqueza y se levantan en fuerza; se siembran cuerpos animales y se levantan espirituales (1 *Cor.*, 15, 40-44). Y todos los que admitamos la providencia demostraremos que la materia subyacente es capaz de recibir las cualidades que quiera darle el Creador, y, por voluntad de Dios, esta materia ahora tal cualidad, y luego otra, digamos, mejor y más excelente».<sup>151</sup>

En conseqüència, es tractaria d'un cos nou i millorat, que no necessàriament tindria res a veure amb l'anterior.<sup>152</sup>

Una altra idea que Cels retreu a les creences cristianes és la del Judici Final, en considerar que és injust. En la seva opinió, els cristians preconitzen que no totes les ànimes tenen salvació i atribueixen a Déu –o al demiürg (doncs també empraven moltes referències de la filosofia grega)– emocions negatives com la

---

<sup>150</sup> Cels, *Cont. verit. ad Christ.*, 2, 4, 58.

<sup>151</sup> Origenes, *C. Cels.*, 4, 57.

<sup>152</sup> Brown, 1993.

ira o l'odi, a més de procedir a una antropomorfització general, amb característiques físiques i psicològiques:

«Para quien conoce este orden universal e inmutable, ¿habrá algo más divertido que las concepciones antropomórficas de los judíos y de los cristianos, que atribuyen a Dios sus sentimientos, y el lenguaje lleno de invectivas de un hombre irascible, y habrá algo más ridículo que ver efectivamente un hombre irritado con los Judíos, deseando exterminarlos a todos, grandes y pequeños, quemar sus ciudades, reducirlas a nada, en cuanto que todo es el resultado de la ira y de las amenazas del gran Dios, como dice, así como que Dios envíe a su Hijo al mundo, para padecer los tratos ya conocidos?».<sup>153</sup>

Origenes també nega aquestes acusacions de Cels, assegurant que ells no antropomorfitzen Déu. Per començar, perquè allò de «fer l'home a imatge i semblança» divines (*Gen.*, 1, 26) no es refereix ni de lluny al cos, sinó a l'ànima, que és allò que mostra la capacitat racional de la humanitat. Utilitza, a més, una terminologia comuna amb la filosofia clàssica, el *Logos*, que literalment vol dir “raó” i que els estoics utilitzaven com a referència a la divinitat amb majúscules; pels cristians, era un sinònim, en aquest cas, de Crist. Origenes afirma que si en els textos sagrats judeocristians es parla de “mans” o “esquena”, no és perquè creguin que Déu té un cos, sinó per indicar acció o moviment, doncs en el cas de les persones es tracta d'un gest físic:

«En el libro del Génesis no menciona las manos de Dios ni en la creación, ni en la plasmación del hombre. Job y David sí dicen: Tus manos me crearon y me plasmaron (*Job*, 10, 8; *Ps.*, 118, 73). Mucho habría que decir para explicar el pensamiento de los que esto dijeron, no sólo sobre la diferencia entre crear y plasmar, sino también acerca de las manos de Dios. Los que no entienden qué significa esas y otras expresiones semejantes de las Escrituras divinas se imaginan que atribuimos al Dios supremo figura semejante a la humana».<sup>154</sup>

---

<sup>153</sup> Cels, *Cont. verit. ad Christ.*, 2, 4, 51.

<sup>154</sup> Origenes, *C. Cels.*, 4, 37-38.

Una cosa similar passa, segons ell, amb les emocions. I com que els cristians creien que tothom se salvaria, en aquest cas, explica el Judici Final amb una metàfora metal·lúrgica citant els Salmes:

«El Señor viene como fuego de horno de fundición y como hierba de batanero; y se sentará a fundir y purificar, como si fuera plata y oro (Mal., 3, 2-3). Y así, en torno a Jerusalén serán castigados los que son fundidos, porque admitieron en la sustancia misma de su alma la maldad, que figuradamente se llama en alguna parte plomo».<sup>155</sup>

El procés de salvació al Judici Final seria semblant al procés de posar un gresol al foc per a separar l'escòria del metall preciós. I com que les ànimes humanes estaven fetes a imatge de Déu, no podien ser dolentes del tot.

Origenes considera que els pecats, o les males accions, eren com una indigestió, doncs malgrat que pots fer mal als altres, l'únic mal a llarg termini se'l fa un mateix i, a més, després de patir molt, al final, el pacient s'acaba curant. Així doncs, les profecies cristianes sobre la fi del món adverteixen sobre tot això, de la mateixa manera que els adults adverteixen un infant que, si menja massa lliminadures, tindrà mal de panxa.

Climent, qui va ser el mestre d'Origenes, comparava la humanitat amb els centaures de la mitologia clàssica, als qui veia com al·legories, mig bèsties mig àngels, que sempre anhelaven reunir-se amb la seva família celestial. Amb aquesta "família" es referia precisament als àngels, i no als avantpassats, com seria el cas d'altres textos religiosos de qualsevol índole, perquè considera la humanitat en el seu conjunt independentment de la generació o credo. Per tot això, Origenes i Climent no es cansen de repetir que el cristianisme és l'únic camí segur vers la salvació:

«Sabemos también que los ángeles son tan superiores a los hombres, que éstos, cuando llegan a la perfección se hacen semejantes a los ángeles. Porque

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, 6, 25-26.

en la resurrección ni los hombres se casarán ni las mujeres serán dadas en casamiento, sino que los justos serán como los ángeles del cielo y se hacen semejantes a los ángeles (*Lc.*, 20,36)». <sup>156</sup>

La seva idea de justícia, però, no se circumscriuria a l'àmbit de les seves creences, com passarà en casos posteriors.

L'altre gran polèmica gira entorn les ànimes; i en aquest debat té molt a veure la manera com consideren la natura. Recordem, per a Cels, totes les ànimes eren iguals (ja fossin de persones, animals o plantes), mentre que la intel·ligència i la raó humanes ens feien únics, però no superiors; en allò que realment importa (enginy, amor o solidaritat) som iguals que qualsevol altre animal. I tot fou creat en benefici del conjunt:

«Es pueril hacer del hombre el centro de la creación [...]. En vano dirán que los hombres llevan ventaja sobre los animales pues construyen ciudades, organizan Estados, tienen magistrados y jefes para que los gobiernen. Otro tanto se ve entre las hormigas y las abejas [...]. ¿Qué el hombre se enorgullece de conocer los secretos de la magia? En este punto aún las serpientes y las águilas son superiores a los hombres [...]. ¿Créese el hombre superior porque es capaz de erguirse hasta la concepción de Dios? Sépase que entre los animales varios no ceden terreno al hombre en este aspecto». <sup>157</sup>

Per la seva banda, Origenes defensa que hi ha diferents tipus d'ànimes segons les espècies (no segons el gènere); i que el cos ho reflexa d'alguna manera. Compara el cos amb una tenda o construcció. Si hom construeix pensant en un cavall fa un estable; i si ho fa en una persona, fa una casa. A més, considera que el cos humà, en tractar-se de l'habitatge d'una ànima feta a imatge de Déu, és l'únic temple veritable i, per tant, ha de ser molt diferent a la de la resta d'animals. Aquests plantejaments ens porten al següent punt, doncs Cels es preguntava que, si els cristians consideraven que tot ésser humà era fill o filla de Déu, per què calia venerar Crist i no a qualsevol altre? Per què venerar cap

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, 4, 29. La seva idea de justícia incloua l'equitat de gènere.

<sup>157</sup> Cels, *Cont. verit. ad Christ.*, 2, 4, 52-55.

persona en absolut si els cristians argumentaven que només es podia venerar el déu únic i que qualssevol altre cosa era idolatria? Per això, ell considerava hipòcrites als cristians. La resposta d'Origenes fou que Jesús només era l'encarnació d'una entitat que existia molt abans i que, a diferència de la humanitat –o fins i tot dels àngels–, no havia estat creat, sinó que s'havia mostrat “després” d'aquesta divinitat original, d'una forma que fa pensar en la mitosi cel·lular, com si fos un clon. Així doncs, va arribar a afirmar que, quan en el *Gènesi* Déu diu allò de «fem l'home a imatge i semblança nostre» és amb “Ell” (és a dir, amb Jesús) amb qui parla, i no es tractaria d'un plural majestàtic, com es podria pensar.

Cada cop que apareix un personatge misteriós o anònim rellevant en un text judeocristià, Origenes considera que és de “Jesús” de qui s'està parlant, encara que els fets narrats siguin molt anteriors al seu temps; també l'obra coneguda com *Pastor*, escrita al segle I per Hermas, seria un d'aquests exemples esmentats.

Els cristians no negaven l'existència dels deus pagans, però el que si feien era assegurar que eren dimonis, tal com també s'explica el relat del *Llibre d'Enoc*.<sup>158</sup> Segurament, es tracta d'una idea que té el seu origen en les deportacions de jueus als regnes sumeris, accadis o babilònics al llarg del primer mil·lenni a. C., i que serien una versió hebraica dels mites dels herois fundadors i aculturitzadors dels mesopotamis: deus i deesses que es casaven amb belles donzelles, o joves guerrers i personatges semi-divins que ensenyaven a la humanitat l'agricultura, la ceràmica, la metal·lúrgia i altres manufactures, l'escriptura o les matemàtiques; i, a més, fundaven ciutats. Els jueus no van negar la seva existència, però els van interpretar com àngels caiguts.

Ara bé, la confusió de Cels resulta comprensible quan es pregunta: «¿De qué naturaleza son, según vuestra opinión? ¿Son dioses o algo diferente? Os comprendo, son demonios probablemente, porque los enviados de dios a la tierra, encargados de hacer bien a los hombres, ¿qué podrían ser sino

---

<sup>158</sup> Brown, 1993: 101.

demonios?».<sup>159</sup> En realitat, àngels i dimonis, pels cristians, no resultaven ser el mateix: els primers eren bons, i els altres, dolents.

Origenes intenta relativitzar la qüestió i afirma que els àngels caiguts no són el mateix que els dimonis, però a les hores no sap explicar ben bé que són. Algun tipus de corrupció d'un ànima racional:

«El que quiera entender ese origen tendrá que discurrir con la mayor puntualidad sobre los démenes, que no son obra de Dios en cuanto a démenes, sino sólo en cuanto a seres racionales de la especie que fueran. Otro problema es cómo vinieron a ser tales que su mente los constituyó en el orden de los démenes».<sup>160</sup>

A la seva manera de veure, serien una espècie de esperits malignes, però no se n'acaba de sortir.<sup>161</sup>

Per altra banda, Origenes també descarta alguns dels arguments de Cels – perfectament vàlids des del punt de vista de la ideologia pagana i platònica– amb respostes dogmàtiques d'origen teològic o atribuïnt-los a escoles que considerava herètiques, com Climent havia atribuït els rumors sobre les presumptes orgies cristianes als carponatians.<sup>162</sup> Especialment interessants resulten dos de les sectes que esmenta. La primera és l'ebonita, escola més jueva que cristiana, que seguia les reformes iniciades per Jesús, però com a rabí, doncs ells el consideraven un profeta, no el Messies. Origenes els considera “simples de ment” i atribueix l'etimologia del seu nom, precisament, a un vocable que significava “simple” (segurament, un nom pejoratiu que els van assignar als jueus mateixos a causa de la simplicitat del seu estil de vida).

L'altra secta és la dels ofites, que consideraven que la “serp” del Gènesis havia fet un favor a la humanitat, doncs per “madurar” l'ésser humà havia de ser

---

<sup>159</sup> Cels, *Cont. verit. ad Christ.*, 2, 4, 56.

<sup>160</sup> Origenes, *C. Cels.*, 4, 65.

<sup>161</sup> Blázquez, 1995d: 178.

<sup>162</sup> *Ibid.*: 172-173.



conscient de si mateix; no és possible romandre en un estat infantil perpetu i, tard o d'hora, cal fer-se responsable d'un mateix. Origenes considerava la seva interpretació vàlida, però no justificava que es convertís la “serp” en un element positiu. Origenes considerava les seves idees com a perverses, doncs semblaven considerar l'expulsió de la humanitat del paradís com una mena de maquinació per part de Déu per a ensenyar-los una lliçó. De fet, els presenta quasi com una secta satànica, la qual cosa no sembla que fos el cas.<sup>163</sup>

Fent una mica de revisió, les polèmiques entre autors pagans i cristians tractades en aquest capítol, es devien sobretot a la mútua incomprensió –fins i tot quan sembla que estan parlant del mateix–, per causa del subtext; de totes les idees i d'altres conceptes que van associats al seu plantejament. Es tracta, insisteixo, en una qüestió de context. Pagans i cristians, simplement, es movien en categories mentals diferents; no es tracta només d'una concepció de la religió o l'espiritualitat completament diferent: la pagana era d'arrel panteïsta, mentre que la cristiana era monoteïsta. Als *Stromata*, Climent tracta sobre la utilitat, la veracitat i la falsedat en la filosofia i les seves diverses escoles. No només pondera allò que són les premisses filosòfiques davant la doctrina cristiana sinó també entre les diverses escoles cristianes en considerar que moltes d'elles són herètiques. Així doncs, quan Climent parla de filosofia i dels cultes místics, es refereix a ells amb el proverbi «más vale vecino cercano que hermano lejano», considerant-les més properes a algunes de les seves tesis que algunes escoles cristianes que ell considera herètiques. Sovint cita poetes i filòsofs, sense adonar-se –per exemple, quan cita Plató– que el plantejament d'aquest és intel·lectual, mentre que el seu és moral.<sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> Origenes, *C. Cels.*, 4.

<sup>164</sup> Climent d'Alexandria, *Strom.*; Brown, 1993.

## Capítol 4

### Filosofia, ciència i biomedicina

Malgrat l'estreta relació que existia en aquells moments entre filosofia i les ciències naturals, la complexitat pròpia del tema requereix un capítol específic. Ciència i biomedicina constitueixen un àmbit d'estudi particular. Com que els sistemes filosòfics eren els qui servien per recolzar i interpretar els coneixements, aquests van aportar una particular visió de la biologia i de l'anatomia del cos humà. Així doncs, quan es parla de biomedicina, ens referim a la concepció biològica i anatòmica i als debats científics entorn allò que era el cos i com funcionava. Al llarg d'aquests segles, aquests posicionaments van fer avançar la medicina, i van crear un sistema teoricopràctic que justificava un seguit de conductes i uns barems d'allò considerat normal/anormal i sa/insà. Aquests barems són els que presentarem, debatrem i definirem al llarg d'aquest capítol.

#### 4.1. Les escoles mèdiques

Com s'ha comentat amb anterioritat, durant tota l'antiguitat, la filosofia constituïa l'epicentre de la reflexió intel·lectual, mentre que les humanitats, les arts liberals o qualsevol ciència "natural" era subsidiària de la filosofia, fins i tot la medicina. Resulta oportú examinar de més a prop com afectava aquesta dependència dins les ciències naturals –i sobretot, en la medicina– pel que fa al seu desenvolupament i a les seves pràctiques.

Cada cosmovisió i cada concepció antropològica de les escoles filosòfiques va donar lloc, durant els segles previs, a una escola mèdica. Biologia i medicina van ser conreades i seguides amb interès pels cercles aristotèlics, que sempre van comptar entre les seves files amb metges destacats. Seguint l'estela de Plató, alguns metges de l'anomenada escola siciliana (com Crisp el Jove o el seu

alumne Iudoxi) van visitar Egipte.<sup>165</sup> La medicina tradicional egípcia era molt reputada malgrat la seva falta d'innovació. A més, el procés de momificació oferia moltes oportunitats pel que feia al coneixement anatòmic, en tractar-se d'un procediment que podria recordar, vagament, les autòpsies d'avui dia i, per tant, una oportunitat d'experiència directa amb el cos humà.

Una de les escoles de més recent aparició, al segle I dC, fou la pneumàtica, anomenada així per la seva teoria dels "pneumes". Totes les escoles mèdiques estaven més o menys d'acord amb el fet que el cos humà –i cada persona en concret– responia a un equilibri intern que constituïa l'estat de salut de l'individu. Allò que constituïa aquest equilibri era, però, objecte de diversos debats segons cada escola filosòfica. Pels pneumàtics, l'equilibri es trobava en els pneumes: fred, calor, sec i humit, a més d'un cinquè pneuma –un element espiritual al que anomenaven "èter"–. Areteu podria haver format part d'aquesta escola malgrat les seves tendències eclèctiques. Els eclèctics eren metges no adscrits a cap escola filosòfica que agafaven d'un lloc i d'un altre allò que els semblava més útil o veraç segons la seva experiència professional.

Sorà, autor de la *Gynaecia* i considerat el pare de la ginecologia, pertanyia a l'escola metòdica, que fonamentava en els principis epicuris i també tenia una influència notable de l'escepticisme. L'escèptica era una altra escola filosòfica, el pensament de la qual sustentava en la consideració que el coneixement era un impossible i la saviesa, abstenir-se de judicis. La seva contribució més gran va ser que les seves postures van obligar a reavaluar molts conceptes completament assimilats, normalitzats i naturalitzats. Especialment influent en el pensament mèdic de l'època, l'escola metòdica devia el seu nom a què van ser els primers a desenvolupar un mètode basat en l'observació empírica i una inferència analògica; és amb el mètode científic que comença la "independència" de la filosofia.

Amb l'eclecticisme també van aparèixer les "síntesis", la més exitosa de les quals fou la de Galè. A diferència d'Areteu, Galè va donar més importància als humors

---

<sup>165</sup> Alsina, 1982.

que els pneumes, encara que els considerava vitals per a la formació dels humors. En la seva opinió, les causes de les malalties eren tres: procatàrtiques (externes), proegumonees (internes) i sintètiques (combinació dels anteriors). La síntesi de Galè no va ser l'única, però el corpus galènic amb el temps es va consolidar fins a convertir-se en canònic i es va mantenir vigent durant segles, cimentant els fonaments de la medicina occidental. Tan arrelades estan les seves idees en la nostra cultura, que ha quedat com una frase feta, l'estar de "bon humor" o de "mal humor", doncs es creia que el bon o el mal estat dels humors afectava l'estat anímic de la persona.<sup>166</sup>

Medicina i filosofia mai van arribar a separar-se del tot pel que fa al període cronològic estudiat. Mentre que els metges se centraven en el cos "insà" o "anormal" fos pels motius que fos, eren els filòsofs –i fins i tot alguns religiosos, com Climent al *Pedagog*– els qui donaven consells per a mantenir o millorar la salut i qualsevol altra prescripció que recordés la medicina preventiva; qualsevol orientació vital en aquest sentit era integral. Les directrius que donaven filòsofs i religiosos no tenien només un propòsit saludable en un sentit físic, sinó que també tenien un fort component mental, moral, espiritual i simbòlic. La diferència entre aquestes categories era bàsicament nul·la, de tal manera que Areteu atribuïa capacitats extrasensorials als malalts del cor –com veure esperits, predir el futur i, fins i tot, la pròpia mort– en creure que era en aquest òrgan on residia l'ànima. Així mateix, també es creia que l'epilèpsia era un càstig diví, infligit sobretot per la Lluna,<sup>167</sup> una afirmació que no deixa de ser curiosa atès que, normalment, és al revés (a més, l'epilèpsia se solia conèixer com una malaltia divina a la que se li atribuïen capacitats extrasensorials).

Plutarc és l'autor de tota una obra de "divulgació" dedicada a consells de salut. No era metge, però com a filòsof es va interessar pel tema, sobretot, perquè dins els cercles filosòfics no eren infreqüents els metges i ell va establir amistat amb alguns d'ells. Existia ja tota una tradició d'obres filosòfiques dedicades a promoure el cos i la salut entre les quals s'inscrivien el seus consells; i aquest era

---

<sup>166</sup> Alsina, 1982: 54-57.

<sup>167</sup> Areteu, *Op. med.*, 2, 4, 4-5 i 2, 4, 2-3.

un tema recurrent com a objecte de reflexió. Segons sembla, Plutarc hauria seguit amb interès l'obra del metge Asclepiades de Bitínia, fundador de la "medicina natural", doncs aquell estava a favor d'una dieta que servís de medicina preventiva i dels remeis "naturals" davant de formes de medicina més "agressiva" (que ell considerava com d'últim recurs).<sup>168</sup> En la seva opinió, no només la majoria de malalties podrien evitar-se amb una alimentació sana, sinó que moltes estaven causades directament per una alimentació inadequada. Es queixa del fet que molta gent només menjava sa quan estava malalta, i sempre sota prescripció mèdica, en lloc de menjar sa sempre i evitar posar-se malalt. Així mateix, avisava que el menjar massa opulent i elaborat havia de ser excepcional i recomanava la moderació amb el vi, que s'havia de reservar per a les festivitats, reunions i compromisos socials.

Plutarc presenta una societat adonada als luxes i l'opulència dels nous rics, i adverteix sobre els riscos de menjar o beure quan no es té ni gana ni set, només per caprici. Per a ell, encara que les malalties es produïssin per causes alienes al malalt, es veien afectades pels humors. I si aquests eren bons, nets i lleugers, el malalt tenia més possibilitats de curar-se que si s'havien agriat pels mals hàbits i una vida dissipada. Creia també que el cos tenia les seves pròpies alertes abans que les malalties comencessin realment i, per això, considera que cal estar atent a allò que ens diu el nostre cos i als nostres estats d'ànim. La salut és valuosa i, per això, cal valorar-la sempre i tenir-ne cura, no només en situació de malaltia conjuntural. Per aquesta raó, Plutarc ofereix hàbits saludables que bàsicament es resumeixen en: «no comer hasta hartarse, no trabajar hasta desfallecer y usar de los placeres con moderación es lo más saludable».<sup>169</sup>

Per a Plutarc, això significava activitats com passejar, ballar o fer exercicis de veu (llegir en veu alta i evitar cridar) en lloc d'exercicis gimnàstics. Prendre banys calents després de passejar –atès que creia que requerien menys energia– afavorien la digestió i alleujaven la sensació d'esgotament. Considerava la carn com l'aliment més indigest i innecessari per a la dieta humana, mentre que el

---

<sup>168</sup> Alsina, 1982: 52.

<sup>169</sup> Plutarc, *Moral.*, 15, 130F.

peix, per contra, seria l'opció molt més saludable. Si no es podia prescindir de la carn per qualsevol motiu, la carn d'aviram era la menys dolenta de les opcions. Parlant dels banquets, Climent d'Alexandria afegia a la qüestió que «tampoc no et serveixis massa carn: per naturalesa, l'home no és un menjador de carn, sinó de pa».<sup>170</sup> Cal tenir en compte que existeix la possibilitat que el consum de carn, exceptuant moments puntuals, en aquestes latituds hagi estat majoritàriament una qüestió oportunista, reservada a les celebracions i a les elits. En aquests moments, l'augment en el consum de carn també constituïa una evidència de prosperitat en diferents estrats socials i en diverses societats on fins feia poc el seu consum era mínim.<sup>171</sup>

A més de considerar la carn com indigesta, per a Plutarc era també un luxe superflu que afeblia la raó. Aquesta creença, i d'altres similars, era compartida també en els cercles filosòfics. Els pitagòrics, a més, consideraven que el consum de carn feia els éssers humans més agressius i fomentava les tendències de tarannà violent. L'*hagneia* era el concepte de puresa ritual predominant en aquest període històric, recolzat, sobretot, en una estricta dieta vegetariana; Areteu, per la seva banda, anomena "heterogènia" la dieta variada, i no la considera especialment saludable. Pel que fa a les begudes, Plutarc considera que podien ser propícies o desaconsellables segons el moment. Així doncs, desaconsella veure vi després d'un esforç físic exigent o durant una malaltia (doncs considera que en aquestes circumstàncies seria francament perjudicial), i prescriu veure aigua calenta. Per últim, Plutarc també recomana no anar-se'n a dormir immediatament després de sopar i dedicar aquest temps a algunes activitats més tranquil·les, sobretot la conversa. Sobre aquestes activitats, Climent d'Alexandria afegeix:

«Si vols cantar i tocar la cítara o la lira, ningú no ten farà retret, puix imites aquell hebreu, el rei just, que donava gràcies a Déu: Alegreu-vos, justos, en el Senyor: als homes rectes s'adiu la lloança –així parla la profecia–, lloeu al

---

<sup>170</sup> Climent d'Alexandria, *Paedag.*, 2, 55.

<sup>171</sup> Contreras i Gracia, 2005: 62-63.

Senyor amb la cítara, salmegeu-lo amb les deu cordes de l'arpa, canteu-li un càntic nou (Salms, 32, 1-3)». <sup>172</sup>

Pel que comenta Plutarc, sembla deduir-se que també en aquells moments eren freqüents els trastorns de l'alimentació i que s'havia estès el costum de menjar fins afartar-se i provocar-se el vòmit en els banquets per tal de continuar menjant; uns hàbits que, per descomptat, resulten nefastos per a la salut. Precisament, entre les medecines que descarta per considerar-les agressives, s'inclouen les que provoquen el vòmit. Considera que aquest tipus de medicaments danyen el cos i que, per tant, caldria evitar el seu consum de manera recurrent i, fins i tot, evitar-los del tot. El seu consum, als seus ulls, constitueix una irresponsabilitat. <sup>173</sup>

En un altre ordre de coses, Plutarc critica amb duresa la vida ascètica i retirada. La considera impròpia, una forma de vida obscura, uniforme i apàtica, més pròpia dels mol·luscs o de les plantes que de les persones:

«A éstos, creo yo, sobre todo, se dirige Demócrito, cuando decía que si el cuerpo promoviese un juicio contra el alma por sus malos tratos, ésta sería condenada, pues quizá había algo de verdad cuando Teofrasto decía en lenguaje metafórico que el alma paga caro alquiler al cuerpo. Sin embargo, el cuerpo recibe muchos daños del alma, ya que ésta no lo emplea de una manera racional, ni lo cuida como conviene. Así, cuando ella está ocupada con sus pasiones, disputas y cuidados, no se cuida de su cuerpo. <sup>174</sup>

Repeteix de forma reiterada que cal conèixer el propi cos «y entre las comidas y las bebidas conviene conocer más las útiles que las agradables y ser más experimentado en las que sientan bien al estómago que en las que saben bien, y en las que no turban la digestión que en las que hacen cosquillas al gusto». <sup>175</sup>

---

<sup>172</sup> Climent d'Alexandria, *Paedag.*, 2, 43, 3.

<sup>173</sup> Plutarc, *Moral.*, 22.

<sup>174</sup> *Ibid.*, 24, 135E.

<sup>175</sup> *Ibid.*, 26, 136F-137A.

Plutarc parla sovint de la “natura” i d’allò que és “natural” al cos. Comparant l’individu amb una biga de dos cavalls, considera que l’ànima i el cos són els cavalls, i aquests s’han de moure de forma sincronitzada –i en la mateixa direcció– per tal d’arribar a la meta. L’auriga seria la raó:

«Cuantos obstáculos encuentra la mayoría de los hombres a causa de la mezquindad de espíritu y la falta de libertad en relación con la recolección y los cuidados laboriosos de sus cosechas, como los insomnios, idas y venidas, haciendo aparecer las enfermedades y los males encubiertos de su cuerpo, no tienen razón para temer los hombres de letras y los políticos, a los que dirigimos nuestro discurso. Pero éstos se han de guardar de otra clase de mezquindad más aguda, inherente a las letras y a las enseñanzas, por la que se ven obligados, muchas veces, a despreocuparse y a descuidar su cuerpo, sin ceder aunque esté agotado, sino que obligan por la fuerza al mortal a rivalizar e igualarse con el inmortal y al nacido en la tierra con el olímpico. Después, lo que el buey le decía a su compañero de esclavitud, el camello, que no quería aliviarle la carga: “Pues bien, dentro de un rato tendrás que llevarme a mí y todas estas cosas”, lo cual acaeció así, después de que murió el buey; lo mismo le sucede al alma, pues por no querer ceder y relajar el cuerpo trabajado y necesitado de descanso, al poco se le declara una fiebre o un mareo y, dejando los libros, los discursos y las disputas, se ve obligada a participar con él de las enfermedades y los trabajos. Por eso, Platón aconsejó muy bien no mover el cuerpo sin el alma, ni el alma sin el cuerpo, sino procurar que ambos guarden un equilibrio semejante al de un tiro de animales: cuando el cuerpo trabaje más que el alma y se canse, proporcionándole un cuidado y una atención especiales, pensando que, de todos los bienes que la preciosa y deseada salud puede dar, el máspreciado es la libertad para la adquisición de la virtud y para su uso tanto en las palabras como en los hechos».<sup>176</sup>

Podem concloure, en conseqüència, que en aquesta obra pensava sobretot en un públic masculí integrat, principalment, per polítics i intel·lectuals.

Climent d’Alexandria parla, a més, de l’aromateràpia, atès que, en la seva opinió, les olors tenen un efecte sobre la salut en incidir sobre els humors. En la

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, 27, 137C-E.; Isop, *Fabul.*, 181 («L’ase i la mula»); Plató, *Tim.*, 88B.



seva opinió, els perfums florals refredarien el cos per sota de la seva calidesa normal. Altres, en canvi, fomentarien l'agressivitat o la libido, sobretot en el cas dels homes. Per contra, n'hi hauria d'altres amb efectes positius que, emprats correctament, servarien com a teràpia i, per tant, «no es tracta de denigrar els perfums i prohibir-ne l'ús en tota circumstància, sinó que hem d'usar-los com un remei o una ajuda per a desvetllar una facultat, per a curar el constipat, els refredaments i el mal humor».<sup>177</sup>

La medicina no tenia en aquests segles el prestigi que té en el món contemporani, ni tampoc aquells que l'exercien. Entre aquests professionals, com entre els filòsofs, abundaven les dones. Cal aclarir en aquest punt que les dones sempre havien treballat i que la seva expulsió del “món laboral” va ser conseqüència de la incipient ideologia capitalista dels segles XIV-XV, seguint la lògica que s'obtenien més rendes de les dones com a treballadores de la llar i com a reproductores, a més d'ajudants del marit en la seva feina quan era impossible que poguessin amb l'excés de càrregues laborals (d'aquesta manera, s'obtenien dos treballadors al preu d'un); es tracta d'un procés que ha estat explicat en profunditat per Silvia Federici a *Calibán y la bruja*. Com s'exposa en diversos treballs (cas del coordinat per Dolors Moles a *Morir en femenino*), la reproducció és també un treball productiu que no té res de “natural”.<sup>178</sup>

En tots els territoris de l'Imperi romà, el paper de la dona resultava fonamental també en l'economia, tal com posen de manifest innumerable inscripcions funeràries. No només al camp, a les ciutats les dones també feien feines laborals de tot tipus i, a més, regentaven negocis familiars o de la seva propietat. Les dones de les classes dirigents també tenien un paper polític més enllà de la indispensable política matrimonial de les seves famílies. Malgrat que no podien ocupar càrrecs públics, el seu paper freqüent com a mecenes els permetia una encoberta participació en la vida política i posava al seu abast tot un conjunt d'estratègies per a defensar els seus interessos i els de les seves famílies. Així doncs, no és que les dones no gaudissin de pes específic en les diverses societats

---

<sup>177</sup> Climent d'Alexandria, *Paedag.*, 2, 68, 1-2.

<sup>178</sup> Molas i Guerra, 2003: 21.

de l'Imperi, sinó que, més aviat, el problema de la seva anonimitat laboral raïa en la falta de reconeixement públic per motius ideològics. És més, els homes podien arribar a ressentir la importància de les dones a causa, sobretot, d'una ideologia androcèntrica que els empenyia constantment a demostrar la seva masculinitat i els portava a exercir la violència contra elles.<sup>179</sup> Fou per aquest motiu, per exemple, que Neró va fer matar la seva mare, a la que devia el tron imperial; igualment, Plutarc també fa un comentari despectiu sobre els homes que senten la necessitat d'humiliar les dones.<sup>180</sup> El seu comentari no anava tant en contra de la violència de gènere en ella mateixa, sinó que buscava subratllar que aquests homes eren menyspreables i insignificants, doncs, si sentien la necessitat de rebaixar i menysprear els mèrits i virtuts d'elles, és que no en tenien de propis per a mostrar.

Al món romà, imperava una divisió per gènere del treball que exclouïa les dones d'algunes tasques laborals, mentre que assenyalava altres com a més adequades per a elles. Així doncs, com que les dones, acostumaven a tenir nocions de medicina (derivades dels seu rol com a mares i cuidadores), la medicina era un dels oficis que més els hi esqueïen.<sup>181</sup> Això explica que es poguessin formar com a metgesses “col·legiades” més enllà de les habituals parteres, curanderes i herboristes, representants d'una tradició sanadora oral. Aquestes dones eren acceptades com a professionals sense oposició perquè servien per a salvaguardar el pudor femení que s'exigia a les dones, doncs, en tenir els homes vedat l'accés al gineceu grec, disminuïen les sospites d'infidelitat o d'abús sexual. L'atenció a la salut de malalts i ferits també requeïa sobre les dones de la família i, així, alguns metges van arribar a adaptar algunes de les obres més reconegudes per a ús de les dones. N'és un exemple la traducció al llatí que Munci va fer de la *Gyneceia* de Sorà per a l'ús de les matrones.<sup>182</sup>

---

<sup>179</sup> Federici, 2004 i 2013.

<sup>180</sup> Plutarc, *Moral.*, 1, 138A-C.

<sup>181</sup> Cid, 2009: 131-184.

<sup>182</sup> Alsina, 1982: 42.

## 4.2. Biomedicina i corporalitat

Metodora, qui va exercir a Roma durant el segle I, fou una de les metgesses més reconegudes d'aquest període. Del seu opuscle *Sobre les malalties i les cures de la dona*, és especialment rellevant el quadre clínic que ella anomena *sistergia* (literalment “rebuig als aliments”). Segons ens explica, aquesta s’havia convertit en una autèntica epidèmia malgrat que, en aquest període històric, els models estètics femenins tendien més vers les formes voluptuoses que vers les gràcils. Actualment, aquesta malaltia és coneguda com “anorèxia nerviosa” i crida l’atenció que presenti unes característiques tan similars als quadres clínics explicats per Metodora. Als models estètics que han assolit una primesa extrema proporcionats per les societats occidentals capitalistes actuals se’ls hi sol atribuir l’existència d’aquesta malaltia (com diu Fatema Mernissi: «l’harem, a Occident, és la talla 38»). Avui dia, s’acostuma a culpar als mitjans de comunicació i a la indústria de la moda de la malaltia d’aquestes joves amb la boca petita, sense fer cap reflexió sobre el paper de la socialització o la manera amb què ens relacionem amb el cos. Com si la resta de la societat no hi tingues res a veure, ni servís d’explicació plausible els vint segles d’història que ja té aquesta malaltia.<sup>183</sup>

En considerar l’entorn social d’aquestes joves, es creia que estaven determinades biològicament per la maternitat; es més, a l’hora de construir tota la identitat femenina reconeguda socialment entorn del matrimoni i la maternitat per a elles –i tenint en compte a quina edat les casaven per primera vegada–, aquests condicionants deixaven a la majoria d’elles sense una alternativa real. Ara bé, no totes les dones volen ser mares, i no diguem ja casar-se, i menys en aquestes circumstancies. Per tant, l’angoixa i l’ansietat constants que els provocava un destí que se’ls presentava com a inexorable havia de manifestar-se d’alguna manera: l’anorèxia era el resultat més freqüent.<sup>184</sup> Al capítol “Ideologies i formes de pensament” (sobre l’antropologia dels filòsofs i de les escoles místiques), ja s’ha exposat com, en aquests segles, les dones

---

<sup>183</sup> Azpetia *et alii*, 2001: 80.

<sup>184</sup> *Ibid.*: 83.

havien anat guanyant autonomia, però que mai no va ser un progrés lineal i depenia de molts factors. L'entorn familiar fou un dels factors amb major pes, però també segons les èpoques (quan s'exacerbaven els ideals més androcèntrics i es reforçaven les estructures de poder). Per exemple, la legislació promoguda per August es movia en aquesta direcció, atès que el discurs oficial del seu govern era recuperar els valors tradicionals de la República, una aspiració que, a la pràctica, va suposar gravar els productes sumptuaris i penalitzar la solteria.<sup>185</sup> Així, comptem amb el testimoni de les airades protestes i queixes d'alguns dels filòsofs de tendències androcèntriques agressives, tal com resumeix Paloma Gómez:

«Así el filósofo Favorito denuncia en sus escritos la locura que les ha entrado a las mujeres de su tiempo, 'que no sólo se niegan a amamantar a sus hijos, sino que recurren a mil artimañas para no ser madres' [...]. Casadas a la fuerza por sus padres con hombres que no amaban, ellas recurrían a la única arma de rebelión con que contaban: no darle hijos a sus maridos, delito considerado muy grave ya que, al controlar por su cuenta su fecundidad, la mujer hurtaba al marido uno de sus derechos fundamentales como dueño legal absoluto del cuerpo de su esposa y de sus descendientes».<sup>186</sup>

Per bàsics que fossin els coneixements mèdics de les dones, eren elles les que, fins el moment, controlaven els mètodes anticonceptius, mètodes que, en realitat, no es van prohibir explícitament fins a l'edat mitjana (quan les elits estaven molt interessades en què les dones augmentessin la taxa de reproducció per obtenir una "classe treballadora" –sobretot, menestral– més nombrosa, i amb "salaris" més baixos). Van passar segles fins que no es va aconseguir la seva pràctica desaparició, bàsicament, acusant aquestes dones de bruixeria i cremant-ne alguna de temps en temps. Quan els mètodes anticonceptius van reaparèixer, aquests s'inscrivien en un marc mèdic i tècnic de relacions

---

<sup>185</sup> L'esposa d'Octavi, Lívía, podria haver tingut una influència gens menystenible en aquest tipus de polítiques. Encara que, formalment, les dones estaven excloses de la política, moltes de les dones de la cort i la classe alta tenien nínxols de poder a través d'espais com ara el mecenatge i un cert marge de maniobra.

<sup>186</sup> Azpetia *et alii*, 2001: 90.

desiguals entre dones i homes, servint majoritàriament per a un major control de la sexualitat i de la reproducció femenina.<sup>187</sup>

La descripció que fan de l'anorèxia nerviosa alguns professionals de la medicina, si aconseguim veure més enllà del llenguatge tecnicocientífic, segueix essent la mateixa que provocava les airades protestes del filòsof Favorit:

«Y así el doctor Martínez Fornés en su obra titulada *La obsesión por adelgazar* define como los principales rasgos psicopáticos de la anorexia los siguientes:

- Agresividad (no son niñas dóciles ni cariñosas).
- Gran determinación y capacidad de acción.
- Frialdad afectiva y sexual (rechazo a ser poseídas por un varón), y lo de “poseídas” es cita textual.

Son chicas solitarias, soledad que toleran maravillosamente bien, dada su riqueza de vida interior y su capacidad incansable para el estudio y la lectura. Como vemos, algunos de estos rasgos “psicopáticos” no resultarían tan negativos de ser aplicados a un varón; de hecho, ser activo, con gran determinación y poco dócil puede resultar incluso positivo en el caso de un chico, que además será considerado un intelectual si prefiere quedarse en casa leyendo y estudiando».<sup>188</sup>

En la meva opinió, referir-se a la situació femenina respecte de l'acte sexual com a ser “posseïdes” per un home és un lapsus freudià d'aquest doctor, qui en el fons segueix considerant els homes com els únics propietaris legítims del cos de les dones. Aquestes línies també donen una nova perspectiva sobre alguns dels arguments de Tertul·lià ja exposats en el capítol precedent, quan considerava que, en permetre a les joves consagrar-se com a verges, se'ls feia un favor doncs, a elles, el celibat no els hi costava res. Resulta irònic pensar que no van ser les feministes qui van considerar el sexe com una degradació per a les dones, sinó una retòrica fal·laç de cuny masclista destinada a mantenir el control sobre elles (de la qual Tertul·lià seria el testimoni més antic); i això malgrat que, en aquells moments, aquests posicionaments eren minoritaris dins els cercles cristians.

---

<sup>187</sup> Federici, 2004 i 2013.

<sup>188</sup> Azpetia *et alii*, 2001.

Alguns d'aquests aspectes es van mantenir fortament arrelats en les formes de corporalitat i en la socialització produïdes per les superestructures de caràcter androcèntric, si hem de fer cas d'un dels testimonis presentats a *Antropología del cuerpo*, de Mari Luz Esteban:

«En mí, el discurso del miedo ha tenido durante mucho tiempo más peso que el placer. Supongo que a otras muchas mujeres también. Vivir con estos miedos me ha llevado a negarme espacios. He sido muy miedosa para ir a casa sola por la noche, nunca me he atrevido a hacer un viaje sin compañía, he sido incapaz de ligar en un bar o irme con un chico que no conocía a la cama. Nunca sé si cuando tú dices no, ellos van a seguir pensando que sí. Lo que más me preocupa es que pienso que no voy a poder controlar la situación, que a la hora de la verdad ellos van a hacer lo que quieran aunque yo no quiera [...]. Cuando empiezo a leer sobre el deseo femenino me encuentro con dos definiciones que parecen excluyentes. Por una parte, objeto de deseo: una persona que vive en función del deseo de los demás, que es parte pasiva, que está objetualizada. Por la otra sujeto de deseo: una persona que desea, que “define” su objeto de deseo, que sabe o busca saber que es lo que le gusta y lo que no, que pide, que es parte activa. En el reparto de papeles a las mujeres nos a tocado ser los objetos y a los hombres los sujetos. Las mujeres hemos sido socializadas en el deseo más para ser deseadas que para desear [...]».<sup>189</sup>

Malgrat la distància en el temps i del fet que el testimoni de l'Elena està lluny de ser el d'una dona anorèxica, si que crec que reflexa, d'alguna manera –i a falta del testimoni directe d'aquestes joves– l'origen de la seves neurosis.

Ara bé, la humanitat no pot ser etiquetada d'una manera unívoca, sinó que ofereix un ampli espectre de conductes i de respostes davant d'una mateixa situació. A l'extrem oposat, topem amb una conceptualització molt diversa dels homes, tan identitària com des del punt de vista de la salut, que se sotmetien voluntàriament a l'operació de castració. Ja s'ha parlat de les sacerdotesses transsexuals, però també hi havia “eunucs”, que eren esclaus als quals els seus amos feien castrar, entre d'altres motius, perquè no poguessin tenir

---

<sup>189</sup> Esteban, 2004: 207 i 210.

descendència. Els amos tenien molt controlada la reproducció dels seus esclaus, i aquesta és una pràctica que, en retrospectiva, no hauria de sorprendre, doncs per a ells no era tan diferent a castrar un cavall o un gos de la seva propietat. Però encara hi havia un tercer tipus d'home "castrat", doncs en aquest període cronològic existia la creença que, amb l'ejaculació masculina, es produïa un "desgast biològic", una pèrdua de recursos i energia, i que un home que es castrés en el seu apogeu físic conservava el seu vigor durant molt més temps, estava més centrat i era més treballador que la resta; un altre bon motiu que justificava la castració dels esclaus. Per causa d'un raonament com aquest, també es feien castrar voluntàriament atletes i intel·lectuals interessats a mantenir el seu rendiment, tal com ens indiquen Areteu i Climent.<sup>190</sup>

Areteu qualifica el semen de "vital", i considera que atorgava als homes totes les característiques de la seva masculinitat.<sup>191</sup> Per aquesta raó, recomana moderació en la sexualitat, doncs considera que suposa una fuga d'aquesta font de vitalitat. En aquest sentit, posa com exemple als eunucs i als animals castrats, que esdevenen, segons ell, efeminats perquè:

«El semen vital nos hace hombres, calientes, articulados, hirsutos, de voz sonora, animosos y capaces de entender y actuar; esto lo atestiguan los hombres. Pero aquellos en los que el semen no es vital, son arrugados, débiles, de voz aguda, calvos, imberbes y afeminados; esto lo atestiguan los eunucos. Más, aunque algún hombre sea parco de semen, es robusto, audaz e igual a las fieras en vigor; indicio de ello la temperancia de los atletas, pues incluso los que son mejores que otros por naturaleza devienen peores que los peores como consecuencia de la acrasia; en cambio, los peores por naturaleza devienen mejores que los mejores como consecuencia de la moderación; además, ningún animal nace robusto por causa que otra cosa que del semen. Por tanto, el semen vital resulta importante para la salud, para el vigor, para el valor, para la generación».<sup>192</sup>

---

<sup>190</sup> Areteu, *Op. med.*, 4, 5-6; Climent d'Alexandria, *Strom.*, 3, 5, 4-5. Per tal d'aprofundir sobre aquest tema cal recordar allò que s'ha indicat al capítol 3 sobre les religions místiques i el capítol 5 sobre els rituals.

<sup>191</sup> Areteu, *Op. med.*, 4, 5, 3. De fet, encara és una creença que es manté en algunes filosofies, i és allò en què fonamenta el tantrisme.

<sup>192</sup> Areteu, *Op. med.*, 4, 5, 3.

