

MUJER Y SEXUALIDAD EN EL OCCIDENTE MEDIEVAL. ORÍGENES CRISTIANOS

WOMAN AND MEDIEVAL WESTERN SEXUALITY.
THE BEGINNING OF THE CHRISTIAN ERA

LUIS ROJAS DONAT¹

RESUMEN

Aunque la sexualidad occidental tiene sus orígenes en la tradición judía y griega, el cristianismo es su antecedente más cercano y el de mayor incidencia. No interesándose mucho en la sexualidad, Cristo fue innovador en este campo. El apóstol Pablo, al sintonizar con los ideales estoicos griegos, miró la sexualidad con un cierto desprecio. En la primera patrística se observan opiniones encontradas respecto de la función del sexo en la vida humana. El siguiente ensayo muestra tres instantes: Cristo, Pablo y los primeros exégetas cristianos. Ningún examen serio de la sexualidad occidental puede prescindir de estos precedentes.

Palabras clave: Sexualidad, fornicación, matrimonio, prostitución.

ABSTRACT

Although Western sexuality has its origins in Jewish and Greek tradition, Christianity is its closest forerunner and the most influential. Not much interested in sexuality, Christ was an innovator in this area. The apostle Paul, in tune with the ideals of Greek Stoics, looked at sexuality with a certain contempt. In the first patristic, opposing opinions on the role of sex in human life can be seen. The following essay shows three instants:

¹ Medievalista, presidente Vitalicio de la Sociedad Chilena de Estudios Medievales. Profesor en la Universidad del Bío-Bío y Universidad de Concepción. Concepción, Chile. E-mail: lsrojas.donat@gmail.com

Christ, Paul and the early Christian exegetes. No serious consideration of Western sexuality can dispense with these precedents.

Keywords: Sexuality, fornication, marriage, prostitution.

Recibido: 15.03.12. Aceptado: 09.08.12.

LA SITUACIÓN DE LA MUJER Y SU PROMOCIÓN

LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX se vanagloria de haber promovido a la mujer y, con ello, haberla transformado en una “cuestión” que merecía un espacio en la reflexión sociológica y política (*Frauenfrage*). Los medievalistas, sin embargo, se preocuparon de ella mucho antes, en parte como consecuencia de una genialidad de Jules Michelet, el gran historiador decimonónico, pero también por la profunda transformación provocada por la irrupción del marxismo y su interés por la civilización material. Después, la corriente historiográfica alemana conocida como la *Frauengeschichte* asume el trasfondo ideológico de la emancipación femenina, y hace de la mujer una categoría histórica a partir de 1920 (Wedekind, 1891, 1895 [1914], 1904, 1910 [1998]; Braun, 1901; Audrone, 1980: 26-38). La Historia de las mujeres busca convertirse en una nueva área de la ciencia histórica, haciéndose especialmente atrayente en razón de que abre atractivas perspectivas a la historia de las mentalidades, de la cultura material y de la vida cotidiana. Posteriormente, otras corrientes han pretendido convertir este tópico en una disciplina autónoma, estableciendo un paralelo —a veces oposición— con la historia del hombre. Como la Historia de la Humanidad ha sido, tradicionalmente, una historia de los hombres, la historia de las mujeres ha terminado por llamarse historia de género (*Geschlechtergeschichte*), aunque esa denominación debería entenderse abarcando a ambos sexos (Hergemöller, 2001; Opitz-Belakhal, 2010).

Como en otros campos de vanguardia, hace ya bastante tiempo, pues, que el medievalismo actual mira la historia de otro modo. La sociedad medieval, tan fuertemente compartimentada en células de linaje, con una economía de subsistencia en el marco de un sistema económico proporcionalmente pequeño y primitivo, al fin y al cabo a escala humana, la mujer ocupó un lugar central en la existencia y conservación de la sociedad (Gaudemet-Petot, 1962; Grimal, 1966).

Pero aún cuando la mujer es una pieza vital en la reconstrucción histórica de la sociedad medieval, su estudio ha sido una empresa que se ha enfrentado con dificultad a los prejuicios, muy arraigados, relativos al ca-

rácter alienante e infamante de las tareas domésticas, sin duda indignas de ser examinadas por el historiador. En este punto es bien sabido que la Edad Media no fue sino heredera de la mentalidad virilizante de la tradición clásica. Además, el hecho de que la mayoría de las fuentes medievales sean eclesiásticas, no solamente impone un carácter parcial de su misma información, sino que agrega un elemento distorsionador: la desconfianza intrínseca adherida a la mentalidad eclesiástica masculina respecto del sexo femenino, débil y frágil, completa esta advertencia al iniciar la aproximación que deseo presentar. El historiador hombre siente una curiosa y extraña sensación de culpabilidad, como si de pronto cayera sobre sus hombros tantos siglos de discriminación, de prejuicios, de sospechas, de injusticias e incomprensiones. Ello compromete el juicio del historiador, peligro del cual me propongo, cuanto pueda, estar a salvo.

LA BIBLIA, PUNTO DE PARTIDA

A pesar de lo que algunos estudiosos han insistido, para estudiar a la mujer las fuentes no faltan. La carencia de un aparato teórico y de un método ha sido la causa de su anonimato en la historia, una negligencia superada hace ya tiempo. Se ven con mayor frecuencia los hombres en los documentos, pero no siempre importan más que las mujeres. No obstante, tanto los juristas como la Iglesia se ocupan de ambos sexos, aunque, desde luego, sin la misma equidad (Brundage, 1987). Ciertamente las leyes mencionan a las mujeres y son una vía de aproximación, pero el historiador debe precaverse, porque el legislador con sus normas pretende ordenar la sociedad de acuerdo a un ideal social válido para un momento histórico, que en parte se continúa y en parte se agota en el propio presente. Es verdad, también, que en muchos otros documentos –en casi todos– los hombres hablan primero, pues son los amos en los ámbitos de la economía y la política. Sin embargo, indirectamente las miradas femeninas surgen de entre muchos documentos, encubiertas, subrepticias, aparentemente pasivas. La iconografía, por su parte, les ha reservado un lugar tan importante como a los hombres (Marle, 1971).

Cada época ha tenido su atmósfera y sus normas. Quienes se ocupaban de escribir en la Edad Media eran clérigos. La escritura se hallaba dominada por el monopolio ejercido por la Iglesia, guardiana celosa de la palabra sagrada, la de la Biblia, las pronunciadas por Cristo. Respecto de la mujer, todos los escritores, más o menos, se refieren a ella planteando –como hoy to-

avía— la igualdad teórica pero asumiendo la desigualdad de hecho. Todos los intelectuales contaban con la misma base doctrinal que ahora presento, y de la cual nadie podía apartarse. Este punto de partida ha condicionado toda la reflexión occidental acerca de la mujer.

El primer texto por el cual debemos comenzar es el pasaje del Génesis que reza así:

Dixitque Adam: Hoc nunc, os ex ossibus meis, et caro de carne mea. Haec vocabitur virago quoniam de viro sumpta est. Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem, et adherabit uxori suae et erunt duo in carne una. [“Entonces Adán dijo: Ahora esto es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ella será llamada varona [*virago*] porque del varón [*vir*] ha sido sacada. Por esta razón deja el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán dos en una sola carne”] (La Biblia, 1998, *Gen* 2, 23-24; Kornik, 1977).

Ciertamente este texto fue comentado innumerables veces por los canonistas y teólogos, pero con criterios distintos a los que hoy usamos. Si la hermenéutica moderna tiende a contextualizar culturalmente el texto —su *Sitz im Leben*—, los medievales hacían primar el sentido literal sobre el que se apoyaba el sentido espiritual, especialmente el alegórico. Mirado así el mensaje es incuestionable: la pareja monógama heterosexual es la célula madre de la humanidad. Aunque esta idea había arraigado en el mundo antiguo, la Iglesia la hará suya en la base de su doctrina. Como se ha visto, la Escritura remarca con énfasis la dependencia de la mujer, considerada como una parte del hombre (*sumpta, res*), del cual ella obtiene su existencia y su nombre: el texto latino llama *vir* al hombre y el nombre de la mujer es una derivación de éste, *virago*, por eso se ha traducido aquí “varón” y “varona” para la fidelidad del texto. Pero también hay que destacar el carácter igualitario de la última frase: *in carne una* “una sola carne”.