Climent també opinava sobre el tema, i dóna com a prova del fet que «también se dice de no pocos atletas que se abstenían de los placeres del amor, practicando continencia para robustecer el cuerpo como Astilo de Crotona y Crisón de Himera».<sup>193</sup> Veient que els atletes que s'abstenien de l'acte sexual abans i durant les competicions, superaven en rendiment aquells que no practicaven l'abstinència, conclou que: «L'home perd doncs, quan lliura el seu esperma, tanta substància, com se'n veu en un cos d'home; perquè es perd el principi d'una naixença. A banda d'això, aquest borbolleig de la matèria entrebanca i trasbalsa l'harmonia del cos».<sup>194</sup>

Com a part de l'opinió mèdica de l'època, es considerava la menstruació com l'equivalent femení del semen masculí, però “immadur” a causa de la seva “temperatura més freda”. Molts dels cenacles mèdics del moment veien el cos femení des d'un punt de vista biològic, i consideraven l'úter quasi com un ens aliè incrustat en un cos “normal”. La descripció que Areteu fa de l'úter i de la seva suposada mobilitat és, sobretot, superstició.<sup>195</sup> En aquells moments, existia tot un debat sobre el cos i les seves funcions reproductores, inspirat en l'especulació filosòfica ja esmentada. Per a alguns, el cos femení era l'invers del masculí i, en conseqüència, l'absència del semen equivalia a un efeminament. També estava molt discutit quin era el principi generador en la reproducció, o si n'hi havia dos (un de masculí i un de femení), i quin era el grau de participació de cadascun d'ells. L'anatomia generada per les escoles aristotèliques considerava el masculí l'únic principi generador, mentre que el cos femení era un simple recipient. La síntesi de Galè recolzarà la idea dels dos principis generadors, però la prevalença de la síntesi galènica no va acabar amb la polèmica sobre el paper femení en la reproducció. Per alguns, el cos material era d'origen matern i, per això, a les dones els corresponia la gestació, mentre que l'ànima o l'esperit li venia al nadó del pare. Més endavant, en el punt següent, reprendrem aquesta discussió.<sup>196</sup>

---

<sup>193</sup> Climent d'Alexandria, *Strom.*, 3, 50, 4.

<sup>194</sup> Ídem, *Paedag.*, 2, 94.

<sup>195</sup> Areteu, *Op. med.*, 2, 11-1.

<sup>196</sup> Laqueur, 1994.



El desgast biològic afectava les dones també en l'embaràs, encara que no fos un tema que els interessés discutir, per la raó evident que volien controlar la reproducció a través de l'apropiació del cos femení. És per això que tant Plutarc com Climent criticaren amb duresa les medicines abortives.<sup>197</sup> No obstant això, no van criticar els mètodes anticonceptius que, encara que mal vistos, quedaven dins l'àmbit privat i feien la vista grossa sobre ells. L'Estat romà mai havia intervingut en la vida privada. Dins l'àmbit domèstic, l'aplicació del dret familiar quedava completament en mans del *paterfamilias* i dels homes de la casa. Per això, les dones no eren jutjades per organismes públics. Ni tan sols una dona que assassinés el seu marit era jutjada per un tribunal, a no ser que el marit ocupés un càrrec públic en aquell moment, sinó que s'enfrontava al càstig decidit pels homes de la família, tant la biològica com la política. Curiosament, la majoria dels pocs casos que comptem sobre el judici a matrones són per emmetzinament, un càrrec que tenia molt a veure amb l'estreta relació de les dones amb la medicina. Com que eren elles les qui tenien cura de malalts i ferits, sovint preparaven elles mateixes les medicines. Aquestes no eren com les d'avui dia, sinó que els principis actius s'extreien directament de les plantes i d'altres recursos naturals. Qualsevol error en la dosi, o una concentració major de l'esperada per factors aliens, convertia la medicina en verí. Molts d'aquests casos degueren ser, en realitat, emmetzinaments accidentals.<sup>198</sup>

Tornant a la castració masculina, aquesta depenia de factors diversos, i no tots serien tinguts per igual. Certament, també es consideraria efeminats, a causa de les "hormones", als castrats en edat prepúber (cas dels *castrati*), mentre que als castrats en plena maduresa se'ls considerava en plenitud del seu vigor sexual. Els cristians com Origenes, que es va fer castrar tant per raons mèdiques com per religioses, tenien per a la castració una tercera motivació; de fet, que els cristians es castressin crida l'atenció atesa la negativa opinió de Climent respecte de les modificacions del cos.<sup>199</sup> Amb relació a aquesta tercera

---

<sup>197</sup> Plutarc, *Moral.*, 8-9, 127A; Climent d'Alexandria, *Strom.*, 2, 144.

<sup>198</sup> Cid, 2009: 131-184.

<sup>199</sup> Climent d'Alexandria, *Strom.*, 3, 8.

motivació, m'inclinaria a estar d'acord amb la interpretació que Peter Brown fa al respecte:

«Lo que Orígenes pudo estar buscando en aquella ocasión [al castrarse] era algo más profundamente perturbador. El eunuco era notorio [y repulsivo para muchos]<sup>200</sup> porque se atrevía a cruzar la frontera imponente que separaba a los dos sexos [...]. Era un ser exiliado de ambos géneros [...]. Era una lección ambivalente sobre la indeterminación del cuerpo [...]. El cuerpo no tenía porqué ser definido por sus elementos sexuales y menos aún por los papeles sociales que convencionalmente se hacían de tales elementos [...]. Desde el punto de vista de Orígenes, la continencia perpetua que ahora defendían por razones muy diversas grupos pequeños de cristianos –hombres y mujeres– repartidos por todo el Mediterráneo, hacía de esas personas representantes claramente privilegiados de los más profundos propósitos de Dios con respecto a la transformación de la especie humana».<sup>201</sup>

Com es pot constatar, l'opinió sobre la castració podia ser molt ampla, fins i tot dins un mateix corrent ideològic. Orígenes resulta més místic que el seu mestre Climent i, en aquest sentit, la seva posició estaria més pròxima a la dels encratites. No perquè considerés el cos com una presó o un impediment de cap mena, sinó per transformar-lo. Si el baptisme, en el seu sentit originari, representava simbòlicament el seu caràcter isonòmic en “netejar” les desigualtats causades per la jerarquització i la societat profana, i recolzant de la interpretació de passatges com el de la carta als gàlates, l'*Evangelí de Tomàs* o l'*Evangelí segons Lluc* ja esmentats, Orígenes va considerar que no calia esperar la mort ni, menys encara, la resurrecció. I si realment creia en les paraules: «cuando los dos os hagáis uno [...] y cuando hagáis que el varón y la mujer se conviertan en uno solo, de tal modo que el varón no sea varón ni la hembra, hembra [...] entonces entrareis en el Reino» (Tom., 2, 2 i 22), els més avantatjats havien de donar exemple. Si bé l'eunuc no era necessàriament un

---

<sup>200</sup> Ell mateix ja ha escrit amb anterioritat: «En el mundo romano, la apariencia física y el reputado carácter de los eunucos operaban como un permanente recordatorio de que el cuerpo masculino era objeto de una plasticidad espantosa».

<sup>201</sup> Brown, 1993: 237 i 245.

“exiliat” (tal com suggereix Brown), la intenció d’Origenes i els seus seguidors sembla que fos la de “desertar” del gènere.

Existeix una particularitat biològica rellevant en el tema de la falta de definició i la plasticitat del cos, dels rols i funcions socials atribuïdes arbitràriament per a les característiques sexuals: en la natura, es donen diverses formes d’hermafroditisme. I encara que no es doni de forma habitual en humans, ni sigui una opció “predeterminada” pel nostre genoma, existeixen diverses maneres en què es poden desenvolupar organismes hermafrodites. La frontera entre els sexes-gèneres pot ser imponent, però difosa. En l’imaginari col·lectiu de les cultures occidentals, resulta amplament difosa la idea que el sexe i/o el gènere són elements immutables, de caràcter dual i clarament diferenciats al llarg de tota la vida, percebent una clara diferència entre homes i dones; les qualitats socials i culturals contribueixen enormement a ampliar aquest dimorfisme sexual.<sup>202</sup> Així doncs, el gènere es pot definir també com un seguit de mecanismes socioculturals destinats a ampliar el dimorfisme sexual.

Si l’ambivalència d’alguns dels eunucs servia de recordatori de la plasticitat del cos d’una forma no només repugnant sinó, també, atterradora, quant més els casos d’hermafroditisme. Doncs en “elles” o “ells” la frontera entre els sexes simplement desapareixia, i la seva mera existència qüestionava tot allò que els proporcionava seguretat de les seves formes de pensament i construcció identitària. Climent, si bé afirmava que «eunuco no se refiere, pues, al que tiene las partes pudendas mutiladas ni tampoco al célibe, sino al que no engendra verdad»,<sup>203</sup> referint-se als cèlibes o als que optaven per castrar-se dins les comunitats cristianes, dels hermafrodites no en parla, era un tema tabú. Els hermafrodites tampoc no apareixen als tractats mèdics, doncs no hi havia explicació biològica per a ells, i es mantenia la superstició que eren una maledicció, per la qual cosa se’ls marginava de la societat. A l’edat mitjana, constituïa una sentència de mort. Se’ls considerava éssers antinatural, obra del dimoni, i se’ls cremava vius com als acusats de bruixeria o d’heretgia. A l’època

---

<sup>202</sup> Martín, 2006: 218.

<sup>203</sup> Climent d’Alexandria, *Strom.*, 3, 99, 1; en referència a un passatge d’Isaias (Is., 10, 3, 5).

moderna, se'ls obligava a escollir un gènere i a atènyer-se a ell, i qualsevol particularitat era vista sota sospita.

En les societats actuals, segueixen resultant igualment incòmodes. La resposta sol ser considerar-los malalts, fruit d'una malformació, un error de la natura que cal arreglar. Se'ls opera als pocs mesos de vida per tal que l'infant pugui tenir una "vida normal" molt abans que el nadó pugui formar la seva pròpia identitat. Ara bé, el problema no el tenen aquests infants tant com les nostres societats, que segueixen mostrant incomprensió davant l'ambigüitat i la plasticitat del cos i davant d'una frontera entre els sexes que es revela cada cop més fluida.<sup>204</sup>

Allò que si és habitual en la literatura clàssica són les referències mitològiques, que expliquen el fenomen des de la metamorfosi, vist com un càstig diví, igual que el cicle kàrmic de la reencarnació sense necessitat d'esperar la mort. En les *Metamorfosis* d'Ovidi apareix una versió del mite d'Hermafrodit. La nimfa Salmacis és va enamorar del jove Hermafrodit, fill d'Hermes i Afrodita, però aquest no la corresponia. Quan aquest es va banyar a la seva font, se li va abraçar tan fort que els seus cossos és van fusionar:

«“¡Lucha si quieres, maldito, pero no escaparás! ¡Haced, oh dioses, que nunca llegue el día en que él se separe de mi y yo de él!” Algún dios favoreció sus ruegos, pues, en efecto, sus dos cuerpos se fundieron y se revistieron de una única figura: de la misma forma, cuando uno envuelve dos ramas con corteza las ve unidas y desarrollarse a la par mientras crecen. Así, cuando sus miembros estuvieron unidos en un fuerte abrazo ya no eran dos formas, sino una forma doble, de la que no se podía decir si era hombre o mujer, pues no parecía ninguno y parecía los dos. Entonces, cuando vio que las límpidas aguas en las que se había sumergido como hombre le habían convertido en semihombre, y que sus miembros se habían afeminado al contacto con ellas, Hermafrodito alzó los brazos y dijo, aunque no ya con voz viril: “¡Padre, madre, conceded un don al hijo que lleva vuestros nombres: que todos los hombres que vengan a esta fuente salgan de ella siendo hombres a medias, y que al contacto con sus aguas ablande inmediatamente sus cuerpos!”

---

<sup>204</sup> Martín, 2006.

Conmovidos por el ruego de su hijo biforme, sus padres hicieron realidad sus palabras y vertieron en la fuente un veneno corrupto». <sup>205</sup>

El fenomen de la metamorfosi també serveix per a explicar l'ambigüitat i, també, la inexistència de límits realment “naturals” que separin allò masculí d'allò femení, la humanitat de l'animalitat o el regne animal del vegetal i del mineral. També en el mateix relat apareix un cas, encara que no s'explica el mite, d'un hermafroditisme anacrònic amb les paraules següents: «Tampoco hablaré de cuando el ambiguo Sitón, renovando las leyes de la naturaleza, era unas veces hombre y otras mujer». <sup>206</sup> Aquest fet resulta especialment remarcable, doncs sembla que, a afectes d'aquesta “lei natural” a la qual es refereix, seria l'alternança allò que resultaria “natural”, malgrat la connotació pejorativa que sembla donar-li. Aquest hermafroditisme anacrònic seria bàrbar i salvatge i, per tant, una característica que cal controlar i temperar. A partir de tot el que precedeix, podem concloure doncs que l'ambigüitat del cos resultava atterradora als escriptors clàssics, com també l'ambigüitat de la “natura”. <sup>207</sup>

### 4.3. Cos i reproducció

El cos sexual és, també, una construcció sociocultural, o com a mínim la seva conceptualització. A les disciplines científiques dels segles I-IV, les nocions de “sexe” i “reproducció” recolzaven en unes premisses força diferents a les modernes. En les cultures de tradició grecoromana, el sistema de sexe-gènere gira entorn dos sexes clarament diferenciats, entre els quals s'estableix una relació de jerarquia a causa d'una natura intrínseca clarament diferenciada

---

<sup>205</sup> Ovidi, *Metamorph.*, 4: *pugnem licet, improbe*” dixit, “non tamen effugies. Ita di iubeatis, et itsum nulla dies a me nec me diducat ab isto.” *Uota suos habuere deos; nam mixta duorum corpora iunguntur faciesque inducitur illis una. Uelut, si quis conducatur cortice ramos, crescendo iungi pariterque adolescere cernit, sic, ubi complexu coierunt membra tenaci, nec duo sunt sed forma duplex, nec femina dici nec puer ut possit, neutrumque et utrumque uidentur.*

*Ergo ubi se liquidas, quo uir descenderat, undas semimarem fecisse uidet mollitaque in illis membra, manus tendens, sed iam non uoce uirili Hermaphroditus ait: “Nato date munera uestro, et pater et genetrix, amborum nomen habenti; quisquis in hos fontes uir uenerit, exeat indesemiuir et tactis subito mollescat in undis.” Motus uterque parens nati rata uerba biformis fecit et incesto fontem medicamine tinxit.*

<sup>206</sup> *Ibid.*: *nec liquor ut quondam naturae iure nouato ambiguus fuerit modo uir, modo femina Sithon.*

<sup>207</sup> Evans-Pritchard, 1975: 33-55; Martín, 2006: 133-140.

entre ells; aquesta era la concepció jeràrquica i classista d'aquestes societats que, per mitjà del gènere, establien una jerarquia sexual. En el seu pensament, un organisme femení i un altre de masculí no eren de naturalesa diferent, sinó que les diferències venien donades per una concepció mutable de l'organisme. Així, a partir de la combinació de pneumes o d'humors –encara que sense entrar en detalls–, s'entenia en termes generals que la diferència entre un cos femení i d'un de masculí consistia en una qüestió de “calor” (entesa com “energia”).

En el model anatòmic de Galè, s'estableixen un conjunt de paral·lelismes entre els models corporals d'anatomia femenina i masculina en relació a aquest model corporal únic. En els antics models anatòmics, el cos masculí era pres com a model principal, justificant la tria per causa de la seva suposada “estabilitat” –més ideològica que real–, doncs el cos femení, per causa dels efectes dels cicles menstruals i del procés de gestació, era considerat com a mutable i, per tant, “inestable”. A més, també es tenia en compte les diferències entre els òrgans reproductors masculins –que tenien la “força” per a externalitzar els seus genitals– i els femenins que, per causa de la seva “feblesa”, eren retinguts a l'interior del cos femení per tal d'estalviar “energia” –encara que, bàsicament, eren els mateixos.<sup>208</sup>

Thomas Laqueur, recolzant en aquest exemple i en els models anatòmics de les obres mèdiques d'una ample cronologia, suggereix que, a les societats grecoromanes, i també als segles posteriors, «existían muchos géneros, pero solo un sexo capaz de adaptación»;<sup>209</sup> és a dir, que amb anterioritat al segle XVIII existia a Europa un model anatòmic “unisexual” o “isomòrfic”. En contra d'aquest plantejament, pot considerar-se que es tracta d'una noció de sexe buida de contingut entorn un únic sexe, identificat amb el masculí. Per això, els metges de l'època definien les dones com a “homes invertits”, “menors” o “immadurs”, unes definicions que servien per a justificar que es tingués sempre a les dones per menors d'edat, com unes perpètuas adolescents. Ara bé, per altra banda, comptem amb la relativa fluïdesa i llibertat de la corporalitat –reflectida

---

<sup>208</sup> Galè, *Ars med.*, 2, 1.

<sup>209</sup> Laqueur, 1994: 72.

tant per la literatura com per l'anatomia–, que contrasta amb els esforços per a domesticar el cos i forçar-lo a adaptar-se a unes necessitats socioculturals específiques, tot i les angoixes existencials que aquests esforços puguin causar. Com diu Thomas Laqueur, a les dones se les declarava absents allà on eren més visibles, però que hi hagués molts gèneres no significa que, conceptualment, només hi hagués un “sexe”.<sup>210</sup> En alguns casos puntuals, se'ls reconeixien les seves pròpies especificitats, independents en uns pocs casos de l'oposició binària de valors que ens fan considerar plantejaments d'altres sistemes de sexe-gènere.

Els filòsofs també escrivien sobre hàbits saludables dins dels seus escrits juntament amb els models de vida que proposaven. En els apartats previs ja s'han comentat els consells que donaven personatges com Plutarc o Climent a l'hora de considerar quin era el règim de vida més elevada. En el cas de Plutarc, veiem com aquest era el del ciutadà dedicat a la funció pública, a la cultura i a la política, al qual donava consells per a mantenir la salut i millorar el rendiment en les seves activitats.<sup>211</sup> Les obres de Sorà contenen passatges amb certs paral·lelismes al respecte, dirigit a les matrones –a través de les seves metgesses i parteres– per tal que mantinguin la salut i la capacitat reproductora. Sorà també qualifica de deure cívic la maternitat de les matrones, el cos de les quals ha d'estar correctament cuidat, com també el del ciutadà, per tal de complir amb els seus deures cívics. De la mateixa manera que un ciutadà havia d'alimentar-se adequadament per a optimitzar les seves qualitats intel·lectuals i físiques i afrontar els assumptes polítics i/o militars, una matrona també havia d'alimentar-se adequadament per tal de ser més fecunda. Per això, una matrona havia de dur un tipus de vida descansat, relaxat i saludable. Fins i tot, els recomana massatges, sobretot abans de les relacions sexuals, per tal de garantir la concepció.<sup>212</sup> De passatges com aquests s'infereix que la capacitat de gestació i les funcions reproductores femenines se solien inscriure dins aquesta categoria de cossos “anormals” que corresponia tractar als metges.

---

<sup>210</sup> *Ibid.*: 201.

<sup>211</sup> Plutarc, *Moral.*, 27, 137C-E.

<sup>212</sup> Sorà, *Gynes.*, 34-35 i 38-39.

Les implicacions del matrimoni –i, en el cas de les dones, també la maternitat– com a deure cívic es constaten plenament en l'exemple proporcionat per algunes tragèdies, on el/la protagonista es veuen obligats per les circumstàncies, el deure i l'honor a renunciar als seus veritables amors, en no pocs casos, del seu mateix sexe. Eren històries en què els protagonistes, tan homes com dones, se sacrificaven pel bé major renunciant als seus propis interessos o vocació casant-se per a perpetuar l'ordre social.<sup>213</sup> Es reconeixia així que el matrimoni no era vocacional, ni tan sols per a les dones, per la qual cosa, en aquests casos, calia apel·lar al deure i a l'honor. Els discursos alternatius i de renúncia sexual –i, en concret, el matrimoni– de moltes de les primeres escoles cristianes devien semblar summament irresponsables a bona part del seu entorn social.

En la tradició aristotèlica, l'home era el model “exemplar” i el màxim exponent del conjunt humà (o del “sexe únic” postulat per Laqueur). Vicky Spellman suggereix que el sexe de la persona només importava –segons els plantejaments d'Aristòtil– en el cas dels lliures, doncs la categoria “dona” requeria que aquestes fossin lliures i, en la categoria “home”, que aquestes fossin ciutadans. En canvi, el sexe d'un esclau era irrellevant perquè el seu gènere no tenia importància política.<sup>214</sup> A l'hora de la veritat, la realitat social era molt més complexa, però il·lustra sobre el fet que, en l'imaginari grecoromà, els matrimonis de diferent condició social no eren autèntics matrimonis, doncs una de les funcions primordials que havien de complir era perpetuar un funcionament social considerat adequat per a les oligarquies; això implicava un seguit de categories superposades amb el sistema de sexe-gènere. De la manera com Vicky Spellman interpreta el sistema de sexe-gènere a les obres d'Aristòtil, es manifesta que el matrimoni només podia donar-se entre lliures perquè estava implícit en les categories de “dona” i “home” (i les seves categories de classe i de jerarquia). Allò adequat o allò inadequat en un aparellament humà venia decidit per la interacció entre aquestes categories.

---

<sup>213</sup> Greenblatt, 1988; Laqueur, 1994: 204.

<sup>214</sup> *Ibid.*: 106.



Com ja s'ha comentat, existia un debat sobre la mecànica de la reproducció, sobre quin paper tenia cada sexe-gènere i sobre què se'n deduïa del mateix. De fet, aquesta discussió tenia poc a veure amb els aspectes i qualitats anatòmiques –o biològiques– del cos i més amb una qüestió de poder i de legitimitat. Allò que es discutia era, fonamentalment, la paternitat i la filiació, és a dir, la necessitat de justificar la consanguineïtat per línia masculina, i allò més important, els privilegis de la condició paterna sobre la vida de l'infant front al fet molt més immediat i fàctic de la maternitat.<sup>215</sup> Es tracta d'una qüestió que no resultava gens banal en una societat estructuralment patriarcal i que, durant molt de temps, ha condicionat els debats científics. L'evolució de les representacions anatòmiques d'homes i dones dóna a entendre que és la ideologia –i no l'exactitud dels coneixements– allò que determina com aquests es representaven i quines eren les diferències que importaven.<sup>216</sup>

Plató no considera els papers reproductius que corresponien a cada “sexe” com a radicalment diferents i ordenats jeràrquicament. Així, a la *República*, justifica una societat “meritocràtica” que inclogui la participació femenina en la política:

«Pero si parece que difieren sólo en el aspecto de que la mujer pare y el varón fecunda, diremos que carecemos de pruebas de que la mujer difiere del varón en el sentido en que hablamos, aunque continuaremos pensando que nuestros guardianes y sus esposas deberían hacer frente a las mismas ocupaciones».<sup>217</sup>

Quan Plató reflexiona sobre el seu model social ideal (o utopia, si es vol), les estructures de poder que s'inscriuen en el debat sobre la reproducció desapareixen. Sense càrrecs, prebendes o privilegis que heretar, si els infants són criats en comunitat com ell defensa, no existeixen motius perquè les dones no persegueixin els seus propis interessos i participin en la vida política o militar. Tot i això, les perspectives de Plató sobre les dones difereixen al llarg de la seva obra, en gran mesura, segons el context.<sup>218</sup> La *República* només

---

<sup>215</sup> *Ibid.*: 47.

<sup>216</sup> *Ibid.*: 111 i 161.

<sup>217</sup> Plató, *Res publica*, 454E.

<sup>218</sup> *Ibid.*, 454E.

constitueix un dels exemples de models ideals enquadrats dins la vida a la ciutat que foren relativament freqüents tant entre autors pagans com cristians (cas de *La ciutat de Déu*, d'Agustí d'Hipona, una de les obres cristianes més conegudes que segueix aquest model). Aquestes “utopies” també servien per a criticar de forma encoberta l'*status quo*, doncs la proposta del filòsof –o religiós– es contraposava a l'experiència quotidiana del lector.

A les pàgines prèvies, s'ha estudiat, doncs, el context en què es van desenvolupar les premisses dels coneixements anatòmics del moment. Els fluïts corporals (sang, llet, grassa i esperma) existien en una sistema de fluïts volàtils que també es transformaven per a mantenir equilibrat el cos. Dins d'aquest sistema, les dones produïen llet transformant la sang, i les hemorràgies podien explicar-se com un intent del cos per desfer-se d'una producció excessiva de fluïts o humors. En aquests models biològics, la menstruació s'explicava com un subproducte de l'alimentació que, en les dones embarassades, servia per a sustentar el fetus o es transformava en llet després que donessin a llum; per això, la menstruació desapareixia en elles.

Es considerava que la matriu es tancava després de l'orgasme, moment en què tant l'home com la dona havien d'emetre les llavors que produïrien la nova vida. L'orgasme era imprescindible per a la concepció, motiu pel qual es creia imprescindible que la parella estigués compenetrada i anés sincronitzada. La falta d'orgasme femení –o de compatibilitat sexual de la parella– era, segons els seus plantejaments, la primera causa de la infertilitat. Aquestes premisses eren considerades com a certes, fins i tot, per aquells que consideraven passiu el rol reproductor de les dones.

En aquest sistema de fluïts volàtils, també existia una estreta relació entre l'alimentació i la procreació, doncs els aliments consumits, en digerir-se, es convertien en aquests fluïts a través de diferents estadis de “cocció”. Com que l'esperma era l'estat més “refinat” de la sang, aquest es convertia en imprescindible per a la reproducció; això explica perquè Sorà atorga tanta importància a l'alimentació en aquells que buscaven aconseguir la concepció.

Hipòcrates és el representant d'una concepció “pangènica” de la reproducció segons la qual cada membre del cos dels progenitors transmetia un aspecte de si mateix al futur nadó a través de la unió de diverses “llavors”. Aleshores, la concepció coincidia amb l'encaix d'aquestes de forma equilibrada. Justificava així que els fills i les filles s'assemblassin a ambdós progenitors i que, si alguns/algunes s'assemblaven més a un o a l'altre, era perquè les emissions d'un/una podien haver estat més fortes o persistents que les de l'altre. El sexe de la criatura venia determinat per la correlació de forces que s'establí entre les emissions, que donaven resultats variables: si les llavors de tots dos progenitors eren “febles” engendrarien una nena, però si eren “fortes”, un nen. Hipòcrates donava una imatge de fluïdesa –tot remarcant la interconnectivitat– entre allò femení i allò masculí. Els detractors d'aquesta teoria consideraven que, si la llavor –o llavors– femenina pogués ser igual o més potent que la dels homes, les dones serien capaces de partenogènesi<sup>219</sup> i, per tant, els homes no caldrien per a la reproducció. Els seus defensors asseguraven que, certament, es donaven casos de partenogènesi, però que aquests acabaven amb avortament espontani o amb el naixement d'un nadó amb deformitats monstruoses.

En la síntesi galènica, cadascun dels progenitors contribuïa a la formació de la nova vida, encara que no per igual en cap circumstància, sinó de forma ordenada i jeràrquica. De la mateixa manera que els organismes masculins tenien la “força” per externalitzar els seus genitals mentre que la “feblesa” dels femenins els obligava a retenir-los a l'interior, els principis generadors de cadascun d'ells també eren diferents: el masculí era més “fort”, “càlid” i “espès”, mentre que el femení seria, en comparació, més “feble”, “fred” i “humit”, encara que fos per poc. Als detractors de la “llavor femenina”, Galè contestava que, si els organismes femenins no produïssin “llavor”, no es trobaria en ells un equivalent tan clar als testicles com eren els ovaris.<sup>220</sup> Per a molts contemporanis de Galè, la diferència en la “potència” generadora masculina

---

<sup>219</sup> La partenogènesi és el desenvolupament d'un òvul sense la implicació d'una gàmeta masculina. Constitueix un procés natural que es dona en espècies molt diverses i de molt diverses maneres segons el seu gènere i les circumstàncies ambientals.

<sup>220</sup> Galè, *Ars med.*, 2, 630-631.

venia donada perquè el semen pujava per la columna vertebral, recollia una “idea” de la ment que quedava dins de la seva “llavor” i que transmetia al nadó una espurna de *lógos*. Sorprenentment, es tracta d’una noció d’origen aristotèlic i no platònic.<sup>221</sup>

Els discursos sobre el cos i la seva funcionalitat podien semblar “contradictoris”, a més de resultar diversos, perquè la conceptualització del cos era molt flexible. Perspectives o conceptualitzacions aparentment irreconciliables des de la perspectiva del món actual conviuen sense gaires dificultats, de manera que la premissa isomòrfica i la de dels dos sexes oposats podien ser resultat de la mateixa especulació filosòfica. En extrems oposats, Hipòcrites posava l’accent en la fluïdesa entre els estadis masculins i femenins de l’organisme i la relació entre ells, mentre que aquells que seguien l’exemple establert per Aristòtil es centraven precisament a treure importància a les similituds entre ambdós.

---

<sup>221</sup> Laqueur, 1994.



## Capítol 5

### Sexualitat, parentiu i formes de socialització

El primer que cal tenir en compte quan s'analitza i es debat la sexualitat humana és que, lluny de ser "natural", es tracta d'una de les construccions més mediatitzades culturalment i més influïda per la socialització. Les formes de sexualitat contemporània i la forma en què veiem i vivim aquest aspecte de la nostra vida –i les d'èpoques passades– s'han d'analitzar també en el seu context històric i sociocultural perquè els matisos poden ser molt variats.<sup>222</sup>

La sexualitat era observada pels filòsofs i pensadors d'aquests segles amb sospita. Alhora, era considerada un aspecte imprescindible de la conducta humana, de manera que s'entenia que era possible civilitzar la sexualitat de manera que s'elevés per damunt de la seva condició eminentment "animista".<sup>223</sup> Encara que, en molts casos, resultaria més correcte parlar de la conducta androcèntrica, més que d'humana, ateses algunes de les ideologies del moment. Els models de sexualitat que s'identifiquen són conseqüents amb els models de conducta i rols de gènere, incloses les dinàmiques de poder.

En la literatura, amb freqüència, el tema s'aborda amb més llibertat, malgrat que, sovint, de forma exagerada –com demostren les obres d'Ovidi o el *Satiricó* de Petroni–. Mitjançant el seu exemple, solen interpretar les societats clàssiques com a desinhibides sexualment, encara que no necessàriament era el cas. Existeix una doble representació causada pel contrast provocat per aquest androcentrisme entre unes idees i unes realitats materials que no sempre coincidien, però que de totes formes intentaven justificar-se. En els principis morals defensats i promoguts per les oligarquies, la sexualitat s'havia de limitar a la reproducció, i en conseqüència a la parella conjugal heterosexual, i a la posició que ells creien que afavoria la concepció. Aquest fou el discurs

---

<sup>222</sup> Foucault, 1978-1987: vol. I, 3-4 i 8.

<sup>223</sup> Brown, 1993: 54.

àmpliament adoptat per les jerarquies eclesiàstiques durant segles.<sup>224</sup> La societat llatina era molt jerarquitzada i classista; els estaments més elevats intentaven tan com fos possible diferenciar-se de la resta de la societat i demostrar la seva superioritat –també moral–, a la resta de classes. Val a dir que més en teoria que a la pràctica, ja que la societat presentava una imatge pública amb uns codis morals extraordinàriament rígids i puritans, mentre que en privat, sobretot els privilegiats, es donaven als luxes i al que públicament es consideraven “viciis”.<sup>225</sup> En conseqüència, en els cercles filosòfics, van proliferar un seguit de codis de conducta i d’obres morals –com la *Moralia* de Plutarc–, amb més o menys acceptació o rebuig per part de les elits. En la meua opinió, doncs, caldria començar parlant de les institucions del matrimoni i del parentiu.

Per altra banda, la socialització, lluny de limitar-se a la infància, va molt més enllà d’un sistema educatiu formal. Les formes més bàsiques de socialització i aprenentatge es transmeten a través de l’exemple i els models oferts per la família i el grup d’edat, l’escola, i associacions diverses que conformen la vida social. La convivència també requereix habilitats i aptituds socials que s’aprenen.<sup>226</sup>

La ritualitat és també una forma de socialització que ho impregna tot, des dels petits rituals quotidians als estatals. Aquest serveixen per escenificar l’ordre simbòlic i social, destinats a crear realitats materials i/o conceptuals que dotin de sentit l’experiència individual i col·lectiva.<sup>227</sup>

### **5.1. Institucions de parentiu**

Etimològicament, *matrimonium* significa literalment, en llatí, el “control de les mares”. En el dret romà, figuren dues formes de contracte matrimonial: *cum manu*, que era la forma més antiga, en què la dona passava formalment a

---

<sup>224</sup> Brown, 1993: 41-42.

<sup>225</sup> Foucault, 1978-1987: vol. I, 7-8.

<sup>226</sup> Mead, 2006. Encara que Margaret Mead ha estat una font principal amb relació a aquest tema, és també un tema recurrent per a molts antropòlegs, com els esmentats al capítol 2.

<sup>227</sup> Mauss, 1971; Bourdieu, 2002; Butler, 2001.

formar part de la família del marit, i en què heretava d'aquest. I el matrimoni *sine manu*, en què la dona seguia formant part de la família paterna, heretava dels seus pares, i malgrat que el dot quedava sota l'administració del marit, aquest l'havia de retornar en cas de divorci. La fórmula *sine manu* era la més habitual en aquests segles, i la *cum manu* era, sobretot, arcaica. Aquest canvi es degué a l'interès de les elits a retenir i augmentar el seu patrimoni, i evitar la seva dispersió. El matrimoni era una aliança política i econòmica sobretot entre membres d'una mateixa classe.<sup>228</sup> Servia per ampliar el patrimoni, tan material com simbòlic, a més d'aportar descendència legítima que heretés aquest patrimoni i/o transmetés la legitimitat. La política matrimonial, per tant, era fonamental pel manteniment de l'*status quo*, i el desenvolupament social i econòmic.<sup>229</sup> Constituïa també un mecanisme de poder en benefici de les classes hegemòniques de les quals, seguint a Pierre Bourdieu, es pot interpretar el matrimoni també com un mecanisme extractiu dels homes com una "classe hegemònica", en detriment d'una "classe femenina subordinada".<sup>230</sup>

A ulls de la tradició romana del *mos maiorum* i la seva legislació, un "autèntic" matrimoni requeria que els cònjuges fossin lliures i compartissin el mateix estatus social. Per això, no es reconeixien com a legítimes les "unions" entre esclaus, entre esclaus i lliures –persones de diferent condició social–, o fins i tot, entre ciutadans romans amb no-romans "inferiors" i no reconeguts com a tals;<sup>231</sup> aquesta mena de "parella de fet" es denominava contubernal (*contubernalis*). Segons Yan Thomas, només un terç de la població tenia una filiació reconeguda com a "legítima" en aplicar-se aquests termes.<sup>232</sup>

La noció de família també era diferent, era més amplia: una família relativament extensa que incloïa un cercle més ampli que les nocions de família nuclear, fonamentalment consanguínia, però que no feia una distinció clara entre llar i família. Els residents, reunits sota l'autoritat del *paterfamilias*, reunia també

---

<sup>228</sup> Federici, 2004; Pedregal i González, 2005.

<sup>229</sup> Cid, 2009.

<sup>230</sup> Bourdieu, 2002: 60-61; Federici, 2004, 87-89 i 98.

<sup>231</sup> Gaudemet, 1993: 34.

<sup>232</sup> Burguière *et alii*, 1988: 208.



entorn seu lliberts i esclaus, a més de la dona, els fills i altres parents, sobretot vídues i orfes. El *paterfamilias* era el membre masculí més ancià del llinatge per línia paterna. L'adopció també era freqüent, encara que sobretot es donava entre membres de les classes altes i del mateix llinatge per assegurar un hereu; era privilegi del *paterfamilias* a causa de la pàtria potestat. En aquesta cronologia es considerarà que no tota adopció portava implícita pàtria potestat, i es permeté que també les dones fossin capaces d'adoptar legalment.

Les vídues –si és que no es tornaven a casar– i els orfes seguien integrats en els seus nuclis familiars consanguinis. Aquesta situació va canviar per a moltes vídues cristianes i fills orfes de parelles converses en aquests moments. Les primeres comunitats cristianes es consideraven família espiritual, i eren ells els qui acollien i mantenien, si calia, aquestes vídues i orfes., Sovint tampoc és que quedés alternativa, en trencar relacions els cristians amb les seves famílies paganes o en ser repudiats els cristians per les seves famílies d'origen.<sup>233</sup>

Tornant al matrimoni, era sobretot de caràcter civil, malgrat les seves possibles connotacions i associacions religioses, precisament per la diversitat de tradicions. Com s'ha esmentat, en les cultures clàssiques grecoromanes, el matrimoni era també la cerimònia reglamentària d'iniciació per a les dones vers l'edat adulta. La preparació d'una núvia el dia de la seva boda consistia en el canvi de l'atuell infantil pel de l'edat adulta i l'ofrena de les joguines de la seva infància, sobretot a Juno/Hera, com a protectora de les dones, especialment les casades; a vegades també a Venus/Afrodità, no tan per demanar amor per la parella, com l'atracció sexual necessària perquè tinguessin descendència aviat. De la mateixa manera que es representava a Eros/Cupido per sobre dels caps dels cònjuges en representacions com les de les esteles funeràries per una raó similar.<sup>234</sup> Polià i Eurídice, la parella de recent casats alumnes seus als que Plutarc escriu el seu *Praecepta conjugalia*, s'haurien casat sota l'advocació de

---

<sup>233</sup> Goody, 1986: 95-111.

<sup>234</sup> Cid, 2009.

Demèter, en aquest cas per demanar fecunditat, segons una tradició grega, tal com menciona el propi autor.<sup>235</sup>

Aquesta mena de cerimonial també seguia les “modes”,<sup>236</sup> en el sentit que ser seguidor d’un culte no exclouïa de la participació a cerimònies d’altres tradicions o que representaven o commemoraven fites vitals per una qüestió de costums. Malgrat que es duguessin a terme polítiques per a incentivar el matrimoni (*lex Julia*), el matrimoni en si formava part del dret familiar, on l’Estat no intervenia, almenys directament, i quedava sobretot dins l’àmbit dels usos i costums locals. Un factor a tenir en compte és l’aculturització dels territoris conquerits i, l’altre, l’etnocentrisme dels autors de cultura hel·lènica i llatina, les obres dels quals ens serveixen majoritàriament de font primària. La interpretació que aquests fan dels usos i costums d’altres poblacions ve determinada per les seves pròpies expectatives i categories mentals tant com la noció d’alteritat.

Si bé en totes les societats de l’arc mediterrani existia el “matrimoni”, aquest podia seguir estructures i principis molt diversos. Algunes, com la de l’antic Egipte, ni tan sols tenien ritus ni cerimònies nupcials.<sup>237</sup> Tenint en compte que a la península ibèrica hi va haver reductes de paganisme fins al segle VIII, crec que caldria considerar la resistència i fortalesa de les tradicions locals, amb la possible conseqüència que el “matrimoni” tal com s’entenia en les cultures llatines o hel·lèniques no aconseguís implantar-se plenament fins a la imposició del cristianisme com a religió oficial.

Al respecte, Plutarc considera que l’objectiu del matrimoni era la *symbíosis*, la unió no només física o econòmica dels cònjuges, sinó també espiritual, a través de la *phília* (amistat), *éros* (sexualitat) i *homóneia* (harmonia). Opinava que, per tal que un matrimoni perdurés i fos feliç calia que estigués equilibrat; també intel·lectualment, compartir interessos i el respecte mutu. Són les petites coses quotidianes les que fan que un matrimoni funcioni o es trenqui. El primer que

---

<sup>235</sup> Plutarc, *Moral.*, 12D.

<sup>236</sup> Lévi-Strauss, 1992: 17-18.

<sup>237</sup> Desroches-Noblecourt, 1999: 222.

els aconsella és que no s'enfadin ni es rendeixin davant les dificultats de la convivència, doncs considera que és evident que les dones s'enfadaran amb el marit si aquest intenta imposar la seva opinió.<sup>238</sup> Un altre tema de discussió es desprèn de la seva consideració que només les dones es deixen temptar pel luxe i l'excés:

«El Sol venció a Bóreas, ya que, aunque el hombre, cuando el viento soplaba con violencia para arrebatarle el manto, se apretaba y retenía el vestido, sin embargo, tras el viento, cuando el sol volvió a calentar, el hombre, fatigado primero por el sol y quemándose después, se despojo primero del manto y, después, la túnica. La mayoría de las mujeres hacen esto: disputan y se enfadan con los maridos que las privan por la fuerza del lujo y del despilfarro. Si se las convence con la razón, los evitan con gusto y se acostumbran a la moderación».<sup>239</sup>

Si bé apel·la a la raó i a la intel·ligència femenina a l'hora de resoldre els conflictes de parella, és ella qui, al final, s'acaba adaptant. L'exemple que posa és només un tòpic sobre la feminitat que li serveix a una finalitat discursiva. El marit, indubtablement, és qui té la raó (el que fa és intentar persuadir a les dones de la veracitat universal de la subjectivitat masculina com a classe dominant).<sup>240</sup> Per contra, Ovidi expressa una opinió sobre el matrimoni del tot desfavorable: en estar els cònjuges units per imperatiu legal, el matrimoni està avocat al conflicte. En canvi, considera privilegiada la situació dels amants, en complir l'amor amb la mateixa funció que la llei sense les seves conseqüències negatives, ja que l'amor requereix de bona disposició i tendresa.<sup>241</sup>

Era també una societat que majoritàriament considerava vergonyoses les mostres d'afecte públic entre cònjuges, i Climent les reprovava fins i tot davant del servei, mentre que Plutarc considerava que era molt pitjor discutir en públic. Un dels motius era que aquesta escena anava en contra de la dignitat que Plutarc atribuïa a la institució del matrimoni i al respecte mutu que els cònjuges

---

<sup>238</sup> Plutarc, *Moral.*, E-2-3 i C-10, 12, 22.

<sup>239</sup> Plutarc, *Moral.*, 12E (referència a les *Faules de Babri*, núm. 18: "El viento del norte y el Sol").

<sup>240</sup> Bourdieu, 2002: 75 i 83.

<sup>241</sup> Ovidi, *Ars amand.*, 3, 397.

havien de professar-se. Ara bé, a efectes pràctics, també era una qüestió de poder (a causa de la divisió conceptual i simbòlica de l'espai amb la dicotomia públic/privat). Per la forma en què s'estructurava la societat, les dones quedaven relegades conceptualment a l'espai privat (aquell constituït simbòlicament). Per tant, una discussió “pública” hauria comportat vergonya al marit en el terreny que li era propi (així, l'esfera pública servia com una mesura de pressió contra la dona).<sup>242</sup> Plutarc també defensava un règim de guanys compartits, amb l'argument que una convivència real no era possible amb egoisme i guardant-se coses per a un mateix. Ara bé, l'aplicació pràctica d'aquesta idea em sembla dubtosa, doncs el resultat més probable seria l'apropiació i l'ús interessat del marit a favor dels seus propis interessos en tant que ell era el *paterfamilias* del grup.

Els rols i atributs de gènere que Plutarc intenta infondre a la parella són molt marcats, i recau en tots els tòpics de l'època, començant per l'obediència de les dones al seu marit:

«Es justo pues que el hombre gobierne a la mujer, no como un señor sobre sus posesiones, sino como el alma al cuerpo, compartiendo sus sentimientos y uniéndose a ella con afecto. Porque, así como es preciso cuidar del cuerpo sin ser esclavos de sus placeres y deseos, así se debe mandar en la mujer, halagándola y agradándola».<sup>243</sup>

Així, es determina la identificació dels sexes amb els binaris oposats, dels homes amb la cultura i l'ànima, i a les dones amb la natura i el cos, identificant-los amb la jerarquia interna que se'ls hi associa implícitament; a més, de forma específica en aquest cas. Com s'ha vist, aquesta és una de les primeres premisses criticades per les successives onades feministes, que incloïen els drets reproductors de les dones. La segona onada feminista, recolzant-se en Engels i les seves teories, va donar especial importància a aquest drets. També la bellesa –física, evidentment– es considera patrimoni de la feminitat, sobretot quan se li intenta treure importància com a valor o qualitat admirada socialment, tal com

---

<sup>242</sup> Bourdieu, 2002: 80-81.

<sup>243</sup> Plutarc, *Moral.*, 33E.

mostra aquest text, que exemplifica l'ideal de feminitat de les societats grecoromanes:

«Es hermoso, por tanto, que la señora de la casa, cuando tenga un espejo en sus manos, hable con sigo misma y diga, si es fea: '¿Y qué sería, si no fuera prudente?' y si es hermosa: '¿Qué llegaré a ser, si además soy prudente?'. Ya que para la mujer fea es un orgullo, si es querida más por sus costumbres que por su belleza». <sup>244</sup>

El que aquest text diu, en el fons, és que són més importants els costums de les dones que la seva bellesa, i que això hauria de valdre pels altres homes també; i si no passa és perquè, o són simples o són viciosos. Plutarc també cau en el mateix argument de la passivitat femenina i la invisibilització de la seva sexualitat amb l'exemple de:

«Una joven espartana, al preguntarle alguien si ya se había acercado a su marido, dijo: 'Yo no, pero él a mí sí'. Este comportamiento, creo yo, es el propio de la dueña de la casa: no debe huir ni disgustarse con tales cosas, si las comienza el marido, y no debe tomar ella la iniciativa; pues lo uno es propio de concubinas y desvergonzadas, y lo otro, arrogancia y falta de cariño natural». <sup>245</sup>

Representa una actitud servil, fins i tot si creia que els homes havien de tractar les seves esposes amb respecte, amabilitat i agraïment per tot allò que aporten al matrimoni. Les separacions, divorcis i els diversos escàndols que es donaven amb freqüència es devien, precisament, a què la motivació de la majoria de matrimonis era econòmica i per a tenir fills als qui trametre patrimoni o legitimitat. Com que el matrimoni, per a les classes benestants, formava part d'un sistema d'aliances polítiques inestables i circumstancials, això provocava que aquests matrimonis es fessin i desfessin amb sorprenent facilitat. <sup>246</sup>

---

<sup>244</sup> *Ibid.*, 25D.

<sup>245</sup> *Ibid.*, 18C.

<sup>246</sup> Pedregal i González, 2005.