CRISTO Y LA SEXUALIDAD

Aunque Jesús en parte siguió esta tendencia al estar al interior de la sociedad judía, sin embargo, su actitud para con las mujeres fue a tal punto novedosa que impresionó a sus discípulos (Lucas: 14, 20, 25-7; 18, 29; 20, 34-5). Se procuró varias oportunidades para expresar su comprensión y respeto por las mujeres: en el sermón de la montaña expresa la igualdad de los sexos, en varios pasajes se muestra gustoso de hablarles, sobre todo cuando

son despreciadas, como la samaritana y la prostituta, las asocia a su labor evangelizadora, sin duda goza su compañía, asiste vital y festivo a las bodas de Caná, en su madre glorifica a la mujer, y, resucitado, se muestra primero a ellas. Como puede apreciarse, con esta aparente ambigüedad la Sagrada Escritura puede ser objeto de interpretaciones en más de un sentido.

Acerca de la sexualidad los evangelios nos comunican muy poco, y Cristo no parece que se haya interesado mucho en este tema, a diferencia de otros a los que sí les dedicó extensas reflexiones, como la riqueza, el crecimiento espiritual y, desde luego, la salvación (Boswell, 1980: 114). Jesús no rechazó las creencias judías tradicionales relativas al matrimonio y la familia. Uno de los pasajes fundamentales en este tema es el siguiente (Mateo 19,3-12):

Se le acercaron unos fariseos con el propósito de tentarle, y le preguntaron: ¿Puede uno separarse de su mujer por cualquier motivo? El respondió: ¿No habéis leído que el creador, desde el principio, los hizo varón y hembra, y que dijo: Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne? De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre. Ellos le replicaron: Entonces, ¿Por qué mandó Moisés que el marido diera un acta de divorcio a su mujer para separarse de ella? Jesús les dijo: Moisés os permitió separaros de vuestras mujeres por la dureza de vuestro corazón, pero al principio no fue así. Y yo digo que quien repudia a su mujer (excepto en caso de adulterio) y se casa con otra, comete adulterio. Los discípulos le dijeron: Si tal es la situación del hombre con respecto a su mujer, no conviene casarse. Él les contestó: No todos entienden esto, sino sólo aquellos a quienes Dios se lo concede. Algunos no se casan porque nacieron incapacitados para ello, otros porque los hombres los incapacitaron, otros eligen no casarse por causa del reino de los cielos. El que pueda entender, que entienda.

En 5,32 el mismo Mateo resume la enseñanza de Jesús. Marcos 10,2-12 es un poco más escueto en este pasaje, pero el fondo es el mismo. Lucas 16,18 lo reduce al versículo 9 arriba citado. Pero es evidente que difirió de la mayoría de los maestros anteriores a él y a sus contemporáneos, al poner acento en el amor como elemento principal del matrimonio, como hemos visto en el testimonio de Mateo (Fuchs, 1983: 42). Y no solamente Cristo sino también sus seguidores tuvieron en vista que las parejas casadas cristianas vivirían dentro del marco de la cultura judía tradicional, pero hicieron hincapié en la mutua entrega que formaba parte del núcleo del concepto que los evangelistas llaman *ágape* (ἀγάπη), que en su sentido primigenio significa amor, cariño (Nygren, 1969: 196). Así las relaciones

sexuales formaban sólo una parte –sin duda, importante pero no exclusiva– de la relación, que ahora se transformaba en la acción de compartir y amar, de acuerdo con el ideal de matrimonio que tanto Cristo como sus discípulos enseñaron.

En cuanto al divorcio, Cristo fue en parte hombre de su tiempo aceptando el marco cultural en que vivía. No prohibió de plano recurrir a este expediente, al que consideró como un recurso último y extremo, pero en ningún caso como una salida fácil y hasta rutinaria ante las dificultades conyugales. Fue de opinión que debía limitarse el espectro de los motivos para impetrar el divorcio, y en este punto, ciertamente, se opuso al juicio que prevalecía en la mayoría de los rabinos de entonces. El adulterio fue para él la única causa que podía motivar el uso del recurso del divorcio, expediente en el cual se mostró muy cauto, porque fue renuente a autorizar otro matrimonio después del divorcio, aunque, es cierto, tampoco lo prohibió por completo (Mateo 19, 9) (Catchpole, 1975: 92-127; Descamps, 1978: 259-86).

Varios pasajes de los evangelios se refieren a la prostitución (πορνεία = *porneia*) condenándola. El concepto es polivalente, pues, en ocasiones significaba, en efecto, prostitución, pero en otras hace referencia al sexo no marital en general (Mateo 15,19; 21, 31-2; Marcos 7,21; Lucas 15,30). Es difícil precisar si el término se aplicaba a las relaciones prematrimoniales entre personas que se habían prometido, o en realidad cubría un amplio espectro de relaciones heterosexuales no comerciales, que caben dentro del tipo que el cristianismo convencionalmente ha denominado “fornicación”, esto es, las relaciones sexuales fuera del matrimonio (Malina, 1972: 10-7). La actitud de la mayoría de los maestros rabinos contemporáneos de Cristo tampoco ayuda a precisar el concepto, ya que no prohibieron las relaciones sexuales entre parejas no casadas, ni las consideraron una ofensa moral. Ello induce a pensar, como señala Bruce Malina, que *porneia* significaba el sexo con prostitutas, el adulterio y otras relaciones promiscuas.

En relación con el adulterio, delito para el cual el derecho tradicional judío prescribía la muerte, Jesús se apartó de esta doctrina viendo en ello un problema moral y no un crimen público. Por eso sus enseñanzas no apuntaron a las crueles penas públicas, sino a tratar a los culpables con remedios espirituales, como el conocido pasaje de Juan 8,1-11, donde los maestros de la ley y los fariseos, buscando ponerlo a prueba, le presentan a una adúltera para ser castigada mediante apedreamiento: *Aquel de vosotros que no tenga pecado, puede tirarle la primera piedra*. Como nadie tomó la iniciativa, quedando Jesús solo junto a la mujer, le preguntó a ella:

¿Dónde están? ¿Ninguno de ellos se ha atrevido a condenarte? Ella le contestó: Ninguno, Señor. Entonces Jesús añadió: Tampoco yo te condeno. Puedes irte y no vuelvas a pecar.

Quizás esta actitud haya determinado la otra de Cristo ante la prostitución, ya que en este campo también su posición fue distinta del pensamiento judío convencional. Como ha estudiado Simon Légasse, su conducta aquí fue no condenarla como institución, porque no censuró a rameras en particular, pero, es justo decirlo, tampoco se mostró tolerante con ellas (Légasse, 1976: 137-54). Es bien conocido aquel pasaje del Evangelio que lo muestra diciendo que los publicanos y las prostitutas entrarían al reino de los cielos antes que los fariseos tan escrupulosos desde el punto de vista religioso: *Os aseguro que los publicanos y las prostitutas entrarán antes que vosotros en el reino de Dios* (Mateo 21,31). Desde luego, este pasaje no da pie a pensar que Cristo considerase que las prostitutas tenían, en cierto sentido, más derecho que otros a la salvación. Como en otras situaciones, Jesús toma en este caso la prostituta como un símbolo que representa a todos los pecadores, para quienes la misericordia divina les salvará, si se muestran sinceramente arrepentidos. De igual modo, como los observantes minuciosos de la ley, ellas también se limpiarán gracias a la actitud humilde de su arrepentimiento, que es el punto que desea destacar Cristo, en este notable pasaje registrado por Lucas 7,36-50:

Le invitó un fariseo a comer con él, y entrando en su casa, se puso a la mesa. Y he aquí que llegó una mujer pecadora que había en la ciudad, la cual, sabiendo que estaba a la mesa del fariseo, con un pomo de alabastro de perfume se puso detrás de El, junto a sus pies, llorando, y comenzó a bañar con lágrimas sus pies y los enjugaba con los cabellos de su cabeza, y besaba sus pies y los ungía con el perfume.

Viendo lo cual, el fariseo que le había invitado dijo para sí: Si éste fuera profeta, conocería quién y cuál es la mujer que le toca, porque es una pecadora. Tomado Jesús la palabra, le dijo: Simón, tengo una cosa que decirte. El dijo: Maestro, habla. Un prestamista tenía dos deudores: el uno le debía quinientos denarios; el otro, cincuenta. No teniendo ellos con qué pagar, les condonó a ambos la deuda. ¿Quién, pues, le amará más? Respondiendo Simón, dijo: Supongo que aquél a quien condonó más. Jesús le dijo: Bien has respondido. Y vuelto a la mujer, dijo a Simón: ¿Ves a esta mujer? Entré en tu casa no me diste agua a los pies; pero ella ha bañado mis pies con sus lágrimas y los ha enjugado con sus cabellos. No me diste el beso de la paz, pero ésta, desde que entré, no ha cesado de besarme los pies. No ungiste con aceite mi cabeza, y ésta ha ungido mis

pies con perfume. Por lo cual te digo que le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho. Pero a quien poco se le perdona, poco ama. Y a ella le dijo: Tus pecados te son perdonados. Comenzaron los convidados a decir entre sí: ¿Quién es éste para perdonar los pecados? Y dijo a la mujer: Tu fe te ha salvado; vete en paz.