Les fonts ens aporten alguns tòpics sobre les relacions familiars, com ara que les mares cultivaven una relació més pròxima amb els fills (per tal que aquests els prestessin auxili en el futur), o que vivien a través d'ells. De la mateixa manera, es considerava que els pares es preocupaven més per les filles, en considerar-les necessitades de protecció i no veure-les com a potencials rivals en l'edat adulta. O, també, la mala relació entre sogres i nores. Es tracta d'un tòpic tan gastat fins i tot en aquells temps que s'intenta convèncer-nos que és un fet:

«Los celos de la madre del marido por el amor de su hijo hacia la nuera son una realidad. La única medicina para este estado del alma es ganarse, particularmente, el afecto del marido hacia ella sin apartarlo de la madre y sin menoscabar el cariño que siente hacia ella».<sup>247</sup>

Plutarc també adverteix a la parella contra l'adulteri, i demana l'home que es mantingui fidel, doncs, encara que les relacions extramatrimonials fossin acceptades socialment en aquells temps, això no volia dir que fos una conducta moral adequada. Adverteix als homes que la infidelitat té conseqüències, sobretot si s'estimen les seves esposes i la relació entre ambdós és satisfactòria. Climent i els autors cristians de l'època anaven més enllà i argumentaven que els homes no podien exigir a les dones allò que ells no estaven disposats a fer. Plutarc argumenta en aquest aspecte que l'exemple és necessari per a l'educació, i que calia que els ancians donessin un bon exemple als joves, i els pares als fills:

«Es preciso que el marido, teniendo presente esto, a nadie respete más que a su mujer, ya que el lecho será para ella escuela de moderación o desenfreno. El que disfruta de los placeres, de los mismos de los que él trata de apartar a su mujer, en nada se diferencia de aquel que la ordene luchar contra enemigos a los que el mismo se rindió».<sup>248</sup>

Existeix una jerarquia també per edats, que no es tan estrany que apliqui a les relacions matrimonials, si tenim en compte l'edat a la qual es casaven les dones en les seves primeres núpcies (és a dir, entre els dotze i els catorze, amb homes

---

<sup>247</sup> Plutarc, *Moral.*, 35B.

<sup>248</sup> *Ibid.*, 47F.

que podien ser força més grans que elles). Amb freqüència, existeix en les societats patriarcals de diferents tradicions culturals i períodes històrics d'Europa l'expectativa que les dones es casin amb homes més grans que elles, com una mesura que reforci el seu estatus de subordinació. Tant en els casos en què es donava la circumstància d'una ampla diferència d'edat com en aquells que n'hi havia poca, les expectatives socials sovint es veien frustrades quan les dones es quedaven vídues a una edat relativament jove i, havent guanyat autonomia, tenien molta més capacitat de decisió sobre la seva vida, i aleshores decidien per elles mateixes si es tornaven a casar, o amb qui; això també era font d'escàndol i de xafarderies. Plutarc no critica obertament la hipocresia de la seva societat, només la insinua.

Usualment, el matrimoni era vist com un deure cívic, així com l'educació dels fills si es tenien, tant en cercles pagans com en jueus. Els estoics com Epictet es van mostrar indiferents vers el matrimoni i el consideraven una opció personal; per això, a penes se'n fa menció a l'*Enchiridion*. Epictet considera tan legítim gaudir del sexe dins del matrimoni com resulta desaconsellable fora de la institució. Allò que realment l'importava era la conducta mateixa, i abstenir-se tant de censurar la conducta aliena com d'actuar de forma jactanciosa.<sup>249</sup>

Creguessin o no en la igualtat entre els sexes-gèneres, la majoria de filòsofs pagans no es qüestionaven el sistema de sexe-gènere o els papers socials atribuïts a dones i homes que s'hi recolzaven; ni tan sols una situació jurídica que equiparava les dones a menors d'edat. per això, acabaven reiterant i reforçant les construccions socials a tals efectes per tal de considerar-les "naturals" sense arribar a ser amenaçadors. Resultava diferent en el cas de la majoria de filòsofs cristians, com Origenes, que van buscar models alternatius.<sup>250</sup>

Tant en Pau com en Climent, el matrimoni és un tema recurrent, i Climent amb freqüència cita Pau per a defensar el matrimoni com a institució o com hauria

---

<sup>249</sup> Epictet, *Enchir.*, 33, 8.

<sup>250</sup> Pedregal i González, 2005.

de ser la relació entre els cònjuges. Tant l'un com altre són coherents a l'hora de defensar la igualtat tant de gènere com social en general, fins que s'arriba al matrimoni. En un principi, semblen preconitzar una relació entre els cònjuges que assumeix la ideologia hegemònica sobre les relacions conjugals. Hi ha diversos passatges de les cartes de Pau que es repeteixen, i que esdevindran el referent de les idees cristianes sobre el matrimoni. La que s'ha fet tristament famosa, sobretot gràcies a Tertul·lià i al ús que en fa, fa referència a la conducta que han d'acatar les dones durant la missa:

«Pues bien: quiero que sepáis que la cabeza de todo varón es Cristo, y la cabeza de la mujer, el varón, y la cabeza de Cristo, Dios. Todo varón que ora o profetiza velada la cabeza, deshonor su cabeza. Y toda mujer que ora o profetiza descubierta su cabeza; es como si se rapara. Si una mujer no se cubre, que se rape. Y si es indecoroso para una mujer cortarse el pelo o raparse, que se vele. El varón no debe cubrirse la cabeza, por que es imagen y gloria de Dios; más la mujer es gloria del varón, pues no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón; ni fue creado el varón para la mujer, sino la mujer para el varón. Debe, pues, llevar la mujer la señal de la sujeción por respeto a los ángeles».<sup>251</sup>

Aquest passatge s'ha utilitzat per a justificar la subordinació femenina, recolzant-se en el passatge del *Gènesi* sobre la creació.<sup>252</sup> Però si bé és cert fins a un cert punt, també es cert que està fora de context, tant del text com del període històric, doncs caldria tenir present allò que Pau havia expressat amb anterioritat sobre el matrimoni:

«Comenzando a tratar de lo que me habéis escrito, bueno es al hombre no tocar mujer; más por evitar la fornicación tenga cada uno su mujer y cada una tenga su marido. El marido otorgue lo que es debido a la mujer, e igualmente la mujer al marido. La mujer no es dueña de su propio cuerpo: es el marido; e igualmente el marido no es dueño de su propio cuerpo, es la mujer».<sup>253</sup>

---

<sup>251</sup> Pau de Tars, *I Cor.*, 11, 3-10.

<sup>252</sup> Marcos, 2006: 17-40.

<sup>253</sup> Pau de Tars, *I Cor.*, 7, 1-4.



Com veiem, el que s'intenta és crear una situació de reciprocitat entre els cònjuges, doncs la comunitat a la qual escriu aquesta carta està liderada per una diaconessa de l'església d'Acaia, de nom Estéfana. Sorprenentment, la primera cita de Pau (*I Cor.*, 11, 3-10), no és la més citada entre els autors d'aquest període. No tenim la carta que els corintis van enviar a Pau amb les seves consultes, redactada molt probablement per Estéfana amb les peticions dels seus fidels. Existeix, no obstant, la possibilitat que tal comentari fes al·lusió a comportaments específics de grups més radicals, i que estigués fent referència, concretament, als marcionites. Com ja s'ha explicat amb anterioritat en parlar de les obres de Tertul·lià, en aquells moments s'havia estès entre les dones el costum de no portar vel, o fins i tot de tallar-se els cabells curts com a senyal de la seva igualtat amb els homes, a la qual Pau també es refereix en la seva carta (*I Cor.* 11, 3-10). A l'època en què va viure Tertul·lià, això era un hàbit acceptat, la qual cosa no vol dir que fos sempre així. Aquest podia haver estat un costum promocionat per aquestes escoles més radicals que van ser molt exigents i van portar fins als límits de la societat contemporània el seu ideal d'isonomia.<sup>254</sup> Si Climent criticava també la depilació femenina, cal assenyalar que, durant la major part de l'història de les cultures occidentals, és un hàbit que no només s'ha donat per descomptat, sinó que s'ha interioritzat i naturalitzat sota la premissa que «les dones no tenen pel».

Analitzant les fonts, no només las cristianes, sinó també les paganes, en el seu conjunt, podem concloure que el mateix cas es dona en el cas dels cabells llargs i el vel en aquests moments. En aquesta mateixa carta, Pau arriba a dir al respecte: «es que el cabello le ha sido dado [a la mujer] por velo» (*I Cor.*, 11, 15). Era un costum normatiu, interioritzat i naturalitzat, la qual cosa vol dir que es donava per descomptat. Al *Paedagogus*, Climent arriba a comparar la cabellera femenina amb la crinera dels cavalls, i la barba masculina amb la cabellera del lleó, encara que en el seu cas és una de les poques diferenciacions de gènere que fa en quant a allò que considera una aparença adequada; i, sobretot, austera en comparació amb la moda de l'època, que era molt recarregada i ampul·losa per a tots dos sexes, i també era marcadament diferenciada.

---

<sup>254</sup> Brown, 1993: 104 i 115.

Alguns hàbits i actituds, com aquestes, estaven tan assimilats socialment que el seu incompliment resultava xocant i fins i tot violent.<sup>255</sup> Algun dels resultats pràctics de la moral isonòmica cristiana van crear situacions incòmodes o conflictives que alguns dels seus moralistes no sabien com afrontar, com suggereixen algunes de les polèmiques que es van crear entorn les funcions de les dones dins les primeres comunitats cristianes, i unes conductes diferencials aparegudes a causa de la influència dels nous discursos de la corporalitat en conjunt amb el sistema de sexe-gènere. Incapaços de preveure fins a quin punt acabarien desacreditades les estructures constituïdes i les projeccions fetes sobre el dimorfisme sexual –fins al punt de considerar que aquestes no tenien perquè influenciar al subjecte ni determinar la seva vida–,<sup>256</sup> l'acceptació per part de les comunitats cristianes del fet que les dones no portessin vel o duguessin els cabells curts va ser un dels èxits de les reclamacions d'equitat i democràcia.

Tampoc no se sol citar el fragment que es diu a continuació, que es troba més en la línia d'una citació ja esmentada de la carta als Gàlates (3, 27-28): «pero ni la mujer sin el varón, ni el varón sin la mujer, en el Señor. Porque así como la mujer procede del varón, así también el varón viene a la existencia por la mujer, y todo viene de Dios».<sup>257</sup> Tenint en compte el context, l'objectiu del parlament és donar la seva resposta a l'enigma tautològic dels orígens. Pau intenta donar una imatge de reciprocitat i de confluència. Allò femení neix d'allò masculí, i allò masculí d'allò femení. Pau intenta donar un exemple d'equitat que es veu esbiaixat per la pròpia tradició cultural. Els relats i premisses epistemològiques d'una societat classista jeràrquica, que donaven més importància al primer fill, o als fills que a les filles, no tenien sentit dins el seu ideal isonòmic horitzontalitzant.

Ara bé, per a escriptors com Tertul·lià i Ireneu, que compartien els relats i premisses jeràrquiques de la societat contemporània, resultava fonamental, per

---

<sup>255</sup> Climent d'Alexandria, *Paedag.*; Butler, 2002.

<sup>256</sup> Brown, 1993: 165.

<sup>257</sup> Pau de Tars, *I Cor.*, 11, 11-13.

exemple, la interpretació del *Gènesi*, que ells utilitzaven per a fonamentar ideològicament la superioritat que ells atribuïen a la masculinitat. A discursos com aquests, o molt semblants, van respondre les filòsofes cristianes del moment,<sup>258</sup> intel·lectuals medievals<sup>259</sup> i, fins i tot, teòlogues feministes més actuals.<sup>260</sup> Salvant les diferències ideològiques i teòriques entre elles, es podria dir, de forma molt resumida, que el fet que es creés primer l'home no significava que aquest fos superior, com no ho eren tampoc els animals –creats abans que ell–, i que si la dona havia estat creada a partir d'una costella d'Adam, això significava que s'havia esculpit en ós ja humà i no feta en fang. Com, doncs, havia de ser considerada inferior? I si representaven l'“home” com a culminació de la creació, havia de ser-ho la “dona” també.

Les escoles cristianes que es mostren més favorables al matrimoni semblen considerar que cal casar-se per amor, encara que el seu concepte sobre aquest amor no sigui el mateix que en el món actual. No es tracta de l'amor entès com *éros*, un dels components per mitjà dels quals, segons Plutarc, els cònjuges arriben a la *sympíosis*, ni del que ens parla Ovidi a l'*Ars amandi*, una referència al desig sexual, que per a ell només és luxúria. Per a Origenes, la sexualitat només és una fase temporal, tant per a l'individu com per a la societat, i el matrimoni només és una mesura de contingència. Sobre aquesta qüestió se cita tot sovint l'*Evangelí dels egipcis* o el de Lluc, dos textos que donen credibilitat a la idea que –segons assenyala Peter Brown– tenia Origenes quan considerava com a privilegiats, no als cèlibes *per se*, sinó a persones que haguessin superat la definició de l'individu per les característiques sexuals, on incloïa la sexualitat. Doncs els cristians no només creien que després de la mort i a la Jerusalem celestial no existiria el matrimoni, sinó també que a mesura que s'acostés la fi del món les persones deixarien de casar-se i de tenir fills.<sup>261</sup> Per la seva banda, Climent opinava, a més, que no tothom era apte per al matrimoni:

---

<sup>258</sup> Pertanyents a les *didaskalías* d'Origenes o a les gnòstiques, o a les dels propis marcionites, que comptaven amb dues profetesses de renom: Priscil·la i Maximil·la.

<sup>259</sup> Com Isabel de Villena o la mateixa Christine de Pizan.

<sup>260</sup> Marcos, 2007a: 61-81.

<sup>261</sup> Brown, 1993.

«Tampoco cualquiera debe casarse con cualquier mujer o en cualquier circunstancia, ni tampoco de cualquier modo y a ciegas; por el contrario, debe casarse quien posee determinadas condiciones, con la mujer que debe y cuando debe; para tener hijos; y que la mujer le corresponda en todo y no se someta a él por la fuerza o por necesidad al hombre que la ama».<sup>262</sup>

Tampoc per a les dones el matrimoni era necessàriament la situació més adient, i tot i així considera: «Quien se casa, pues, en la atención a la procreación debe ejercer la continencia, sin tener ninguna concupiscencia hacia la propia esposa, a la que realmente debe amar».<sup>263</sup>

No caldria assenyalar-ho, però considerem necessari subratllar que els comentaris que Climent fa deriven, precisament, de la subordinació femenina característica a les societats mediterrànies del moment. Si Epictet accepta el plantejament del matrimoni com un deure cívic malgrat considerar-lo una opció personal, el cas de Climent és pràcticament oposat. Sens dubte, es tracta d'una opció personal, però lluny de ser un deure cívic, aquest podia resultar francament perjudicial, especialment per a les dones. Climent en el fons, el que fa és recordar subtilment als homes que parteixen amb avantatge. Les advertències recurrents que fa en contra dels abusos de poder quan parla de política també són aplicables a les relacions conjugals. Com que la definició que fa de la institució matrimonial i de les relacions conjugals és relativament conservadora pel seu temps, tant per una qüestió de credibilitat social com per fer més atractiva les idees d'equitat i l'educació femenina, intenta equilibrar la situació com ja va fer Pau fent malabars discursius.

Als *Stromata*, Climent considera que, de la mateixa manera que els ciutadans tenen el dret –i fins i tot el deure– de rebel·lar-se contra el tirà, la dona té dret a rebel·lar-se contra un marit tirànic; a algunes, fins i tot, les considera màrtirs (sempre es tracta de dones casades amb marits pagans i sota coacció, per descomptat). De fet, algunes de les santes més populars de l'època eren algunes

---

<sup>262</sup> Climent d'Alexandria, *Strom.*, 2, 137, 4.

<sup>263</sup> *Ibid.*, 3, 58, 2.

d'aquestes esposes rebels, víctimes de la violència domèstica.<sup>264</sup> Fou per aquest motiu que la població cristiana va introduir la necessitat de consentiment pel matrimoni, i també al ritual, un procediment que es va mantenir al llarg del temps (si bé fou un simple formalitat en entorns socials i moments històrics en què l'opinió de la promesa es considerava irrellevant).

El principi del consentiment s'explicava de forma molt diferent segons criteris ideològics. Si per a la cultura cristiana més popular i els autors més esotèrics o filosòfics era una forma d'intentar evitar abusos de forma més o menys afortunada, pels autors més legislatius i normatius, com el mateix Tertul·lià, que era jurista, constituïa una manera d'assegurar l'honor. Així, en el *De virginibus velandis*, considera l'opinió de les dones important en la matèria, encara que només fos amb l'argument que, si una dona era consagrada com a verge pels desitjos dels seus pares o altres familiars, fàcilment es podria buscar un amant. De la mateixa manera, una dona casada en contra de la seva voluntat es veuria disgustada per la convivència i, probablement, «recorria a mil estratagemes per a no ser mare», com deia Favorit.<sup>265</sup>

## 5.2. Sexualitat, processos liminars i performativitat

La sexualitat, però, va més enllà del matrimoni i de la seva funció reproductiva, complint també amb funcions socials alternatives. Malgrat el pes que socialment tenia el “mite del sexe eugenèsic”,<sup>266</sup> hi havia molts altres tipus de relacions que comportaven components o pràctiques sexuals paral·leles a l'heteronormativitat que suposava aquest “mite”. I malgrat considerar el sexe com una característica biològica del cos, aquesta està més definida pel gènere que no a la inversa. Per definir el sexe, té més pes allò que nosaltres culturalment considerem femení o masculí que les característiques físiques, biològiques i anatòmiques, tal com argumenten les teories de diversos autors, entre els quals podem citar des de Judith Butler a Thomas Laqueur.<sup>267</sup>

---

<sup>264</sup> *Ibid.*, 4, 67-68.

<sup>265</sup> Tertul·lià, *De virg. vel.*, 3, 3-5.

<sup>266</sup> Brown, 1993: 41.

<sup>267</sup> Butler, 2001, 2002 i 2007; Laqueur, 1994.

La consciència que no hi havia una divisió clara entre categories els feia reconèixer l'existència d'una mutabilitat que causava tant horror com fascinació morbosa, propera a la causada per les sacerdotesses transsexuals de Cíbele.<sup>268</sup> No es tractava només d'una idea abstracta, sinó que es veia en situacions reals i concretes. La fórmula de la metamorfosi era la forma que tenien per aproximar-se, de forma encoberta, a un seguit de problemàtiques socials. La fluïdesa entre categories “naturals”, del sistema de sexe-gènere i la transsexualitat, l'hermafroditisme o la fluïdesa de la sexualitat, i corporalitats alternatives fora dels límits socialment acceptats. Una metàfora de la plasticitat tant del cos humà com de la realitat, i ja no tant una fórmula per a expressar una faceta de la religiositat grecoromana. En tractar-se de temes tabús, a més d'incòmodes, vergonyosos o grollers, allò més probable és que acabessin tractats a sàtires i altres gèneres igualment “populars”,<sup>269</sup> temes no aptes per a la companya educada.

A les *Metamorfosis* d'Ovidi hi ha tres relats en què els protagonistes canvien de sexe. Ifis, nom unisex, neix nena però és criada com un nen en considerar els seus pares que això li permet una vida més fàcil i segura. Ifis viu la seva vida com a noi, sense cap problema, fins que es promet amb una amiga de la infància, de nom Iante. En el relat d'Ovidi, ell/-a i la seva mare resen desesperadament a Isis perquè els concedeixi una manera en què Ifis pugui «viure una vida plena i feliç». Així doncs, la deessa el converteix, físicament, en un ésser masculí per tal de poder casar-se amb la seva estimada.

En la literatura clàssica es trobem també múltiples referències a l'homosexualitat masculina, i sembla reconeguda per a les cultures d'àmbit mediterrani com una pràctica sexual al marge de la funció reproductiva. Especialment en la cultura grega s'acceptaven –i fins i tot es recomanaven– les amistats amb un component sexual entre membres de la mateixa edat i sexe, o

---

<sup>268</sup> Brown, 1993: 28.

<sup>269</sup> *Ibid.* Es consideraven temes que, per implicacions religioses o altres preceptes socials, havien de restar ignorats i no reconeguts, atès que subvertien l'ordre establert que calia preservar per sobre de tot.

la relació dels joves amb membres del mateix sexe una mica més grans que ells mateixos (que és allò que va originar el terme *pederastia* en el grec clàssic) a mode d'iniciació a la sexualitat abans del matrimoni. Encara que molt anterior, és famós el cas de Safo, que a més de poetessa, dirigia una escola “de senyoretetes” per a noies joves en espera del matrimoni a l'illa de Lesbos (i d'aquí el nom de lesbiana, per causa d'alguns coneguts poemes amorosos de Safo dirigits a una altra dona, en alguns casos excepcionals, que fins i tot suposava el reconeixement d'un matrimoni homosexual).

Ara bé, mentre que el desig sexual era un requisit fonamental per a la noció de la identitat masculina com a prova de virilitat, de forma similar al valor, en el cas de la conceptualització femenina aquest mateix desig es convertia en malsà si no era reprimit i negat. La representació monstruosa de la sexualitat femenina en els relats mitològics és freqüent en diverses religions que coexistien en aquests moments a l'Imperi: els mites de Mirra i Pasifae, sense anar més lluny, representen l'incest i la bestialitat.<sup>270</sup> En el mite d'Ifis en concret, Ovidi ho expressa de la següent manera:

«Y ya se acerca el esperado momento, se acerca el día de la boda, y pronto lante será mía, y yo no la tendré. Nos atormentará la sed en medio de las olas. ¿Por qué, casamentera Juno, por qué, Himeneo, asistís a este rito en el que falta quien nos tome, en el que ambas nos entregamos?».<sup>271</sup>

El relat d'Ovidi resulta ambigu i contradictori. Hi ha dos maneres en què podem interpretar el personatge d'Ifis. Una d'elles és d'Ifis com a transsexual masculí. Ha estat criat com a nen, i s'ha format una identitat masculina, com sembla quedar implícit al principi del relat. Per l'altre, quan el personatge parla s'identifica com a dona, amb tot allò que comporta més enllà del seu sexe físic. Ifis es converteix en home, ni que sigui simbòlicament, per la imposició en

---

<sup>270</sup> Ovidi, *Metamorph.*, 10.

<sup>271</sup> *Ibid.*, 9, 760-763: *venit ecce optabile tempus, luxque igualis adest, et iam mea fie Ianthe- nec mihi contingent; mediis sitiemus in undis. Pronuba quid Iuno, quid ad haec, Hymenee, uenitis sacra, quibus qui ducat abest, ubi nubimus ambae?*

termes actuals d'uns codis heteronormatius, és a dir, masculinitzant una de les dones de la parella.

L'endeví Tirèsies és un dels altres personatges que canvia de sexe, però el seu mite és d'interès per una raó molt diferent. Tirèsies es va convertir en dona un dia que passejava pel camp i va interrompre la còpula de dues serps. Al cap de vuit anys, va tornar a interrompre l'aparellament de les mateixes serps, i va tornar a convertir-se en home. Per tot això, temps després, Júpiter i Juno el van convertir en àrbitre de la seva disputa sobre qui sentia més plaer amb les relacions sexuals, doncs ell les havia experimentades en els ambdós cossos. Júpiter argumentava que eren les dones, mentre que Juno assegurava que eren els homes. En donar Tirèsies la raó a Júpiter, Juno, enfurismada, va deixar-lo cec. En compensació, Júpiter li concedí el do de la clarividència, i es va fer famós com endeví. Aquest mite respon a la idea establerta en el moment segons la qual les dones sentien més plaer que els homes amb les relacions sexuals, d'aquí que consideressin la sexualitat femenina com a "perillosa".

Com a metge, Areteu proporciona una explicació "científica" al respecte. Creien que el plaer es donava en les relacions sexuals a causa del semen, i les dones en "rebien" el doble, doncs creien que la menstruació era semen immadur que servia de "terra fèrtil" per a l'embaràs.<sup>272</sup> Era per tant dels qui opinava que només hi havia un principi generador, el masculí. Però aquesta era una idea tan arrelada, independentment del debat sobre el principi generador únic o dual en la reproducció, que ningú la posava en dubte. Fins al punt de desestimar la fúria de Juno atribuint-la a un caràcter ressentit: «Juno, según dicen, se dolió más de lo debido y más de lo que el asunto merecía, y condenó a los ojos del que había sido su juez a una eterna oscuridad».<sup>273</sup>

Sota la seva perspectiva, que les dones sentissin més plaer amb les relacions sexuals a causa del flux de semen era un fet irrefutable. Ara bé, els mites es reinterpreten, i tant en el seu origen com en les tradicions orals el rerefons dels

---

<sup>272</sup> Areteu, *Op. med.*, 4, 5, 3.

<sup>273</sup> Ovidi, *Metamorph.*, 3, 332-335: *arbiter hic igitur sunptus de lite iocosa dicta Iousa firmat; grauius Saturnia iusto nec pro materia fertur doluisse sui que iudicis aeterna damnauit lumina nocte.*



mites pot ser molt diferent. Doncs no crec que en aquesta història l'enuig de Juno es degué a un caprici cruel en no ser-li donada la raó, sinó una representació, conscient o no, de les relacions de gènere. Ni vuit anys amb un cos femení han servit perquè Tirèsies es posés en el lloc de les dones. Doncs, ni tal sols es pensa la seva resposta. En viure sempre la seva sexualitat des d'una identitat masculina, simplement dóna la "resposta correcta" des de la seva subjectivitat.

Les d'Ovidi tampoc no són les úniques *Metamorfosis*. La sàtira de l'*Ase d'or* també són unes metamorfosis, i les tenen com a fil conductor del seu relat, començant pel seu protagonista, Luci, que es veu transformat en un ase. Al llarg del relat veiem com aquest està obsessionat amb els seus genitals, i és l'únic avantatge que troba a la seva transformació, en trobar-los proporcionals a la resta del seu cos transformat.<sup>274</sup> La noció de virilitat i la identitat masculina semblen anar indispensablement associades a la genitalitat i a la sexualitat. La comparació de la masculinitat amb una forma de noblesa plantejada per Pierre Bourdieu sembla plenament justificada, i Luci l'anomena la part més noble.<sup>275</sup>

També està en consonància amb l'aparegut en el mite d'Ifis amb les referències al "lliurament" i la "possessió". Ni són les úniques referències que plantegen la sexualitat en aquests termes, fins i tot en la bibliografia més recent, com és l'anterior referència a la obra del Dr. Martínez Fornés. La sexualitat humana s'estructura conceptualment en les societats europees occidentals androcèntriques de forma "fetitxista fal·locèntrica". De manera que pot resultar un tant simplista la idiosincràsia de la masculinitat hegemònica, que identifica la sexualitat amb els genitals. Aquests es converteixen en sinònim d'estatus, igual que la figura femenina, en ser objectivada com a fetitxe de la sexualitat i de la socialització de la sexualitat. Recordem que en el testimoni autobiogràfic de l'*Elena*,<sup>276</sup> una de les accepcions del desig era «objeto de deseo: una persona que vive en función del deseo de los demás, que es parte pasiva, que está objetualizada». Mentre que la de subjecte de desig era «una persona que desea,

---

<sup>274</sup> Apuleu, *Asin. aur.*, 3, 24-25.

<sup>275</sup> Bourdieu, 2002: 73-81.

<sup>276</sup> Esteban, 2004: 207 i 210.

que “define” su objeto de deseo, que sabe o busca saber que es lo que le gusta y lo que no, que pide, que es parte activa». La definició com a “objecte” de desig, en realitat, no hauria de ser excloent amb la de “subjecte” de desig, però se li apareix reiteradament com a tal fins arribar a la conclusió que «en el reparto de papeles a las mujeres nos a tocado ser los objetos y a los hombres los sujetos», quan en realitat no hi ha hagut cap repartiment de papers. Si la capacitat de domini de les classes hegemòniques es demostra per la seva capacitat d’imposar la seva subjectivitat com a universal, la dominació masculina en aquest cas resulta flagrant.<sup>277</sup>

Bona prova d’això la trobem també en el relat que fa Apuleu del mite d’Eros i Psique, que res té a veure amb les versions mitològiques, i que adapta per tal que segueixi els mateixos esquemes de la literatura amorosa grega de l’època.<sup>278</sup> Aquest, a més, ens resulta sorprenentment familiars, doncs és bàsicament el mateix que el dels contes de fades moderns en què Venus segueix un arquetip similar al de la reina malvada de la Blancaneu o a la madrastra de la Ventafocs, en les versions originals dels germans Grimm:

«-Si es verdad que está enamorado de esa desvergonzada de Psique, la rival de mi hermosura y de mi nombre, es que ese niño me ha tomado por una alcahueta, porque se la presenté yo para que la conociera [...]. Dicho esto, se le echó encima, le hizo trizas los vestidos, le estiró de los pelos, le sacudió la cabeza, y acabó por echarla al suelo violentamente. Ha seguido, mezcló profusamente en un mismo montón trigo, cebada, mijo, garbazos, lentejas y habas, y le aclaró:

-Me resultas tan detestable, que sólo te podrás reconciliar con tu amante, si acabas bien un solícito servicio: yo misma voy a probar tu valía: separa este montón desordenado de semillas y distribúyelos cada clase por separado, como es debido, para que pueda darle el visto bueno antes del anochecer».<sup>279</sup>

---

<sup>277</sup> Bourdieu, 2002: 75-83.

<sup>278</sup> Pedregal i González, 2005.

<sup>279</sup> Apuleu, *Asin. aur.*, 5, 28-6, 10: *Psychen ille meae formae succubam, mei nominis aemulam si vere diligit, nimirum illiud incrementum lenam me putavit, cuius monstratu puellam illam cognoceret [...]. His editis involat eam vestemque plurifariam diloricat, capilloque discisso et capite conquassato graviter affligit, et accepto frumento et hordeo et milio et papavere et cicere et lente et faba commixtis acervatim confusis in unum grumulum sec ad illam: -Videris enim mihi tam*

En les versions més antigues d'aquest mite, Psique menysprea tots els intents dels seus pares per casar-la, malgrat l'afluència constant de pretendents atrets per la seva famosa bellesa, que li valia comparacions amb Venus. Psique tenia un caràcter considerat poc femení. Era intel·ligent i astuta, amb una llengua afilada que aconseguia foragitar fàcilment qualsevol pretendent. Els seus pares, desesperats, pregaven Venus perquè algun home li fes el pes i li oferien tota mena d'ofrenes, a més de prometre-li tota mena d'exvots si aconseguien casar la seva filla díscola. El cas és que s'ho va agafar com una qüestió personal i va enviar al seu fill, Eros, perquè fes que la jove s'enamorés amb una de les seves fletxes, però va ser ell el que se'n va enamorar.

En versions posteriors, Venus se sentia ofesa –tant per la falta d'interès de Psique com per les comparacions que hom feia amb ella– i feia que s'enamorés d'un monstre terrible per tal d'humiliar-la. En la versió d'Apuleu, però, roman soltera molt en contra de la seva voluntat. Tan admirada era la seva bellesa que, en equiparar-la amb Venus, se la va sacralitzar, deixant-la aïllada de la resta de la humanitat i malalta de la seva soledat. Aquesta versió és molt més androcèntrica en la seva capacitat socialitzadora. Més enllà d'intentar inculcar que l'aspiració de tota dona ha de ser sempre el matrimoni, veiem com les relacions entre dones es veuen amb desconfiança i suspicàcia, almenys entre les classes altes. També Ovidi adverteix a les dones sobre les seves amigues i familiars, fomentant la rivalitat entre elles per l'atenció dels homes.<sup>280</sup> Els possibles vincles de solidaritat entre elles són trencats amb gran eficiència per la barrera que s'estableix entre els espais públics i privats amb les seves possibles relacions. Psique es veu envoltada només pel servei de la seva casa, que ni tan sols pot veure, i les seves germanes lluny de ser solidàries, són envejoses. S'estableix entre elles una relació de rivalitat, que és allò que acaba perdent a Psique:

---

*deformis ancilla nullo alid sed tantum sedulo ministerio amatores tuos promereri: iam ergo et ipsa fruem tuam periclitabor. Discerne seminum istorum passivam congeriem singulisque granis rite dispositis atque seiugatis ante istam vesperam opus expeditum approbato mihi.*

<sup>280</sup> Ovidi, *Ars amand.*, 3, 660-666.

«-¡Inicua y ciega Fortuna! ¿Cómo te puedes regodear con el hecho que las nacidas de un mismo padre hayan tenido tan distinta suerte? A nosotras, las mayores, nos casaron con extranjeros para ser sus criadas, y hemos vivido desterradas, lejos de nuestra patria y nuestros padres. Sin embargo, a la más pequeña –el fruto de una fecundidad que se agotó con su nacimiento- le ha correspondido un dios por marido y tantas riquezas que no sabe cómo desurdirse entre tan gran cantidad de bienes como dispone. ¿Te has fijado, hermana, en la cantidad y variedad de alhajas que hay en esa casa, cómo brillan los vestidos, las gemas, y que cantidad de oro descubres a cada paso? Y si, encima, tiene un marido tan atractivo como dice, resulta que no ha de haber nadie más feliz en todo el orbe. Cabe incluso la posibilidad de que, si se consolida la relación y se afirma su amor, incluso llegue a ser diosa. Como tal, por Hércules, se tenía y se comportaba. Si te has fijado, adopta el ademán y superioridad de diosa una mujer que tiene voces por sirvientes y manda en los mismos vientos. En cambio, a mí me ha tocado en suerte un marido más viejo que mí padre, más calvo que una calabaza y más menudo que un mocete; y por si fuera poco, tiene todas las cosas de la casa guardadas bajo llave y cadenas.

A lo que añadió la otra:

-Pues yo tengo que aguantar a un marido lleno de achaques, jorobado, y que cultiva sólo mis encantos de tarde en tarde: me paso el día dándole friegas en los dedos sarmentosos, duros como una piedra, y echándome a perder estas manos con bálsamos malolientes, con sucias compresas y fétidas cataplasmas. Total, que hago más el papel de curandera que el de una complaciente esposa. Tú, hermana, soportaras como quieras –y perdona que diga con libertad lo que pienso- esta situación de sometimiento y de esclavitud. Lo que es yo, no voy a aguantar más tiempo la suerte tan afortunada que le ha correspondido, precisamente, a la que menos la merece. Recuerda con cuánta soberbia y arrogancia nos trataba; con qué jactancia y con qué disparatada ostentación se pavoneaba, con qué pequeña cantidad de riquezas, de tantas como dispone, nos ha comprado, y cuando estaba cansada de nosotras, como nos ha echado con viento fresco. No me tendré por mujer, y renunció a la vida, si no consigo descabalarla de su opulencia. Y si, como es natural, tú también estás escaldada del mal trato que nos procura, tendríamos que encontrar entre las dos una respuesta eficaz. En primer lugar, no deberíamos enseñar a nadie, ni siquiera a nuestros padres, las cosas que nos ha regalado, ni decirles de que nos hemos enterado de que está con vida. Bastante es que hayamos visto lo que

tanto nos ha dolido, como para que encima vayamos pregonando por ahí entre nuestros padres y los demás el bienestar del que dispone, porque por lo común no se tiene por dichoso a aquellos cuyas riquezas se desconocen. Que se dé cuenta de que en nosotras, no tiene a unas criadas, sino unas hermanas mayores. Vayamos ahora a casa con nuestros maridos, pobres pero honradas, que cuando hayamos madurado las ideas, hemos de volver decididas a castigar su soberbia».<sup>281</sup>

El discurs de las germanes segueix l'esquema d'un greuge comparatiu. Sens dubte, abans de saber la sort de Psique, eren conscients de viure en una situació privilegiada en comparació amb la de la majoria de dones. I si abans es tenien per afortunades, ara que Psique gaudeix d'una situació que elles consideren més avantatjosa, passen a considerar-se menyspreades. Les riqueses de Psique fan que passin a veure's a elles mateixes com a pobres, malgrat ser molt més riques que qualsevol dels seus iguals. L'aparença juvenil del marit de Psique fa que vegin els seus marits molt més grans que elles, com ancians. I sobretot, que

---

<sup>281</sup> Apuleu, *Asin. aur.*, 5, 9-10: *En orba et savea et iniqua Fortuna! Hocine tibi complacuit, ut utroque parente prognatae diversam sortem sus tineremus? Et nos quidem, quae natumaiiores sumus, maritis advenis ancillea deditae, extorres et lare et ipsa patria degamus loge parentum velut exulantes, haec autem novissima, quam fetu satiante postremus partus effudit, tantis opubis et deo marito potita sit, quae nec uti recte tanta bonorum copia novit? Vidist, soror, quanta in domo iacent et qualia monilia, quae praeniten vestes, quae esplendicant gemmae, quantum praeterea passim calcatum aurum: quod si maritum etiam tan formosum tenet, ut afirmat, nulla nune in orbet toto felicior vivit. Fortassis temen procedente consuetudine et affectione roborata daem quoque illam deus maritus efficiet. Sic est hercule, sic se gerebat ferebatque: iam iam sursum respicit et deam spirat mulier, quae vocem ancillas habet et ventis ipsis imperitat. Atego misera primum pater meo senieorem maritum sortita sum, dein cucurbita calviorem et quovis puero pusillioem, cunctam domum seris et catenis obditam custodientem.*

*Sucit alia: Ego vero maritum articulare etiam morbo complicatum curvatumque, ac per hoc rarissimo Venerem meam recolectem sustienero, plerumque detortos et duratos in lapidem digitos eius perfricans, fomentis olidis et pannis sordidis et fetidis catapasmatis manus tam delicatas istas adurens, nec uxoris officiosam faciem sed medicae laboriosam personam sustines. Et tu quidem, soror, videris, quam patienti velu potuis servili –dicam enim libere quod sentio– heac perferas animo: enimvero ego nequeo sustinereulteris tam beatam fortunam illapsam indignae. Recordare enimquan superbe, quan arroganter nobiscum egerit et ipsa iactantione immodicae ostentationis tumentem suum prodiderit animum, deque tantis divitiis exigua novis invita provicerit, confestimque praesentia nostra gravata propelli et efflari exisbilarique nos iusserit. Nec sum mulier nec omnino spiro, nisi eam pessum de tantis opibus deiecero. Ac si tibi etiam, ut par est, inacuit nostra contumelia, consillium validum requiramus ambae. Iamque ista, quae ferimus, non parentibus nostris ac nec ullimonstremus allii, immo nec omnino quicquam de eius salute norimus: sat est quod ipsae vidimus quae vidisse paenituit, nedum ut genitoribus et omnibus populis tam beatum eius differamus praeconium: nec sunt enim beati quorum divitiasnemo novit. Sciet se non ancillas sed sorores habere maiores: et nune quidem concedamus ad maritos et Lares pauperes nostros sed plane sobrios revisamus diuque cogitationibus pressioribus instructae ad superbiam poeniendam firmiores redeamus.*

Psique tingui ara un estatus més elevat que elles també els fa replantejar-se la seva situació i la de la resta de dones, com si es tractes d'un sorteig a cegues, en lloc d'una qüestió política ben planificada; doncs, els seus matrimonis corresponien, sens dubte, a una política matrimonial d'aliances amb altres cases reials.

Tot això ens porta a una altra qüestió; i és que una de les germanes afirma que «nos casaron con extranjeros para ser sus criadas», és a dir, que no és que el matrimoni les obligués a deixar enrere la seva llar i tot allò que coneixien, sinó que es tracta d'una qüestió quasi etnocèntrica. Els marits són estrangers i, per tant, inferiors a elles. No importa que els seus compatriotes tampoc no estarien a la seva alçada, perquè no complirien tampoc amb les seves il·luses expectatives d'estatus, riquesa o bellesa. En quan a fer de criades, era una situació probable per a la majoria de les dones, que poc tenia a veure amb la seva classe social, i més amb les personalitats individuals i les expectatives socials. Amb una situació privilegiada com la seva havien restat feliçment ignorants de ser susceptibles a la discriminació, i no en són conscients fins que veuen una relació que consideren millor que la seva. Però lluny d'ésser solidàries, no només amb Psique, sinó també amb la resta de dones, es mostren ressentides amb la seva germana i cruels amb les seves congèneres per tal de ratificar el seu domini sobre elles. Es tracta d'una manera de veure el món no gaire diferent a la filosofia que el colonialisme va inculcar en la mentalitat de les dones.<sup>282</sup>

Aquesta obra també explica una de les raons per les quals no es parla mai d'homosexualitat femenina. L'homosexualitat estava plenament acceptada i no es podia presentar –ni tan sols en el cas de les dones– com un comportament desviat causat per un desig inadequat derivat de la passivitat considerada inherent a la feminitat per les ideologies androcèntriques hegemòniques més rígides. De nou, no a causa de la sexualitat en si mateixa, sinó precisament, a causa d'aquests hipotètics vincles de solidaritat que poguessin arribar a posar en dubte l'estructuració patriarcal de la societat. Per altra banda, semblaria que si

---

<sup>282</sup> Carbonell i Torres, 1999; Cid, 2009; Pedregal i González, 2005.

es fes menció en algun escrit de l'homosexualitat femenina, seria probablement en la sàtira, encara que fos per ridiculitzar-les, cosa que no passa. I no per manca de ganes, tenint en compte la morbositat amb què descriuen alguns temes (cas de les gladiadores),<sup>283</sup> o la bestialitat (com passa a l'*Ase d'or* amb la matrona encapritxada de l'ase Luci),<sup>284</sup> sinó perquè no poden superar la seva pròpia perspectiva androcèntrica, per ells seria com una autoexclusió que els trauria el "protagonisme". Els homes es consideraven el centre de la vida social, mentre que les dones constituïen la perifèria.<sup>285</sup>

No resulta exactament la mateixa la sexualitat d'aleshores que la d'avui dia. Les possibles relacions heterosexuals, homosexuals i les possibles pràctiques sexuals que les acompanyessin no eren considerades com a incompatibles o excloents entre elles. Per ser clars, un/-a amant del mateix sexe no es considerava enganyat/-ada pel fet que la seva parella tingues un/-a amant de l'altre sexe, com la parella heterosexual no se sentiria enganyat/-ada pel fet que la seva parella tingués un/-a amant del mateix sexe. Per a ells, un tipus de relació i l'altra es movien en plans completament diferents de la realitat. Encolpi, el protagonista del *Satiricó*, només veu un problema en aquesta disposició un cop al llarg del relat: quan, durant un periple nàutic, es troba amb què a bord té dos amants, un de masculí i un altre de femení, i cap dels dos li fa cas perquè estan massa ocupats entre ells. Encolpi se sent indignat i envejós per haver estat deixat de banda, i s'imagina greuges que no hi són:

«No sabía todavía, sin embargo, si indignarme más con el muchacho por quitarme la amiga, o con mi amiga por corromper al muchacho: situaciones ambas muy desagradables a mi modo de ver y más lamentables que mi anterior condena a servicio. Añádase a esto que ni Trifena me dirigía la palabra como a persona de su intimidad, y en otro tiempo amante atractivo para ella, ni Gitón me estimaba digno de beber algo de costumbre a mi salud y, lo que es peor, no me hablaba en el mismo tono que a los demás, temeroso, creo, de

---

<sup>283</sup> Petroni, *Sat.*, 1, 45, 2-8.

<sup>284</sup> Apuleu, *Asin. aur.*, 10, 22-23.

<sup>285</sup> Lévi-Strauss, 1992; Martín, 2006: 153.

abrirle de nuevo a Trifena, al comienzo de la reconciliación, su reciente herida».<sup>286</sup>

En la meva opinió, això tampoc no seria exactament allò que nosaltres definiríem com a “poliamor” en l’actualitat.<sup>287</sup> Ara bé, les relacions dins el mateix pla, ja fos en un o altre sentit (és a dir, altres relacions heterosexuales o homosexuals), són una altra història, com passa també amb Encolpi i els seus companys:

«En medio de nuestra locura insensata, el muchacho, desesperado, tocaba entre sollozos nuestras rodillas y nos pedía con grandes súplicas que nuestro humilde hospedaje no se viera como Tebas, y que no mancilláramos con nuestra mutua sangre la santidad de una intimidad preclara [...].

-Yo voy a poner punto final a esta disputa. Que el propio muchacho se vaya con quien él quiera; que tenga al menos libertad completa para elegir a su amante».<sup>288</sup>

Cal assenyalar que, en aquells moments, la sexualitat era una qüestió de poder, i les relacions afectives i/o sexuals es regien per intricades correlacions jeràrquiques de gènere/sexe, edat i classe social.<sup>289</sup> La majoria de matrimonis es decidien per interessos polítics i econòmics, tan individuals com familiars, molt a desgrat de les aspiracions de filòsofs com Plutarc. Després està, per descomptat, el cas dels esclaus i les esclaves, que no es casaven, però tenien la fórmula de *contubernalis*; el matrimoni implicava unes condicions legals que aquests no tenien. Simplement, eren parelles reconegudes pel propietari, i a vegades formades a instància seva. La classe esclava es reproduïa, de forma

---

<sup>286</sup> Petroni, *Sat.*, 2, 113, 7-9: *Nec tament adhuc sciebam, utrum magis puero irascerer quod amicam mihi auferret, an amicae quod puerum corrumperet: utraque inimicissima oculis meis et captiuitate praeterita tristiora. Accedebat huc, quod neque Tryphaena me alloquebatur tanquam familiarem et aliquando gratum sibi amatorem, nec Giton me aut tralaticia propinatione dignum iud cabat, aut, quod minimum est, sermone communi uocabat, credo, ueritus ne inter initia coeunitis gratiae recentem cicatricem rescinderet.*

<sup>287</sup> Torres, 2007.