Pero esta tolerancia de Jesús hacia las prostitutas y otras personas consideradas en la época como parias, agravó la hostilidad de las autoridades religiosas judías contra sus enseñanzas.

Existen algunos pasajes del Evangelio, especialmente en Lucas, que han dado lugar a pensar que Cristo acaso considerara el sexo como una barrera en el camino hacia la salvación. En la parábola de la gran cena, en que se invita al banquete del reino de Dios (la Salvación), entre las excusas que enumera, la tercera corresponde a aquel que se acaba de casar: *Acabo de casarme y, por tanto, no puedo ir* (Lucas 14,20). Unos versículos más adelante, cuando se refiere a las condiciones del discipulado, Jesús dice que para seguirlo es necesario abandonar, entre varias cosas, a su propia mujer:

Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos... no puede ser mi discípulo (Lucas 14,26).

Enseguida, Lucas atribuye a Cristo estas palabras:

En verdad os digo que ninguno que haya dejado casa, mujer, hermanos, padres o hijos por amor al reino de Dios, dejará de recibir mucho más en este mundo, y la vida eterna en el futuro (Lucas 18,29-30).

Es muy posible que este mensaje, donde parece significar que el celibato es necesario para la salvación, debía provocar escándalo en la comunidad judía. Más que ninguno de los otros evangelistas, ha sido Lucas el que ha presentado las más radicales opiniones de Jesús en relación con la sexualidad, muy en pugna con la opinión general de los rabinos contemporáneos.

PABLO DE TARSO

En parte diferenciándose de las enseñanzas judías tradicionales, pero también oponiéndose a ellas, las creencias y prácticas cristianas evolucionaron con su propio desarrollo durante la primera generación de maestros y escritores cristianos que siguieron a la muerte de Cristo. Sin lugar a dudas, la figura dominante fue Pablo. Se ha postulado que este converso habría en

parte “modificado” –por así decirlo– el mensaje cristiano, acomodándolo al momento histórico de acuerdo a su formación romana. Debido a que sus epístolas fueron escritas antes de que los evangelistas pusieran por escrito las enseñanzas de Jesús, son estos documentos los más antiguos testimonios que disponemos de las creencias de los primeros cristianos (Brundage, 1987: 77).

En lo que aquí nos importa, es Pablo el que muestra mayor preocupación por las cuestiones sexuales que lo que el mismo Cristo enseñó, según testimonian los evangelios. Para Pablo, el sexo era una gran fuente de pecado que se transformaba en un impedimento para la vida cristiana. Es cierto que no era el mayor de los pecados, pero en Pablo este tema ocupa una parte importante de sus preocupaciones, llegando a considerar el sexo ilícito tan grave como el asesinato. Por cierto, no estaba ausente de su entorno, y aunque no está suficientemente claro que Pablo estuviese en conocimiento de las opiniones que en este mismo sentido sostenían algunos filósofos estoicos, su cercanía invita a pensar dos cosas: Pablo es originario de Tarso, ciudad célebre por sus escuelas, donde nacieron dos eminentes estoicos. Es razonable pensar que las ideas estoicas circulaban por los ambientes que frecuentaba el apóstol y no pudieron serle desconocidas (Ariès, 1982: 35-6).

La teoría paulina de los pecados sexuales establece distinciones entre cuatro tipos de pecadores: prostitutos, adúlteros, impuros (masturbadores y otros que buscan sexo por placer) y afeminados que practicaban el sexo entre sí:

¿O es que no sabéis que los injustos no tendrán parte en el reino de Dios? No os engaéis: ni los lujuriosos, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los homosexuales (1 Cor 6,9).

Dice a Timoteo que la ley no está hecha para el hombre de conducta intachable, sino para los otros:

para los malvados y rebeldes, para los impíos y pecadores, para los sacrílegos y profanadores, para los parricidas. Matricidas y homicidas, para los libertinos, invertidos, traficantes de esclavos, mentirosos, perjuros... (1 Tim 1,8-11).

Y a los tesalonicenses les recomienda que:

cada uno de vosotros viva santa y decorosamente con su mujer, sin dejarse arrastrar por la pasión, como se dejan arrastrar los paganos que no conocen a Dios (1 Tes 4,4).

A todos estos Pablo les consideró pecadores, indignos de ser admitidos en el reino de Dios, como queda dicho en el anterior pasaje de la primera carta a los corintios.

El pensamiento del apóstol Pablo acerca del sexo ilícito extramatrimonial (*porneia*) y el mismo sexo marital, deben inscribirse dentro del siguiente contexto (Fuchs, 1983: 76): como muchos cristianos, Pablo tenía la convicción de que el fin del mundo era inminente, y por eso era bastante comprensible que, dentro de la creencia del pronto final, todas las preocupaciones mundanas, incluido el sexo que aquí nos importa, debían ser de poco interés para los cristianos. Pero esto no debe incitar a entender que su severa desaprobación de la mala conducta sexual, implique que la considerara una atrocidad moral. Parece más plausible comprender que el apóstol pensaba que aquellas personas que dedicaban toda su energía a la búsqueda del placer sexual, habían equivocado sus prioridades, distrayendo a los hombres de cuestiones de mayor importancia como prepararse para el juicio final que se creía muy cerca. De aquí la exaltación de la virginidad y la castidad.

En razón de ello, Pablo prestó considerable atención a la institución del matrimonio y a las relaciones sexuales de las personas casadas. Célebre es su frase *mejor es casarse que abrasarse*, en la que expresa que la situación óptima para la salvación es, sin duda, el celibato y la continencia. Pero si la sexualidad fuera del matrimonio es causa de pecado, entonces el matrimonio será una alternativa a la condenación eterna, planteamiento que está explícitamente expresado en el siguiente pasaje:

Quisiera yo que todos los hombres siguiesen mi ejemplo; pero cada uno tiene de Dios su propio don: unos de una manera, otros de otra. A los solteros y a las viudas les digo que es bueno que permanezcan como yo. Pero si no pueden guardar continencia, que se casen. (1 Cor 7,7-9).

Está claro que la continencia sexual es el mejor estado hacia el cual debían esforzarse los cristianos, de acuerdo con la jerarquía de las virtudes y vicios. Para quienes les fuera imposible la abstinencia de las pasiones sexuales, y con ello abandonarían la superior virtud de la virginidad, tenían la opción del matrimonio, estado que les brindaría el legítimo desahogo sexual.

En la misma epístola a los corintios, Pablo sostuvo que los cristianos no debían separarse, y quienes, sin embargo, lo hicieran no les estaba permitido volver a casarse. Concedió de mala gana el derecho del cónyuge sobreviviente a volver a casarse, porque el segundo matrimonio le parecía muy

poco digno de un verdadero cristiano. Tanto así, que un viudo que casase en segundas nupcias, quedaría impedido de ocupar cualquier alto cargo en la comunidad cristiana: *Es preciso que el obispo sea un hombre sin tacha, casado solamente una vez* (1 Tim 3,2. *Idem* Tit, 1,6). Ni siquiera constituía una causal de separación el hecho que la esposa no compartiera la misma fe, debiendo permanecer casado procurando convertir a su cónyuge (1 Cor 7,10-6). En la epístola a los efesios, de la cual existe duda si su autor sea el propio Pablo o alguno de sus seguidores, el apóstol ofrece una imagen ideal del vínculo del matrimonio relacionándolo con la unión de Cristo y la Iglesia:

Guardáos mutuamente respeto en atención a Cristo. Que las mujeres respeten a sus maridos como si se tratase del Señor, pues el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza y al mismo tiempo salvador del cuerpo, que es la Iglesia. Y como la Iglesia es dócil a Cristo, así también deben serlo plenamente las mujeres a sus maridos. Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella para consagrarla a Dios, purificándola por medio del agua y la palabra. Se preparó así una Iglesia esplendorosa, sin mancha ni arruga ni cosa parecida; una Iglesia santa e inmaculada. Igualmente, los maridos deben amar a sus mujeres como a su propio cuerpo. El que ama su mujer, a sí mismo se ama; pues nadie odia a su propio cuerpo, antes bien lo alimenta y lo cuida como hace Cristo con su Iglesia, que es su cuerpo, del cual nosotros somos miembros. “Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre para unirse a su mujer, y llegarán a ser los dos uno solo”. Gran misterio éste, que yo relaciono con la unión de Cristo y de la Iglesia. En resumen, que cada uno ame a su mujer como se ama a sí mismo, y que la mujer respete al marido (Ef 5,21-30).