<sup>288</sup> Petroni, *Sat.*, 2, 80, 2-5: *Inter hanc miserorum dementiae infelicissimus puer tangebatur utrisque genua cum fletu, petebatque suppliciter ne Thebanum par humilis taberna spectarer neue sanguine mutuo pollueremus familiaritatis clarissimae sacra [...]. «Ego», inquit, «finem discordiae imponam. Puer ipse quem uult sequatur, ut sit illi saltem in eligendo fratre saula libertas».*

<sup>289</sup> Brown, 1993.



restringida, en l'àmbit domèstic, també en atenció als seus interessos. Però les relacions de poder també es donaven dins de les relacions homosexuals en funció de l'edat i la classe social com es desprèn de la relació de Gito amb Encolpi o Ascilti, qui tot sovint actua de patge/ajudant d'aquests.<sup>290</sup>

Així doncs, tenint en compte el conjunt, crec que cal assenyalar que, a les fonts cristianes, l'homosexualitat està tan normalitzada com a les fonts que no ho són. Els passatges que *a posteriori* s'utilitzaran per a justificar actituds homofòbiques, en realitat, denuncien la pederàstia:

«Hem d'explicar amb més detenció que quan parlem de coses realment obscenes no ens referim a determinades paraules, ni tampoc als òrgans de la sexualitat, ni a l'abraçada conjugal, atès que en aquest àmbit hi ha noms que no són comuns en la vida social [...]. En efecte tan sols és obscè el vici i les accions que fa cometre. I, per analogia, pot anomenar-se amb raó llenguatge obscè el fet de comentar accions vicioses, com ara entretenir-se parlant d'adulteris, de pederàstia i de coses semblants».<sup>291</sup>

Per tant, ni la sexualitat ni el cos sexuat es consideren “obscè” (o qualssevol altre qualificatiu degradant per si mateixos). Només hi ha un passatge que realment faci referència a l'homosexualitat de forma negativa. En realitat, és un passatge del *Deuteronomi* que caldria contextualitzar, doncs està parlant d'una societat nòmada en un entorn desèrtic, amb una mortalitat molt elevada, i on el grup era la millor estratègia de supervivència. En aquest entorn, es considerava que la masturbació o les relacions entre persones del mateix sexe eren una pèrdua de recursos. Climent hi està d'acord, però no ho considera tant un pecat com un malbaratament, per les consideracions de la biomedicina abans esmentades.<sup>292</sup> I així, arriba tot seguit a la següent conclusió:

«També el mateix Moisès d'una manera molt clara i no velada, sinó a cara descoberta, va pronunciar les següents prohibicions: ‘No fornicaràs ni cometràs

---

<sup>290</sup> Petroni, *Sat.*, 1, 26, 10.

<sup>291</sup> Climent d'Alexandria, *Paedag.*, 2, 52, 2.

<sup>292</sup> *Ibid.*, 2, 83-89.

adulteri ni practicaràs la pederàstia (*Ex.*, 20. 14.)'. Cal considerar els noiets com a fills; i mirar les dones dels altres com les nostres filles. Cal que tinguem domini dels plaers i així podrem dominar senyorívolament el ventre com també allò que hi ha dessota, cosa de suma importància».<sup>293</sup>

La “fornicació” té a veure amb el comentari que segueix sobre l’autocontrol, i la comparació implícita amb la gola, donant a entendre que es refereix, sobretot, a allò que, en el món actual, anomenem “addició al sexe”.

Pederàstia tampoc s’entendria de la mateixa manera que avui dia, perquè es referiria només a nens i joves. En el cas de les noies, sempre era adulteri, fins i tot si eren massa joves per a estar casades o si no havien donat el seu consentiment. La diferenciació vindria precisament del control exercit sobre el cos de les dones i la seva capacitat reproductora, doncs s’estava transgredint el dret d’un altre home sobre elles. El comentari de Climent que recomana «mirar les dones dels altres com les nostres filles» el fa semblar paternalista, però, en realitat, està assenyalant que aquestes noies núbils –o recent casades per primer cop, entre dotze i setze anys– eren les més vulnerables. De forma força equivocada doncs, com passa també avui dia, la majoria d’aquestes agressions tenien lloc en l’entorn familiar i més proper, i no eren els/les joves els únics susceptibles de ser víctimes d’aquest tipus de violència.<sup>294</sup>

Una altra referència la trobem en el passatge bíblic de Sodoma, de la qual diu: «els sodomites, lliurats al plaer, es deixaren portar pels excessos de la voluptuositat i practicaven apassionadament la pederàstia».<sup>295</sup> Pel context d’aquest fragment, sabem que aquest passatge bíblic no només es referia a la pederàstia com surt aquí. Es planteja com una qüestió de consentiment, que no d’orientació sexual. “Sodomites” es referiria, originalment, a violadors. L’associació amb l’homosexualitat en raó de la seva estigmatització és molt posterior, aproximadament a partir del segle XV,<sup>296</sup> tan lluny de la delimitació

---

<sup>293</sup> *Ibid.*, 2, 89-90.

<sup>294</sup> Torres, 2007.

<sup>295</sup> Climent d’Alexandria, *Paedag.*, 3, 41, 1.

<sup>296</sup> Foucault, 1978-1987; Federici, 2004.

cronològica establerta en aquesta recerca doctoral al segle I-IV (i, per això, no hi entrarem). El passatge parla d'una violència sexual, en general, que seria habitual a Sodoma, i que, segons l'autor, era tractada amb indulgència per la societat contemporània. Bona prova d'això són alguns dels relats inclosos en el *Satiricó* i l'*Ase d'or*.<sup>297</sup> En el *Satiricó*, Eumolpi diverteix als protagonistes amb el relat de les seves aventures amoroses amb el fill d'un matrimoni que l'havia acollit, començant el relat de la manera següent:

«-Una vez cuando estuve por razón de mi servicio militar con un cuestor en la provincia de Asia, recibí hospedaje en Pérgamo. Residía allí muy a gusto no sólo por lo confortable de la mansión sino también por lo extraordinariamente bien parecido del hijo de mi huésped; pronto me tracé un plan para no resultar al dueño de la casa sospechoso de enamorarme del muchacho. En efecto, cada vez que en la mesa se mencionaban los placeres con garzones, me irritaba tanto, con tan severo ceño me oponía a que mis oídos se mancillasen con la obscena charla, que la madre especialmente me miraba como si fuese único entre los sabios del mundo. Ya había empezado a llevar al efebo al gimnasio yo mismo, a actuar yo de director de sus estudios, a darle yo clases y preceptos, para que ningún seductor hubiese de entrar en la casa». <sup>298</sup>

En el significat original de “pederàstia” a l'antiga Grècia, referit a les relacions prematrimonials entre persones del mateix sexe se seguien uns canons i dinàmiques concretes com en qualsevol societat en què aquest tipus de relació complia una funció normativa. No és d'això que ens parla Climent; en aquest relat, i fent molta ironia, es presenta als nois quasi com a versions masculines de la Lolita contemporània, i als adults (sempre ancians, com Eumolpi mateix), com a vells verds. Tampoc ho és l'exemple que trobem a l'*Ase d'or*, on la dona del moliner de la finca on es troba Luci, ha concertat, gràcies a la mediació d'una

---

<sup>297</sup> Brown, 1993.

<sup>298</sup> Petroni, *Sat.*, 2, 85, 1-4: *In Asiam cum a quaestore essem stipendio eductus, hospitum Pergami accepti. Vbi cum libenter habitarem non solum propter cultum aedicularum sed etiam propter hospitis formosissimum filium, excogitavi rationem quam non essem patri familiae suspectus amator. Quotiescunque enim in conuiuio de usu formosorum mentio facta est, tam uehementer excandui, tan seuera tristitia uiolori aures meas obsceno sermone nolui, ut me mater tanquam unum ex philosophis intueretur. Iam ego coeperam ephebum in gymnasium deducere, ego studia eius ordinare, ego docere ac praecipere, ne quis praedator corporis admitteretur in domum.*

alcavota,<sup>299</sup> una cita amb un jovenet al qual intentava seduir quan foren sorpresos pel moliner:

«Hijo; no me tengas miedo, que no soy ningún bandido, ni un zafio patán; no pretendo sofocarte con el humo de azufre como el bruto del batanero; y tampoco voy a invocar la severidad de las leyes contra el adulterio para pedir la muerte de un muchacho tan hermoso y gentil como tú; lo único que pretendo es compartirte con mi mujer, que no voy a plantear demanda de separación de bienes, sino la utilización conjunta de un bien común, para que nos podamos acomodar los tres en una misma cama, sin mayores problemas. De acuerdo con las enseñanzas de los prudentes, he vivido constantemente en armonía con mi mujer, por que siempre nos han gustado las mismas cosas a los dos; y es que la propia equidad justifica que la mujer tanga mayores derechos que el marido. Con el recurso de palabra tan cargadas de ironía iba llevándose al muchacho a la cama, quien no dejaba de seguirle en contra de su voluntad».<sup>300</sup>

El moliner distorsiona de forma burlesca i cínica els ideals de Plutarc sobre el matrimoni. Probablement, també el discurs d'isonomia radical cristià –i, especialment, les idees de sectes com els carponatians–, atès que la dona del moliner era, molt probablement, cristiana. Apuleu, de fet, parla de forma clarament despectiva dels cristians: «Haciendo caso omiso de la verdadera religión con engañosa y sacrílega intención, aseguraba que había un solo dios y engañaba a todos los hombres con preceptos inventados y vacuos».<sup>301</sup>

---

<sup>299</sup> Mitjancer, encobridor, de relacions sexuals considerades il·lícites (*Gran Enciclopèdia Catalana*: [www.enciclopedia.cat](http://www.enciclopedia.cat)).

<sup>300</sup> Apuleu, *Asin. aur.*, 9, 27-28: *Nihil triste me tibi, filio, metuas. Non sum barbarus nec agresti norum squalore praeditus, nec ad exemplum naccinae truculentiae sulphirus te letali fumo necabo, ac ne iuris quidem severitate lege de adulteris ad discrimen vocabo captis tam venustum tamque pulchelum puellum, sed plane cum uxore mea partitario tractabo; nec herciscumdae familiae sed comuni dividendo formula dimicabo, ut sine ulla controversi vel dissensione tribus nobis in uno conveniat lectulo. Nam et ipse semper cum mea conigue tam concorditer vixi, ut ex sectaprudentium eadem nobisambubus placerent. Sed nec aequitas ipsa patitur habere plus auctoritatis uxurem quam maritum.*

*Talis sermonis blanditie cavillatum deducebat ad tortum nolentem puerum, sequentem tamen, et pudicissima illa uxure altrorsus disclusa solus ipse cum puero cubans gratissima corruptarum nuptiarum vindicata perfruebatur.*

<sup>301</sup> *Ibid.*, 9, 14: *tunc spretis atque calcatis divinis munibus in vicem certae religionis mentitia sacrilega praesumptione dei, quem praedicaret unicum, confictis obsevtionibus vacuis fallens omnes homines et miserum maritum decipiens matutinomero et continuo stupro corpus manciparat.*

A més, en el relat que fa d'Eros i Psique, Júpiter demana Eros el seu favor en la seducció de dones i jovenets a canvi de reconèixer el seu matrimoni amb Psique.<sup>302</sup> I, en l'*Ars amandi* d'Ovidi, de la mateixa manera que es justifica l'adulteri femení,<sup>303</sup> també justifica un comportament agressiu per part dels homes que arriba fàcilment a la violència amb les seves relacions amoroses amb l'altra gènere.<sup>304</sup> L'"amor romàntic" és un dels conceptes, així com un dels sentiments, més ambigus de la història. La paraula "amor" comporta una forta càrrega simbòlica, social i cultural. Aquest "amor" és un dels components emocionals més matisats per la cultura i, en conseqüència, més manipulats i manipulables segons interessos consuetudinaris.<sup>305</sup>

Ovidi presenta la seducció com un noble passatemps –comparable a la cacera i la pesca–, i presenta al galant com un caçador o un heroi victoriós. La dona suposadament estimada, en realitat, no compta i, encara que no ho digui específicament, la representa com un trofeu; com a mínim en dos dels tres llibres, dirigits específicament a un públic masculí. El retrat que fa del gènere femení resulta bastant desfavorable. Converteix les seves necessitats afectives en simple vanitat: «todas creen que son dignas de ser amadas. Pero si sois listos, burlaos de las mujeres impunemente, solo de ellas. Éste es el único caso en que la fidelidad es más vergonzosa que el engaño».<sup>306</sup> Al tercer llibre, però, dirigit específicament a un públic femení, intenta –infructuosament– posar-se en la situació d'aquest públic, però s'acaba notant que Ovidi sabia ben poca cosa de la vida quotidiana de les seves contemporànies.<sup>307</sup> Adverteix les dones de les mateixes estratagemes que recomanava als homes. Alguns dels consells que els hi donà són bàsicament els mateixos que ha donat als homes, tot i que alguns no fossin realment factibles per a elles i els altres reforcin el seu paper d'"objecte de desig". Ovidi deixa molt clar els rols de gènere en la matèria: que una dona prengui la iniciativa és motiu de vergonya i d'escarni; i l'home que es deixa seduir en lloc de fer el paper de "caçador" és nici i es qüestiona la seva virilitat.

---

<sup>302</sup> *Ibid.*, 6, 22.

<sup>303</sup> Ovidi, *Ars amand.*, 3, 90, 100.

<sup>304</sup> *Ibid.*, 670-681.

<sup>305</sup> Marina, 2008.

<sup>306</sup> Ovidi, *Ars amand.*, 3, 644-645.

<sup>307</sup> Duby i Perrot, 1991.

En qualsevol cas, Ovidi presenta aquestes relacions romàntiques com una guerra de sexes, raó per la qual considera que és necessari un manual com el que ell escriu, igual que n'hi havia d'altres sobre estratègia militar. Això sí, considera que només es comença a viure a partir dels trenta-cinc anys, quan es té l'experiència i la maduresa suficient per a apreciar realment el sexe, raó per la qual recomana als homes buscar amants amb edat i experiència.

En quant a la “bellesa”, aquest era, essencialment, un tema filosòfic més que estètic o artístic. A *Paedagogus*, Climent posa d'exemple el retret que li feia un pintor a un dels seus aprenents en representar Hèlena de Troia que, com no sabia representar una dona bella, en va pintar una de rica. Aquesta anècdota li permetia il·lustrar com allò que resulta atractiu no sempre és ni “bell” ni correspon als cànons estètics promoguts per una ideologia.<sup>308</sup> Si fem memòria recordarem el comentari que feia Ovidi al respecte: «Más el cuidado os proporcionara un bonito rostro; un rostro, por más que recuerde a la diosa de Idalia si no se lo cuida perderá su belleza». Amb relació a això, resulta especialment significatiu el llibre de Naomi Wolf, *The beauty myth* (1991). La significació del cos supera amb molt els seus límits físics en la mesura que s'erigeix també en símbol. A la sexualitat i l'atractiu també li corresponen les seves pròpies pràctiques corporals. Per això, Ovidi dóna als homes consells per accentuar la seva “masculinitat”, un fet que també té a veure amb la forma com es modelava el seu cos al gimnàs; en el cas de les dones, tenia un llibre sencer (que s'ha conservat de manera incompleta) dedicat a tractaments estètics. Els fragments conservats parlen, sobretot, de cremes i d'ungüents, però no seria estrany que continués parlant de maquillatges i tints, com també fa al llibre tercer de l'*Art d'estimar*. En aquest mateix llibre, també dedica molt d'espai al vestuari, per tal que aquest s'adapti al to de la pell i afavoreixi la figura (tota mena de recomanacions que podríem esperar d'un estilista del segle XXI i que suggereixen certa continuïtat en determinats aspectes).

---

<sup>308</sup> Esteban, 2004.

Amb relació a l'interès, i fins i tot domini, masculí sobre la moda femenina, Fatema Mernissi ens advertia, en termes del món actual, però de forma molt eloqüent sobre el fet que:

«Me di cuenta de que Occidente es la única parte del mundo donde las cuestiones de moda femenina eran un negocio dirigido por hombres. En países como Marruecos la moda es cosa de mujeres. Pero esto no es así en Occidente [...]. Mientras intentaba, sin éxito, encontrar una falda de algodón en unos grandes almacenes de Estados Unidos, ya que hacía demasiado calor para seguir llevando mi falda marroquí de cuero tan cómoda y práctica, oí por primera vez que mis caderas no iban a caber en una talla 38. A continuación viví la desagradable experiencia de comprobar cómo el estereotipo de belleza vigente en el mundo occidental puede herir psicológicamente y humillar a una mujer. Tanto, incluso, como la actitud de la policía pagada por el Estado para imponer el uso del velo, en países con regímenes extremistas como Irán, Afganistán o Arabia Saudí».<sup>309</sup>

Això és allò que Pierre Bourdieu definia com a “violència simbòlica”, una forma de dominació que actua directament sobre el cos en qualificar-lo i assignar-li un significat i un valor; especialment eficient en quedar implícit de forma tàcita.<sup>310</sup> Si Michel Foucault, en parlar de les societats disciplinàries, tractava la manera com s'incidia sobre la psicologia de l'individu a través de les pràctiques corporals destinades a crear cossos dòcils i eficients, els processos de socialització que porten implícita la violència simbòlica són, en realitat, els més eficients, doncs solen passar desapercebuts en la seva suposada insignificança.<sup>311</sup> Amb respecte a això, Pierre Bourdieu ens remet, pel que fa a la jerarquia sexual, a un exemple que ens resulta familiar:

«Se comprueba de ese modo que las mujeres francesas manifiestan, en una amplísima mayoría, que desean tener una pareja de mayor edad y también, de manera muy coherente, de mayor altura física, y dos terceras partes de ellas llegan a rechazar explícitamente un hombre más bajo. ¿Qué significa este

---

<sup>309</sup> Mernissi, 2001: 240 i 247.

<sup>310</sup> Bourdieu, 2002: 49 i 51.

<sup>311</sup> Foucault, 1979: 141.

rechazo a que desaparezcan los signos convencionales de la ‘jerarquía’ sexual? “Aceptar una inversión de las apariencias”, contesta Michel Bozon, “equivale a pensar que la mujer es la que domina, cosa que (paradójicamente) la rebaja socialmente: se siente disminuida con un hombre disminuido”». <sup>312</sup>

Ara bé, aquesta no és l’única violència simbòlica que trobem en la forma de conceptualitzar la sexualitat. Quan es defineix socialment les dones com a objecte de desig, excloent-les de la seva pròpia capacitat de desitjar s’està exercint contra elles violència simbòlica. El fet de que Ovidi, no només consideri que és més lícit enganyar les dones abans que ésser-les fidels, sinó que recomani a les dones actuacions com deixar-se guanyar en els jocs de taula per tal de semblar més atractives als seus pretendents, també és violència simbòlica, si bé que a penes velada. <sup>313</sup> La forma en què es planteja el matrimoni en el mite d’Ifis ens hauria de fer sospitar. En emprar Pierre Bourdieu el terme de violència simbòlica, aquesta s’introdueix en tot un sistema necessari que emmarca la seva funció, l’economia dels béns simbòlics, que ell defineix de la següent manera:

«El principio de inferioridad y de la exclusión de la mujer, que el sistema mítico-ritual ratifica y amplifica hasta el punto de convertirlo en el principio de división de todo el universo, no es más que la asimetría fundamental, la del objeto y la del sujeto, el agente y el instrumento, que se establece entre el hombre y la mujer en el terreno de los intercambios simbólicos, de las relaciones de producción y de reproducción del capital simbólico, cuyo dispositivo central es el mercado matrimonial, y que constituye el fundamento de todo el orden social». <sup>314</sup>

L’eufemisme utilitzat per a les relacions sexuals en el mite d’Ifis pel filòsof Favorit –i fins i tot en temps més recents–, com a “possessió” és un exemple tant d’aquesta economia de béns simbòlics com de la violència simbòlica, doncs les dones no tenen “agència”, atès què són l’objecte-símbol adquirit pels homes. La conceptualització del matrimoni i la heterosexualitat es fonamenten en aquest sistema míticoritual. La “virginitat” femenina o el “sexe amb penetració”

---

<sup>312</sup> Bourdieu, 2002: 51-52.

<sup>313</sup> Ovidi, *Ars amand.*, 3, 310-385.

<sup>314</sup> Bourdieu, 2002: 59.



són, de fet, els seus mites més estesos, condició *sine qua non* perquè es doni aquesta economia de béns simbòlics; l'una, com a garantia pels homes que els fills de les seves dones són seus, i l'altra, com a instrument necessari pel reconeixement de la "propietat". El plantejament del subjecte i l'objecte de desig com a mútuament excloents és allò que dóna a la sexualitat el seu ús com un medi per a la violència simbòlica, i justifica a més la violència física, però la sexualitat en si mateixa mai ha estat un problema.

### **5.3. Educació: de la infància a la maduresa**

En les formes tradicionals d'una formació regulada romana, les primeres etapes eren compartides per nens i nenes per igual. Les primeres nocions les rebien a casa fins els set anys per les dones de la família. Amb aquesta edat, entraven a l'escola, en el primer nivell de formació, amb el *magister litteratus*,<sup>315</sup> qui els ensenyava a llegir i escriure, a més de l'aritmètica bàsica. La següent etapa educativa era la del *grammaticus*, que consistia sobretot a aprendre gramàtica i nocions d'arts lliberals: literatura, filosofia, ciències naturals i astronomia. En aquesta segona etapa, encara hi havia noies, però poques, ja que l'edat d'accés a aquest nivell formatiu coincidia gairebé amb l'edat de matrimoni d'aquestes dones, entre els dotze i els catorze anys. La tercera etapa, la del *rhetoricus*, era sobretot oratòria, i completament encaminada vers la vida pública (és a dir, una carrera militar i el *cursus honorum*). En aquesta etapa no hi havia dones car, destinades a la vida domèstica, no podien ocupar càrrecs públics. La seva preparació podia molt bé no tenir més sortida que l'educació dels fills i les filles i el seu perfeccionament interior.<sup>316</sup> Malgrat aquestes limitacions, sabem de dones que van rebre formació retòrica. Que no assistissin a una escola pública no limitava necessàriament la seva educació, ni tan sols després del matrimoni. No es legislava per restringir l'accés o prohibir la formació a les dones, ja que depenia sobretot de la posició socioeconòmica de la família, igual que en el cas dels homes. Una dona de classe alta tenia més probabilitats de formació que un home de classe baixa. Les úniques limitacions existents depenien de l'opinió al

---

<sup>315</sup> La denominació de les etapes educatives en el sistema romà coincidia amb el nom que se li donava al mestre que les impartia.

<sup>316</sup> Alfaro i Francia, 2001: 23 i 31.

respecte dels membres masculins de la família i de l'interès de la pròpia interessada. Si no es portava a les dones als tribunals ni tan sols per assassinat – a menys que la seva presumpta víctima ocupés un càrrec públic–, molt menys es legislava sobre la seva educació.<sup>317</sup>

L'estructuració d'aquesta educació llatina, a la que podríem anomenar “reglada”, parteix d'un model sobretot extrapolat de l'educació masculina i de sectors socials de cultura molt concrets: la dels prohoms dedicats a la política i la vida militar. Si aquesta educació llatina reglada existia era sobretot perquè es destinava a la gestió de l'espai públic,<sup>318</sup> mentre que qualsevol formació alternativa quedava en “mans de la iniciativa privada”. Les nocions bàsiques en literatura, filosofia, ciències naturals o astronomia que impartia el *grammaticus* eren només això. Qualsevol interessat en aquests temes (o altres, com la llengua o la història) havia de buscar un preceptor privat, o un col·legi especialitzat que inclogués la formació en aquestes matèries com eren les acadèmies i *didaskalies* filosòfiques. La retòrica mateixa comptava amb escoles especialitzades, com aquella a la qual assisteix Encolpi a l'inici del *Satiricó* i sobre les quals Petroni ironitza de la manera següent:

«-Jovencito –me dijo- ya que dices cosas de un sabor nada común y, lo que es más raro, aprecias el buen sentido, no te ocultaré los secretos de nuestro arte. Bien es verdad que los profesores incurren en censura en estos ejercicios, pues necesitan desvariar con los que no tienen bien el seso. Porque si no dicen cuanto pueda ser del agrado de los muchachitos, en palabras de Cicerón, ‘se quedarán solos en la escuela’. Los aduladores de profesión, cuando van a ganarse la cena en casa rica, lo primero y único que piensan es lo que creen que será especialmente grato a su auditorio –pues, en efecto, no conseguirán lo que andan buscando si no hacen algunas emboscadas a los oídos-; pues así es el profesor de elocuencia: si no pone en su anzuelo, como el pescador, el cebo que sabe que apetecerán los pececillos, se queda en la escollera sin esperanza de peces.

---

<sup>317</sup> *Ibid.*: 45.

<sup>318</sup> *Ibid.*: 36.

¿Qué sucede, pues? Los padres son los dignos de reprobación que no quieren que sus hijos aprovechen mediante una disciplina rígida. En primer lugar, como hacen con todo, ofrendan a la ambición incluso sus propias esperanzas. Luego, cuando llega el momento de cumplir las promesas, lanzan al foro a gentes con estudios sin dirigir y visten a niños casi recién nacidos con la elocuencia, de la que proclaman nada hay más grande. Si permitieran que el esfuerzo fuera gradual de modo que los jóvenes estudiantes se regaran con la savia de lecturas serias, se fueran ajustando sus espíritus a los preceptos de la filosofía, sacaran a la luz las palabras con estilo impecable, oyeran una y otra vez los modelos que quisieran imitar, y se convenciesen de que nada de lo que seduce a los muchachos posee categoría, ya tendría el excelso arte del discurso su densa majestad. Pero ahora los muchachos enredan en la escuela, los mayores hacen el ridículo en el foro, y lo que es peor, nadie en la vejez quiere confesar que hizo mal sus estudios».<sup>319</sup>

Més enllà de la formació escolar bàsica, composta per les dues primeres etapes esmentades, no hi havia realment un pla d'estudis ni res remotament semblant a la formació contemporània actual. Els interessats pagaven a un preceptor privat o assistien a un col·legi per a seguir les classes que els interessaven, un fet que, en realitat, podia comportar grans llacunes en la seva formació acadèmica des de la perspectiva del món occidental actual. Les *didaskalies*, a més, incloïen la formació en molts altres coneixements, com ara medicina o les ciències naturals, que començaren de forma indistinta dins el camp de la filosofia, per

---

<sup>319</sup> Petroni, *Sat.*, 1, 3-4; 1-5: «*Adulescens*», inquit, «*quoniam sermonem habes non publici saporis et, quod rarissimum est, amas bonam mentem, non fraudabo te arte secreta. Nimirum, in his exorciationibus doctores peccant qui necesse habent cum insanientibus furere. Nam nisi dixerint quae adlescentuli probent, ut ait Cicero, "solis in scholis relinquentur". Sicut ficti adulatores, cum cenas diuitum captant, nihil prius meditantur quam id quod putant gratissimum auditoribus fore – nec enim aliter impetrabunt quod petunt nisi quasdam insidias auribus-, sic eloquentiae magister, nisi tanquam piscator eam imposuerit hamis escam, quam scierit appetituros esse pisciculis, sine spe praedae moratur in scopulo.*

*Quid ergo est? Parentesobiurgatione digni sunt qui nolunt liberos suos seuera lege proficere. Primum enim sic ut omnia, spes quoque suas ambitioni donant. Deinde cum ad uota properant, cruda adhuc studia in forum impellunt et eloquentiam, qua nihil esse maius confitentur, pueris induunt adhuc nascentibus. Quod si paterentur laborum gradus fieri, ut studiosi iuuenes lectione seuera irrigarentur, ut sapientiae praeceptis animos componerent, ut uerba atroci stilo effoderent, ut quod uellent imitari diu audirent, <ut peruaderent> sibi nihil esse magnificum quod pueris placeret, iam illa grandis oratio haberet maiestatis suae pondus. Nunc pueri in scholis ludunt, iuuenes ridentur in foro, quod utoque turpius est, quod quisque perperam didicit, in senectute confiteri non uult».*

exemple, amb la fascinació que sentien els aristotèlics peripatètics per la biologia.

Es legislava poc sobre educació, doncs aquesta depenia en bona mesura de la tradició, que constituïa un gran valor en la societat romana. El model educatiu més valorat en aquells temps era el de tipus hel·lenitzant. La llengua grega s'havia convertit en llengua de cultura, un fet fàcil d'entendre si considerem que la majoria d'aquestes escoles filosòfiques eren d'origen grec. Bona part del territori imperial havia incorporat una part de l'Imperi creat per Alexandre el Gran i mantingut pels seus successors (els regnes hel·lenístics). Això feia que quasi tota la meitat oriental de l'imperi romà fos com a mínim bilingüe.<sup>320</sup>

L'educació femenina, malgrat tot, constituïa un motiu de debat acarnissat, tot i estar fora de l'àmbit legislatiu. Com veiem en les *Consolationes* de Sèneca, la tradició romana desaconsellava aferrissadament l'educació femenina. Per això, quan ell es dirigeix a la seva mare, Hèlvia, parla de la seva falta de formació, propiciada, segons ell, per un marit massa aferrat a l'austera tradició romana del *mos maiorum* i a un excés de prudència:

«¡Ojalá mi padre, sin duda el mejor de los hombres, menos aferrado al uso de los antepasados, hubiera querido que te instruyeras en los preceptos de la sabiduría mejor que te iniciaras solamente! No tendrías ahora que procurarte defensa contra la suerte, sino que sacaras las tuyas. Por culpa de esas que no utilizan las letras por saber sino que se instruyen en ellas por ostentación, apenas consintió que te dedicaras a los estudios».<sup>321</sup>

Així doncs, molts consideraven que la formació de les dones les feia vanitoses o arrogants. La manifestació pública del seu saber era considerada, en bona part dels cercles socials romans, com una manifestació irritant de pedanteria, i podia

---

<sup>320</sup> Alfaro i Francia, 2001: 36-37; Padró, 1996: 353-386.

<sup>321</sup> Sèneca, *Ad Helv. de consol.*, 17, 4-5: *utiam quidem uirorum optimus pater meus, minus maiorum consuetudini deditus, uoluisset te praeceptis sapientiae erudiri potius quam imbuït! Non parendum tibi nunc esset auxilium contra fortunam, sed proferendum. Propter istas quae lideris non ad sapientiam utuntur, sed ad luxuriam instruuntur, minus te indulgere studiis passus est. Beneficio tamen rapacis ingenii plus quam pro tempore hausisti: iacta sunt disciplinarum omnium fundamenta.*

recaure sobre aquestes dones sospites d'ambició, malícia o luxúria. Instruint les dones es corria el risc que arribessin a considerar-se a si mateixes iguals als homes.<sup>322</sup>

Els autors que més parlen de l'educació en general, i també de l'educació femenina, en aquesta cronologia són Plutarc i Climent, dos autors que consideraven l'educació formal imprescindible per al desenvolupant tan individual com social. Si ja hem parlat de les escoles filosòfiques que creien en l'equitat entre sexes-gèneres i de l'ideal isonòmic de les primeres comunitats cristianes, cal assenyalar que no tots els defensors de l'educació femenina compartien aquestes idees. Alguns autors ho feien precisament en interès de la perpetuació d'unes estructures mentals i socials completament androcèntriques i masculinistes. Si, en el capítol anterior, es veia com la capacitat de domini de les classes hegemòniques es demostra per la seva capacitat d'imposar la seva subjectivitat com a universal, això també és vàlid en aquest cas, doncs l'educació també tenia un fort biaix androcèntric (tot i que Climent va fer una llarga llista de dones notables incloent artistes i filosofes, no sempre es reconeixien les seves aportacions). Fora de les excepcions proporcionades per aquestes *didaskalies* més equitatives, ja fossin paganes o cristianes, sovint es queia en l'automatisme de considerar que només els homes podien ser mestres i que només la seva obra era digna de ser ensenyada (de fet, se segueix caient, doncs no són poques les aportacions científiques o intel·lectuals de dones que s'han atribuït als homes del seu entorn, ja fossin el pare, els germans o el marit). Aquesta situació no seria massa diferent del concepte de *mansplaining* encunyat per les feministes, referit als homes que, en una conversa amb una dona, es mostren condescendents i intenten allisonar la seva interlocutora –independentment que aquesta pugui saber molt més sobre el tema en qüestió que ell– i sent poc respecte per la seva opinió.

D'altra banda, existia tot un seguit de tradicions orals –majoritàries en les cultures del moment, però sobre les quals no sabem pràcticament res– en les quals les dones tenien les seves pròpies tradicions i cultura, a més de les seves

---

<sup>322</sup> Alfaro i Francia, 2001: 106.

versions dels mites i d'altres relats "universals" en què els homes ni resultaven tan heroics ni sortien tan ben parats com les que coneixem habitualment.<sup>323</sup> Això també es veu en l'anècdota que explica Fatema Mernissi sobre les discrepàncies entre les versions publicades de les *Mil i una nits* i els relats de la tradició oral que en feien les dones analfabetes com la seva àvia Yasmina i el comentari d'un dels seus col·legues al respecte:

«Un día me dijo que las analfabetas como Yasmina eran más subversivas que las mujeres cultivadas, porque habían introducido en la fábula<sup>324</sup> dos distorsiones heréticas. 'Como se valía de la técnica del cuenta cuentos, es decir del medio oral, logró escapar de la censura'. A lo largo de la historia del islam, la tradición oral supo siempre esquivar el poder de los gobernantes despóticos».<sup>325</sup>

Salvant les diferències, aquest element subversiu de la tradició oral es pot trobar també en les societats mediterrànies dels segles I-IV comparant els relats de diferents moments. Tornem, doncs, a les discrepàncies en els relats mitològics.

El biaix androcèntric de la cultura hegemònica, que implicaven alfabetització, les explosions de fúria de Juno/Hera, eren interpretades –i en última instància menystingudes– com a simples "rebequeries" capritxoses i injustificades, fruit d'un temperament voluble i cruel: «Juno, según dicen, se dolió más de lo debido y más de lo que el asunto merecía» (en paraules d'Ovidi). Molt pel contrari, els exabruptes colèrics de Júpiter/Zeus sempre anaven envoltats de la indignació i la ira justificades dels agreujats, per molt egoista i infantil que fos la conducta del sobirà de l'Olimp. Aquesta, em sembla, és una reminiscència de la tradició oral no conservada perquè no se li va donar importància. Així, aquestes dones "subversives" haurien pogut interpretar molt diferent l'episodi, considerant per exemple, plenament justificat l'enuig de Juno. L'experiència de Tirèsies d'haver viscut durant vuit anys en un cos de sexe femení no li va servir en absolut per a empatitzar amb les dones i seguia veient el món des de la seva acomodada

---

<sup>323</sup> Carbonell i Torres, 1999.

<sup>324</sup> Es refereix a la faula de «La dona del vestit de plomes».

<sup>325</sup> Mernissi, 2001: 14.

posició de superioritat masculina. Per tant, Juno no el va castigar per no donar-li la raó –tenint en compte que el relat mitològic és molt anterior a la creença pseudocientífica que associava el semen amb el plaer sexual–, sinó en constatar la incapacitat de Tirèsies per a veure més enllà de la seva perspectiva limitada. Pot semblar una interpretació agosarada, però no és l'únic relat mitològic que ens proporciona indicis.

Considerada la mitologia en el seu conjunt, crec que hi ha dos detalls importants en ella que estan molt relacionats: Zeus s'enorgullia de ser l'únic progenitor de les divinitats Atenea i Dionís, que es van gestar dins seu. Encara que Temis, la mare d'Atenea, havia mort a causa d'un oracle que va fer témer Zeus que seria destronat per aquell infant no-nat (com ell havia destronat al seu pare Cronos), Atenea va sorgir del seu cap –adulta i ja armada– set mesos després. Per la seva banda, Sèmele, la mare de Dionís, va morir quan va exigir a Zeus que se li mostrés en tota la seva glòria divina. Ara bé, segons una de les versions del naixement d'Hefest (o Vulcà), quan Hera va voler demostrar que ella també era capaç de dur a terme la proesa realment sola, Zeus es va enfurismar i va llançar el nen de dalt a baix de l'Olimp. A més, Zeus va estar casat dues vegades –abans de les núpcies amb la seva germana Hera– amb dues titànides. Una d'elles era Temis, la mare d'Atenea, personificació del dret i la justícia. Hera malgrat ser considerada la patrona del matrimoni i la protectora de les dones, era en realitat la deessa de la família i la maternitat. Zeus es va apropiat “de forma indeguda” del poder de les seves tres esposes, matant-les si feia falta, com va fer amb les dues primeres. La causa de la ira de Zeus és que Hera havia demostrat que no importava com Zeus hagués usurpat el seu poder, ella era encara capaç de fer coses que ell mai hauria pogut. De la mateixa manera que, en erigir-se com a màxim legislador i jutge, en usurpar-li el lloc a Temis no vol dir que tingués les seves mateixes prerrogatives. Així doncs, les interpretacions alternatives que poguessin arribar a formular aquestes dones analfabetes podien resultar molt subversives.

Després, estan les versions del mite d'Eros i Psique en què ella estava lluny de l'estereotip de noieta ingènua en perill o indefensa, i en què la intel·ligència era

sempre la seva millor arma. La lliçó moral d'aquesta rondalla era que l'amor i la saviesa, agafades de la mà, fan avançar el món.<sup>326</sup>

La tradició oral no només era imprescindible –i potencialment subversiva– per a les classes femenines, també per a altres classes discriminades. Una de les coses que retreia Cels als cristians era el seu secretisme i el fet d'actuar d'amagat, fins i tot a l'empara de la nit. Origenes considerava aquesta una acusació absurda, doncs, a l'igual que les escoles filosòfiques i els cultes místics, els cristians també tenien unes doctrines exotèriques a les que tothom hi tenia accés, i unes altres d'esotèriques només pels iniciats.

En l'àmbit de la filosofia són famoses les doctrines esotèriques de l'escola pitagòrica, els misteris de la qual han causat fascinació. Climent ens en parla una mica més, i defensa la necessitat d'aquest misteri, així com de la seva oralitat. Climent cita un passatge de Plató, al qual recorre amb freqüència –o més aviat, obres atribuïdes a Plató–, referit a les arts pictòriques i escultòriques, en què afirma que per vívides que siguin les imatges que pot recrear l'art, aquestes no et poden respondre que i tot el que veus és el que hi ha. Climent veu, per tant, un problema similar en el text escrit, i creu que hi ha coses que es millor no consignar-les per escrit perquè són massa complexes o importants. I continua afirmant que: «también Platón lo indica al decir: Por eso cuidando estas cosas sé prudente, para que no tengas que arrepentirte jamás de lo que ahora se divulga de manera indigna; no obstante, la mejor prevención es el no escribir, sino aprenderlo; ya que es imposible que los escritos no se divulguen»;<sup>327</sup> amb això, considera que era un tema que no calia consignar per escrit.

Els textos es poden destruir, es poden treure fora de context, i és impossible que l'autor anticipi totes les qüestions que es pugui plantejar un lector/alumne, sobretot quan no es coneixen i no és un interlocutor que tinguis cara a cara. En aquests casos, cal que un mestre faci de guia i que el lector no faci el viatge sol.

---

<sup>326</sup> Carbonell i Torres, 1999; Mernissi, 2001.

<sup>327</sup> Climent d'Alexandria, *Strom.*, 5, 65, 3-4; Ps-Plató, *Ep.*, 2, 314B-C.



Una gran preocupació per a ell eren també les escoles que es consideraven herètiques, doncs persones dignes de la seva consideració havien agafat els textos i les doctrines bàsiques del cristianisme i n'havien fet una interpretació distorsionada, ja fos per interessos egoistes o per causa de la seva ignorància.

Encara que tinguessin les mateixes “creences”, la formació personal també influïa molt en com s'interpretaven aquestes i en les ideologies individuals que en resultaven. Les discrepàncies entre Climent i Origenes –que eren filòsofs i teòlegs– i Tertul·lià –advocat– o Lactanci –retòric– resulten evidents. Els primers eren “espirituals” (o gnòstics, i no em refereixo a la secta, sinó a un ideal filosòfic d'aquests primers cristians, amb una interpretació més mística, basada en el simbolisme, metàfores i al·legories que ocultaven revelacions profundes); mentre que els altres dos interpretaven aquests mateixos textos i creences igual com feien amb el dret romà, com una qüestió d'ordre públic (és a dir, més com una qüestió normativa que espiritual, més simple i més rígida).

Tertul·lià estava molt més preocupat per l'ordenació de la vida quotidiana que per la teologia o la riquesa espiritual. Com tots els autors cristians d'aquests temps, ell creia que el judici final era a prop. Si les primeres comunitats cristianes estaven tant obsessionades amb la moral i eren tant rigoroses és, en part, perquè ho veien com una mesura necessària per a la salvació de l'ànima. La seva interpretació era, en certa manera, superficial i els textos religiosos eren com un manual de conducta: com t'havies de comportar i que havies d'evitar per tal de ser declarat innocent. Els seus arguments segueixen el mateix patró discursiu que hagués utilitzat als jutjats ja fos com advocat defensor o acusador i que ja feia servir Ciceró mateix (i on les dones que apareixen només són un pretext).

Lactanci també utilitza les dones com a pretext per a “demostrar” la suposada superioritat moral dels cristians o la veracitat de les seves creences. En el llibre primer del *De institutione*, ell argumenta que en les formes de religió politeistes de tot l'arc mediterrani hi ha déus i deesses, i que un ha de ser, necessàriament, inferior a l'altre, tot i que la divinitat, per definició, no pot ser dèbil, doncs els

binaris oposats porten una jerarquia implícita en lloc de ser una forma relacional relativa (una inferència arbitrària que cap autor es molesta en explicar). Els apologistes cristians argumentaven que l'única raó perquè existeixin dos sexes és la reproducció i que una divinitat que és eterna no pot ser engendrada perquè, aleshores, ja no és eterna ni necessita reproduir-se i, per tant, no té sexe (com els àngels o les ànimes). Allò més singular de la retòrica de Lactanci és com assimila aquest "sense sexe" a la masculinitat, com si l'únic sexe-gènere fos el femení.<sup>328</sup> Les diferències entre un tot aquests autors s'expliquen, en gran mesura, per aquestes disparitat en la seva formació com a individus, en el qual tingué un paper gens menyspreable l'educació formal.

En aquest treball encara no s'ha parlat de la infància, però és que, per desgràcia, la informació disponible és pobre, atès que els infants no eren considerats membres de ple dret de la societat i, per tant, en gran mesura irrellevants en no tenir un paper actiu. Els rols de gènere s'aprenien dins la *domus*, i la distinció entre allò que era masculí i allò que era femení començava en el moment del naixement. Als nens llatins se'ls penjava al coll la *bullā*, una bosseta que contenia amulets, mentre que a les nenes se'ls penjava algun tipus de joieria, que també servia per a distingir el seu gènere quan les seves característiques físiques, en gran mesura, encara eren indefinides. Això és exactament igual al fet de posar arracades als nadons, més enllà de les implicacions religioses dels amulets que duïen els nens.

En els jocs que s'ensenyaven a nens i nenes ja es perfilaven les actituds que conformarien la seva vida adulta: jocs que fomentessin la competitivitat en els cas dels nens, i nines per a les nenes, en una mimesi dels rols materns; encara que, de fet, també tenien alguns en comú (cas dels jocs de pilota i els gronxadors),<sup>329</sup> i Ovidi, tot i referint-se als adults, esmentava també jocs de taula.<sup>330</sup> Els infants també començaven a assumir responsabilitats al si de la casa familiar en funció dels rols de gènere. S'acceptava que les nenes –per estar orientades al matrimoni i a la maternitat– aprenguessin l'organització

---

<sup>328</sup> Brown, 1993: 92-93 i 191.

<sup>329</sup> Alfaro i Francia, 2001: 27-28.

<sup>330</sup> Ovidi, *Ars amand.*, 3, 310-385.

domèstica ajudant en les seves tasques les dones de la família (encara que estudiessin). El paper de la matrona romana anava molt més enllà de la reproducció biològica. Era ella qui criava els futurs ciutadans i les noies que es casarien amb ells, i qui els ensenyava les normes socials i d'“urbanitat”. Les dones de la família, de qualsevol classe, eren les primeres mestres dels infants. Els mites eren considerats per a molts, en aquest període cronològic, tant cristians com pagans, un entreteniment i un mètode pedagògic propi de la primera infància. Per altra banda, sabem que en alguns sectors socials es va donar molta importància a l'educació de la dona per tal de convertir-la en *matrona docta*,<sup>331</sup> o el que és el mateix, en una esposa fidel i una mare pedagoga, que transmetés a la seva descendència la ideologia patriarcal i de classe. Se li encomanava, en conseqüència, la reproducció del sistema social, a més de la reproducció física del cos social.<sup>332</sup>

L'apel·latiu que qualificava una dona com a *matrona docta* (o ben ensenyada) és, no obstant, ambigu. No sempre fa referència a la seva instrucció en les ciències i en les arts, sinó a l'administració de la casa, a les feines domèstiques i als ideals femenins que ha d'encarnar la matrona romana, com eren la castedat, la humilitat i l'abnegació. Això és el que se sol entendre per ben ensenyada en el cas de les dones segons la tradició romana, d'aquí que es pogués considerar una formació formal en bona mesura irrellevant o, fins i tot, perjudicial.<sup>333</sup> Malgrat que l'aculturització va traslladar aquests ideals a les províncies, tenia límits (que el grau de romanització en cada lloc feia variables). També cal tenir en compte els substrats culturals anteriors, que provocaven resultats diferents i sobre els quals només podem especular.