No cabe duda, Pablo es fiel al Génesis, “carne de mi carne”, con esa tan peculiar manera de entender el amor de uno mismo, queda condenado el suicidio. Sin embargo, bajo esta célebre alegoría del matrimonio entre Cristo y la Iglesia, quedó sacralizado el dogma de la subordinación incondicionada de la mujer al hombre. Ella debe obedecer y él quererla. La expresión usada en la Sagrada Escritura es, ciertamente, decidora: *caput*, cabeza, por extensión semántica, jefe, luego, el jefe de la mujer es el hombre (*vir caput est mulieris*) (Ariès, 1982: 116-122). La traducción latina de la Sagrada Página, hecha con evidente criterio jurídico por San Jerónimo, nos lleva a interpretar el sentido de *caput*, jefe, con toda la connotación de la *manus* del derecho romano: el dominio en todas las cosas.

Imprescindible es el contexto histórico de esta carta a los efesios, pues

la verdadera apología del matrimonio que se aprecia en el pensamiento paulino –inexistente en los evangelios– encuentra su origen en la situación de la ciudad de Efeso, muy preocupante para Pablo, donde se habían extendido las relaciones informales –consideradas fornicación por los moralistas cristianos– propias del ambiente más distendido de esa zona griega abierta a las influencias orientales.

Pablo comulga con las ideas estoicas y por ello para él la virginidad es el estado ideal, y con ello, la ausencia de maternidad permitiría una vía expedita a la salvación. Se advierte en este razonamiento una apreciación de la visión de la mujer obviamente contradictoria. Pablo ha sido el origen de las ambigüedades con que el cristianismo ha considerado a la mujer. Es verdad que, dentro del universalismo evangélico, es partidario de la igualdad de los sexos, pero también contribuyó a poner a la mujer cristiana en un lugar de subordinación en la Iglesia, lo mismo que en el matrimonio. Es claro que el pensamiento oscila entre dos polos, el de Eva, pecadora doble por la desobediencia como también por la maternidad, y el de María, perfecta y virgen. Si la mujer no puede optar por la virginidad consagrada, con la cual podría lograr redimir su débil condición, y por el contrario, se ve en la obligación de asumir la unión sexual, entonces ésta no podrá tener más objetivo que la procreación.

Sometidas a sus maridos deben estar las esposas, y éstos tienen la obligación de amar y de cuidar a sus cónyuges (Col 3,18-9). Los casados, pues, deben llevar su unión conforme a la relación de Cristo con la Iglesia, es decir, amándose y respetándose cada una de las partes. Con esta comparación quedó sacralizada la sumisión de la mujer al hombre, con consecuencias de toda índole imprevisibles.

En otras epístolas define la función del sexo en el matrimonio; la sexualidad une a marido y a mujer física y espiritualmente, convirtiendo dos personas en una misma carne, del mismo modo como la unión espiritual de los cristianos con Cristo une a dos personas en un solo espíritu. Con esta sacralización del sexo conyugal quedaba definitivamente fuera el sexo extramatrimonial, particularmente el practicado con prostitutas, que manchaba pecaminosamente:

¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a usar yo los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una prostituta? ¡De ninguna manera! Sabéis de sobra que quien se une a una prostituta se hace un solo cuerpo con ella, pues, como dice la Escritura, serán dos en una carne. En cambio, el que se une al Señor se hace un solo espíritu con él. Huid de la lujuria. Todo pecado cometido por el hombre queda

fuera del cuerpo, pero el lujurioso peca contra su propio cuerpo. ¿O es que no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo que habéis recibido de Dios y que habita en vosotros? Ya no os pertenecéis a vosotros mismos. Habéis sido comprados a buen precio; dad, pues, gloria a Dios con vuestro cuerpo (1 Cor 6,15-20).