Els esments literaris sobre els infants es limiten, sobretot, als consells dels filòsofs sobre l'educació dels fills i de les filles. Evidentment, Epictet considerava un deure l'educació dels fills/-es (si és que es tenien), però més enllà d'això l'única recomanació que feia a mares i a pares era la necessitat d'ensenyar a la seva prole que la bellesa no és l'única virtut, tot i que els homes admiraran les

---

<sup>331</sup> Heelrijk, 1999; Alfaro i Francia, 2001: 33-34

<sup>332</sup> *Ibid.*: 23.

<sup>333</sup> *Ibid.*: 9.

dones per ella: «en cuanto han cumplido catorce años, las mujeres son llamadas señoras por los hombres. Y así, viendo que no tienen otro porvenir que compartir con ellos el lecho, empiezan a cargarse de artificiosos adornos y a poner en esto todas sus esperanzas. Vale, pues, la pena procurar que comprendan que por ninguna otra cosa se las honrara sino por el echo de mostrarse prudentes y recatadas».<sup>334</sup> Climent, en la mateixa línia, aconsellava als lletjos als *Stromata* –tot parafrasejant Sòcrates quan amonestava als joves atenencs–, que es guanyessin l’admiració dels altres mitjançant les seves virtuts, mentre als qui eren atractius els deia que no espatllessin aquest atractiu, ni la bona impressió que ja tenien guanyada, amb la pràctica del vici. Climent suggeria les dones que, com a mínim, consideressin ser sempre prudentes, sobretot si eren belles, com ja havia fet Plutarc.<sup>335</sup> M’agradaria remarcar que, mentre que la “prudència” fou concebuda com una “virtut” femenina, en un home hauria estat sinònim de “covardia”, en contraposició al “valor” masculí.<sup>336</sup> Més enllà de desaconsellar que nenes i nens assisteixin a banquets i reunions d’aquest tipus, al *Paedagogus* s’utilitza la infància i l’educació, sobretot, com a metàfora i com a fil conductor del llibre.

#### 5.4. Entorn els rituals i l’alimentació

Cap ritual ha estat tant interioritzat, constant i significatiu com el que constitueix l’alimentació. Significativament, l’alimentació *per se*, constitueix una reiteració constant d’allò que es considera pur/impur, sa/insà, comestible/no-comestible. L’alimentació resulta molt significativa pel que fa a les creences individuals i col·lectives, i ens posiciona socialment. Això justifica l’associació entre ritual i alimentació que es fa en aquest apartat de la nostra recerca doctoral.

Normalment, quan es parla de ritual, el primer en què pensem és en una cerimònia d’algun tipus, ja sigui estatal o religiosa, però la ritualitat va molt més enllà de les grans posades en escena, en aspectes molt variats i també en el dia a

---

<sup>334</sup> Epictet, *Enchir.*, 40.

<sup>335</sup> Climent d’Alexandria, *Strom.*, 3.

<sup>336</sup> Bourdieu, 2002: 82.

dia. El ritual marca el pas del temps –ja sigui el calendari anual o el dia a dia– en múltiples formes. Cada festivitat i cada esdeveniment important anaven acompanyats del seu ritual, així com cada individu desenvolupa els seus propis rituals quotidians, i en les famílies que tenen les seves pròpies tradicions, en les celebracions i reunions familiars; es tracta d'allò que, en resum, Pierre Bourdieu anomenava *habitus*.<sup>337</sup> Aquestes tampoc no són les úniques formes de ritual. Aquest autor ens parla també dels rituals que marcaven les fites vitals de les persones i que servien per construir les categories de “dona” i “home”. Per la seva banda, Judith Butler, amb la seva teoria performativa sobre el sexe i la sexualitat, qüestionava les categories “dona” i “home”. Tant a *Cossos que importen: el límit del discurs sexual*, com a *El gènere en disputa: feminisme, la subversió de la identitat*, una de les seves hipòtesis de treball és que el gènere, per tal d'existir, ha de ser interpretat i ratificat constantment; és una escenificació que necessita el seu propi *atrezzo*, des de la vestimenta a la forma de caminar. Sense la participació activa de l'individu, el gènere no existeix.<sup>338</sup>

En conseqüència, seguint els estudis antropològics i exemples etnogràfics d'Arnold Van Gennep i Mary Douglas, el ritual pot definir-se com un conjunt d'accions o pràctiques realitzats pel seu valor simbòlic. Els rituals es realitzen per diverses raons amb l'objectiu d'aconseguir uns efectes determinats. Per tal que siguin efectius, se sol considerar que s'han de realitzar en un context físic i social determinat, complint un seguit de requisits previs i seguint un ordre determinat.<sup>339</sup>

Així doncs, comencem pel ritual religiós. En aquest sentit, l'*Ase d'or* d'Apuleu resulta especialment informatiu pel que fa als cultes místics. Per començar, amb l'aparició del culte a la deessa Síria, que també tenia similituds amb el culte a Cíbele. “Deessa Síria” és, de fet, més un epítet que un nom. El seu nom “veritable” era Atàrgatis, i com la frígia Cíbele o la babilònica Ishtar, originàriament, fou la divinitat suprema del seu panteó. La forma de referir-se a ella pot tenir el seu origen en una fórmula de respecte per part dels seus fidels.

---

<sup>337</sup> *Ibid.*: 103-104.

<sup>338</sup> Butler, 2001, 2002 i 2007.

<sup>339</sup> Van Gennep, 2008; Douglas, 2007.

La relació de l'Atàrgatis síria amb el seu pare, Hadad, una divinitat associada amb la fertilitat, també és similar a la de Cíbele i Atis. Però si es fa cas del testimoni d'Apuleu, també tenia similituds amb Isis i Osiris. Osiris també era una divinitat associada amb la fertilitat, els cicles agrícoles i naturals, i el renaixement, motiu pel qual, amb posterioritat, es va convertir en sobirà i jutge del més enllà. Com Hadad, Osiris es va quedar sense membre viril, malgrat això va aconseguir deixar embarassada Isis gràcies a la màgia d'aquesta. Curiosament, per una raó similar, el fal·lus es va convertir en un dels símbols d'Atàrgatis. "Síria" també és un dels noms que Apuleu dona a la "mare universal", identificada amb Isis.<sup>340</sup>

En les seves peripècies atrapat dins el cos d'un ase, Luci és comprat en un mercat local per una d'aquestes sacerdotesses transsexuals del culte a la Deessa Síria, que vol una muntura per a transportar la imatge de la deessa en processó. El fet que comprin un ase, suposadament, representa la seva condició humil. Aquesta escola sacerdotal, en particular, vivia de l'almoïna i de la bona voluntat que els donessin en canvi dels seus auguris. El culte a Síria sembla que es donaria només entre les classes humils, i a diferència del culte a Cíbele, tots els seus sacerdots serien, en realitat, dones transsexuals; fins i tot l'ancià que el compra en el mercat, malgrat «ser calb i estar desfigurat per l'edat». Apuleu descriu la vestimenta d'aquestes sacerdotesses i com preparen la processó, així com també un dels seus rituals:

«L'endemà, surten abillats amb vestits de diversos colors, disfressats, cadascun d'ells, d'una manera fastigosa, amb la cara tota untada d'un pigment fangós i amb els ulls acuradament alcohollats, revestits d'unes mitretes i d'unes robes color safrà, de teixit de lli i de seda; alguns amb unes túniques blanques sembrades en tots sentits d'uns dibuixos en forma de llancetes, pintades d'una porpra que destenyia, el cos ajustat amb un cinyell, els peus calçats de groc. Em posen al damunt la deessa que havia de portar, coberta d'un vel de seda fina; i ells amb els braços nus fins a l'espatlla, brandaven gladius enormes i destrals, com a embogits, es posen a ballar excitats, pel so de la flauta, una dansa frenètica [...], cridant com amb ahucs eixordadors, es llancen a tall de

---

<sup>340</sup> Alvar, 1995c: 445-448; Ídem, 119a: 480-482.

fanàtics, amb el cap cot, torçant el coll en moviments flexibles i fent giravoltar les cabelleres voladisses, i després d'escometre, de tant en tant, els seus muscles a mossegades, a la fi, amb una arma que portaven de dos tallants, tots es fan talls als braços».<sup>341</sup>

Els cultes orientals eren més coloristes en la seva indumentària que els grecoromans. La diferència en les túniques i vestits devien representar funcions o estatus diferents dins l'escola. I una altra raó per la qual Luci té una opinió tan dolenta d'ells es deriva del fet que les túniques grogues (o safrà) i les sandàlies grogues eren els colors amb què, tradicionalment, es vestia a les núvies romanes, juntament amb un mantell taronja i un vel també groc. De la mateixa manera com, en cultures com la xinesa, el blanc és el color del dol i les núvies, tradicionalment, es vestien de vermell, l'associació simbòlica que incideix directament en les emocions fa que es pugui crear un conflicte, fins i tot, a un nivell inconscient;<sup>342</sup> sobretot, en el cas de biaixos etnocènrics especialment pronunciats. En quant al ritual, la sang hi és tan present com en el culte a Cíbele:

«Quan tingué la mentida a punt, en un vaticini ple de crits comença a invectivar-se i a donar-se la culpa, com si hagués revelat algun indicatiu contra el precepte de la santa religió, i, per si no fos prou, a reclamar per a si, de les seves mans, les penes merescudes pel seu criminal fet. A la darrera, havent pres unes deixuplines, que son l'atribut propi d'aquells eunucs, formades per un floc de cordons de llana retorts i que porten entrelligats, tot d'ossos de peu d'ovella, se'n bat a cops redoblats, oposant al dolor de les marques un meravellós coratge. Amb el tall dels gladius i el cop de les deixuplines, hauries vist la terra tota molla de sang escolar-se abundantment de totes aquelles efeminats. La qual cosa no em tenia pas poc intranquil, quan veia la sang

---

<sup>341</sup> Apuleu, *Asin. aur.*, 8, 27: *Dei sequenti uariis coloribus indusiati et deformiter quisque formati facie caenoso pigmento delita et oculis obunctis grafice produent, mitellis et crocotis et carbasinis et bonbycinis iniecti, quidam tunicas albas, in modum lanciolearum quoquoersum fluente purpura depictas, cingulo subligati, pedes luteis induit calceis; deamque serico contactam amiculo mihi gerendam impununt brachiiisque suis umero tenuis renudatis, adtollentes immanes gladios et secures, euantes exsiliunt incitante tibiae cantu lymphaticum tripudium [...]. Absonis ululatus constrepentes fanaticae peruolant diuque capite demisso ceruices lubricis interquentes motibus crinesque pendulos in circulum rotantes et nonnunquam morsibus suos incursantes musculos ad postremum ancipiti ferro, quod gerebant, sua quisque brachia dissicant.*

<sup>342</sup> Butler, 2001.

escolar-se abundantament de totes aquelles nafres, no fos cas que al paladar d'aquella deessa estrangera no li vingués de gust la sang d'un ase, així com alguns homes fan amb la llet de la somera. Però quan, per fi, cansats, o almenys satisfets de fer-se mal, deturaren aquell carnatge, amb els plecs estesos de llur roba recolliren monedes de coure i fins i tot d'argent, que molts dels presents s'apressaven a oferir; i així mateix, havent hom donat una gerra de vi, llet, formatges, espelta, un poc de flor de farina, i, alguns, ordi per al portador de la deessa, ells ho arreglaren tot àvidament, i després d'entaforar-ho en sacs aparellats d'indústria a aquest fi, ho amunteguen tot damunt la meva esquena, talment que jo, afeixugat del doble pes dels embalums, caminava transformat, alhora, en graner i en temple».<sup>343</sup>

No sabem si Apuleu està exagerant, però aquest relat sí que fa patent el menyspreu que sent per les seves propietàries del moment, no tant per causa de les seves creences com per la seva transsexualitat, de manera que no dubta a presentar-les com a criminals:

«No mancà qui, posant mà a la meva esquena, després d'escorcollar el mateix pit de la deessa que jo portava a sobre, trobés i mostrés davant de tot hom aquell anap d'or. Però ni això no aconseguí desconcertar ni aterrir els menyspreables autors d'aquell crim tan infamant, ans rient-se'n amb falses riallades: -Vet a qui -diuen- quina és la barroeria de la indignitat! Que sovint són posats a prova els homes de bé! Per una sola copeta que la Mare dels Déus ha ofert en present d'hospitalitat a la seva germana, la deessa Síria, els

---

<sup>343</sup> Apuleu, *Asin. aur.*, 8, 28: *Infit uaticinatione clamosa conficto mendacio semet ipsum incessere atque criminari, quasi contra fas sanctae religionis dissignasset aliquid, et insuper iustas poenas noxii facinoris ipse de se suis manibus expocere. Arrepto denique flagro, quod semiuris illis propium gestamen est, contortis taenis lanosi uelleris prolixo fimbriatum et multiuugis talis ouium tesseratum, indidem sese multidonis commulcat ictibus mire contra plagorum dolores praesumptione munitus. Cerneret prosectu gladiatorum ictuque flagrorum solum spurcitia sanguinis effeminati madescere. Quae res incutiebat mihi non paruam sollicitudinem uidenti tot uulneribus largiter profusum cruorem, ne quo casu deae peregrinaestomachus, ut quorundam hominum lactem, sic illa sanguinem concupisceret asininum. Sed ubi tadem fatigati uel certe suo laniatu satiati pausam carnificinae dedere, stipes aereas, immo uero et argenteas multis certatim offerentibus sinu recepere patulo nec non et uini cadum et lactem et caseos et ferris et siliginis aliquid et nonnullis hordeum deae gerulo donantibus, audivis animis conradentes omnia et in sacculos huic quaestui de industria praeparatus farcientes dorso meo congerunt, ut duplici scilicet sarcinae pondere grauatus et horreum simul et templum incederem.*



capdavaners de la religió s'han de veure acusats com a culpables, en risc de perdre el cap»,<sup>344</sup>

Fora del seu lloc d'origen, Atàrgatis es va confondre –o associar– amb altres grans mares que també eren les divinitats principals del seu panteó, un fet que explica una iconografia i una vestimenta tant bigarrada per part de les seves sacerdotesses. En la descripció que fa Apuleu de la processó, sembla haver adoptat, sobretot, la iconografia de la *potnia theros* (o senyora dels animals). Aquest fet permetia associar Atàrgatis amb Cíbele, i va servir per a justificar el robatori de la copa d'or pertanyent a un temple dedicat a Cíbele per part d'una de les sacerdotesses que, per a justificar-se, va argumentar que ambdues deesses eren germanes.<sup>345</sup>

Després, també trobem la descripció que fa dels cultes isiacs en els quals Luci és iniciat. Descriu també una processó, de forma molt detallada, que forma part de les celebracions d'una de les festivitats del cicle isiac conegudes amb el nom llatí *navigum Isidis*, que tenia lloc el 5 de març, coincidint amb l'obertura de la temporada de navegació;<sup>346</sup>

«Dones a les quals la blancor dels mantells donava un aspecte enlluernador, portant joiosament diversos atributs, totes florides de garlandes de la primavera, cobrint el terra del camí per on avançava l'acompanyament sagrat amb floretes llançades de llur sina; d'altres que, mitjançant relluents miralls que portaven girats damunt l'esquena, li mostrava davant al que seguia, i les que, portant pintes de vori, amb la gesticulació dels braços i la manera de bellugar els dits feien semblant de lligar i agençar els cabells de llur reina, i encara les que amb perfums i escampant gota a gota un noble bàlsam, ruixaven els carrers; a més d'això un gran nombre de persones d'ambdós sexes propiciant, amb ajuda de llànties, teies, ciris i tota mena d'altres llums

---

<sup>344</sup> *Ibid.*, 9, 10: *Nec de fuit qui manu super dorsum meum iniecta in ipso deae, quan gerebam, gremio scratatus repperiret atque incoram omnium aureum depromeret cantharum. Nec isto saltem tam nefario scelere impuratissima illa capita confutari terreriu, potuere, sed mendacioso risu cauilentes: -En-, inquiunt, -Indignae rei scaeuitem, qua plerumque insontes periclitantur homines! Propter unicum caliculum, quem deum mater sorori suae deae Syriae hospitale munus optulit, noxios religionis antistites ad discrimen uocari captis.*

<sup>345</sup> Alvar, 1995c: 445-448.

<sup>346</sup> Ídem, 1995a: 486.

artificials, la causa primera de la astres del cel [...]. Aleshores les colles iniciades als secrets de la deessa afluixen: homes i dones de tots els estaments i de totes les edats, lluminosos del pur esclat de llur vestimenta de lli; elles amb les xopes cabelleres embolcallades en un transparent vel, ells el cabell completament rapat –astres terrenals del magne culte-, fent lluir el cim de la testa, mentre en sistres d’argent, d’aram i àdhuc d’or deixaven sentir un dringament agut; i els prohoms capdavaners dels misteris, que, amb el pit cenyit d’un blanc mantell de lli i estretament revestits fins a la planta dels peus, ostentaven les despulles dels potentíssims déus. El primer d’aquests, amb les mans esteses, portava una llàntia clarament brillant d’una llum que en res no s’assemblava a aquelles que il·luminen els nostres àpats vespertins, ans consistia en una naveta d’or que gitava del vell mig de la seva obertura una ample flama [...]. Enmig d’aquestes dites i de la gaia cridòria dels vots, havent seguit endavant, a poc a poc, ens apropem finalment a la riba del mar i veiem a aquell mateix lloc on al dia abans jo havia fet l’estable del meu ase. Allí, quan les imatges hagueren estat disposades com calia, el summe sacerdot, després de pronunciar amb boca pia solemníssimes plegaries, havent purificat amb tota cura, per mitjà d’una torxa lluminosa i d’un ou i sofre, una nau feta amb subtil art, historiejada tot al voltant amb les meravelloses pintures dels egipcis, li posà el nom de la deessa i va consagrar-li. La llampant vela de lli d’aquesta feliç embarcació portava uns signes bordats en or: aquestes lletres renovellaven el vot d’una pròspera navegació en el proper viatge».<sup>347</sup>

---

<sup>347</sup> Apuleu, *Asin. aur.*, 11, 9-10 i 16: *Mulieris candido splendentes amicimine, uario laetantes gestamine, uerno florentes coronamine, quae de gremio per uiam qua sacer incedebat comitatus, solum sternabant losculis, alie, quae nitentibusspeculis pone tergum reueris uenienti deae obuium commonstraten obsequium et quae pectines eburnos ferentes gestu brachiorum flexuque digitorum ornatum atque obpexum crinium regalium fingerent, illae etiam, quae ceteris unguentis et geniali balsamo guttatim excusso compargebant plateas; magnus praeterea sexus utriusque numerus lucernis, taedis, cereis et alio genere facticii luminis siderum caelestium stirpem propitiantes [...]. Tunc influunt turbae sacris diunis initiatae, uiri feminaque omnis dignitatis et omnis aetatis, linteae uestis candore puro luminosi, illea limido tegmine crines madidos obuolutae, hi capillum derasi funditus uerticem praenitentetes, magnae religionis terrena sidera, aereis et argenteis, immo uero aureis etiam sistris arguntum tinnitum constrepentes, et antistitessacrorum proceres illi, qui candido linteamine cinctum pectoralem adusque uestigia strictim iniecti potentissimorum deum perferebant insignis exuuias. Quorum primus lucernam clara paremicantem porrigebat lumine non adeo nostris illis consimilem, quae uespertinas illuminant epulas, sed aureum cymbum medio sui patore flamum suscitans largiorem [...]. Inter haec festorum uotorum tumultum paulatim progressi iam ripam maris proximamus atque ad ipsum illum locum, quo pridie meus stabulerat asinus, peruenimus. Ibidem simulacris rite dispositis nauem faberrime factam picturis miris Aegyptiorum circumsecus auriagatam summus sacerdos taeda lucida et uou et sulphure, sollempnissimas preces de casto praefatus ore, quam purissime purificatam deae nuncupauit dedicauitque. Huius felicitis aluei nitens carbasus notas auro intextas progerebat: eae litterae uotum instaturabant de noui commeatus prospera nauigatione.*

L'altra gran festivitat del cicle isiac era el festival dedicat a la deessa conegut com a *Isia* (entre el 26 d'octubre i el 3 de novembre); l'acte principal era la dramatització dels seus mites. El calendari i una mica del seu simbolisme fou adaptat per explicar l'"ordre còsmic", tenint en compte la seva associació amb els cicles naturals, sobretot els relacionats amb les estacions a causa de les diferències climàtiques entre Egipte i la costa nord del mediterrani.<sup>348</sup> Per a començar, a Egipte només hi ha tres estacions, marcades per les crescudes del Nil,<sup>349</sup> mentre que l'adaptació va fer que l'hivern coincidís amb l'inici del calendari i amb la primera etapa del relat mitològic. L'hivern, associat amb el declivi de la vida, es considerava el moment de la mort d'Osiris i en què Isis peregrinava pel món desesperada per a trobar les restes del seu marit. La segona part, la reconstrucció del cos i la resurrecció d'Osiris, estaven associats amb la primavera i l'apoteosi de la deessa, doncs ella és l'artífex de la resurrecció, el principi de la vida. No hi ha moment en què la seva glòria sigui més evident.

Luci també és iniciat en els misteris osiriacs que, pel que Apuleu explica, encara que de forma escadussera, constarien d'un simbolisme, festivitats i rituals clarament diferenciats dels isiacs. L'espera de Luci a ser iniciat, a més, ens permet donar una ullada a la vida quotidiana dins d'un santuari. Els rituals del matí començaven amb el "despertar de la divinitat", moment en què es feien les primeres ofrenes d'encens mentre les *ornatrices* (sacerdotesses que feien el paper de donzelles de la deessa) la banyaven, la pentinaven, l'ungien, la vestien i la guarnien amb joies. Els gestos de les *ornatrices* eren sobretot simbòlics, molt assajats, com una coreografia i, possiblement, anaven acompanyats de fórmules màgiques. Seguidament, s'oferien a la deessa ofrenes de menjar proporcionades pels primers fidels quan el santuari obria les seves portes<sup>350</sup> (l'accés es permetia als fidels des de l'albada fins a les primeres hores de la tarda). Luci descrivia de la següent manera l'obertura de les grans portes:

---

<sup>348</sup> Alvar, 1995a: 486-487.

<sup>349</sup> Padró, 1996: 35.

<sup>350</sup> Alvar, 1995a: 488-489.

«Impacient, doncs, i a l'expectativa d'un esdeveniment pròsper, esperava el moment en què les portes del temple fossin obertes, al matí.

I mentrestant, descorregudes a dreta i esquerra les blanques cortines, fem oració a la venerable imatge de la deessa i el sacerdot, voltant pels altars arrengrats, prenen cura de culte amb solemnes plegaries, després d'anar de l'interior del temple a la font, hi avoca el vas sagrat. Quan els serveis foren acabats, els religiosos, anunciant la primera hora, reciten a crits les salutacions als inicis de la llum».<sup>351</sup>

En el recinte del santuari i en les dependències adjacents l'activitat devia ser constant, quasi frenètica, amb una activitat artesanal i comercial considerable, amb lapicides,<sup>352</sup> escultors, ebenistes, venedors de tota mena (de flors, herbes i tintures; menjar; exvots; amulets i tot allò necessari per tal que els fidels poguessin oferir els seus respectes a la divinitat i passar el dia). L'entorn també devia ser tot un espectacle pel fidel de la costa nord del mediterrani, amb la seva decoració egipcianitzant i una arquitectura tan diferent a la grecoromana. En el santuari també hi havia allotjament suficient per acollir fidels que passessin una llarga temporada residint en el propi santuari, cas de Luci mateix, esperant a ser iniciats, o dels ja iniciats (que feien retirs espirituals); en el cas de les dones, abans d'una festivitat important, s'hi enclaustraven durant deu dies, malgrat l'oposició dels marits i d'altres homes del seu entorn.<sup>353</sup>

L'aigua era un factor important tant en els cultes isiacs com en els osiriacs –més important encara al lloc d'origen d'aquests cultes per causa del seu entorn semidesèrtic, on l'aigua podia significar la diferència entre la vida i la mort–, fins el punt que es va importar aigua del Nil; i no només als santuaris com els descrits en l'*Ase d'or*. Els fidels rics es feien construir capelles en les seves *domus* i utilitzaven aigua nilòtica beneïda per al culte domèstic, com així ho

---

<sup>351</sup> Apuleu, *Asin. aur.*, 11, 20, 3-5: *Sic anxius et in prouentum prosperiorem attonitus templi matutinas apertiones opperiebar. Ac dum, uelis candentibus reductis in diuersum, deae ueneritabilem conspectum adprecamur et, per dispositas aras circumiens sacerdos, rem diuinam procurans supplicamentis solemnibus, de penetrali fontem petitum spondeo libat: rebus iam rite consummatis inchoatae lucis salutationibus religiosi primamnuntiantes horam perstrepunt.*

<sup>352</sup> Artesans especialitzats en gravar els textos en pedra: esteles funeràries, propaganda política, fites, etc.

<sup>353</sup> Witt, 1971.

testimonien les àmfores destinades al comerç d'aigua sagrada trobades a l'anomenada *domus* de Marc Lorei Tiburtí, a Pompeia.<sup>354</sup>

Tornant a les desventures de Luci, sabem que la iniciació no depenia només de la voluntat del fidel, calia esperar una senyal divina, i era la divinitat mateixa qui indicava quan havia de tenir lloc la cerimònia d'iniciació. A l'*Ase d'or*, Isis es comunica amb els seus sacerdots i fidels a través d'episodis onírics:

«La favorable benignitat de la divinitat poderosa no em decebé ni em feu passar el suplici d'una llarga espera, ans un advertiment tan clar com era obscura la nit què em previngué, d'una manera evident avisà de que era arribat el dia, per mi tan cobejat, en el qual donaria acompliment al meu màxim desig».<sup>355</sup>

Luci explica tot això just abans de prosseguir amb el seu relat amb la informació següent:

«Car el dia que cadascú pot ésser admès és indicat per consentiment de la deessa, i el sacerdot que ha de fer la consagració elegit per la seva providència, i àdhuc les despeses necessàries per a les cerimònies especificades per una semblant ordenació».<sup>356</sup>

La cerimònia d'iniciació tenia un cost que depenia de les possibilitats econòmiques de cada fidel.<sup>357</sup> Així, un cop arribat el dia, el primer pas és el ritual de purificació, que se'ns descriu de la manera següent:

«I, arribat el moment oportú, segons que deia el sacerdot, ell, acompanyat de la religiosa cohort, em condueix als banys, que eren allí a la vora, havent-m'hi jo banyat com de costum, després d'implorar la divina permissió, em purifica

---

<sup>354</sup> Alvar, 1995a: 490.

<sup>355</sup> Apuleu, *Asin. aur.*, 11, 22, 2: *nec me fefellit uel longi temporis prolatione cruciauit deae potentis benignitas salutaris, sed noctis obscuris imperiis euidenter monuit aduenisse diem mihi semper optabilem, quo me maximum uoti compotiret.*

<sup>356</sup> *Ibid.*, 11, 21, 4: *nam et diem, quo quisque possit initiari, deae nutu demonstrari et sacerdotem, qui sacra debeat ministrare, eiusdem prouidentia deligi, sumptus etiam caerimoniis necessarios simili praecepto destinari.*

<sup>357</sup> Alvar, 1995a: 492.

arruixant-me d'aigua pura; i quan haguí estat conduït altra vegada al temple, ja passades les dues primeres parts del dia, s'aturà davant mateix dels peus de la deessa, i després de fer-me reservadament certes amonestacions inefables a la veu humana, en presència de tothom, parlant en veu alta, m'encomana que per l'espai de deu dies seguits em privés de les voluptats de la taula, i que no mengés res que hagués tingut vida, i que m'estigues de veure vi».<sup>358</sup>

En què consistia la cerimònia d'iniciació –que es conduïa en solitari, seguint les instruccions del sacerdot que oficia de mentor– és un secret. El resultat esperat era una experiència transcendental: la unió mística amb la divinitat. Aquest era l'objectiu més elevat de qualsevol culte místic i requeria d'un entrenament previ del cos i de la ment:

«Vaig acostar-me als confins de la mort, i després de calcigar el llindar de Prosèrpina, vaig tornar-ne dut a través de tots els elements; al mig de la nit vaig veure el sol brillar d'una llum enlluernadora; vaig acostar-me, davant per davant, als déus infernals i als déus celestes, i vaig adorar-los de la vora estant».<sup>359</sup>

El relat de Luci recorda el periple de la *Divina comèdia*, en què Dante recorre l'infern, el purgatori i el cel seguint un model narratiu similar. Més enllà d'aquesta similitud, la iniciació constituïa una mort i un renaixement simbòlic sota l'auspici de la divinitat, un procés que Plutarc descrivia així:

«Así, a lo que se refiere a su total cambio, allá permanece en la ignorancia hasta que ya se encuentra en el momento de la muerte. Entonces experimenta una sensación como los que se están iniciando en los grandes misterios. Por ello se asemejan, tanto en la palabra como en la acción, morir (*teleutan*) e iniciarse

---

<sup>358</sup> Apuleu, *Asin. aur.*, 11, 23, 1-3: *iamque tempore, ut aiebat sacerdos, id postulante stipatum me religiosa cohorte deducit ad proximas balneas et prius sueto lauacro traditum, praefatus deum ueniam, purissime circumroras abluo rursusque ad templum reductum, iam duabus diei partibus transactis, ante ipsa deae uestigia constituit secretoque mandatis quibusdam, quae uoce meliora sunt, illud plane cunctis arbitris praeceptis decem continuis illis diebus cibarias uoluptates cohercerem neque ullum animal essem et inuinius essem.*

<sup>359</sup> *Ibid.*, 11, 23, 7: *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia uectus elementa remeauid, nocte media uidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accesi coram et adoraui de proximo.*

(*teleisthai*): primero vagabundeos inciertos y cansinos, caminatas sobresaltadas y sin rumbo fijo; después, antes de su final, todo lo terrible, miedo, temblor, sudor y espanto. Pero, a partir de ese momento, irrumpe una luz maravillosa y la acogen lugares y praderas con danzas y los sonidos sagrados y las imágenes santas más venerables. En aquellos parajes, el que ya ha alcanzado la perfección por haberse iniciado, libre y dueño de sí mismo, paseándose coronado, celebra los ritos sacros y convive con hombres sacros y puros, mientras observa desde allí a la multitud de los seres vivientes no iniciada e impura, que patea en medio del barro y se golpea a sí misma en las tinieblas, y que con miedo a la muerte se aferra a sus desgracias por desconfianza en los bienes de este otro lado».<sup>360</sup>

La fortalesa física i les facultats mentals es veien soscavades pels dejunis. En aquest tipus de rituals també resultaren freqüents l'ús de drogues al·lucinògenes.<sup>361</sup> En l'antropologia, l'ús de substàncies psicotròpiques d'origen natural (com el *peyote* a l'Amèrica central o l'*ayahuasca* a les zones amazòniques) estan documentats en rituals religiosos de molts tipus (animistes, xamànics i altres formes de religiositat). Encara que pel seu ús no tenim una certesa total –i encara menys en els cultes isiacs–, sembla que es donava en alguns cultes del món antic. Ara bé, no un requisit imprescindible, com ens mostren els *bardetges*, que són místics sufís que entre en trànsit amb les seves giragonses.

La Isis dels cultes místics romans va influir poderosament en la iconografia de la Verge Maria, però aquesta no és l'única influència que els cultes egipcis van proporcionar a l'art dels primers cristians. Així, per exemple, en el cristianisme, se sol pintar al dimoni de color negre o vermell. Seth, el germà d'Isis i d'Osiris, era la personificació del desert, que amenaçava constantment amb engolir l'estreta franja de terra fèrtil banyada pel Nil. La sorra del desert és vermella i, per això, amb aquest color se solia representar Seth, un déu terrible que va matar el seu germà Osiris en un moment de fúria. Per tal d'explicar aquestes transferències iconogràfiques, cal no oblidar que Egipte fou de les primeres

---

<sup>360</sup> Plutarc, *Stob.*, 4, 52, 49.

<sup>361</sup> Alvar, 1995a: 493.

regions geogràfiques a adoptar el cristianisme com a religió oficial i que, en gran mesura, van assimilar la iconografia del déu Seth a la del dimoni.<sup>362</sup>

Del culte al déu Mitra, que també s'ha esmentat en el capítol "Ideologia i formes de pensament", se sap que era un culte místic relativament important; per això, sorprèn la falta de testimonis literaris fiables, que són molt escassos (només comptem amb les fonts iconogràfiques dels monuments i alguns testimonis d'apologetes cristians que utilitzaven la seva simbologia en argumentacions retòriques per a afirmar que els cultes pagans tenien un origen demoníac). Aquesta pobresa de testimonis fiables s'explica perquè no celebraven processons ni cap altra demostració pública de fervor religiós (això disminuïa les seves possibilitats d'influir en l'opinió pública); i com que totes les seves activitats eren privades i secretes i se celebraven dins els seus santuaris, ningú no podia donar testimoni d'elles. Pel que fa al santuari, aquest tenia una arquitectura fàcilment identificable, doncs es construïa a imitació de la cova on havia nascut Mitra.

Gràcies a les fonts cristianes, se sap que les seves pràctiques incloïen banquets rituals que, potser, tenien una certa similitud amb l'eucaristia cristiana del moment, motiu pel qual van rebre l'atenció dels polemistes cristians, als quals els rituals mitraics devien semblar una burla satànica dels seus propis rituals. Ara bé, aquí s'acabaven les similituds. Recordem que la figura de Mitra tenia fortes connotacions militars i una gran difusió entre els soldats (de fet, era una religió exclusiva per a homes). La preparació per a la iniciació, a diferència dels dejunis i les abstinències que testimonia Apuleu –i que resultaven freqüents en altres cultes místics–, consistia en un seguit d'extenuants proves físiques. Cap culte místic tampoc presentava una estructura i una jerarquitza tan marcada i rígida com el mitraisme; de fet, un dels seus graus iniciàtics era, precisament, el de "soldat" (*miles*). La uniformitat dels seus santuaris i de la seva decoració al llarg de tota la costa mediterrània també constitueix testimoni de la seva rigidesa.<sup>363</sup>

---

<sup>362</sup> Frend, 1984.

<sup>363</sup> Alvar, 1995d: 503-506.



Curiosament, a les obres de Climent i d'Orígenes no es troben referències al culte de Mitra, sinó més aviat a la religió persa en general (el zoroastrisme), dins la qual Mitra era una divinitat més. Per això, tots dos autors es refereixen als "mags" perses. Climent es refereix a ells quan, als *Stromata*, parla d'homes considerats "sants" o "divins" de totes les tradicions religioses per causa de les seves virtuts i/o forma de vida ascètica, esmentant també als *brhamans* indis.<sup>364</sup> L'altra referència és troba a Orígenes amb relació a l'adoració del nen Jesús pels mags d'Orient (aquests es van convertir en "reis" segles després, quan el terme "mag" va adquirir connotacions negatives instigades per les classes hegemòniques). Segons Orígenes, aquests mags perses eren experts en astronomia i els seus poders sobrenaturals eren deguts als seus pactes amb éssers demoníacs. Els mags van interpretar correctament l'estel com un senyal i el van seguir. En arribar al seu destí, els dimonis que els servien van fugir esperitats i els mags es van postrar immediatament davant de tant gran poder.<sup>365</sup> Evidentment, Climent tenia una opinió més positiva d'aquests mags, a qui considera savis virtuoses i, referint-se al simbolisme dels regals oferts al nen Jesús, els interpreta de la manera següent: or pel rei, encens pel sacerdot i mirra pel déu.<sup>366</sup> Aquests "mags" serien la forma en què haurien traduït un títol del sacerdoti zoroàstic, a falta d'una traducció millor (o per alguna connotació específica a causa dels atributs a ells associats), com el rang de *miles* (soldat) als cultes mitraics, doncs no tots els qui ostentaven aquest rang eren soldats de professió.

En parlar de l'educació, s'ha vist com es defensava que la interpretació de Tertul·lià i Lactanci de la religió era sobretot normativa, i que era equiparable en la seva intenció a la funció de la religió cívica romana que encara es mantenia viva, sobretot gràcies a aquesta funció social estructurant. Les cerimònies i els ritus d'aquests cultes eren, en conseqüència, més rígids i formals que els dels cultes místics, i quasi tots eren de caràcter públic. En gran mesura, estaven

---

<sup>364</sup> Climent d'Alexandria, *Strom.*, 1, 71, 5.

<sup>365</sup> Orígenes, *C. Cels.*, 1, 58-60.

<sup>366</sup> Climent d'Alexandria, *Strom.*, 1, 71, 5.

destinats a representar l'ordre social, i no només l'ordre còsmic. Això tampoc vol dir que aquests rituals deixessin indiferent als assistents.<sup>367</sup>

Després, cal tenir en compte els cultes domèstics (als lars, mans i penats). En el culte dedicat als avantpassats (els mans), els nens i les nenes servien d'acòlits del *paterfamilias*, que era qui dirigia les cerimònies; en elles, també s'escenificava ritualment l'ordre patriarcal.<sup>368</sup> Això també es repetia a les cerimònies funeràries, on el paper de les dones era destacat com a ploraneres, durant la preparació del cos i a les vetlles. En els funerals, homes i dones complien rols diferenciats i tenien un sistema honorífic pels difunts que remarcava les característiques socioculturals que els caracteritzaven.<sup>369</sup> Ara bé, aquesta no era l'única forma de culte domèstic, com testimonien algunes de les capelles situades dins el recinte d'una *domus*, com és el cas de la ja esmentada casa de Marc Lorei Tiburtí (a Pompeia). Les àmfores procedents del comerç d'aigua beneïda del Nil suggereixen libacions o aspersiones semblants a les representades per Apuleu en el culte a Isis. El contacte amb les religions orientals –o, simplement altres formes de religiositat– podrien haver alterat alguns aspectes d'aquest culte romà als avantpassats, ja que també gran part de les cultures de la Mediterrània tenien una forma o altra de culte als avantpassats. Els matrimonis mixtos serien un altre factor a tenir en compte a l'hora de considerar la possible disparitat en els cultes domèstics. Ara bé, pel fet de tractar-se d'una qüestió purament familiar, això donaria peu a possibles pervivències, com ara el camp, de substrats culturals “indígenes”. Tanmateix, en tractar-se d'un ritual privat, quasi no es compta amb testimonis literaris i ens hem de remetre, sobretot, a les dades arqueològiques.<sup>370</sup>

A més, hi ha els rituals pròpiament socials: l'alimentació es mou entre allò social i allò institucional. Metges, filòsofs i religiosos donaven els seus preceptes alimentaris per raons morals i sanitàries, dos aspectes que, normalment, anaven

---

<sup>367</sup> Lozano, 1995: 122.

<sup>368</sup> Alfaro i Francia, 2001: 27-28.

<sup>369</sup> Molas i Guerra, 2003: 101-102.

<sup>370</sup> A la península Ibèrica van sobreviure bosses de paganisme en el camp fins al segle VII amb l'arribada dels musulmans. De fet, “paganisme” prové del llatí *pagus*, que significa “camp”.

units. Les raons morals eren també una qüestió de salut integral, i les sanitàries també eren morals. Tampoc hi havia una divisió taxativa entre filosofia i religió (com s'ha vist al darrer testimoni de Plutarc); no eren necessàriament qüestions separades. Hi havia suficients filòsofs que eren considerats sants o éssers divins, i que eren més venerats que la majoria de líders religiosos; de forma similar tractava Apuleu els cultes isiaics i osiriacs en els seus escrits, que considerava l'expressió més pura de la fe.

Algunes llegendes populars de l'època, recollides per Climent, feien Sòcrates descendent d'Apol·lo mateix; i, per Agustí d'Hipona, aquest filòsof era ja un sant cristià abans de la instauració del cristianisme. També Pitàgores era tingut per a molts com a home sant. I mentre que Ovidi utilitza un to irònic o sarcàstic en parlar dels mites i tot sovint es refereix als déus clàssics de manera francament despectiva, la figura de Pitàgores és l'única que tracta amb respecte. De fet, a les seves *Metamorfosis*, Ovidi posa en boca de Pitàgores un llarg monòleg que comença tractant el tema de l'alimentació i les raons per les quals cal abstenir-se de menjar carn:

«Había allí un hombre que era de Samos, pero había huido a la vez de Samos y de los señores de la isla, y por odio hacia la tiranía vivía voluntariamente en el exilio. Este se acercó con la mente a los dioses, aunque muy lejos de la región del cielo, y percibió con los ojos del intelecto lo que la naturaleza negaba a la mirada del hombre. Y cuando lo hubo escrutado todo, y a las multitudes de hombres que en silencio escuchaban admirados sus palabras les explicaba los principios del vasto mundo y las causas de las cosas, y qué es la naturaleza, qué es dios, cómo se forma la nieve, cuál es el origen de los relámpagos, si es Júpiter el que trueno o son los vientos al rasgar las nubes; qué es lo que hace temblar la tierra.

Fue el primero en denunciar la costumbre de servir carne de animales en la mesa, y también fue el primero en pronunciar con su boca, sabia sin duda, aunque no escuchada, estas palabras: '¡Absteneos, mortales, de contaminar vuestros cuerpos con alimentos impíos! Están los cereales, están las frutas que inclinan las ramas con su peso, y los hinchados racimos de uva en las vides; hay verduras sabrosas y las que pueden ablandarse y suavizarse con la cocción, y ni la leche ni la miel perfumada de flor de tomillo os están vetadas. La tierra

generosa os proporciona un sinfín de fecundos alimentos pacíficos, y os ofrece banquetes sin necesidad de matanza y de sangre [...]. ¿Y no podrás aplacar el hambre de un vientre voraz y mal acostumbrado sino es destruyendo a otro ser? Y, sin embargo, aquella antigua edad a la que hicimos de oro con el nombre fue feliz con los frutos de los árboles y con las hierbas que nacen del suelo, y no se manchaba la boca de sangre. En aquella época los pájaros podían agitar tranquilos sus alas en el aire, la liebre vagaba sin temor por los campos y el pez no quedaba atrapado en el anzuelo por su propia ingenuidad: todo estaba libre de insidias, libre de miedo al engaño y lleno de paz. Pero luego un perjudicial instigador, no se quién, sintió envidia de la comida de los leones y enterró en su ávido vientre alimentos corpóreos, abriendo así el camino hacia el delito [...]. ¿Qué mal a merecido el buey, animal sin fraude y sin engaño, inofensivo, bonachón, nacido para soportar la fatiga? Ingrato es al fin, e indigno del don de las mieses, aquel que fue capaz de matar al que cultivaba la tierra, recién liberado del corvo arado; aquel que golpeó con el hacha el cuello despellejado por el trabajo, con el que tantas veces había vuelto a preparar el duro campo y había almacenado tantas cosechas. Y no le bastó con cometer semejante delito; implicaron en el crimen a los mismos dioses, creyendo que las divinidades del cielo disfrutaban con la muerte del laborioso novillo. La víctima sin tacha, la más insigne por su belleza (en efecto, es peligroso gustar), adornada con vendas y oro, es colocada ante el altar y escucha sin comprender las plegarias del oficiante, ve como le ponen sobre la frente, entre los cuernos, los productos que ella misma a cultivado, y golpeada tiñe de sangre el cuchillo que tal vez había visto reflejada en el agua transparente. Inmediatamente examinan las entrañas arrancadas de su pecho aún vivo, y buscan en ellas las intenciones de los dioses. ¿Y de ello (tanta es el hambre de manjares prohibidos que tiene el hombre) osáis alimentaros vosotros, oh género humano?».<sup>371</sup>

---

<sup>371</sup> Ovidi, *Metamorph.*, 15, 65-82, 96-106 i 120-139: *Vir fuit hic Samius, sed fugeret una et samom et dominus odique tyranidinis exul sponte erat. Isque licet caeli regionis remotos mente deos adiit et quae natura negabat uisibus humanis, oculis ea pectoris hausit. Cumque animo et urili perspexerat omnia cura, in medium discenda dabat coetusque silentium dictaque mirantum magni primordia mundi et rerum causas et qui natura docebat, quid deus, unde niues, quae fulminis esset origo, Iuppiteran uenti discussa nube tonarent, quid quateret terras, qua sidera lege mearent, et quodumque latet. Primusque animalia mensisarguit imponi, primus quoque talibus ora docta quidem soluit, sed non et credita, uerbis: “Parcite, mortales, dapibus temerare nefandis corpora! Sunt fruges, sunt deducuntia ramospondere pomae suo tumidaque in uitibus uuae; sunt herbae dulces, sunt quae flamma mollisque queant; nec uobis lacteus umor eriptur nec mella thymiredolentia flore. Prodigia diuititas alimenta que mitia tellus suggerit atque epulas sine caede et sanguine praebebat [...].*

Des de la filosofia, la religió o la medicina, l'alimentació ha ocupat un espai destacat en la literatura. Recordem que Plutarc era partidari d'una alimentació que exercís com una autèntica medicina preventiva, i considerava la carn un aliment indigest. Com apareix en el discurs que Ovidi posa en boca de Pitàgores, tampoc tots els filòsofs estaven, en raó de les seves creences, d'acord amb els sacrificis, considerant aquests rituals indignes i impurs. I, pel que fa a aquest tipus de preceptes, la preferència per una dieta vegetariana era força unànime. A partir d'aquí, els detalls varien. Els pitagòrics, a més tenien prohibides les faves, que segons creien, dificultaven la concepció i eren font de comportaments vergonyants. En l'*Ase d'or*, Luci, fins i tot abans de la seva iniciació afirma que: «Havia d'abstenir-me, no altrament que els altres iniciats, de menges profanes i prohibides, per tal d'anar més dretament als amagats misteris de la més pura de les religions».<sup>372</sup>

Com sabem per un fragment del text, anteriorment citat, respecte al procés d'iniciació, aquests aliments prohibits eren, bàsicament: carn, peix i vi. I en els deu dies anteriors a la iniciació, a més d'això, calia abstenir-se d'allò que el sacerdot oficiant anomenava «voluptuositats de la taula», com a part indissociable del procés de purificació (segurament, dejunis i un règim estricte, tot i que el text es mostra ambigu al respecte).

---

*Nec nisi perdideris alium, placere uoracis et male morati poteris ieiunia uentris? At uetus illa aetas, cui fecimus aurea nomen, fetibus arboreis et quas humus educat herbis fortunata fuit nec polluit cruore. Tunc et aues tutae mouere per aera pennas, et lepus impavidus mediis errauit in aruis, nec sua credulitas piscem suspenderit hamo; cuncta sine insidiis nullamque timentia fraudem plenaque pacis erant. Postquam non utilis auctor uictibus inudit, quisquis fuit ille, deorum corporasque dapes auediam demersit in aluum, fecit iter sceleri [...]. Quid merure boues, animal sine fraude dolisque, innocuum, simplex natum tolerare labores? Immemor est demum frugum munere dignus, quid pouit curui dempto modo pondere aratri ruriculam mactare suum, qui trita labore illa, quibus totiens durum renouerant aruum, tot dederat messes, percussit colla securi. Nec saitis est quod tale nefas comunittur; ipsos inscribere deos sceleri numanque supernum caede laboriferi credunt gaudere iuuenti. Uictima lebe carens et praestantissima forma (nam placuisse nocet) uittis insignes et auro sistitur ante aras auitque ignara precantem imponique suae uidet inter cornua fronti quas coluit fruges perquassaque sanguine cultros inficit in liquida praeuisos forsitan unda. Protonius ereptas uiuenti pectore fibras inspicunt mentesque deum scrutantur in illis. Unde (fames homini uetitorum tanta ciborum est) audetis uesci, genus o mortale!*

<sup>372</sup> Apuleu, *Asin. aur.*, 11, 21, 15: *Nec secus quam coltores ceteri cibis profanis ac nefariis iam nunc temperarem, quo rectius ad arcana purissimae religionis secreta peruaderem.*

Ara bé, no s'ha d'oblidar que aquesta era una societat en què també es promocionaven el luxe, l'opulència i els excessos. De tan difoses com estaven aquestes creences, no faltava qui considerava que aquest tipus de "privacions" només afectaven als iniciats (ja fos en els misteris de la religió o de la filosofia), mentre que a les cases riques mai no podien faltar diversos plats de carn a taula.<sup>373</sup> Bona prova d'això també és el *Satiricó*, on el banquet que es descriu es compon bàsicament de plats de carn i llaminadures:

«Y entonces vemos debajo aves cebadas y tetinas de cerda, y en medio una liebre adornada con alas, que parecía Pegaso. Descubrimos también en las esquinas de la fuente cuatro Marisas, de cuyos odrecillos manaba garum a la pimienta sobre peces que estaban nadando como en una acequia. Damos todos un aplauso iniciado por la servidumbre, y atacamos sonrientes menú tan selecto [...]».<sup>374</sup>

«Detrás llegó una enorme fuente en la que aparecía un jabalí descomunal, y por cierto con un píleo, de cuyos colmillos colgaban dos espuestas de palma, una repleta de dátiles frescos y la otra de dátiles secos. A su lado unos lechoncillos hechos de mazapán, colocados como si estuvieran mamando, indicaban que se trataba de una hembra».<sup>375</sup>

Per no parlar de l'exhuberència de les postres: «El plato siguiente fue una torta de queso fría bañada en miel caliente mezclada con un excelente vino de Hispania».<sup>376</sup>

No tots consideraven que la dieta tingués influència en la salut, ni que hi hagués aliments prohibits o impurs, encara que potser si més o menys saludables, o més o menys escaients segons els compromisos socials, l'edat o el sexe. Climent

---

<sup>373</sup> Contreras i Gracia, 2005.

<sup>374</sup> Petroni, *Sat.*, 1, 36, 2-4: *Quo facto uidemus infra altilia et sumina leporemque in medio pinnis subornatum, ut Pegasus uideretur. Notauimus etiam circa angulus repositorii Marysas quattor, ex quorum utriculis garum piperatum currebat super pices, qui quasi ineuripo nataban.*

<sup>375</sup> *Ibid.*, 40, 3-4: *Sectum est hos repositorium, in quo positus erat primae magnitudinis aper, et quidem pilleatus, e cuius dentibus dependebant duae palmulis textae, altera caryotis, altera thebaicis repleta. Circa autem minores porcelli ex coptoplacentis facti, quasi uberibus imminerent, scrofam esse positam significabant.*

<sup>376</sup> *Ibid.*, 66, 3: *Sequens ferculum fui scribilita frigida et supra mel caldum infusum excelente Hispano.*

expressa la seva opinió al respecte recolzant-se en un passatge metafòric dels *Fets dels Apòstols*, però, que en realitat, res tenia a veure. Dit passatge es descriu com una visió de Pere:

«Estaba yo en la ciudad de Joppe orando y vi en éxtasis una visión; algo así como un mantel grande suspendido por las cuatro puntas, que bajaba del cielo y llegaba hasta mí; y volviendo a él los ojos, vi cuadrúpedos de la tierra, fieras, reptiles, y aves del cielo. Oí también una voz que decía: Levántate, Pedro, mata y come. Pero yo dije: De ninguna manera, Señor, que jamás cosa manchada e impura entró en mi boca. Por segunda vez me habló la voz del cielo: Lo que Dios ha purificado, no lo llares tu impuro».<sup>377</sup>

En realitat, aquest text es referia al proselitisme fora de la comunitat jueva. Climent repeteix amb freqüència, sobretot en el *Paedagogus*, que «no és allò que entra per la boca allò que fa impur, sinó allò que en surt» referint-se a què no considera la dieta un factor de puresa o de contaminació espiritual, però si la conducta envers els altres, la qual cosa implicava, en conseqüència, no insultar, ni difamar, etc. Una altra raó per la qual Climent considera el silenci una virtut és per una qüestió de prudència a l'hora de jutjar als altres.<sup>378</sup>

I després, per descomptat, estan els mateixos banquets, o la ingesta d'algun tipus d'aliment, en contextos religiosos. Tant el mitraisme com el cristianisme incloïen banquets en la seva ritualitat en ares de la "comunió". Encara que cal suposar una marcada diferència entre uns i altres. Els banquets mitraics devien correspondre a una rígida etiqueta. A aquests banquets només assistien els iniciats. Mentre que els rangs inferiors dels set graus actuaven com a servents: *corax* (corb), *nynphus* (nuvi) i *miles* (soldat); els quatre rangs superiors eren els comensals: *leo* (lleó), *perses* (persa), *heliodromus* (missatger del Sol) i *pater* (pare).<sup>379</sup>

---

<sup>377</sup> *Fets dels Apòstols*, 11, 5-10.

<sup>378</sup> Climent d'Alexandria, *Paedag.*, 2, 53.

<sup>379</sup> Alvar, 1995d: 506.

Durant aquests primers tres segles, l'eucaristia cristiana també consistia, sobre tot, en un banquet. Era una reunió de tota la comunitat, en la qual tots ajudaven a preparar-la en la mesura de les seves possibilitats. Pels estàndards de la societat d'aquests segles, el ritual eucarístic constituïa una intersecció entre un ritual domèstic i un de místic. Les primeres comunitats cristianes es veien a elles mateixes com una família estesa, espiritual i per elecció. L'eucaristia recreava en certa manera allò que eren les reunions familiars en les ocasions especials. Aquests cristians no tenien santuaris ni temples com altres cultes místics, però precisament per aquesta raó, per a ells no suposava un gran problema celebrar aquest tipus de rituals i celebracions dins d'un domicili privat; això no vol dir que no fos un "problema" pels altres. Si s'iniciava el banquet amb el sermó corresponent, aquest s'acabava amb música i càntics en honor a Déu (comparativament, aquestes reunions eren més similar al gospel, en alegria, que als cants gregorians, en la seva solemnitat). Aquest secretisme, aquesta música i aquesta alegria desbordada, segurament, van donar lloc als rumors difosos pels pagans sobre el fet que, en realitat, es reunien per a celebrar orgies.<sup>380</sup>

En els sacrificis d'animals, com el del bou descrit a les *Metamorfosis* d'Ovidi, la carn de l'animal, o animals, es cuinava i es repartia entre els assistents, si bé, en nombroses ocasions, dones i nens quedaven exclosos d'aquesta "comunió" (si no és que també se'ls negava l'assistència).<sup>381</sup> Dins de la ritualitat cívica tradicional, també es feia patent la subordinació de les dones en l'àmbit religiós tant com en el social. Si bé les dones ocupaven càrrecs sacerdotals en aquest entorn, les seves funcions sempre es trobaven limitades en comparació. També en la tradició grecoromana trobem elements subversius, motiu pel qual algunes pràctiques religioses femenines eren vistes amb desaprovació pels homes del seu entorn familiar, com eren les mènades.<sup>382</sup>

Per últim, trobem els rituals destinats únicament a l'edificació i visibilització del gènere, particularment rellevants en aquesta recerca doctoral. Com

---

<sup>380</sup> Brown, 1993; Frend, 1984.

<sup>381</sup> Cid, 2009.

<sup>382</sup> Molas i Guerra, 2003: 131.



argumentava Pierre Bourdieu (2000), amb aquests ens referim a les diferències visibles entre els cossos femenins i els masculins, que en ser percebuts i interpretats segons els esquemes aplicats de la perspectiva androcèntrica, i per tant significades, es converteixen en garantia de l'ordenació del món segons els seus principis.<sup>383</sup> Per aquesta raó, no és d'estranyar que els rituals analitzats incideixin directament en el cos per arribar a la ment. Els rituals institucionals són els més destacats, doncs pretenen exercir una separació sacralitzant en el si de la comunitat en nom de la col·lectivitat.

Els rituals de pas de la infància a l'edat adulta estan destinats a «col·locar cadascú en el seu lloc». Això passa amb la circumcisió, ritual destinat a institucionalitzar la virilitat, que prepara el nadó masculí i el sacralitza per a les funcions i l'exercici d'aquesta. Aquests és un dels molts exemples que proporcionen al respecte estudis antropològics com els de Daniel D. Silverman.<sup>384</sup> En el ritual de pas a l'edat adulta dels nois romans, aquests es treien la *bullà*, es canviaven la vestimenta de la infància per la toga que els marcava com a homes adults i eren introduïts pels seus parents masculins en el fòrum (és a dir, l'espai que els corresponia com a homes adults en l'esfera de la vida pública).<sup>385</sup> Des del mateix moment del naixement, s'iniciava el procés per mitjà del qual l'entorn immediat del nadó assimilava el nou individu com a un membre “adequat” o “productiu” de la societat (i gràcies al qual l'infant era socialitzat). En altres cultures, això comporta els anomenats rituals de “separació”, destinats a separar el nen de la seva mare, en conebre's la relació de la mare amb l'infant com a quasi simbiòtica.

Arribat a un punt, que se sol trobar entre els set o vuit anys, aquesta separació es duu a terme de forma tan fàctica com simbòlica. Sobretot, implica un moviment de residència/localització en les seves formes més immediates. Des del sistema espartà de l'*agogé*, en què els nens passaven a residir a les casernes dels homes i a ser educats en comú per ells fins a la distribució de les residències tradicionals xineses; en què els nens vivien al pati de les dones fins als vuit anys,

---

<sup>383</sup> Bourdieu, 2002: 49 i 67.

<sup>384</sup> Silverman, 2006.

<sup>385</sup> Alfaro i Francia, 2001: 26.

moment en què passaven a residir amb els homes (un sistema que es va mantenir vigent fins ben entrat el segle XIX). L'objectiu d'aquests rituals és evitar la “malformació” del “potencial viril” del nen amb conductes i hàbits femenins que el puguin malmetre; i n'hi ha molts altres de més subtils tocs d'atenció. A mesura que els infants creixien, aquests anaven adquirint responsabilitats dins de la llar, encaminant-los vers els seus diferents papers socials, però això era tan simple com la rutina que comporta arreglar-se pel dia a dia, sobretot com més complexa sigui. Tant pels testimonis d'Ovidi com pels de Climent, es pot dir que aquestes rutines eren molt complexes, sobretot les associades a les dones (i més si eren de classe alta). Sobre aquesta mena de rituals Pierre Bourdieu arriba a la conclusió que:

«Al carecer de otra existencia que la relacional, cada uno de los dos sexos es el producto del trabajo de construcción diacrítica, a un tiempo teórico y práctico, que es necesario producirlo como cuerpo socialmente diferenciado del sexo opuesto (desde todos los puntos de vista culturalmente permitidos), es decir, como hábito viril, por consiguiente no femenino, o femenino, por consiguiente no masculino».<sup>386</sup>

En el mateix sentit en què comentàvem al principi d'aquest capítol, la mateixa conducta que en una dona era vista com a prudència, en un home era percebuda com a covardia. Tant l'alimentació com el vestuari ocupen un posició destacada. Resulta habitual que la indumentària femenina considerada apropiada dificulti la mobilitat d'alguna manera, per desincentivar una activitat física intensiva. Les activitats físiques que s'incentivaven o desalentaven en infants i joves, contribuïen també, en no poca mesura, a què el desenvolupament corporal s'adaptés a la imatge de corporalitat que es tingués de la feminitat i la masculinitat. Això també afectava a la dieta, que per a les dones es concebia com de menor quantitat i menys proteica per tal que dificultés la formació de múscul i facilités l'acumulació de lípids. Fins i tot, si analitzem les pràctiques sexuals com a rituals, ens trobem com algunes posicions eren tabú, com ara que la dona

---

<sup>386</sup> Bourdieu, 2002: 38.

es posés a dalt (en algunes societats estava explícitament prohibit).<sup>387</sup> Els rituals sexuals existien de forma explícita tal com comenta Climent als *Stromata*: «hay quienes interpretan a la vulgar Afrodita como una mística comunión, ofendiendo incluso al nombre mismo».<sup>388</sup> D'aquest passatge es pot inferir la possibilitat d'una tradició mística pròpia que consideraria el sexe, en les condicions adequades, com una via vàlida per arribar a la comunió amb la divinitat.

El llenguatge es pot analitzar també com un medi de socialització. Doncs el llenguatge no només té estructura sinó que exerceix una funció estructurant sobre la societat i l'individu. I és a través seu que els individus es conceben a ells mateixos; se sap, a més, que resulta especialment rellevant en quant al desenvolupament de la identitat del gènere. En les llengües romàniques, que tradicionalment han evolucionat vers un marcat contrast de gènere i on queda implícit que tot esta qualificat ja sigui com a masculí o femení, els individus desenvolupen una consciència generitzant a una edat molt més jove que en societats on el llenguatge presenta unes formes menys marcades en quant als qualificatius de gènere. De la mateixa manera, també influeix el grau d'androcèntrisme i de conductes masculines que es donen en una societat, en un àmbit lingüístic concret.<sup>389</sup>

---

<sup>387</sup> Torres, 2007.

<sup>388</sup> Climent d'Alexandria, *Strom.*, 3, 27, 1.

<sup>389</sup> Carbonell i Torres, 1999.

## Capítol 6

### El segle IV, la culminació d'un procés

Al llarg de la cronologia dels segles I-III s'han estudiat un seguit de processos socioculturals que veuran tant la seva culminació com la seva fi al segle IV, moment en què es donarà lloc a una ideologia marcadament diferenciada que caracteritzarà els segles següents.

#### 6.1. Sacralitat i gènere: impàs entre dos models

De finals del segle III, són remarcables les obres dels filòsofs Plotí i Porfiri. Són els primers a iniciar un intent de “teoria unificada” en la filosofia, una nova escola eclèctica que fes compatibles els diversos punts de vista de totes les escoles, malgrat la presència preponderant que en ells, sobretot en Porfiri, tenia el platonisme.

Plotí va escriure vint anys després d'Orígenes, i a causa de la seva formació eminentment platònica, comparteixen algunes idees sorprenentment similars, amb el ben entès que la diferència entre les seves concepcions bàsiques – proporcionades per les seves creences– feia que, en realitat, estiguessin parlant de coses diferents. La major diferència radicava en aquesta noció de “renúncia” i l'ideal de puresa que fes sobresortir l'individu i l'aproximés a la divinitat. Com ja s'havia esmentat, entre els pagans de qualsevol credo –i comunament també entre els jueus–, el matrimoni era considerat com un deure cívic, i per moltes excepcions que fossin admissibles al respecte, impedia que la sexualitat fos vista en aquest sentit com un punt d'inflexió. Entre religiosos i filòsofs pagans tenia més probabilitats de recaure la noció de renúncia en la política que en la sexualitat, en el cas de les classes altes urbanes de l'imperi;<sup>390</sup> però, evidentment, aquest és un factor que només afectava a les elits en quant pertanyents a les classes dominants. No es podia renunciar a l'exercici del poder en l'espai públic –que no en el privat– sense la possibilitat d'ocupar càrrecs o

---

<sup>390</sup> Frend, 1984: 294.

posicions d'alguna mena. La noció de puresa ritual (*hagneía*) és allò que es va imposar en el conjunt de la societat, i aquesta recolzava, sobretot, en una dieta vegetariana estricta.

El tema de l'alimentació resulta especialment recurrent a finals del segle III, i Porfiri li dedica diversos tractats: *Sobre l'abstinència d'aliments animals* i *Sobre l'alimentació*. Per a Porfiri, la continuïtat de l'espècie humana mai va ser un inconvenient, ni va posar mai en dubte la seva continuïtat. Igual que Cels, considerava infantil creure que la humanitat era el centre de l'univers. Per a ell, el *cosmos* en el seu conjunt, inclosa la matèria o la humanitat, romanien inalterables. En la seva noció de cosmos, les ànimes estaven indubtablement destinades a la reencarnació: «Lo mismo que los dioses del amor procreador seguían tejiendo los purpúreos ropajes de los nuevos cuerpos humanos en el antiguo telar que es el lecho conyugal». <sup>391</sup>

Era privilegi d'unes poques ànimes deslliurar-se d'aquest destí. Però la “transcendència” i la “salvació” no són el mateix en la seva concepció. Mentre que, pels cristians, aquests dos termes estaven íntimament relacionats, no passa així en el cas de Porfiri, per a qui la humanitat no necessita de cap salvació. En la seva concepció panteïsta del *cosmos*, també la realitat material en què vivien la majoria d'ànimes humanes era sagrada; realitat necessària per a l'harmonia universal, i per a la qual les petites trifulgues quotidianes –i fins i tot els grans successos sociopolítics– eren irrellevants. <sup>392</sup> Plotí, al llibre I de les *Ennèades*, expressava de forma molt poètica la seva pròpia concepció panteïsta, en considerar que tota ànima és com un mirall que reflexa la “llum divina”, el reflex de la qual dependrà de com n'estigui de polida o distorsionada la superfície reflectant. <sup>393</sup>

Al mateix temps, Metodi escrivia *El Festí*, una tosca imitació del *Banquet* de Plató que adoleix de pedanteria i simplisme. En aquesta obra es pot constatar amb total claredat un ús alineant dels personatges femenins, un assumpte en

---

<sup>391</sup> Porfiri, *Isagog.*, 14.

<sup>392</sup> *Ibid.*

<sup>393</sup> Plotí, *Enn.*, 1, 8, 15.

què també incorren els autors cristians, però que també ens serveix a nosaltres per a concretar un aspecte recurrent del pensament cristià contemporani de l'època. L'ésser humà, atrapat entre dues naturaleses irreconciliables: l'ànima (feta a imatge de déu) i el cos material (fet de "fang"). L'ànima ja era a imatge de déu, i al cos virginal se li atribuïa una superioritat que abans només se li atribuïa a l'ànima, i que li permetia fer de pont (per a reconciliar la naturalesa antitètica de cos i ànima i posar els fidels en el seu conjunt en contacte amb déu a través d'un suport material). Peter Brown dedueix de l'obra de Metodi que el matrimoni era pels "plebeus", per això s'hi mostra condescendent, i fins i tot pejoratiu:

«El matrimonio estaba destinado a la masa anónima de fieles. Se permitía que prosiguiera como una concesión a la fragilidad humana, de manera muy parecida a como se excusaba a los inválidos de tomar parte en el solemne ayuno colectivo que precedía a la fiesta de la Pascua».<sup>394</sup>

L'obra de Metodi també posa punt final als «horitzons il·limitats d'Origenes» per a qui el sexe físic no determinava a les persones, i supeditava aquestes formes de pensament a la incipient jerarquia eclesiàstica, que defensava els mateixos principis de respectabilitat que Ireneu de Lió al seu *Contra els heretges*,<sup>395</sup> on havia afirmat que, per tal que l'Església s'erigís en una institució respectable, havia de regir-se per membres respectables de la societat seguint criteris igualment respectables.<sup>396</sup> Ireneu considerava que el cristianisme com una religió de «dones, nens i esclaus» era una burla, doncs aquests eren socialment i intel·lectualment inferiors, i una Església «governada per dones» era una pantomima.<sup>397</sup> Si seguim el criteri de Mar Marcos, el principi d'autoritat venia donat fins al moment pel que ella anomena el "carisma profètic", atribuït a dones i homes per igual.<sup>398</sup>

---

<sup>394</sup> Metodi d'Olimp, *Symp.*, 1, 5, 27; 3, 10, 78-13, 89; Brown, 1993: 257.

<sup>395</sup> *Ibid.*: 261.

<sup>396</sup> Marcos, 2006: 37.

<sup>397</sup> Ireneu de Lió, *Adv. haer.*, 1, 6-13.

<sup>398</sup> Marcos, 2006: 32.

El cert és que les primeres comunitats cristianes van saber aprofitar l'educació femenina en el si d'uns grups humans en què predominava l'analfabetisme. Paral·lelament, els ideals d'isonomia radical comportaven que els càrrecs eclesiàstic fossin escollits mitjançant un sistema que, anacrònicament, podríem denominar “sufragi universal”, seguint uns criteris meritoris diferenciats. La formació d'aquestes dones era un factor important en el seu paper de lideratge.<sup>399</sup> I si bé ja al segle II s'havien alçat veus en contra (cas d'Ireneu i, més tard, de Tertul·lià i Lactanci), va ser a finals del III, amb el creixement exponencial d'aquestes comunitats que un corrent minoritari, però elitista, va aconseguir anar imposant-se en el procés d'institucionalització de l'Església. Així, es va passar del “sufragi universal” a un de “censatari” limitat als càrrecs ministerials. Els criteris meritoris aplicats als candidats també van canviar; i això va fer possible, per exemple, l'elecció de Cebrià com a bisbe de Cartago (248-258), quan ni tan sols estava batejat.

Cebrià era un retòric convertit, format en l'ambient completament masculí del fòrum. Era, per dir-ho d'alguna manera, un candidat d'“ordre”. La indefinició i l'ambient mixt del *didaskaleion* d'Origenes, en què dones i homes eren tinguts per iguals i es comportaven com a tals, era inimaginable en el “món” del qual Cebrià provenia. De la mateixa manera que Pau de Samosata, bisbe d'Antioquia entre el 260 i el 269, qui es comportava entre els seus correligionaris com un noble enmig la seva cort; o, essent més precisos, com els patrons romans entre els seus clients. Ells haurien estat els últims a tractar a les dones com a iguals, ni tan sols a les verges consagrades.<sup>400</sup> I encara que no fos un criteri que s'imposés unànimement ja fos en el temps o en la geografia –i molt menys que es traslladés al conjunt dels fidels–, va ser aquesta Església la que finalment va ser acceptada al si de l'Imperi romà per Constantí l'any 313.

A finals del segle IV, els bancs muntats sobre graderies als absis de les esglésies, els trons envoltats de cortinatges, i les processons i cors de verges consagrades

---

<sup>399</sup> Brown, 1993: 63; Marcos, 2006: 29-32.

<sup>400</sup> Brown, 1993: 268.

formaven part de l'ostentació del poder dels bisbes.<sup>401</sup> No va ser fins al seu reconeixement per part de l'Estat que la jerarquia eclesiàstica va poder adoctrinar –que no educar– els fidels; encara que imposar els seus criteris no els va resultar tan fàcil. Mar Marcos argumenta que en els concilis dels segles IV-V es prenen mesures disciplinàries contra aquells que ordenessin a dones com a sacerdotesses o en qualsevol altre càrrec eclesiàstic, tal com consta al cànon 19 de Nicea (325), als canons 11 i 44 de Laodicea (340-350), al cànon 2 de Nimes (394-396) i al cànon 25 d'Orange (441).<sup>402</sup>

Fins i tot en dates posteriors, una carta del bisbe de Roma, Gelasi I (492-496), a diversos bisbes del sud d'Itàlia datada l'any 449 comenta: «oímos con estupor que los asuntos divinos han llegado a tan bajo nivel que las mujeres son exhortadas a officiar en los sagrados altares y a tomar parte en todos los asuntos propios de los oficios masculinos, que no les pertenecen a ellas».<sup>403</sup> Existeixen també nombroses inscripcions epigràfiques al llarg de tot l'Imperi en què s'atribuïa a dones varies els títols d'*episcopa*, *presbytera*, *presbyterissa*, *sacerdotesa* o *archidiaconissa*, que en alguns casos podrien testimoniar l'existència d'un sacerdocí femení.<sup>404</sup> L'androcentrisme de l'acadèmia va propiciar que se suggerís que, en realitat, es referien a les esposes dels homes que ocuparen aquests càrrecs, d'igual manera que a la famosa novel·la de Clarín, *La Regenta*, a les esposes dels oficials militars se les “postil·lava” el mateix títol, en femení, que als seus marits, com “coronela” o “capitana”. En aquest cas, s'ha fet notar que, fins al segle V, era perfectament lícit per a qualsevol sacerdot cristià casar-se. L'únic que se'ls demanava era que donessin exemple de conducta casta amb un únic matrimoni.

Per començar, en les institucions romanes, ja foren civils o militars, les dones no podien ocupar càrrecs. És un fet que es donava per descomptat, anava implícit en l'organització social i institucional, i era innecessari i fútil prohibir que una dona fos instituïda *consul* o *dux*; resultava innecessari prohibir-ho de forma

---

<sup>401</sup> Agustí d'Hipona, *Ep.*, 23, 3.

<sup>402</sup> Marcos, 2006: 39.

<sup>403</sup> *Decret. Gelas.*, 26.

<sup>404</sup> Marcos, 2006: 39.



reiterada. La carta de Gelasi I, en bona mesura, constitueix un intent de desestimar amb burla uns fets en donar-los per impossibles. Un altre fet contrari a postil·lar a aquestes dones el títol dels seus marits és que aquests títols es van desenvolupar i es donaven en un entorn social en què les figures sacerdotals femenines abundaven i n'hi havia de molt destacades. Aquest hàbit, per tant, s'hauria prestat a confusió, més quan alguns càrrecs sacerdotals en el món romà eren ocupats per un matrimoni, i quan un dels dos cònjuges moria l'altre tenia que renunciar al càrrec.

El cert és que en obres com les ja mencionades d'Ireneu, Tertul·lià o Lactanci es va pretendre des de molt aviat equiparar la igualtat entre els sexes-gèneres amb l'heretgia. En l'obra d'Epifani de Salamina, *Panarion* (o *Contra els heretges*), es critica amb virulència tots aquells que haguessin concedit a les dones, ja no només una dignitat igual a la dels homes, sinó uns espais d'empoderament que les equiparessin als homes (inclosos els càrrecs sacerdotals dins l'àmbit cristià). Epifani desautoritza aquesta conducta afirmant que «las mujeres son una raza débil, indigna de confianza y de mediocre inteligencia»<sup>405</sup> i, de forma implícita però contundent, assevera que qualsevol que pretengui ordenar una dona es fa tan neci i mediocre com elles.<sup>406</sup> Un segon argument en contra del sacerdoci femení és que aquest era contrari a l'exemple establert per Jesús al Nou Testament, malgrat que, per exemple, Climent hagués posat exemples de profetesses i d'altres càrrecs femenins de qualsevol temps, fins i tot de l'Antic Testament:

«Respecto a las mujeres (también las hay que profetizaron): Sara, Rebeca, María y Olda, Ana [...]. Débora gobernó al pueblo como juez durante cuarenta años [...]. Y omito a Susana y a la hermana de Moisés [Miriam], cómo ésta sirvió de estrategia al ejercito con el profeta, siendo la primera de todas las mujeres insignes en sabiduría de entre los hebreos».<sup>407</sup>

---

<sup>405</sup> Epífanies de Salamina, *Panar.*, 79, 1.

<sup>406</sup> Marcos, 2006: 37.

<sup>407</sup> Climent d'Alexandria, *Strom.*, 1, 136, 1; 1, 110, 2; 4, 119, 3.

Aquest passatge demostra, com a mínim, que per a l'autor aquestes dones van arribar a ocupar càrrecs considerats "inherentment masculins".

"Profeta" o "profetessa" eren títols que portaven implícit una funció de lideratge, de la mateixa manera que el de "jutge" tenia connotacions religioses. Per tant, que Dèbora i Míriam ocupessin, segons Climent, càrrecs que *a priori* estaven reservats als homes, fa plausible l'accés –fins i tot si era de forma excepcional– a càrrecs eclesiàstics. La jerarquia eclesiàstica va abominar de no pocs autors de cabdal importància per aquesta i altres raons, especialment Orígenes, que només es van permetre recuperar un cop havien aconseguit imposar-se ideològicament, en gran mesura gràcies al recolzament estatal, i usant dites obres de forma esquilada i escollint sempre als passatges més convenients. Així, Epifani podia negar que això mai no hagués estat possible, excepte en el si de grups corruptes i totalment immorals. De la mateixa manera, la *Història eclesiàstica* d'Eusebi de Cesarea va reescriure la història de l'Església de forma que fos "políticament correcte" des d'aquests punts de vista i deixant de banda aquestes realitats que no eren factibles. Així com Epifani es proposa "descobrir" al seu públic la "veritat", Eusebi escriu l'"autèntica" història de l'Església.<sup>408</sup>

La manera en què es percep la corporalitat i s'interpreta també va canviar radicalment al segle IV. La superestructura de l'Església va continuar essent considerada i comparada amb el cos, però sobre allò que s'havia d'exercir una disciplina constant perquè no "emmalaltís" i es "descompassés" pels "impulsos cecs i descontrolats" dels seus membres més "revoltosos". Com Pau, Cebrià de Cartago compara l'Església amb el cos, el cap del qual és el bisbe. Ara bé, si la imatge real i figurativa del cos de Pau era holística i horitzontalitzant, la de Cebrià era jeràrquica i vertical, motiu pel qual, de la mateixa manera que l'Església havia de ser un cos disciplinat, el cos de cada fidel havia de ser-ho de la mateixa manera. Era la mateixa metàfora, però el seu significat havia canviat radicalment.<sup>409</sup>

---

<sup>408</sup> Van Dam, 2007: 326-327 i 331-333.

<sup>409</sup> Brown, 1993: 271.

Amb Eusebi podem donar per acabada la figura del filòsof com a ideòleg i líder eclesiàstic. L'acceptació del cristianisme i la seva ràpida expansió, implicava així mateix la victòria de les elits dins de l'Església cristiana.<sup>410</sup> En la col·lecció canònica que la tradició ha atribuït al “concili d'Elvira”, trenta cànons de la vuitantena llarga de disposicions allà recollides es refereixen al matrimoni i a la sexualitat. Fins a una quarta part de tots els seus edictes anaven destinats a imposar un major control sobre les dones de les seves comunitats amb l'objectiu d'imposar una sexualitat monògama (heterosexual) i restringida, amb un clar domini i control dels homes sobre les dones i dels pares sobre els fills. Aquesta situació no hauria estat possible sense la *entente* entre els bisbes i els cada cop més nombrosos *paterfamilias* cristians per tal de defensar-se d'unes idees que, per a ells, eren tan radicals com perilloses i que veien com una amenaça al seu estatus social de classe (sia com a classe benestant amb una xarxa clientelar sia com a homes).

Aquests homes, per molt que llegissin el paper actiu de les dones en el primer cristianisme als llibres de fets apòcrifs, no van tenir mai la intenció de permetre que les seves correligionàries (i ja no diguem les seves filles, en el cas dels *paterfamilias*) seguissin l'exemple de Tecla o de Migdònia (una d'aquelles dones elevades als altars per haver fet front al seu tirànic marit).<sup>411</sup> Les idees referides a la igualtat i l'equitat social i de gènere van quedar sepultades per la tradició més misògina de l'Església “ortodoxa”, jeràrquica i autoritària des d'aquell moment fins als nostres dies. La tradició oral i esotèrica que a Climent semblava tan important, també va quedar, en bona mesura, en mans dels sectors més “radicals”.<sup>412</sup>

Les normes recollides a la col·lecció canònica atribuïda al concili d'Elvira referides a la sexualitat i al control de les dones no suposen cap novetat; simplement s'equiparaven a la norma social hegemònica i de les pràctiques mai qüestionades del judaisme o la societat romana pagana sacralitzada pel *mos maiorum*, si bé no necessàriament es corresponien a la realitat social. Aquest

---

<sup>410</sup> *Ibid.*: 284.

<sup>411</sup> *Ibid.*: 285-288.

<sup>412</sup> Van Dam, 2007: 340.

marc ideològic reduïa les seves dones a la submissió que les ideologies hegemòniques que els eren contemporànies imposaren al conjunt del territori. A més, va comptar amb el recolzament de l'estat, doncs, l'any 320 Constantí I va promulgar unes lleis per a garantir la moral sexual que al segle V van ser recollides al *Codi Teodosià*.<sup>413</sup> Part d'aquest enduriment –tant al si de l'Església més institucional com a la legislació romana– s'explica pel desafiament a l'*status quo* que havia suposat l'ideal d'isonomia radical dels primers cristians i l'ambigüïtat en els atributs i rols de gènere que quedava manifesta en les escoles cristianes fulminantment titllades d'herètiques; per exemple, el *didaskaleion* i la castració ritual d'Origenes.<sup>414</sup> Per un altre costat, la institució del matrimoni mai ha estat tan qüestionada al llarg de la història d'Europa com ho va ser als segles I -III tan dins com fora de cercles cristians.

Al mateix temps, el marc contextual de la vida dels ciutadans de Cartago o el dels habitants de Síria constituïen móns radicalment diferents. Dins del propi Imperi romà es donaven grans contrastos. A Síria apareixia una nova “secta”, la dels maniqueus, anomenada així pel seu fundador, Manes. La concepció que Manes tenia del cos, a diferència dels seus antecedents encratites i gnòstics, no era absolutament negativa. La materialitat del cos dels creients, per a ell, podia tenir un paper gens menyspreable en allò que ell considera la redempció de l'univers, sempre que es mantingués pur a través de la “continència”, entesa com un concepte de puresa ritual estricta que afecta tant a l'alimentació com a la vida sexual d'aquests.

Segons les tendències gnòstiques de Manes, el món físic estava profundament corromput, però no més enllà de tota redempció. El maniqueisme tenia un punt de religió solar. Els mites esotèrics de Manes que explicaven l'univers comparaven l'ànima amb la llum, i creien que el sol i la lluna eren “portes espirituals” que permetien l'accés al “Regne de la Llum” un més enllà utòpic.<sup>415</sup> La seva visió del món fonamentava, bàsicament, en l'oposició llum/fosc (sinònims del bé i del mal). Manes afirmava haver-se-li revelat de forma

---

<sup>413</sup> Frend, 1984: 701-702.

<sup>414</sup> Marcos, 2006: 17-40.

<sup>415</sup> Frend, 1984: 314-315.

profètica un drama còsmic, pel qual per sota de la pútrida superfície de la matèria encara persistia l'esperança de l'alliberació, destí que pretenia accomplir juntament amb la seva "església veritable". Ell i els seus seguidors eren els "escollits", diferents als simples "creients". I malgrat que resulta fàcil veure'ls a través del concepte actual de "secta" cal contemporitzar. Els maniqueus només seguien la tradició del cristianisme "radical", en comparació amb les ideologies hegemòniques del moment.

Els fidels maniqueus es dividien entre "escollits" i "oients". Els escollits eren continents i se'ls considerava sants, mentre que els oients eren seglars, segurament casats, que no complien amb l'estricta règim de vida que s'exigia als escollits, ja fossin homes o dones. En gran mesura, participaven de les mateixes estructures que els iniciats i els simples devots dels cultes místics. Les dones maniquees feien llargs viatges missioners –igual que els seus homòlegs masculins– i, a l'igual que els homes, intervenien en debats públics i al si d'altres comunitats maniquees. La figura austera i un tant ambigua d'aquestes dones d'origen sirià despertava sentiments contradictoris –entre l'admiració i por– en ciutats destacades com Antioquia, Cartago o Alexandria, en confrontar els ideals primigenis d'isonomia i llibertat radicals amb la creixent acceptació –per tot el territori imperial– dels convencionalismes socials jerarquitzants cada cop més agressius. La perspectiva que tenien del cos tampoc era tan negativa com les esglésies d'aquests llocs havien arribat a tenir, i l'hi atorgaven un paper en la redempció de l'univers, motiu pel qual en tenien molta cura, encara que no en un sentit hedonista. No només calia la renúncia sexual per a conservar la puresa i la santedat del cos d'aquests escollits, sinó també una dieta estricta, més enllà dels dejunis.<sup>416</sup>

Les formes en què es concretava aquesta renúncia sexual podien ser molt variades segons l'àrea geogràfica. En cada regió geogràfica i cultural, la renúncia sexual cristiana portava implícita un missatge, uns conceptes i ideals diferents i,

---

<sup>416</sup> Brown, 1993: 275-280; Frend, 1984: 314-317.

en conseqüència, conduïa vers unes pautes de vida clarament diferenciades; també en àrees relativament petites de territori com és el cas.<sup>417</sup>

Malgrat el creixement de les comunitats cristianes al segle III, a finals d'aquest segle bisbes i clergues encara desaconsellaven als pares que casessin els fills i les filles amb jueus, pagans o "heretges" (és a dir, altres sectes cristianes), una situació que tot sovint dificultava trobar un aparellament considerat "adequat". Aquest fet va comportar que, cada cop més joves de tots dos sexes, optessin per la "vida religiosa" (tot i que el cert és que era la família qui decidia, en la majoria de casos, el destí de les joves).

Si una jove havia de ser consagrada com a verge se l'envoltava d'un elaborat discurs. La condició de la verge consagrada ara s'havia equiparat a la de "muller de Crist" i, a la pràctica, es convertia en un "exvot" humà. La condició simbòlica d'"esposa" d'aquestes verges també va comportar que la infracció de la seva condició virginal fos tinguda i castigada com adulteri en substitució de la penitència que existia anteriorment. Sovint, la decisió la prenien els pares per raons econòmiques (amb l'objectiu d'evitar-se els costos de la dot). De la mateixa manera, aquestes noies eren tretes de la congregació de les verges de forma tan arbitrària com se les havia col·locat si els trobaven un millor ús pels interessos de la família; la majoria de les verges no rebien la darrera ratificació pública de la seva condició fins que no havien deixat de ser útils a les aliances familiars.<sup>418</sup>

Les verges consagrades, precisament perquè eren vulnerables a les exigències de les seves famílies, es van convertir en "objectes sagrats" i, d'aquesta manera, es van sumar a les riqueses materials acumulades pels santuaris cristians del segle IV –que haurien estat inimaginables i supèrflues pels cristians primitius–. Així doncs, bona part de l'ensurt que pels bisbes va comportar el curt regnat del pagà Julià l'Apostata (361-363) es degué als seu projecte d'inventariar els béns de tots els grans santuaris de l'Església (amb el més que probable objectiu de la seva

---

<sup>417</sup> *Ibid.*: 281.

<sup>418</sup> *Ibid.*: 355-356.

confiscació), juntament amb l'exigència que les verges consagrades contraguessin núpcies.<sup>419</sup> El seu successor (Valentinià I), que tornava a ser un emperador cristià, va decretar la devolució dels béns requisats i va amenaçar amb la pena de mort aquells que tinguessin la pretensió de matrimoniar amb les verges.<sup>420</sup> De fet, les lleis imperials promulgades a la segona meitat del segle IV consideraven les dones consagrades a l'Església com les persones més sagrades, i prescrivien que fossin tractades amb respecte solemne.<sup>421</sup> Sobre elles requeia el pes de l'honor de l'Església (de la mateixa manera que l'honor de la família es dipositava sobre les espatlles de les matrones), i a ulls del règim institucional eren igualment objectivades per molt que fossin tingudes per “objectes sagrats”.<sup>422</sup>

La majoria de dones pietoses de classe benestant –ja fossin verges o vídues– residien a la casa familiar. En el cas de les verges, els pares esperaven beneficiar-se de la condició de les seves filles d'igual manera que si aquestes s'haguessin casat. Era el *paterfamilias* qui es considerava el primer beneficiat per la condició sagrada de la seva filla, a qui s'atribuïen les mateixes virtuts apotropaiques i taumatúrgiques que a les relíquies de qualsevol sant, i d'elles podia dependre la salvació de tota la casa. Un escriptor d'origen egipci afirmava sobre elles que «en todas las casas de cristianos es necesario que haya una virgen, pues la salvación de toda la casa depende de esa virgen. Y cuando sobrevenga la ira sobre toda la ciudad, no caerá sobre la casa donde hay una virgen. De ahí que todos los habitantes de las casas importantes deseen que este hermoso nombre siga vinculado a ellos por sus casas». <sup>423</sup> No només la salvació de l'ànima podia dependre d'elles, els atributs sobrenaturals que se'ls atribuïen interessaven a tota la comunitat cristiana. Pal·ladi posa l'exemple de la verge egípcia Piamun, les oracions de la qual, segons aquest autor, protegien tota la vila dels sabotatges als seus canals de rec.<sup>424</sup>

---

<sup>419</sup> Frend, 1984: 594.

<sup>420</sup> Teodoret de Cir, *Hist. eccl.*, 3.8.

<sup>421</sup> *Cod. Theod.*, 9, 25, 1 (354).

<sup>422</sup> Brown, 1993.

<sup>423</sup> Eusebi d'Emesa, *Hom.*, 7, 24; Brown, 1993: 358.

<sup>424</sup> Pal·ladi, *Hist. laus.*, 31, 1.

Aquestes dones vivien recloses dins la residència familiar i només sortien per a prendre part a les cerimònies de la seva església, on formaven un grup clarament reconeixible i actuaven com a cor a la missa i a les processons. Van arribar a ser anomenades *kanonikai* perquè se les suposava obligades al compliment d'un seguit de pràctiques quotidianes que corresponien a un cànon que les diferenciava de la resta de les dones cristianes. Pel que fa a la seva subsistència econòmica, en principi, depenien de les seves famílies o de les seves propietats, si és que en tenien. Les dones consagrades sobre les quals, habitualment, es conserva més informació són aquelles que estaven relacionades amb la clerecia acomodada o amb l'aristocràcia rural devota. N'és un exemple Macrina, la germana de Basili de Cesarea; o Rusina, una parenta de Gregori de Nazianz a qui aquest va deixar unes rendes per testament.<sup>425</sup> No totes, però, eren de classe alta o de família rica. Les amistats entre elles tenien un paper important a les seves vides, i a les comunitats petites tampoc era excepcional que aquestes es busquessin un allotjament conjunt per a totes. Les dones acomodades –vídues riques i germanes consagrades de membres del clergat o d'ascetes– van jugar un paper crucial per la formació de grups més extensos, sobretot gràcies al seu paper com a mecenes. Moltes de les verges que es reunien entorn seu eren amigues seves, dones de famílies dependents (clientelisme) i parents pobres. Aquestes agrupacions van tenir menys èxit atesa la seva situació més polititzada.<sup>426</sup>

Les dones riques podien exercir de mecenes, però poques complien les condicions per a actuar com a guies espirituals de les seves pupil·les. Les estructures més informals dels cercles femenins els deixaven un cert marge de maniobra per a escollir els/les seves mecenes, preceptors o guies espirituals. Així, molts clergues erudits aconseguien burlar la censura dels seus bisbes assumint la funció de guia espiritual de dones consagrades que, a més, actuaven com a patrones i protectores. Personalitats cristianes com ara Arri o Jeroni van aconseguir el seu prestigi actuant com a preceptors i guies espirituals de dones devotes i consagrades de rang social molt elevat. Per altra banda, la falta de

---

<sup>425</sup> Gregori de Nazianz, *Test.*, 392B; Brown, 1993: 259.

<sup>426</sup> Frend, 1984: 559-561.



recursos d'algunes d'aquestes dones va provocar que els correligionaris que simpatitzaven amb elles els oferissin les seves cases i ajuda econòmica com una forma activa de caritat. Aquesta situació va provocar una nova inquietud dins la jerarquia eclesiàstica, que va promulgar una nova legislació prohibint que ascetes i seglars acollissin dones consagrades, en veure amb desconfiança aquestes relacions de companyonia entre les dones consagrades i uns homes que no eren els seus pares, germans o marits.<sup>427</sup>

Basili, bisbe d'Ancira entre els anys 336 i 364, va escriure un tractat *Sobre la conservació de la virginitat* per a descoratjar en elles aquest tipus de relacions. Si per a Origenes la sexualitat era una etapa passatgera, per a Basili, seguint Plató i una versió jueva i minoritària del mite d'Adam i Eva, considerava la sexualitat humana impossible d'eradicar per profunda que aquesta estigués soterrada en l'ésser humà. Basili fonamentava els seus arguments en una interdependència innata entre els sexes-gèneres, degut al fet que un tenia allò que a l'altre li faltava, “moderant” en certa manera l'androcentrisme habitual del discurs hegemònic. La sexualitat era, per a ell, l'expressió d'aquesta interdependència entre homes i dones per mitjà de la qual s'atreien com els pols oposats d'un imant. Per a Basili, no existia la innocència, i qualsevol relació entre un home i una dona constituïa un perill potencial. Afirmava que era un fet fàcilment comprovable, quan en la joventut, fins i tot els jocs dels nens als carrers o les amiguetes que compartien un jaç excitava el potencial –encara no desenvolupat– desig sexual. I afegia que, segons havia sabut per la confessió de moltes dones, els eunucs eren especialment perillosos i depravats en aquest sentit, en no existir risc d'embaràs. Segons les seves conclusions, només hi havia uns homes en què elles poguessin confiar: el bisbe i els clergues.<sup>428</sup>

Un altre motiu d'inquietud per a la jerarquia eclesiàstica fou que, dins els cercles de dones consagrades, algunes d'elles es van erigir com a guies espirituals; aquest fou el cas d'Amma Sara. Ara bé, el motiu d'alarma fou que hi hagués homes que acudien vers elles reconeixent en elles aquesta qualitat

---

<sup>427</sup> Brown, 1993: 360-361.

<sup>428</sup> Basili d'Ancira, *De virg. tuend.*, 61.

“professional”. Com testimonia Basili, es pretenia tanta separació com fos possible entre els sexes-gèneres, i si bé era acceptable que les dones consagrades acudissin a mestres masculins (sempre que aquests fossin clergues “respectables”), no ho era que monjos i ascetes acudissin a mestres femenines (per reputades que aquestes fossin); al mateix temps, també s’intentava fomentar que dones casades o vídues acudissin amb les seves filles a escoltar-les.<sup>429</sup>

Als segles IV-V, els pares i mares del desert ocupen bona part de la literatura cristiana, uns relats en què la realitat sexual i els seus conflictes queden reduïts. Aquesta literatura crea al voltant del paisatge físic un paisatge mític. El desert – i, tal vegada les petites comunitats sorgides entorn d’aquest pares i mares espirituals–, s’erigien en una “anti-ciutat”, una oposició sacralitzant a la ciutat que s’identificava amb un espai mundà, profà i voluble. Per aquests pares i mares del desert la sexualitat era poc important, era l’esquer que el “món” posava a la “trampa” que era el matrimoni i que servia per encadenar-los a la seva realitat. Fugir d’aquest món corrupte, representat en una imatge mitificada de la ciutat com a font de perversió, era abandonar una estructura social determinada per una altra d’alternativa, encara que igualment determinada. El desert, en un contrast clarament delimitat amb l’estreta franja fèrtil proporcionada pel Nil, proporcionava uns límits físics, així com mítics,<sup>430</sup> que a la llarga van donar lloc als “deserts simbòlics” dels primers monestirs masculins a regions geogràficament aïllades. Els primers monestirs femenins es van ubicar als afores de la ciutat, segons un nou raonament dicotòmic del gènere.<sup>431</sup>

## 6.2. Vers un Imperi cristià

La figura de Constantí s’ha considerat habitualment el fundador de l’Imperi romà cristià, responsable d’un cristianisme cada cop més àulic,<sup>432</sup> enquistat en el poder, i objecte d’una progressiva “paganització” (adoptant idees, conductes i

---

<sup>429</sup> Brown, 1993: 363-365.

<sup>430</sup> *Ibid.*: 297-298.

<sup>431</sup> Van Dam, 2007: 324.

<sup>432</sup> Cortesà o palatí.

formes abans considerades inapropiades, però considerades normatives per l'entorn social pagà i assimilades pel cristianisme en el seu ascens al poder).<sup>433</sup>

Les fonts literàries que d'ell en tenim, ja siguin paganes o cristianes, estan pensades fonamentalment per enaltir –o criticar– les seves fites polítiques i religioses i, confrontades entre elles, resulten especialment discordants, sobretot, en el cas dels escrits d'autors cristians com Lactanci o Eusebi de Cesarea. Les cròniques d'aquests dos escriptors cristians són mitificants, destinades a la creació d'un relat fundacional i èpic d'aquest Imperi “cristià” que, segons ells, Constantí havia fundat sense cap mena de dubte. La força de les seves narracions és tal dins les cultures d'arrel cristiana que altres fonts menys mediatitzades (com els panegírics imperials, la numismàtica o les inscripcions epigràfiques), que proporcionen claus alternatives per a interpretar el regnat de Constantí han estat obviades.<sup>434</sup>

El primer punt d'aquest relat mític és la victòria del pont Milvi, però la seva importància no ve per la seva importància geoestratègica o la magnitud de la batalla, sinó per uns fets suposadament miraculosos que hi van tenir lloc, que insinua per primera vegada Lactanci.<sup>435</sup> El centre d'aquest relat és que al vespre de la batalla (27-10-312) va veure un símbol al cel, superposat al sol, amb la llegenda «amb aquest signe venceràs». Suposadament, el símbol en qüestió era un crismó, que ell i els seus homes van pintar als seus escuts, i gràcies al qual van derrotar l'enemic. Ara bé, la descripció que en fan Lactanci i Eusebi és més aviat confusa, i sembla correspondre's, més aviat, a un signe de la religió solar promoguda per Constantí i per alguns dels seus antecessors. El crismó cristià apareix posteriorment i és creat a partir d'aquest relat –i no a la inversa–, per tal que s'ajusti a aquest relat.<sup>436</sup>

---

<sup>433</sup> Frend, 1984: 522.

<sup>434</sup> Van Dam, 2007: 152-153 i 174-175.

<sup>435</sup> Lactanci era el preceptor de Crispus, el primogènit de Constantí.

<sup>436</sup> Van Dam, 2007: 53-54 i 93-94.

En el *Triakonteterikós*,<sup>437</sup> el discurs d'Eusebi a Constantinoble (336), el seu relat és deliberadament ambigu i sembla que el signe de la victòria seria el *vexillum*, un estendard en forma de creu, perfectament reconeixible tant per pagans com per cristians. No va ser fins a la mort de Constantí que Eusebi va poder esplaiar-se i concretar la cristianitat del seu relat a la *Vida de Constantí* (337-340), on es descriu el crismó amb tot luxe de detalls tal com aquest es coneixerà a partir d'aleshores. A partir d'aquí, tothom va donar per vàlida l'explicació d'Eusebi i la iconografia del crismó es va difondre de forma extraordinàriament ràpida.<sup>438</sup>

Al final dels seus dies, Constantí es farà batejar *in extremis* per un bisbe arrià, Eusebi de Nicomèdia. Per això, les fonts cristianes callaran sobre aquests fets, doncs els resultava una situació incòmoda.<sup>439</sup> La versió pagana del bateig, reproduïda per Zòsim, tampoc no deixa l'emperador en un bon lloc, doncs aquest autor considera que Constantí es va convertir al cristianisme perquè aquesta religió li oferia l'expiació dels seus pecats, que no eren pocs, principalment, els assassinats del seu sogre, del seu fill Crispus i de la seva dona Fausta (els dos darrers, a causa d'alguna intriga cortesana, l'any 326). Encara que els rumors i els romàntics insistiren a presentar els fets com una tragèdia causada per una història amorosa semblant a la de *Tristany i Isolda*.<sup>440</sup>

Per contra, els panegírics (sobretot, el *Panegíric VII*) relacionen Constantí i el seu pare amb Claudi II el Gòtic, adepte al culte de *Sol Invictus*. L'associació amb el culte solar fou habitual en la seva dinastia. Per justificar les seves ambicions polítiques Constantí va associar la seva figura, i fins a cert punt, fins i tot assimilar-se, al déu Apol·lo, per exemple a través d'una altre revelació, en aquest cas al temple d'Apol·lo Granus.<sup>441</sup> Constantí va jugar la carta de l'ambigüitat religiosa en una situació social incerta. Del culte solar, ja habitual, va passar al culte de la seva pròpia creació de la "divinitat ignota", assimilable a qualsevol

---

<sup>437</sup> Celebració dels 30 anys de regnat, una efemèride especialment important.

<sup>438</sup> Frend, 1984: 482 i 526; Van Dam, 2007: 14-15.

<sup>439</sup> Frend, 1984: 128-129.

<sup>440</sup> Van Dam, 2007: 283 i 302-305.

<sup>441</sup> *Ibid.*: 85.

credo i que, d'aquesta manera, pretenia cohesionar les diverses religions que conviuen en l'Imperi sense estar restringides en els seus territoris d'origen. Per això, al *Panegíric IX*, apareix una divinitat solar, de caràcter henoteïsta i sincrètica, una figura ja més pròxima a les idees monoteïstes cristianes. En resum, una "amalgama" de divinitats assimilades a través de les seves característiques iconogràfiques i la seva associació amb el Sol.

Constantí no pretenia ser restrictiu en la seva legislació, i per tant publica uns textos molt oberts, com ara l'edecte de Milà (313),<sup>442</sup> que dóna llibertat religiosa i de credo a tots els súbdits de l'Imperi (inclosos els cristians), una idea que de fet neix amb el debat entre apologistes cristians i intel·lectuals pagans.<sup>443</sup> Així doncs, garanteix que cap ciutadà/-ana serà perseguit per causa de la seva religió; només dóna la casualitat que la cristiana era la més reprimida de les religions perifèriques i que, tretes totes les restriccions, tenia més a guanyar.<sup>444</sup> L'edecte de Milà quadra perfectament amb l'esperit del *Panegíric IX*, i converteix el cristianisme en una de les religions en la perifèria del culte solar.<sup>445</sup>

La iconografia de la numismàtica commemorativa també dóna suport al sincretisme i a l'ambigüïtat. En nombroses monedes de caràcter solar, Constantí apareix representat juntament i com igual a Apol·lo, com si aquest fos el seu company i protector; de vegades, tots dos apareixen representats amb la cara de Constantí o sostenint conjuntament un ceptre.<sup>446</sup> En les monedes commemoratives de les decennàlies del 315 els abundants antecedents ens indiquen que, com en el cas anterior, la iconografia corresponia també a les connotacions solars malgrat d'haver estat esgrimida com a prova irrefutable del seu cristianisme. Apareix amb el ceptre i l'orb que ens resulten fàcilment reconeixibles, ensenyes del poder que representaven el seu domini sobre el "món". La iconografia imperial heretada per les monarquies, en realitat no canviarà amb el cristianisme, només serà reinterpretada. Aquest mateix any

---

<sup>442</sup> *Ibid.*: 286-287.

<sup>443</sup> Marcos, 2006: 17-40.

<sup>444</sup> Frend, 1984: 534-536.

<sup>445</sup> *Ibid.*: 484; Van Dam, 2007: 55-56.

<sup>446</sup> *Ibid.*: 85-86.

(315), Constantí encunya un sou d'or commemorant la visió del temple d'Apol·lo.<sup>447</sup> El crismó apareix també en una moneda encunyada per Licini II l'any 320, qui era clarament pagà.<sup>448</sup> Cal fer notar, a més, que el crismó apareix sempre en contextos bèl·lics i no en cristians. En els relleus de l'arc de Constantí (315), a Roma, es pot apreciar l'existència d'un gran medalló en què apareix Apol·lo muntant el seu carro i un relleu en què l'emperador està retent culte a aquesta mateixa divinitat, però no hi ha cap símbol pròpiament cristià. No apareix cap emblema en els escuts dels seus soldats, i els estendards que aquests porten són d'Apol·lo i la Victòria.<sup>449</sup>

El protocol cortesà també va canviar per tal d'adaptar-se al culte solar sincrètic i a la seva divinitat ignota. Abans, com a signe de respecte, l'emperador era aclamat en el moment de la seva aparició. Però a l'entrada de Constantí a Nicea l'any 325 el protocol havia canviat i a l'entrada de l'emperador es va fer enmig d'un silenci sepulcral. En la simbologia solar, l'albada era el moment més solemne, i el més silenciós; el món es postrava respectuosament davant l'aparició del sol i, en conseqüència, el silenci constituïa una mostra de respecte. Aquest protocol també serà adoptat pels cristians (bisbes, arquebisbes i patriarques).

Els elements solars seran una constant al llarg de la vida de Constantí, abans i després de la seva "cristianització" (sigui quan sigui que decidim col·locar-la cronològicament), doncs per a ell, símbols i ideologia solar representaven també al cristianisme. El sol, la llum i altres símbols associats als cultes solars apareixen per primera vegada associats al cristianisme en panegírics que els cristians a la seva cort li van dedicar perquè n'estaven obligats si volien complaure el seu patró. Segurament, al mateix temps, també volien cristianitzar la seva figura per tal de consolidar la seva posició política dins l'Imperi.<sup>450</sup>

---

<sup>447</sup> Frend, 1984: 485.

<sup>448</sup> Van Dam, 2007: 244-247.

<sup>449</sup> Frend, 1984: 490-491.

<sup>450</sup> *Ibid.*: 498-500.

Els autors pagans com Zòsim també van cristianitzar la figura de Constantí, però en un intent de desprestigiar-la, doncs es mostraven favorables a Licini, ni que fos perquè aquest era un pagà i, a més, “conservador”. Per això, desaprojava l’ambigüitat, el sincretisme i la tolerància religiosa, però sense adonar-se’n va fer el joc als cristians en la seva disputa pel poder polític. La persecució i l’exposició pública de les seves idees van permetre als cristians difondre el seu discurs d’isonomia radical, que havia estat la causa de la mateixa, a un públic potencialment interessat. En una societat tan rígida i jerarquizada podia interessar a tothom, exceptuant aquells qui ja tenien el poder.<sup>451</sup>

Com hem vist, Zòsim va considerar que la incursió de Constantí en el cristianisme responia o bé a una maniobra política o bé a l’expiació dels seus pecats. Però el cert és que la seva mare Helena era cristiana (i de fet va ser elevada als altars).<sup>452</sup> Els fills de Constantí van tenir preceptors cristians com Lactanci, i tots tres sí que s’identificaran com a cristians d’una manera indiscutible. És amb ells que realment comença l’ascens del cristianisme vers l’hegemonia religiosa.<sup>453</sup>

Constantí, no obstant, va instaurar algunes festes, amb un marcat caràcter solar, que l’Església va assimilar i va reinterpretar; per exemple, el diumenge com a dia sagrat i festiu, que era el *dies solis*, l’únic dia de la setmana que va canviar de nom amb l’adveniment del cristianisme com a religió oficial de l’Imperi. Per una altre costat, és el primer cop que s’instaura un dia festiu “regular” dins el ritme setmanal. En el calendari julià, abundaven els dies festius, però tenien sobretot a veure amb festivals religiosos i amb efemèrides diverses de periodicitat irregular, dependents dels aniversaris de coronacions, victòries militars, núpcies, funerals i altres dates aleatòries. L’altre gran festiu que va impulsar Constantí fou el 25 de desembre, que commemorava el solstici d’hivern. Abans, els cristians només celebraven l’Epifania el 6 de gener.<sup>454</sup> La celebració

---

<sup>451</sup> *Ibid.*: 501-502.

<sup>452</sup> Van Dam, 2007: 194-195.

<sup>453</sup> Friend, 1984: 573.

<sup>454</sup> *Ibid.*: 488-489.

d'equinoccis i solsticis sempre va tenir molta importància pels pagans, relacionada amb l'astronomia (base dels calendaris, tan solar com lunar, i amb connotacions religioses). Els calendaris resultaven indispensables per a conèixer els dies afortunats i els desafortunats o els de les celebracions religioses, algunes de les quals no requeien en un dia específic, sinó que coincidien amb fenòmens astronòmics; a més de dies propicis per a fundacions, bodes i altres esdeveniments socials. Les seves fortes connotacions solars podien fer que Constantí estigués interessat a reforçar-les i a reforçar la seva vinculació amb Apol·lo, convertint aquestes festivitats en festes "nacionals" (celebrades amb una gran exhibició estatal de pompa i solemnitat).<sup>455</sup>

La legislació que Constantí va promulgar es pot qualificar en molts sentits de "proteccionista". Va beneficiar considerablement l'Església i aquesta se'n va saber aprofitar. Algunes de les lleis més notòries que va promulgar Constantí estaven destinades a la protecció de la institució matrimonial i, a instàncies de l'Església, la infidelitat del marit va passar a considerar-se legalment adulteri per primera vegada. Malgrat de l'actitud cada cop més conservadora i retrògrada de les institucions eclesiàstiques, aquestes van mantenir, en les formes, sinó en el contingut, el consentiment de les joves pel matrimoni o la consagració (tot i que s'havia convertit en un aspecte purament ritual sense cap repercussió en el dret de les dones). De la mateixa manera, es va mantenir l'opinió comunament acceptada dins la comunitat cristiana que cap home podia exigir fidelitat a la seva esposa quan ell no estava disposat a fer el mateix. La legislació de Constantí també va proporcionar reconeixement a les famílies de condició esclava, i va prendre mesures de protecció a favor de vídues i orfes. Tot això va servir perquè les fonts cristianes reforcessin, no només la seva imatge de cristià, sinó sobretot, la d'home pietós.<sup>456</sup>

L'Església es va veure beneficiada també per mesures fiscals que, per exemple, els permetia rebre herències i donacions. I si, abans, els eclesiàstics que compartien les mateixes idees que Ireneu, Tertul·lià o Lactanci es dedicaven a

---

<sup>455</sup> Van Dam, 2007: 30-31.

<sup>456</sup> Frend, 1984: 497.



sermonejar els seus fidels en contra de les col·lectes per recollir fons per a alliberar els esclaus de les seves comunitats, ara eren ells els qui obtenien la llibertat d'esclaus a través de la *manumissió in ecclesia*, presentant aquestes realitats a l'opinió pública com a obres de pietat. Ara bé, el cert és que aquests lliberts eren treballadors que l'Església "manllevava", i als quals segurament imposava el seu credo per tal d'eixamplar la seva base social, a més de suscitar-ne una bona opinió social. Per als bisbes, era una situació doblement beneficiosa, doncs ja fos a través de la gratitud dels lliberts, o de guanyar-se la bona opinió dels lliures, guanyaven constantment nous adeptes. Ara bé, hem de tenir en compte que tot això correspon només a l'aplicació de l'edicte de Milà, per molt beneficiada que l'Església en sortís.<sup>457</sup> Els santuaris i temples pagans sempre havien pogut rebre herències i donacions, només que no era massa freqüent. Segons la tradició religiosa romana, fessis el que fessis anaves a parar a l'Hades. En els últims temps, amb la tradició filosòfica i místèrica, la creença més freqüent era la reencarnació, a menys que fossis un iniciat o haguessis arribat a la saviesa. La tradició panteista imperant en els ambients pagans també descoratjava aquest tipus de testaments, i els santuaris i temples no tenien el monopoli de la sacralitat ni la capacitat d'influir en el destí de l'ànima humana. En el fons, això explica un altre factor en la ràpida difusió del cristianisme del moment en què, bona part de la població, consideraria la "pèrdua" d'identitat i la incertesa de la reencarnació més aterrades que la pròpia mort.

En el cristianisme, però, gràcies al penediment i a les obres de caritat podies assegurar-te arribar al cel. Així doncs, les herències i donacions que es deixaven a les esglésies perquè fessin obres de caritat en nom seu era una manera de garantir la salvació de la seva ànima. Això també explica perquè molts no es batejaven fins a l'últim moment. El ritual del baptisme havia adoptat una significació completament diferent. Si abans estava destinat a esborrar tota identitat profana per a fer-los iguals davant els ulls de déu, el ritual ara estava destinat a esborrar els pecats.<sup>458</sup>

---

<sup>457</sup> *Ibid.*: 569.

<sup>458</sup> Frend, 1984: 743.

En termes generals, Constantí no va conduir mai una activitat legislativa repressiva contra jueus o pagans, ni va prendre mesures per a combatre aquests cultes (excepte en alguns rituals concrets com ara la prostitució sagrada o l'haruspicina).<sup>459</sup> La consolidació del relat mític de Constantí com a fundador de l'Imperi cristià va fer que, sobretot a partir de l'Edat Mitjana, es malinterpretés bona part de la seva legislació, així com la seva figura en general.

El tema de la prostitució sagrada ja havia preocupat a alguns pensador cristians, com ara Climent qui, tal com ja s'ha vist, informava sobre el fet que alguns consideraven Venus com un camí místic, per a disgust seu. A més, en un altre passatge de les seves obres, també explica que: «la Ishtar babilònica en su representación más antigua es una madre-diosa soltera, o que más bien escoge a capricho a sus compañeros temporales; es la reina, la cabeza del panteón, la primera. En sus templos, las mujeres no solo danzaban, hacían el amor. Con la decadencia de las diosas y la llegada de los dioses, las mujeres que vivían en aquellos templos pasaron a ser consideradas prostitutas sagradas». Aquestes *hierogones*, possiblement, eren sacerdotesses especialitzades en pràctiques i rituals de caràcter sexual destinats a la comunió mística amb la divinitat; sense que, però, se les pogués considerar prostitutes. No és sorprenent, no obstant, que en una societat clarament patriarcal com aquesta, una dona que fes lliure ús del seu cos i de la seva sexualitat, per no parlar de no respectar la monogàmia que “caracteritzava” les dones “decents”, fossin titllades de prostitutes, fins i tot si no es prostituïen. De totes formes, si la causa del tancament dels temples era la hierogàmia i només va tancar tres temples, potser es tractava d'una pràctica clarament en decadència. Aquesta decisió encaixa perfectament en l'esperit de les lleis promulgades per Constantí a fi garantir la “moral sexual”.<sup>460</sup>

Tornant al tema que ens ocupava, Constantí també va recolzar en els bisbes com a interlocutors de la comunitat cristiana. Més endavant, a l'edat mitjana, i per una distorsió intencionada de la seu romana, provocada per la redacció del

---

<sup>459</sup> Van Dam, 2007: 289-290.

<sup>460</sup> Climent d'Alexandria, *Strom.*; Mernissi, 2001.

famós fals de la *Donació de Constantí* (s. VIII), es tendirà a pensar que també fou Constantí qui va facilitar l'hegemonia del bisbe de Roma com a interlocutor privilegiat de tota la comunitat cristiana de l'Imperi.<sup>461</sup> No obstant, en realitat, és a Teodosi I a qui cal atribuir aquesta iniciativa quan va impulsar la creació dels patriarcats al concili de Constantinoble I (381), moment en què es va concedir a Roma el primer rang en l'ordre de prelació entre els patriarques.<sup>462</sup> En l'Església dels tres primers segles, el bisbe de Roma era un bisbe respectat, però no era més rellevant que la resta dels seus col·legues (sobretot, aquells que governaven seus de fundació apostòlica). La primacia de Roma serà resultat d'una confluència entre fets teològics i polítics que, sobretot, eclosionaran en els primers segles del món medieval.

Realment, el cristianisme es va convertir en la religió oficial de l'Imperi romà gràcies a l'edicte de Tessalònica de l'any 380, que escenificava també la ruptura entre l'Estat i el paganisme i contenia la primera condemna explícita de l'heretgia.<sup>463</sup> Així doncs, la tolerància religiosa que en realitat suposava l'edicte de Milà no va durar gaire. Teodosi I i la seva dinastia prendran decidides mesures en contra del paganisme mitjançant la seva legislació; en altres paraules, es pot considerar a Teodosi l'autèntic artífex de l'Imperi cristià.

Amb la seva política legislativa, Teodosi i els seus successors van criminalitzar els pagans i els hi van expropiar santuaris i temples, a més de retirar-los els subsidis imperials i d'impedir-los ser beneficiaris d'herències i donacions.<sup>464</sup> Ara bé, malgrat els seus esforços, la majoria de la població va continuar essent pagana. La legislació imperial fou ignorada als municipis en què els pagans eren majoria a la cúria (o assemblea municipal). L'aristocràcia senatorial de la ciutat de Roma, que encara veia la religiositat pagana tradicional com un dels fonaments de la seva identitat i, fins i tot, com una mostra de civisme, són els qui van oposar una resistència més ferma.<sup>465</sup>

---

<sup>461</sup> *Ibid.*: 727.

<sup>462</sup> *Ibid.*: 790-792.

<sup>463</sup> Martínez Maza i Alvar, 1995: 529-530.

<sup>464</sup> Van Dam, 2007: 343-345.

<sup>465</sup> Frend, 1984: 742-743 i 748.

Els bisbes buscaven a propòsit l'antagonisme i la confrontació amb els pagans per tal d'obtenir reaccions violentes que obliguessin l'emperador a intervenir directament; cas de la destrucció del Serapeu d'Alexandria.<sup>466</sup> La imposició del cristianisme, perquè va ser una imposició, serà molt més difícil del que ens imaginem, especialment al camp, on les formes de ritualitat més arcaïques i locals es van mantenir inamovibles; i on petits santuaris i capelles domèstiques van quedar protegides dins les propietats privades dels terratinents. Al final, tant l'Estat com l'Església es van veure obligats a transigir i a buscar unes vies mixtes per a guanyar-se el cor de la població. Només cal veure com grans festivitats cristianes se superposen ara amb les paganes, a les quals intenten cristianitzar.<sup>467</sup> Al segle XI, encara hi havia bosses de paganisme, i moltes de les considerades supersticions o pràctiques màgiques (cas de la bruixeria) no eren més que pervivències d'aquest rituals. Les noves creences no van suprimir automàticament les preexistents, i els mites i cultes pagans van evolucionar vers els "contes de fades" i els relats cavallerescos; o van originar "ciències" com l'alquímia.

Una altra dificultat en la cristianització de les zones rurals fou que la majoria dels preveres eren tan ignorants i il·letrats com ho solien ser la resta de la població rural. Molt més èxit va tenir l'assimilació de llocs sacres pagans, fins i tot boscos, fonts i camins que la tradició local creia habitats per nimfes i déus menors, traslladant els elements benèfics i protectors de les petites divinitats naturals als sants. I sobretot les ermites, a les que s'atribuïen miracles i altres poders benèfics com ara portar pluja, evitar desastres naturals, la fertilitat de camps i els boscos i foragitar feristes de tot tipus. El pes de la tradició, per tant, va continuar inamovible i es van crear costums híbrids. Els sants i les santes que, en un primer moment i fins a inicis del segle IV, van ser sinònim, pels cristians, de màrtirs, amb la fi de les persecucions, eixamplaran els models de santedat, barrejant-hi també elements de la cultura pagana i jueva. Primer, seran els ascetes i, després, personatges heroics a qui s'atribuirien miracles i

---

<sup>466</sup> Martínez Maza i Alvar, 1995: 531.

<sup>467</sup> Frend, 1984: 571.

premonicions. Aquests nous models de santedat, igual com també havia passat amb les divinitats grecoromanes, es van rendibilitzar convertint-los en patrons d'oficis i d'associacions civils.<sup>468</sup>

En aquest desenvolupament, es constaten tres prototips de santedat. El primer arquetip és el representat per Martí de Tours, qui rebutjava els honors eclesiàstics que se li oferien. Va agafar fama com a exorcista (sobretot d'animals, raó per la qual se'l va considerar el seu patró); i també feia sanacions miraculoses, combatia els reductes de culte pagà i aconseguia nombroses conversions. Sulpici Sever va escriure la seva hagiografia i això el va fer famós més enllà de la seva seu. A la mort d'aquests ascetes santificats, les seves cel·les es convertien en llocs de peregrinatge i el seu culte era objecte de capitalització episcopal.<sup>469</sup> Tothom que podia es beneficiava dels ingressos econòmics proporcionats per la peregrinació oferint serveis diversos (alimentació, allotjament, objectes de culte) o com a beneficiari de les donacions. Un bon exemple de tot això és l'ofert per Simeó l'Estilita, un monjo de Síria que va decidir renunciar al món vivint dalt d'una elevadíssima columna. La seva hagiografia fou escrita per Teodoret de Cir i, quan va morir,<sup>470</sup> entorn la columna va sorgir una comunitat monàstica que s'ocupava d'acollir i atendre els milers de peregrins que acudien de tot l'orbs cristià desitjosos de veure-la i tocar-la.

Un segon model de santedat és el que ve donat per "associació". Aquest és el cas d'Hel·lena, la mare de Constantí qui, suposadament, va trobar les restes del *lignum crucis* (o creu de la crucifixió).<sup>471</sup> Paulí de Nola en seria un altre cas, en quedar associat a la "troballa" (*inventio*) de les restes de Fèlix, màrtir durant la persecució de Dioclecià.<sup>472</sup>

---

<sup>468</sup> *Ibid.*: 628-629.

<sup>469</sup> *Ibid.*: 709.

<sup>470</sup> *Ibid.*: 578 i 709.

<sup>471</sup> Van Dam, 2007: 304.

<sup>472</sup> Frend, 1984: 715.

El darrer arquetip consisteix a fabricar sants per mitjà d'un procés de sincretisme, és a dir, creant versions cristianitzades dels déus pagans amb els seus mateixos atributs i funcions, com ara el ja esmentat d'Isis i Harpòcrates i la Verge Maria amb el nen Jesús. Un altre exemple notable seria el sincretisme entre Horus lluitant amb Seth (o Bel·lerofont contra la Quimera) i sant Jordi contra el drac.<sup>473</sup>

En conseqüència, podem concloure que, al llarg del segle IV, es desenvoluparan noves creences, rituals, hàbits i costums –així com noves formes de corporalitat i antropologia– que definiran els segles a venir, i que resulten en major o menor mesura clarament diferents dels anteriorment exposats, tant per a pagans com per a cristians. En el cas de l'eucaristia cristiana resulta especialment evident, atès que deixarà de ser un banquet ritual. El banquet quedarà simplificat, en la cerimònia de la comunió, per una única copa de vi i una hòstia consagrats a l'altar. Aquest canvi vindrà provocat per l'organització interna de l'Església, cada cop més jerarquitzada, i no pel creixement de les comunitats cristianes com es podria pensar.

---

<sup>473</sup> Martínez Maza i Alvar, 1995: 533-534.



## Capítol 7

### **Conclusions: més enllà del binarisme històricosocial de sexe-gènere**

Al llarg de la tesi s'han abordat, des de diferents perspectives, les diverses interpretacions del sistema de sexe-gènere relatives a les societats de la Mediterrània romanitzada dels segles I-IV. Amb aquest anàlisi s'ha posat de manifest quin ha estat el desenvolupament d'aquest concepte, la seva interpretació, internalització, i conseqüències socioculturals al llarg d'aquests quatre segles, des de la perspectiva històrica i antropològica. Al mateix temps, s'ha evidenciat la gran influència que cada període de la història ha tingut en les construccions sexo-genèriques de la nostra societat.

En iniciar aquesta tesi es va considerar, com s'expressa en el capítol introductori (*Cos com a mite*), que en les filosofies paganes dels segles I-III existia la necessitat d'escenificar la dicotomia natura/cultura, atès que per les filosofies i formes de pensament del moment no hi havia un clar element diferenciador entre la humanitat i la resta dels animals. Corresponia també a uns ideals ètics, que no morals, i a un "projecte" pseudoindividual, que depenia en gran mesura de la voluntat individual. Una noció ambigua de "dignitat", concretat de maneres diverses, que requeria d'"agència".<sup>474</sup> Entenien que més enllà de l'espècie, ser "humà" era una acció i un ideal, no un fet. També explica en certa mesura la seva opinió despectiva envers altres poblacions que no formaven part dels ideals d'aquest "projecte", als quals van anomenar "bàrbars". O que productes com el pa, el vi i l'oli s'identifiquessin amb una forma de vida que consideraven civilitzada. Les idees de l'Europa occidental actuals sobre la "civilització" són clarament diferents a les de la Mediterrània romanitzada d'aquells segles, si bé moltes en són una derivació.

---

<sup>474</sup> Brown, 1993.



## 7.1. Del binarisme de la construcció sexe-gènere a la recerca d'alternatives

Com s'ha vist al llarg de la tesi, l'adaptabilitat de l'ésser humà és una característica molt representada en les cosmologies i sistemes filosòfics, fins i tot quan era objecte de temor. Simone de Beauvoir va escriure qüestionant-se el sistema de sexe-gènere i va concloure, finalment, que era construït. Aquest aspecte, a l'hora d'analitzar les construccions de gènere, resulten una qüestió especialment rellevant, doncs el dimorfisme sexual en la humanitat és, com en molts mamífers, secundari, com clarament reflecteix el treball de Raewyn Connell, qui va afirmar que «el género existe precisamente en la medida que la biología no determina la sociedad»<sup>475</sup>. Es naturalitzen les expectatives i convencionalismes del gènere en les societats occidentals actuals, que de forma quasi essencialista s'imposa anacrònicament a societats i cultures històriques, com es fa també amb les foranes, quan la seva realitat social pot arribar a ser completament diferent a les expectatives que d'elles en tenim. És doncs, en quant a aquesta plasticitat, que som capaços fins a cert punt d'adaptar-nos a unes expectatives i convencionalismes que són en molts aspectes arbitràries. Una plasticitat i dicotomia que trobem al llarg de tots els segles, ja que si Donna J. Haraway utilitza l'imaginari del *cyborg* per a superar la dualitat naturalesa/cultura, l'imaginari de la metamorfosi als segles I-III servia, d'alguna manera, per a reconciliar i mantenir units elements aparentment incompatibles<sup>476</sup>.

La metamorfosi segueix present en el pensament cristià d'aquests segles, un element altament simbolitzant, però radicalment diferent. Constituïa una creença freqüent entre el primer cristianisme la mutabilitat de l'"aparença" de Jesús, un tema al qual fan referència tant Climent com Orígenes o Cels. La seva aparença canviava segons qui el mirés, com una visió que s'adaptava a la saviesa i l'excel·lència moral de l'observador. Mentre que la simple aparença física podia

---

<sup>475</sup> Connell, 1997: 35.

<sup>476</sup> Haraway, 1995: 11 (pròleg de Roger Ardite).

semblar vulgar als incrèduls i simples, aquells molt més avantatjats espiritualment veien quelcom totalment diferent.

Cels es burla dels cristians quan es refereix específicament a passatges com aquest. Es pot concloure que les similituds en el fil argumental del relat mític són tan similars amb els dels herois pagans –dels quals Hèrcules o Orfeu eren exemples paradigmàtics– que esperen uns resultats similars en ser jutjats pels mateixos cànons. Considerava que aquests personatges semidivins destacaven immediatament per la seva força, habilitat, carisma, autoritat o bellesa, qualitats que anaven molt més enllà de les que podia posseir cap simple mortal. Passatges com aquest, per a Cels, només significaven una cosa: que Jesús patia algun tipus de deformitat. Per això, no va poder mai imposar la seva autoritat als seus seguidors –pertanyents tots a la ignorant *plebs*–, ni va mantenir la lleialtat del seu poble. Segons la mentalitat de Cels, tot això era prova suficient de l'absurditat del cristianisme.<sup>477</sup>

En aquest aspecte, la comparació entre fonts paganes i cristianes ha superat les expectatives d'aquesta recerca doctoral. La teoria performativa de Judith Butler troba el seu ressò en múltiples plantejaments dels segles I-III<sup>478</sup>. Per un costat, tenim la *performance* a les pràctiques rituals i corporals dels *galli* i les sacerdotesses de Síria per a integrar-se socialment com a “dones”. Mentre que es planteja una dicotomia sobretot molt marcada en el sistema de sexe-gènere d'aquests segles per part de les formes de pensament pagans que s'han explicat al llarg de la tesi. El seu plantejament incloïa, en certa mesura, que les categories de “dona” i “home” eren intercanviables. En aquest sentit, el mite de Sító va més lluny encara, en plantejar l'alternança entre aquestes categories.

A les escoles del primer cristianisme, els seus ideals d'isonomia radical es van veure confrontats amb el sistema de sexe-gènere del seu entorn social. Per a realitzar aquests ideals d'equitat fonamental es van desenvolupar diferents estratègies. Algunes “sectes” i *didaskalies* van trobar en la “performativitat” del

---

<sup>477</sup> Cels, *Cont. verit. ad Christ.*, 3, 4, 83-86.

<sup>478</sup> Butler, 2002.

cos la resposta a algunes de les seves dificultats. Per alguns d'aquests grups, consistia a fugir del sistema imperant amb un plantejament asexuat de l'individu, mentre que, per a uns altres, era un model androgin –o pseudo-androgin– allò que establia els límits alternatius entre masculí i femení. El cristianisme devia part de la seva popularitat inicial a la seva innovació en aquest sentit, en proporcionar un ventall més ampli d'alternatives.

Com es mostra al llarg de la tesi, pagans i cristians tenien un concepte clarament diferenciat de la “humanitat”, que resultava en ideals socials i morals molt diferents. Aquests plantejaments són rellevants, sobretot, quan els relacionem amb la teoria performativa de Judith Butler i amb els estudis *queer*, que són dues “teories” que s'adrecen a una mateixa realitat a partir de premisses diferents. Ambdues, doncs, es poden incloure en el bagatge simbòlic i mític del que era la tradició literària de la metamorfosi.

La idea d'equitat entre dones i homes no era nova, i estava fortament arrelada en algunes escoles filosòfiques. Els primers cristians van intentar democratitzar aquestes idees i que no es quedessin relegades dins els murs d'acadèmies i liceus. Amb aquesta avaluació, es constata com, fins i tot en aquests casos, es tendia a continuar relegant les dones a un paper subordinat fora d'aquest àmbit “acadèmic”, o a desentendre's de les implicacions socials de la seva discriminació. Mentre que l'ideal d'isonomia radical del primer cristianisme va afavorir el debat entorn la conceptualització de la feminitat, la masculinitat i les relacions de gènere –i malgrat propiciar un canvi en aquest àmbit–, no va assolir l'equitat ni va aconseguir una estructura democràtica més enllà de la gènesi del cristianisme.

Molt del que es va dir i es va fer pels autors i escoles cristians dels segles I-III va ser reinterpretat quan la moral cristiana va deixar d'estar basada en aquest ideal isonòmic a favor d'uns components morals que garantissin tant la cohesió social com l'estatus de les classes hegemòniques. Harriet i John S. Mill, a *The subjection of women* (1869), preguntaven als contraris a l'equitat i el dret de vot de les dones durant la primera onada feminista del segle XIX (la de les

sufragistes) per què ho consideraven una amenaça si realment creien que l'orientació de les dones al matrimoni i la maternitat era intrínseca a la seva naturalesa. Si és què la seva principal objecció era suposar que això comportaria la fi del matrimoni i/o de la reproducció social:

«Créese que es opinión general de los hombres que la vocación natural de las mujeres reside en el matrimonio y la maternidad. Y digo créese, por que a juzgar por los hechos y por el conjunto de la constitución actual, deducirse podría que la opinión dominante es justamente la contraria. Bien mirado, diríase que los hombres comprenden que la supuesta vocación de las mujeres es aquello mismo que más repugna a su naturaleza, y que si las mujeres tuviesen libertad para hacer otra cosa muy diferente, si se les dejara un resquicio, por pequeño que fuera, para emplear de distinto modo su tiempo y sus facultades, sólo un corto numero aceptaría la condición que llaman natural. Si así piensa la mayor parte de los hombres, convendría decirlo. Esta teoría late, sin duda alguna, en el fondo de cuanto se ha escrito sobre la materia; pero gustaría que alguien la confesase con franqueza y viniera a decirnos: 'Es necesario que las mujeres se casen y tengan hijos, pero no lo harán sino por la fuerza. Luego entonces es preciso forzarlas'. Entonces veríamos el intríngulis de la cuestión [...]. Esos esclavistas temen, no que las mujeres no quieran casarse, pues no creo que ninguno abrigue realmente tal aprensión, sino que exijan en el matrimonio condiciones de igualdad: temen que toda mujer de talento y de carácter prefiera otra cosa que no le parezca tan degradante como casarse, si al casarse no hace más que tomar un amo, entregándole cuanto posee en la tierra».<sup>479</sup>

Com apunten els Mill, i com de fet s'ha fet patent al llarg de tota aquesta recerca doctoral, contra natura no és res més que contra el costum. S'ha constatat com, en les formes de pensament de les escoles filosòfiques i de les religions místèriques, majoritàriament reconeixien la mateixa dignitat, virtut i valor en la seva categorització els homes i les dones. La discriminació apareixia amb la separació míticoritual de l'espai en "públic" i "privat", establint una separació

---

<sup>479</sup> Mill, 1869: 133-134. L'obrer dels Mill va estar molt marcada per la influència de Harriet Taylor Mill, amb la qual es va casar l'any 1851, després de vint-i-un anys d'amistat i de col·laboració. En la seva autobiografia, va afirmar que Harriet era la co-autora de molts dels seus llibres i articles.

quasi sacralitzant que exercia de frontera entre uns i altres. Aquesta situació, a la pràctica, implicava que el reconeixement només podia arribar als homes des de la vida política i les gestes militars, i a les dones com esposes i mares. Malgrat que era un ideal compartit per les societats grecoromanes, la realitat era molt més complexa. Les dones també tenien i exercien professions, i en alguns aspectes, com s'ha vist amb el cas de l'educació, les diferències entre classes eren majors que entre homes i dones.

Una altra qüestió que deriva de l'anàlisi d'aquesta recerca doctoral referent a les comunitats cristianes és: Per què no va prosperar una concepció més equitativa de les relacions de sexe-gènere si l'ideal d'isonomia radical era la base de la moral cristiana? O, com va passar aquesta a ser objecte de persecució?

Els principals factors que, des d'un principi, van impedir el desenvolupament d'aquests ideals isonòmics, i que s'han anat apuntat al llarg de la tesi, es poden resumir en tres idees principals. En primer lloc, trobem les concessions als convencionalismes socials que els seus pensadors i intel·lectuals van acceptar per ser escoltats i per persuadir els seus adeptes a acceptar alguns dels seus punts més polèmics. Aquests estan molt estretament relacionats, precisament, amb el matrimoni i els models de gènere. El següent seria el rebuig a les conseqüències inesperades que aquests ideals van provocar en alguns sectors de les comunitats cristianes i els seus ideòlegs. Per últim, trobem el doble sedàs que, com a conseqüència de les dues últimes, es va establir. Si es van santificar algunes dones víctimes de la violència domèstica, els marits d'aquestes eren sempre pagans i l'opressió d'aquestes dones se superposava amb la dels cristians. Ara bé, si el marit abusiu era cristià, se li treia importància, i s'agafaven a les concessions anteriorment fetes en l'àmbit matrimonial per a justificar-ho. Cal recordar, doncs, el conflicte creat en el si d'aquestes comunitats cristianes per causa de l'antagonisme entre els resultats pràctics d'aquests ideals isonòmics amb les identitats i expectatives generades pel seu entorn sociocultural. Això va propiciar, en el desenvolupament institucional de l'Església, unes estructures socials cada cop més jeràrquiques i androcèntriques.

A partir del segle IV, es constata com, un cop assimilades per la societat i un cop produït un canvi en la concepció de les identitats de gènere i les relacions entre ells –paral·lels a l’ascens de la nova religió institucional i a l’adquisició del prestigi social–, es va produir un fenomen de reinvençió. També es produí un reforç d’algunes de les ideologies androcèntriques preexistents i de les seves estructures socials, així com l’aparició de noves. En el cas de la incipient cultura cristiana, aquesta realitat es troba, per exemple, en la consolidació de la figura de la verge consagrada i en la progressiva desaparició de la vídua religiosa o la dona laica com a protagonistes d’un relat vertebrador. De la mateixa manera, també queda reflectida en la legislació recollida al *Codi Teodosià* pel conjunt de la societat.

L’emperador ostentava el títol de *pater patriae* i, al mateix temps, va crear el càrrec de patriarca. És improbable que l’Església pogués defensar amb eficàcia els drets de les dones perquè tant ella com l’Estat són superestructures resultat d’unes ideologies etnoandrocèntriques. La titulatura dels càrrecs i la ritualitat associada en són un reflex. Abans del segle IV, l’“Església” era una comunitat de creients i els càrrecs s’escollien per elecció de tots els membres, sense restriccions (una mena de “sufragi universal”). A partir de la segona meitat del segle IV, el paper dels creients s’havia convertit en passiu –fins i tot en sectes com la maniquea–, i era la jerarquia la que escollia els càrrecs, qui ja ocupaven una posició privilegiada. Aquestes són superestructures que comprimeixen la societat. En certa manera, reconstrueixen les reivindicacions mitjançant l’apropiació, i la “desvien” vers la superestructura i els interessos de les classes dominants.<sup>480</sup> És també en aquest argument on es troba un element molt important que explica perquè no es va produir una “emancipació femenina”, malgrat les escoles tant cristianes com paganes que estaven “d’acord” en la “igualtat” de gènere. Aquesta manca d’equitat, malgrat tot allò que estableixen les lleis dels estats formalment igualitaris actuals, indueix a què, amb cada crisi (ja sigui econòmica, social o política), repunti la violència de gènere i la domèstica.<sup>481</sup>

---

<sup>480</sup> Carbonell i Torres, 1999.

<sup>481</sup> Federici, 2013.

Bona part d'allò que sabem –o creiem saber– està determinat per la perspectiva etnoandrocèntrica, que a l'Europa occidental actual comporta unes ideologies i estructures patriarcals i capitalistes. Aquestes estructures troben el seu origen en l'època medieval, en un canvi social i ideològic que va fer possible la seva aparició i que incloïa, entre altres coses, la marginació de les dones d'allò que – en el llenguatge modern, fruit d'aquesta mateixa ideologia– anomenariem “mercat laboral” (tal com argumenta Silvia Federici a *Calibán y la bruja*).<sup>482</sup> Seguint l'anàlisi comparada de les fonts, podem dir que la dicotomia home/dona o natura/cultura que redueix la dona a un paper de cos físic i a una funció reproductiva, implica a la pràctica un menyspreu. Aquest és l'argument desenvolupat per Fatema Mernissi a *El harén en Occidente*, dedicat a l'imaginari occidental sobre l'harem. Aquesta identificació amb el cos, com expressa un dels seus testimonis de forma explícita –producte d'aquesta conceptualització–, és la fantasia masculina d'una «relació on no existís cap mena de bescanvi intel·lectual».<sup>483</sup> Aquesta manera de conceptualització, i la construcció també d'una manera d'entendre la sexualitat en funció d'aquest tipus de “fantasies” projectades sobre les figures femenines, van redefinir en bona mesura les construccions de les categories d'home i de dona, així com les relacions preexistents entre ells.

Cal destacar que si bé tant les societats que conformaren l'Imperi romà durant els segles I-IV, com les societats medievals, ja sia de l'Europa medieval occidental (objecte d'estudi de Silvia Federici) o les orientals de l'Imperi abbàsida (analitzades per Fatema Mernissi), són patriarcals en la seva ideologia i estructura social, aquestes estan però, clarament diferenciades. Entre altres coses, de forma potser més semblant a l'oriental, les societats objectes d'estudi en aquesta tesi, no van dubtar mai de la intel·ligència femenina com una característica social en ella mateixa, tal com demostra el paper de les dones tan a les *didaskalies* com en el primer cristianisme. També el seu paper de conselleres dins les dinasties imperials, que es pot extrapolar tant a les famílies

---

<sup>482</sup> Federici, 2004.

<sup>483</sup> Mernissi, 2001: 38.

influent com a les menestrals, entre altres. En les famílies influents pel seu paper en la política, en què les aliances matrimonials tenien un paper important, la noció de família era més “consanguínia” que “conjugal” (propera al model de família nuclear). Les dones eren fidels a la família “consanguínia”, a la qual el marit no formava part, un fet que facilitava el divorci amb els canvis d’aliances familiars. A les famílies menestrals, les dones treballaven i, en molts casos, també dirigien petits negocis com fleques o carnisseries.

La idea androcèntrica que el marit havia de mantenir la dona ha estat sempre bastant hipòcrita i poc realista, a més de ser molt posterior a la cronologia donada.<sup>484</sup> A les classes baixes, el treball femení no ha estat mai “complementari”, sinó imprescindible; i innecessari a les altes, però les seves activitats socials i polítiques eren igualment imprescindibles per a mantenir la seva situació privilegiada. Aquesta idea va imposar-se, de forma més pràctica que teòrica, molt a finals de l’edat mitjana, i es va consolidar al llarg dels segles XVI-XVII. En tot cas, només va durar el temps que la societat i el sistema de producció va trigar a reestructurar-se. A partir d’aleshores, les dones van passar a treballar en l’“economia submergida”, en el sentit que es considerava que la força de treball i els seus fruits materials pertanyien al marit, de la mateixa manera que ell era propietari del seu cos, com il·lustrava Virginia Woolf al seu relat *A room of one’s own* (1945).<sup>485</sup> En aquest aspecte, des de l’antropologia, trobem la noció d’interseccionalitat que ens presenten Rosa Lázaro o Diana Ramírez com una eina eficient en l’anàlisi dels rols de les dones i de les seves identitats. Caldria plantejar-se algunes variacions metodològiques, doncs, si bé les coordenades de gènere-classe-ètnia no són aplicables a l’antiguitat tardana, sí que ho podrien ser les de gènere-classe-cultura. No significa el mateix ser dona en una classe i tradició cultural que en una altre.<sup>486</sup>

En resum, podem concloure que, si bé no falten autors la retòrica dels quals és clarament qualificable, fins i tot de misogínia, aquests constituïen una minoria. El problema radicava en la significació de les dones en el seu paper d’esposes i

---

<sup>484</sup> Ídem, 2000.

<sup>485</sup> Woolf, 1967: 18.

<sup>486</sup> Lázaro, Zapata i Martínez, 2007: 194-218.



mares, significació i reconeixement que se'ls hi negava en qualsevol altre àmbit, malgrat la participació molt activa en les seves societats. La qüestió era que aquesta participació es trobava més o menys emmascarada, ja fos per elles mateixes (per facilitar la seva integració social) o pels altres (en una interpretació tendenciosa i convenient per a si mateixos de les seves conductes). Aquesta conjuntura social va ser un dels factors que va influir en el plantejament de l'ideal isonòmic cristià, i en la lluita d'algunes d'elles perquè se les reconegués en altres àmbits.

L'ambigüitat del cos i de la natura s'equiparen míticament al "caos". Aquesta ambigüitat suposa, en realitat, una gran multiplicitat de possibilitats. Significa, entre altres coses, que es pot ser d'una altra manera i que sempre hi ha alternativa. Són les formes de pensament hegemòniques, la subjectivitat de les elits, les que aconseguen imposar els seus ideals com a universals, allò que redueix qualsevol ambigüitat/alternativa en una connotació negativa de "caos" (una amenaça percebuda o real a les relacions de poder de les quals les elits es beneficien i uns privilegis que elles consideren drets). No es que això sigui necessàriament dolent o impossible *a priori* –encara que això és el que s'insinüi–, simplement, no és la seva opció i s'aprofiten de la por al canvi o a allò desconegut. En el cas del gènere i de l'androcentrisme, aquesta mistificació és especialment agressiva. Paradigmàtic pot ser, en aquest sentit, el primer cristianisme com alternativa, especialment en algunes de les seves propostes més "radicals"; també en les alternatives, acceptades encara que mal vistes, normalitzades i reglamentades en les pròpies societats de cultura grecoromana exemplificades pels *galli* en les fonts consultades. Si ens remetem de nou al cas de Sitó, de qui Ovidi deia a les *Metamorfosis* que «renovava les lleis de la natura» essent unes vegades dona i, altres, home, expressa la idea d'una situació "natural" en un estat de "caos primigeni" anterior a la "civilització". En aquest aspecte, semblava categoritzar-se el sistema de sexe-gènere, i en especial la noció que tenien de matrimoni, com a sinònim de civilització.

La dicotomia objectivitat-subjectivitat, en aquest mateix sentit, es fonamenta en un punt de vista distanciat o exterior com a sinònim d'objectivitat. El sistema de

binaris oposats i la seva implicació jeràrquica, amb aquesta suposada “objectivitat”, s'utilitza per a qualificar de “primitives” cultures i religions amb una forta vinculació amb el seu entorn ecològic. De la mateixa manera, s'ha assimilat a les dones amb la naturalesa, de manera que el seu cos i la reproducció són formes de demostrar la seva inferioritat inherent. Paral·lelament, s'ha assimilat el mal anomenat “domini” de la natura com a una necessitat de la subsistència, tal i com suggereixen intel·lectuals ecofeministes. En les seves entrevistes, Vandana Shiva es refereix amb freqüència a les antigues deesses-mare, de les que Ishtar, Isis, Cíbele i Atàrgatis (a les que ja m'he referit) o, fins i tot, l'Epona celta (que despertava gran devoció entre la cavalleria romana), en serien també exemples.<sup>487</sup> La suposada objectivitat de les ciències es va utilitzar per a legitimar una lògica de domini, així com l'alt grau de violència tant contra l'entorn com contra les dones que aquestes justificaven. En paraules de Fritjof Capra:

«Nuestra ciencia y nuestra tecnología están basadas en la creencia de que la comprensión de la naturaleza implica su dominio por parte del hombre. Aquí utilizo la palabra hombre a propósito, pues estoy hablando de una conexión muy importante entre la visión mecanicista del mundo por parte de la ciencia y el sistema patriarcal de valores: la tendencia masculina a querer controlarlo todo. En la historia de la ciencia y la filosofía occidentales esta conexión fue personificada por Francis Bacon, quien, en el siglo XVII, defendió el nuevo método empírico con términos apasionados y, a veces, francamente perversos. La naturaleza a de ser 'perseguida en sus errabundeos', escribió Bacon, 'obligada al servicio' y 'esclavizada'. Se la debe 'meter en cintura' y la meta del científico es 'torturarla hasta que revele sus secretos'. Estas violentas imágenes de la naturaleza como si fuera una mujer a quien hubiera que torturar para que revelara sus secretos con la ayuda de dispositivos mecánicos nos recuerda a las torturas de mujeres durante los juicios por brujería que se celebraban en aquel siglo XVII, juicios con los que Bacon estaba muy familiarizado, pues fue juez general del rey Jacobo I».<sup>488</sup>

---

<sup>487</sup> Shiva, 2005.

<sup>488</sup> Capra, 2007: 448.

El segle XVII, del qual Fritjof Capra parla aquí, es conegut a l'Europa occidental com l'“època il·lustrada” o el “segle de les llums”. Però els homes il·lustrats que van promoure els avenços científics i tècnics dels quals Bacon en resulta paradigmàtic també són els qui van promoure la cacera de bruixes i, en molts casos, van presidir els judicis. El segle XVII ha estat, per ara, el moment de màxim exponent d'un sistema patriarcal europeu, i la seva importància no ha estat només determinant en el nostre present tecnològic, sinó també com a determinant de la nostre perspectiva del passat.

Es pot concloure, doncs, que la estructuració d'un pensament binari, jerarquitzat i discriminador, molt polaritzat, imposat a partir de la filosofia cartesiana ha creat una separació taxativa entre natura i cultura, com ho va fer del cos i l'ànima. Els elements associats amb la jerarquia de negatius i positius que han assimilat natura, cos, femení-dones o “primitiu” a una mateixa categoria de connotacions negatives, cristal·litzà en una mentalitat “colonial” que tolera, i fins i tot convertia en un dret de l'“home” en els casos més extrems, l'apropiació, l'explotació i l'abús de les realitats materials que són associades simbòlicament a aquest elements. Malgrat propostes com les de Donna J. Haraway per a superar la dualitat natura/cultura, aquesta dicotomia segueix essent avui dia, en molts aspectes, un repte.

Com a membres d'una societat, els historiadors també ens hem format unes expectatives sobre les societats i cultures del passat que afecten a la reconstrucció que en fem. Especialment, quan els discursos d'àmbit sociocultural, també l'historiogràfic, hi busquen els seus orígens i hi fonamenten les seves identitats col·lectives. Ens hauríem de qüestionar més sovint els aspectes discursius de la nostra disciplina, doncs tampoc nosaltres ens escapem dels seus convencionalismes perquè, malgrat la influència del dualisme aristotèlic en els segles I-III, les societats romanitzades de la Mediterrània eren molt heterogènies i, com s'ha mostrat al llarg d'aquest treball, existien altres cosmologies més enllà de la dualitat natura/cultura.

## **7.2. Definició dels sistemes de sexe-gènere en perspectiva històrica**

A nivell metodològic, seguim referint-nos al gènere com una producció cultural i socialitzant que defineix la feminitat i la masculinitat com categories identitàries. Així mateix, també entenem que cal analitzar el sexe com a quelcom construït, concomitant la sexualitat, l'expressió sexual i la construcció del propi cos.

La forma com concebem el cos, l'interpretem, i l'imbuïm de significat és part del que generen aquestes fenòmens socioculturals que, com dèiem, en termes genèrics, tendeix a definir-se com a gènere. En conseqüència, si bé en termes relativament generalitzats es considera el sexe part de les funcions biològiques del cos i el gènere, la resposta cultural a un dels seus factors, en una reflexió més complexa entenem que el concepte està condicionat, si no definit completament, pel que construïm com a gènere.

En aquest sentit, pel que fa a la perspectiva històrica dels sistemes de sexe-gènere, podem deduir que, en cap moment històric, emmarcat per la cronologia i el territori, aquests sistemes resulten únics. Malgrat els discursos hegemònics, conviuen múltiples relats i expressions identitàries sobre el gènere, el sexe i la sexualitat. Es tracta doncs, d'una cronologia en certa manera, voluble, atès que els sistemes de sexe-gènere són escenificats i reinterpretats constantment. El principal objectiu d'aquesta recerca doctoral és trobar perspectives noves en fonts ja molt treballades i sobre les quals s'ha escrit vastament. Els sistemes de sexe-gènere han evolucionat juntament amb les societats i compleixen importants funcions socials i polítiques. Aquestes funcions expliquen alguns dels trets més distintius, i normatius, d'aquests sistemes en entorns socials i ideològics concrets. Els sistemes de sexe-gènere no només resulten bàsics per definir la vida quotidiana o domèstica d'una societat, també en la seva vida política. Si Vicky Spellman deduïa de les obres d'Aristòtil que el sexe dels esclaus era irrellevant perquè el seu gènere no tenia importància política, coneixem també casos de societats en què el contrari també és cert.

Casos en què, sense una funció política de la construcció sociocultural del sexe, el gènere no tenia importància, i fora del que es considerava la vida fèrtil, infants i ancians no tenien indicadors clars de gènere. Als ancians, se'ls hi permetrien conductes i rols que, en un moment anterior de la seva vida, serien considerats inadequats, o se'ls permetia ocupar càrrecs que abans els hi estaven vetats. El sexe, doncs, seria concebut com una creació de la voluntat individual i col·lectiva que asseguraria la seva reproducció, “creant” la biologia a partir d’una teogonia. El pas d’una etapa vital a l’altra estaria molt marcat, i els canvis d’estatus estarien assenyalats per rituals de pas que podien ser molt protocol·laris, o fins i tot “agressius”. També en aquest cas podem utilitzar l’antic Egipte com a exemple, on la reina Nefertiti va ser coronada faraó com a Esmenkhare a la mort del seu marit, Akenaton. Moltes més dificultats va tenir Hatshepsut per a coronar-se com a faraó. Malgrat ser ella l’hereva, a la mort del seu marit, va tenir que compondre una complexa explicació teològica i tot i haver-se guanyat el respecte dels seus contemporanis; però això no la va salvar de patir una *damnatio memoriae* quaranta anys després de la seva mort. En canvi, això no li va passar a Esmenkhare, malgrat d’haver estat la muller i hereva d’un dels personatges més controvertits i injuriats de la història de l’antic Egipte a causa de la seva reforma religiosa de tarannà monoteista.

La diferència rau en l’abans esmentada funció política de la construcció sociocultural del sexe. Nefertiti va ser respectada com a faraó Esmenkhare perquè va complir amb els deures polítics, que incloïen aspectes religiosos considerats de vital importància, implícits en la categoria “dona”. És cert que aquests deures incloïen la maternitat, però, en la majoria dels casos, aquest requisit es podia resoldre amb l’adopció, doncs allò que es requeria d’elles era que, com a persones “polítiques”, tinguessin hereus “directes”. Quan menys càrrega política tenia l’estatus de la persona, menys importava el seu sexe, o gènere, de tal manera que les relacions entre sexes-gèneres eren més desiguals per la part alta de la piràmide social que per la baixa. La pràctica igualtat de l’estatus jurídic de les dones amb la dels homes dins del matrimoni va ser un assumpte escandalós per a la dinastia ptolemaica, que va legislar periòdicament

perquè les dones quedessin en tots els àmbits de la vida supeditades al marit o un parent home.<sup>489</sup>

Les categories que he utilitzat per aproximar-me al tema d'investigació del sistema de sexe-gènere són les que, en la meva hipòtesi inicial, es va considerar que eren les que em permetien una aproximació més eficient i ampla per entendre aquests sistemes en el seu context històric. Aquestes inclouen el cos, les ideologies, la biomedicina o la sexualitat, partint de la idea de "cos", el seu desenvolupament com a categoria i el de les corporalitats. A causa dels substrats culturals, que com en les llengües, les diferències d'uns sistemes de sexe-gènere ens resulten molt menys perceptibles en uns que en uns altres. Les diferències resulten molt més fàcils de detectar en exemples com els de l'antic Egipte, fins i tot amb l'hel·lenització dels seus darrers segles d'existència, perquè la cultura de la població seguia essent, sobretot, d'origen africà. Si es retrocedeix en la seva història, les diferències culturals que atenyen al gènere, al sexe i a la sexualitat són encara més evidents, com en el cas de la significació política del sexe sense el qual el gènere no era rellevant. Les categories mitjançant les quals em vaig plantejar l'aproximació a la qüestió del gènere en un període històric determinat m'han resultat especialment útils a l'hora de seleccionar les fonts. Com que el propi text i els temes a tractar estaven determinats pels mateixos, m'he plantejat quines són les principals diferències –o quins aspectes dels mateixos sistemes– poden resultar els més aliens segons la normativitat i la sensibilitat modernes. Com veiem en les categories ja utilitzades, una gran part les trobem en les creences de l'època, ja sigui en les religioses o filosòfiques, l'ètica o la biomedicina, i en la manera com es relacionen entre elles.

Com que la idea d'humanitat era diferent, aquesta s'havia de reflectir per força en aquests aspectes de les seves vides, atès que, en el fons, estem parlant de persones. Un dels problemes amb què ens trobem és que, mitjançant les fonts escrites, coneixem sobretot les elits, que en molts casos constituïen una excepció. Les elits, ja siguin econòmiques o polítiques, es poden permetre transgressions i capricis. Fatema Mernissi ens advertia que, amb anterioritat a

---

<sup>489</sup> Desroches-Noblecourt, 1999: 184-185 i 189-191.

aquest “món” capitalista globalitzat, només les dones de classe alta o les prostitutes estaven i/o se sentien significades o interpel·lades pels cànons de bellesa que se’ls hi imposava des de l’androcentrisme.<sup>490</sup> L’estatus i valor social els hi venia donat a la majoria de les dones per altres realitats. Tampoc aquesta és una qüestió supèrflua. Per entendre les diferències en els sistemes de sexe-gènere resulta especialment significativa, per la freqüència en què apareix, la bellesa com una qualitat associada a la feminitat. Però la idea de la feminitat com a qualitat estètica amb l’únic objectiu de guarnir i amenitzar la vida social es va consolidar entre els segles XVII i XVIII. La corporalitat, per aquestes dones, seria diferent, doncs no estarien determinades pels mateixos cànons de bellesa sinó molt més per qüestions relacionals (vincles de parentiu o amistat, associacions religioses, filosòfiques, comercials o culturals de difícil catalogació). El mateix es podria dir dels homes, doncs pocs d’ells ocupaven posicions de poder si descartem la posició dominant masculina en les relacions de gènere com a tal. Harriet i John S. Mill reflecteixen aquest argument en els seus escrits del segle XIX en el marc del sufragisme:

«El paleta ejerce o puede ejercer su parte de dominación, como el magnate o el monarca [...]. Los defensores de una institución despótica, sea la esclavitud, el absolutismo político o el absolutismo del cabeza de familia, quieren siempre que juzguemos por los ejemplos más favorables. Nos pintan cuadros en los que la ternura de la sumisión responde a la solicitud de la autoridad; en los que un señor prudente lo arregla todo divinamente para sus subordinados y vive rodeado de bendiciones [...]. A los hombres no se les pide, antes de casarse, prueba testifical de que podemos fiarnos de su manera de ejercer el poder absoluto».<sup>491</sup>

En qualsevol altre cas, tampoc no es demanava a l’hereu d’un monarca que donés proves que seria un bon rei, doncs era un dret de naixement. També hem de recordar l’origen jeràrquic de la majoria de plantejaments morals pagans en aquests segles. Durant els segles I-IV diversos autors es lamentaven de la pèrdua d’autoritat del *paterfamilias*, i van ser els caps de família cristians,

---

<sup>490</sup> Mernissi, 2001.

<sup>491</sup> Mill, 1869: 85 i 153.

juntament amb una incipient jerarquia eclesiàstica més autoritària, els qui van impulsar una idea del cristianisme i de l'Església canònica reglada, jerarquitzada i discriminatòria.

Les seves creences espirituals, igualment com en la biomedicina, marcaven una corporalitat diferent a causa del que constituïa la “seva realitat”. El físic seguia essent molt important, però per raons molt diferents. Ateses les circumstàncies, les mateixes conductes poden ser explicades per raons molt diferents. Molts aspectes de la corporalitat tenien el seus fonaments en la religiositat o la mística paganes (la funcionalitat com a medi i l'estatus social). Alhora, trobem que eren molt diferents per àrees culturals clarament diferenciades a les que podem identificar com Itàlia, Grècia i Àsia Menor, Síria i Palestina, Egipte, províncies nord-africanes i les celtes o celtiberes amb les seves pròpies especificitats per causa dels seus substrats culturals diferenciats, malgrat els intercanvis culturals que es produïen juntament amb els comercials.

El que la mar Mediterrània fos una via de comunicació en comptes d'una frontera també va influir en els aspectes culturals que es veiessin o fossin determinants en el moment. Tal i com funcionen les comunicacions en el món actual, amb freqüència se subestima la importància del paper que jugava l'àmbit mediterrani en la creació d'espais culturals comuns. Si bé la influència amb què van contribuir a l'evolució que veiem en les categories mentals que conformen els sistemes de sexe-gènere és difícil de concretar. La creació d'uns espais culturals comuns tampoc no evitava els freqüents malentesos culturals, sobretot, pel que fa als rols de gènere i als hàbits sexuals que van produir tot tipus d'històries i fabulacions com les que veiem que recullen diversos autors per utilitzar-los com a exemples en el seu argumentari i faules, i extreure'n exemples morals. Climent o Cels són autors que, amb freqüència, utilitzen aquest recurs literari amb exemples mítics o “etnològics”, que en no poques ocasions tenen un component de malentès cultural, si no és que estan basats en els prejudicis del moment. Alguns exemples d'això recauen en l'atribució del que ells consideraven conductes sexuals desviades a poblacions o grups per considerar-los salvatges quan poc tenien a veure amb la realitat. És gairebé



innecessari assenyalar que, freqüentment, es donava el cas contrari, en què immediatament s'etiquetava una població de "salvatge" perquè tenia uns canons normatius diferents respecte a les conductes i rols de gènere i la sexualitat, especialment pel que fa a la conducta de les dones. Això és especialment cert en el cas de poblacions perifèriques poc romanitzades de l'Imperi i més allunyades de la centralitat i la via de comunicació que suposava la Mediterrània.

El fet que, en la cultura tradicional egípcia, tant homes com dones es maquillassin els ulls, tant per raons de salut (per evitar que insectes de diferent tipus els hi entressin als ulls o pels reflexos solars), com per raons teològiques/apotropaïques (aconseguir la protecció d'Horus o Toth depenent del material i el color) era molt menys xocant per a les cultures grecoromanes que la situació jurídica o social tradicional de les dones dins la cultura egípcia. Especialment, si és té en compte que la població de la província egípcia es considerava "civilitzada i s'associava implícitament una situació més igualitària dins el matrimoni i el repartiment del treball entre dones i homes amb un seguit de poblacions considerades bàrbares: poblacions nòmades al nord i nord-est de les províncies mediterrànies que vivien i convivia amb l'Imperi romà, des de les tribus sàrmates a algunes poblacions mongoles i turcomanes.

El sincretisme que es donava en la religió estatal es veia complementat amb un sincretisme en un sistema de sexe-gènere inscrit en el relat oficial i en les representacions artístiques i un simbolisme en representacions visuals, sobretot estèticament hel·lenitzants. Aquestes representaven escenes de tradicions locals tant com els temes mítics de la cultura grecolatina que promocionava l'estat, i les que es van fer més populars, o amb doble lectura, eren freqüents en les províncies; també en aquest cas, es jugava amb l'ambigüitat. Però si ens preguntem què defineix un sistema de sexe-gènere, el primer que cal tenir en compte és que cada sistema sociocultural selecciona un nombre finit de característiques que destaca com a valor i sobre el qual fonamenta la seva estructura i les seves institucions. Succeeix el mateix amb les característiques que es busquen visibilitzar com a qualitat o valor, sobretot a nivell simbòlic –ja siguin corporals o morals–, que conformen les categories "dona" i "home", o

“femení” i “masculí”. Aquestes poden ser molt diverses, i com en l'exemple que havíem posat amb anterioritat sobre com les societats ameríndies ni tan sols reconeixien els mateixos marcadors anatòmics de sexe que en les societats europees que documentava Will Roscoe (1998), no són fàcilment perceptibles des de fora de les mateixes<sup>492</sup>. Alguns dels costums, atributs i conductes als quals, dins d'un àmbit cultural, se li donaven molta importància com a fonament de les categories “home” i “dona” pot ser vist com a superficial per un altre. Tot això va portar a un “llenguatge híbrid” del gènere, que com a cohesionador social i catalitzador polític, es pot dir que en el seu moment va ser un fracàs més gran que la pròpia religió estatal sincrètica. Aquest, però, serà reinterpretat i resignificat per una Església institucionalitzada en el procés de consolidació. I, de la mateixa manera que va adoptar el nou protocol de Constatí per a la seva jerarquia, també adoptaria aquest llenguatge híbrid del gènere dins d'uns sistemes de sexe-gènere en una cultura cristiana cada cop més oficial i normativa, que buscava una identitat pròpia que l'allunyés dels seus orígens marginals i una forma d'arribar a totes les capes de la societat; també en aquest cas, com veiem, es van imposar unes costums híbrides. Però aquest llenguatge híbrid no va ser una cosa pròpia, per dir-ho d'alguna manera, de la cultura cristiana, sinó fruit d'una evolució social en què participava, i en què va trobar un medi favorable. Aquests nous sistemes de sexe-gènere recollien ara les aspiracions, inquietuds, i noves situacions que es donaven en una societat complexa i que ells van saber recollir i aprofitar. Els nous arquetips del gènere es van ratificar en corporalitats, modes en el vestir i models estètics diferenciats, de figures més gràcils i uns canons estètics amb alguns detalls que comencen a recordar-nos a l'art alt medieval i, sobretot, a la cultura bizantina. Com senyalava Meri Torres «cada encrucijada sociocultural actualiza determinados cuerpos».<sup>493</sup> Les actualitzacions dels sistemes de sexe-gènere, producte d'aquests quatre segles d'història romana, donaran com a resultat els models normatius que divergirán en els següents segles en els patrons culturals de l'orient i l'occident mediterranis que seguirán camins diferents.

---

<sup>492</sup> Roscoe, 1998: 126.

<sup>493</sup> Torres, 2007: 23.

Els valors adscrits a les construccions “home” i “dona” són categories buides, recipients, que són omplerts de significat per cada cultura de forma diferenciada segons l’edat i l’estatus, etc, amb uns propòsits definits culturalment. No són conceptes autoexplicatius o naturalment donats, ans al contrari. Des del relativisme cultural iniciat per Franz Boas i d’altres autors i autores de la seva escola, o Marcel Mauss (sobre el subjecte com a resultat del seu entorn), a l’antropologia comparada més recent, començant per Marilyn Strathern i Sherry B. Ortner,<sup>494</sup> trobem exemples de com les experiències vitals i socioculturals són fonamentals en el desenvolupament de les identitats individuals i col·lectives, en la conducta d’aquests, i en allò que es considera apropiat/inapropiat o normal/anormal (com aquestes poden diferir radicalment en espais temporals i geogràfics propers). En el cas del gènere, es pot considerar paradigmàtic per la forma en què vertebrava múltiples aspectes a molts nivells, de la persona a la societat i viceversa; des de la convivència a aspectes econòmics i polítics d’una societat. Si volem entendre i conèixer una societat del passat –ja sigui la nostra o una altra– o d’una tradició cultural radicalment diferent a la nostra, necessitem explorar les seves construccions de gènere.

Especialment, quan parlem de la història antiga, la concepció biològica i anatòmica del cos i la sexualitat a través de les ciències naturals forma part de com en les societats contemporànies occidentals s’omple bona part d’aquestes categories “informes”. Però no sempre ha estat així ni ho és encara ara en alguns casos. Les explicacions míticoreligioses tenen el pes preponderant en les societats iniciàtiques. Tant els sistemes míticorituals com les ciències componen sistemes cosmogònics –em refereixo a què les ciències naturals o exactes formen també part d’un sistema de creences–, on moltes vegades les creences tenen més pes que els fets.

El gènere no és un problema que calgui solucionar per tal poder-se’n oblidar. És un factor humà, canviant i dinàmic, que canvia d’una cultura a una altra com ho fa d’una generació a una altra, que sempre hauria de ser susceptible d’estudi.

---

<sup>494</sup> Ortner, 1978: 19-35; Ídem, 1984: 126-166; Strathern, 1972.

# Bibliografia

## 8.1. Fonts primàries

- ACTA APOSTOLORVM: Mira, J.F. (trad.): *Evangelis (de Marc, Mateu, Lluc i Joan), amb els fets dels Apòstols, la Carta de Pau als romans i el llibre de l'Apocalipsi*. Barcelona: Proa, 2004.
- AGUSTÍ D'HIPONA, *Epistulae*: Cilleruelo, L. – Luis, P. de (trad.): *Cartas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986-1991, 3 vol.
- APÒCRIFS DEL NOU TESTAMENT: Autors diversos (trad.): *Apòcrifs del Nou Testament*. Barcelona: Proa / Clàssics del Cristianisme, 1990.
- APULEU, *Asinus aureus*: Olivar, M. (trad.): *Les metamorfosis*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1929-1931, 2 vol. [aquesta obra és, potser, més coneguda amb el títol: *L'ase d'or*]
- ARETEU, *Opera medica*: Pérez Molina, M.E. (trad.): *Obra médica*. Madrid: Akal, 1988.
- CAL·LÍNIC, *Vita Hypatii*: Teja, R. (trad.): *Vida de Hipacio*. Madrid: Trotta, 2009.
- CEBRIÀ DE CARTAGO, *Opera*: Campos, J. (trad.): *Tratados / Cartas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.
- CELS, *De vera doctrina*: Bodelón, S. (trad.): *El discurso verdadero contra los cristianos*. Madrid: Alianza, 1988.
- CLIMENT D'ALEXANDRIA, *Paedagogus*: Sariol, J. (trad.): *El pedagogo*. Madrid: Gredos, 1988.
- *Stromata*: Merino, M. (trad.): *Stromata*. Madrid: Ciudad Nueva, 1996-2006, 4 vol.
- CODIX THEODOSIANVS: Pharr, C. (trad.): *The Theodosian code, and novels, and the Sirmondian constitutions*. Nova York: Greenwood, 1969.
- CONSTITVTVM CONSTANTINI: Coroleu, A. (trad.): *La falsa i inventada donació de Constantí*. Martorell: Adesiara, 2012.
- EPICTET, *Enchiridion*: Montserrat, J. (trad.): *Reflexions*. Barcelona: Laia, 1983.
- EPIFANI DE SALAMINA, *Panarion*: Williams, F. (trad.): *Panarion*. Leiden: Brill, 1987.
- EUSEBI DE CESAREA, *Historia ecclesiastica*: Velasco, A. (trad.): *Historia eclesiàstica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- *Vita Constantini*: Gurruchaga, M. (trad.): *Vida de Constantino*. Madrid: Gredos, 1994.
- GALÈ, *Ars medicinalis*: Autors diversos (trad.): *Publicaciones de Galeno*. Buenos Aires: Instituto de Medicina, 1948.
- GREGORI DE NAZIANZ, *Orationes*: McCauley, L.P. i altres (trad.): *Funeral orations*. Nova York: Fathers of the Church, 1953.

- IRENEU, *Aduersus haereses*: Garitaonandia Churruga, J. (trad.): *Contra las herejías*. Sevilla: Apostolado Mariano, 1999, 5 vol.
- ISOP, *Fabulae*: Ros, M. (trad.): *Faules*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1984, 2 vol.
- METODI D'OLIMP, *Symposion*: Montserrat, J. (trad.): *Estudios sobre Metodio de Olimpo*. Vitòria: [s. l.], 1970.
- ORÍGENS, *Contra Celsum*: Ruiz Bueno, D. (trad.): *Contra Celso*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- OVIDI, *Ars amandi*: Pérez, J. i Dolç, M. (trad.): *Art amatòria*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1977.
- *Metamorphoseon*: Trepas, A. M. (trad.): *Les metamorfosis*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1929-1932, 3 vol.
- PAL·LADI, *Historia Lausiaca*: Ramon Arrufat, A. (trad.): *Història lausiaca*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1927.
- PASSIO PERPETVAE ET FELICITATIS: Amat, J. (trad.): *Passion de Perpétue et de Félicité*. París: Sources Chrétiennes, 1996.
- PETRONI, *Satyricon*: Rubio, L. (trad.): *El satiricón*. Madrid: Gredos, 1978.
- PLATÓ, *Res publica*: Pabón, J.M. i Fernández Galiano, M. (trad.): *República*. Madrid: Alianza, 1988.
- *Timaeus*: Serrano, R. i Díaz de Cerio, M. (trad.): *Timeo*. Madrid: CSIC, 2012.
- PLOTÍ, *Ennades*: Garriga, C. (trad.): *Ennèades: antologia*. Barcelona: Edicions 62, 2005.
- PLUTARC, *Moralia*: Morales, C. (trad.): *Obras morales y de costumbres*. Madrid: Gredos, 1985, 13 vol.
- PORFIRI, *Isagoge*: García Norro, J.J. (trad.): *Isagoge*. Barcelona: Anthropos, 2003.
- *Kata Christianôn*: Ramos Jurado, E. et alii (trad.): *Contra los cristianos*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2006.
- SÈNECA, *Consolationes*: Mariné, J. (trad.): *Diálogos / Consolaciones*. Madrid: Gredos, 1996.
- Sorà, *Gynaeciorum libri*: Burhière, P. et alii (trad.): *Maladie des femmes*. París: Les Belles Lettres, 2003.
- SULPICI SEVER, *Vita Martini*: Fontaine, J. (trad.): *Vie de saint Martin*. París: Sources Chrétiennes, 1967.
- TEODORET DE CIR, *Historia ecclesiastica*: Canivet, P. (trad.): *Histoire ecclésiastique*. París: Sources Chrétiennes, 2006, 2 vol.
- TERTUL·LIÀ, *De uirginibus uelandis*: Mattei, P. (trad.): *Le voile des vierges*. París: Sources Chrétiennes, 1997.
- ZÒSIM, *Historia noua*: Candau, J.M. (trad.): *Historia nueva*. Madrid: Gredos, 1992.

## 8.2. Bibliografía consultada

- ALFARO, V. – FRANCIA, R. (coords.) (2001): *Bien enseñada: la formación femenina en Roma y el Occidente romanizado*. Màlaga: Atenea Estudios sobre la Mujer / Universidad de Màlaga.
- ALSINA, J. (1982): *Los orígenes helénicos de la medicina occidental*. Barcelona: Guadarrama.
- ALTHUSER L. (1970). *Lenin y la filosofía*. Mèxic: Era.
- ALVAR, J. (1995a): “Los cultos egipcios”, a: J. Alvar (coord.). *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Càtedra, pp. 479-498.
- (1995b): “Los cultos frigios”, a: J. Alvar (coord.). *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Càtedra, pp. 453-477.
- (1995c): “Los cultos sirios”, a: J. Alvar (coord.). *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Càtedra, pp. 445-451.
- (1995d): “El misterio de Mitra”, a: J. Alvar (coord.). *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Càtedra, pp. 499-513.
- AZPETIA, M. et alii (2001): *Piel que habla: viaje a través de los cuerpos femeninos*. Barcelona: Icaria.
- BECKER, A. (1998): *Body, self and society: the view from Fiji*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1995a): “La moral sexual cristiana”, a: J. Alvar (coord.). *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Càtedra, pp. 381-389.
- (1995b): “Orígenes del monacato cristiano”, a: J. Alvar (coord.). *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Càtedra, pp. 391-402.
- (1995c): “Platonismo, neoplatonismo y pensamiento cristiano”, a: J. Alvar (coord.). *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Càtedra, pp. 235-240.
- (1995d): “La reacción pagana ante el cristianismo”, a: J. Alvar (coord.). *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Càtedra, pp. 157-188.
- BOAS, F. (1911): *The mind of primitive man: a course of lectures delivered before the Lowell Institute*. Nova York: MacMillan.
- (1940): *Race, language, and culture*. Nova York: MacMillan.
- BOURDIEU, P. (2002): *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama. [Edició original: *La domination masculine*. París: Seuil, 1998.]
- (2006): *Sociología de Argelia y tres estudios de etnología cabilia*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- BROWN, P. (1993): *El cuerpo y la sociedad: los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Barcelona: Muchnik. [Edició original: *The body and society : men, women and sexual renunciation in early christianity*. Nova York: Columbia University, 1988.]
- BURGUIÈRE, A. et alii (1986): *Historia de la familia*. Madrid: Alianza, 2 vols.

- BUTLER, J. (2001): *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra. [Edició original: *The psychic life of power: theories in subjection*. Stanford: Stanford University, 1997.]
- (2002): *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós. [Edició original: *Bodies that matter: on the discursive limits of “sex”*. Nova York / Londres: Routledge, 1993.]
- (2007): *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós. [Edició original: *Gender trouble: feminism and subversion of identity*. Nova York / Londres: Routledge, 1990.]
- CAPRA, F. (2007): *El tao de la física*. Màlaga: Sirio.
- CARBONELL, N. – TORRAS, M. (comp.) (1999): *Feminismos literarios*. Madrid: Arco.
- CID, R.M. (2009): *Madres y maternidades: construcciones culturales en la civilización clásica*. Oviedo: KRK.
- CONNELL, R.W. (1997): “La organización social de la masculinidad”, a: T. Valdés i J. Olavarría (eds.), *Masculinidad/es: poder y crisis*. Santiago de Xile: Ediciones de las Mujeres, pp. 31-48.
- CONTRERAS, J. – GRACIA, M. (2005): *Alimentación y cultura: perspectivas antropológicas*. Barcelona: Ariel.
- DESROCHES-NOBLECOURT, C. (1999): *La mujer en tiempos de los faraones*. Madrid: Universidad Complutense.
- DOUGLAS, M. (2007): *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Nueva Visión. [Edició original: *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1966.]
- DUBY, G. – PERROT, M. (coord.) (1991): *Historia de las mujeres en Occidente*. Madrid: Taurus, 5 vols.
- ESTEBAN, M.L. (2004): *Antropología del cuerpo: género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1975): *La mujer en las sociedades primitivas y otros ensayos*. Barcelona: Península.
- FERICLA, J.M. (2015): *Los jíbaros, cazadores de sueños: diario de un antropólogo entre los Shuar, experimentos con la ayahuasca e iniciación chamánica*. Barcelona: Liebre de Marzo.
- FOUCAULT, M. (1978): *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- (1978-1987): *Historia de la sexualidad*. Madrid: Siglo XXI, 3 vols. [Edició original: *Histoire de la sexualité*. París: Gallimard, 1976-1984.]
- (1979): *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI. [Edició original: *Surveiller et punir*. París: Gallimard, 1975.]
- FEDERICI, S. (2004): *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- (2013): *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- FREUD, W.H.C. (1984): *The rise of christianity*. Philadelphia: Fortress.
- FREUD, S. (1962): *The ego and the id and another works*. Londres: Hogarth.

- (1972). *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad*. Madrid: Alianza.
- (1973): *Introducción al narcisismo y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- GARRIDO, J. (2013): *El elemento sagrado en los «ludi» y su importancia en la romanización del Occidente romano*. La Rioja: Universidad de la Rioja.
- GAUDEMET, J. (1993): *El matrimonio en Occidente*. Madrid: Taurus.
- GOFFMAN, E. (1991): *Los momentos y sus hombres*. Barcelona: Paidós.
- GOODY, J. (1986): *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Barcelona: Herder.
- GREENBLATT, S. (1988): *Shakespearean negotiations: the circulation of social energy in Renaissance England*. Oxford: Clarendon.
- GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, A. (2002): *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*. Méxic: Universidad de Guadalajara.
- HARAWAY, D.J. (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid / València: Cátedra / Universitat de València.
- HEELRIJK, E.A. (1999): «*Matrona docta*»: *educated women in the Roman elite from Cornelia to Julia Domna*. Londres: Routledge.
- IBARRA, M. (1990): «*Mulier fortis*»: *la mujer en las fuentes cristianas (280-313)*. Saragossa: Universidad de Zaragoza.
- LACAN, J. (1968): *The language of the self: the function of languages in psychoanalysis*. Baltimore: Johns Hopkins.
- (1977): *Seminarios de Jacques Lacan*. Madrid: Paidós.
- LACQUEUR, T. (1994): *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid / València: Cátedra / Instituto de la Mujer / Universitat de València. [Edició original: *Making sex: body and gender from the Greeks to Freud*. Cambridge / Londres: Harvard University, 1990.]
- LÁZARO, R. – ZAPATA, E. – MARTÍNEZ CORONA, B. (2007): “Jefas de hogar: cambios en el trabajo y en las relaciones de poder”, *Política y Cultura*, 28, pp. 194-218.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1992): *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- LOZANO, A. (1995): “Asia Menor en época helenístico-romano: panorama religioso a: J. Alvar (coord.). *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra, pp. 115-155.
- LOZANO, S. (2008): “El sistema de sexo-género en la edad del bronce egea: los frescos de Knossos y Akrotiri”, a: *I Jornadas de Jóvenes en Investigación Arqueológica*. Madrid: UCM, pp. 351-358.
- MARCOS SÁNCHEZ, M. (2006): “El lugar de las mujeres en el cristianismo: uso y abuso de la historia antigua en un debate contemporáneo”, *SHHA*, 24, pp. 17-40.
- (2007a): “La idea de libertad religiosa en el Imperio romano”, *Thu: Revista de Ciencias de las Religiones*, 18, pp. 61-81.
- (2007b): “Minorías y sectas en el mundo romano”, a: *Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, vol. III. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, pp. 1-5.
- MARINA, J.A. (2008): *La pasión del poder: teoría y práctica de la dominación*. Barcelona: Anagrama.



- MARTÍN, A. (2006): *Antropología del género: culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Cátedra.
- MARTÍNEZ, A. (2013): “Feminidad primaria e identidad de género: una mirada desde la teoría de Judith Butler”, a: *V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología del MERCOSUR*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, pp. 157-160.
- MARTÍNEZ MAZA, C. – ALVAR, J. (1995): “Cultos místicos y cristianismo”, a: J. Alvar (coord.). *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra, pp. 515-536.
- MASCIA-LEES, F. (1995): “[Ressenya a:] Bodylore”, *American Anthropologist*, 97/1, pp. 172-173.
- MAUSS, M. (1971): *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos. [Edició original en francès: *Sociologie et anthropologie*. París: Presses Universitaires de France, 1950].
- MEAD, M. (1928): *Coming of age in Samoa: a psychological study of primitive youth for western civilisation*. Nova York: William Morrow & Company.
- (1949): *male and female: a study of the sexes in a changing world*. Nova York: William Morrow & Company.
- (1964): *male and female: a study of the sexes in a changing world*. Nova York: William Morrow & Company.
- (2006): *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Barcelona: Paidós Ibérica. [Edició original: *Sex and temperament in three primitive societies*. New Haven / Londres: Yale University, 1935.]
- MERNISSI, F. (2001): *El harén en Occidente*. Madrid: Espasa Calpe.
- MILL, J.S. (1869): *The subjection of women*. Londres: Longmans, 1869.
- MOLAS, M.D. (coord.) (2002): *Vivir en femenino: estudios de mujeres en la antigüedad*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- MOLAS, M.D. – GUERRA, S. (eds.) (2003): *Morir en femenino: mujeres, ideología y prácticas funerarias desde la prehistoria hasta la edad media*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- ORTNER, S.B. (1978): “The virgin and the state”, *Feminist Studies*, 4/3, pp. 19-35.
- (1979): *Sherpas through their rituals*. Nova Delhi: Vikas.
- (1981): *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge / Nova York, Cambridge University.
- (1984): “Theory in antropology since the sixties”, *Comparative Studies in Society and History*, 26/1, pp. 126-166.
- PADRÓ, J. (1996): *Historia del Egipto faraónico*. Madrid: Alianza.
- PEDREGAL, A. – GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M. (eds.) (2005): *Venus sin espejo: imágenes de mujeres en la antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*. Oviedo: KRK.
- PIÑERO, A. (1995): “La gnosis”, a: J. Alvar (coord.). *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra, pp. 197-225.
- ROSCOE, W. (1998): *Changing ones: third and fourth genders in native North America*. Nova York: St. Martin.

- RUBIN, G. (1986): "El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo", *Nueva Antropología*, 30, pp. 95-145.
- SANTISO, R. (2001): "Las mujeres en la publicidad: análisis, legislación y aportaciones para el cambio", *Acciones e Investigaciones Sociales*, 13, pp. 43-60.
- SCOTT, J.W. (1986): "Gender: a useful category of historical analysis", *American Historical Review*, 91, pp. 1.053-1.075.
- SHIVA, V. (2005): *Globalization's new wars: seed, water & life forms*. Nova Delhi: Women Unlimited.
- SILVERMAN, D.D. (2006): *A critical introduction to phonology: of sound, mind and body*. Londres / Nova York: Continuum.
- SMITH, W.R. (1972): *The religion of the semites*. Nova York: Schocken Books.
- SPELLMAN, V. (1995): *Substance and separation in Aristotle*. Cambridge: Cambridge University.
- STOLCKE, V. (1993): "Is sex to gender like race is to ethnicity?", a: T. del Valle (ed.), *Gendered anthropology*. Londres / Nova York: Routledge, pp. 17-37.
- STRATHERN, M. (1972): *Women in between: female roles in a male world*. Londres / Nova York: Seminar.
- TORRES, M. (ed.) (2007): *Cuerpos e identidad: estudios de género y sexualidad*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- VAN DAM, R. (2007): *The roman revolution of Constantine*. Cambridge: Cambridge University.
- VAN GENNEP, A. (2008): *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.
- WITT, R.E. (1971): *Isis in the Graeco-Roman world*. Londres: Thames & Hudson.
- WOLF, N. (1991): *El mito de la belleza*. Barcelona: Emecé. [Edició original: *The beauty myth: how images of beauty are used against women*. Nova York: William Morrow & Company, 1991.]
- WOOLF, V. (1943). *Orlando: una biografía*. Buenos Aires: Sudamericana. [Edició original: *Orlando: a biography*. Londres: Hogarth, 1928.]
- (1967): *Una habitacion propia*. Barcelona: Seix Barral. [Edició original: *A room of one's own*. Harmondsworth: Penguin, 1945.]