Sin duda, influido por el estoicismo reinante entre personas con educación, Pablo deseaba sublimar el tema del sexo, llegando a señalar que los cristianos debían aspirar a una espiritualidad superior que les hiciese prescindir de la práctica sexual. Sin embargo, estaba consciente de que no todas las personas podían alcanzar ese nivel deseado, por lo cual el sexo practicado dentro del matrimonio ayudaba a acercarse a la salvación. Después de todo, la gente común necesitaba el regocijo sexual y tenía derecho a buscarlo casándose (Verbeke, 1983: 46-7; Fuchs, 1983: 77).

LA PRIMERA PATRÍSTICA

Tras la generación de los apóstoles, una pléyade de escritores cristianos siguió abordando y comentando muchos de los temas tratados por Jesús y sus discípulos. De manera progresiva, durante los siglos II y III comienzan a aparecer comentarios acerca de los problemas sexuales. Sin embargo, sorprende que estos tópicos alcancen mayor notoriedad que la que habían tenido en el pensamiento de Cristo y del mismo Pablo. Apartándose de la humanidad con la cual Jesús había tratado la sexualidad, la mayoría de estos escritores vieron en las relaciones sexuales el receptáculo de todas las ofensas morales, porque se hallaban influidos por las ideas gnósticas que señalaban como único responsable de la *caída* de la humanidad al acto sexual.

Orígenes, el contradictorio exégeta bíblico, planteó una interpretación masculinizante del relato de la caída en el Génesis, que produjo un marcado antifeminismo de gran alcance en los primeros escritores cristianos (Bugge, 1975: 16-8). Sostuvo que, durante su permanencia en el Paraíso, Adán y Eva se encontraban inmunes a las tentaciones sexuales, e incluso no sentían sensaciones carnales. Desde el momento que desobedecieron el mandamiento de Dios de no comer del fruto del árbol del conocimiento, los primeros padres introdujeron el sexo en el mundo y de consuno el mal de la lujuria. El argumento gnóstico transita del siguiente modo: Adán y Eva no se hallaban sujetos a la muerte. San Juan Crisóstomo decía: *Donde hay muerte también hay matrimonio; cuando este último desaparece, la primera también desaparecerá* (De Virg.14, PG, 48: 544). Con la falta cometida

introdujeron la muerte en el mundo a través del sexo, puesto que éste se relaciona con la reproducción y, evidentemente, con el ciclo natural de la vida y la muerte, propio de la experiencia humana. Cesar la actividad sexual en el mundo devolvería las características de la vida adánica ausente de la muerte. Por lo tanto, si la gente se casaba y tenía relaciones sexuales, estaba condicionada a morir. Quizás si Orígenes dedujo todo esto a partir de una exégesis abusiva del pasaje sobre la resurrección donde Cristo señala: *En la vida presente existe el matrimonio entre hombres y mujeres; pero los que logren alcanzar la vida futura, cuando los muertos resuciten, no se casarán; y es que ya no pueden morir, pues son como ángeles* (Lucas 20,35-36). Así opinaban los apologistas San Juan Crisóstomo (*De virginitate* 14, PG, 48: 544) Clemente de Alejandría (*Ex.Theo*, 67.2, Stählin, 15: 225) y Lactancio (*Div. Inst.*, 6,23, CSEL, 19: 567).

No hace falta caminar muy lejos para advertir que esta visión tan desaprobatoria del matrimonio y del sexo había de tener sus oponentes (Fuchs, 1983: 88-92). Replicaron éstos enseñando que el sexo era una función humana natural que estaba aprobada en la ley natural y que, por ende, el matrimonio no podía ser sino apropiado para los creyentes cristianos. He aquí una idea de vital importancia: al introducir los pensadores cristianos el concepto de ley natural, propio de la filosofía pagana, dieron un salto cualitativo de enorme trascendencia para el desarrollo de la doctrina cristiana, ya que el pensamiento discurría por la vía moral en acuerdo con el derecho natural, concebido como una creación divina introducida en la conciencia humana. Por ese camino podían aclararse muchos problemas morales, además del que aquí nos ocupa.

Las creencias cristianas de la Iglesia primitiva oscilaban en los extremos del arco. La secta de los encratitas (abstinentes), fundada por el apologista sirio Taciano, planteó su total oposición al sexo, considerándolo una grave fuente de pecado y de corrupción moral. La pecaminosidad abarcaba sin excepción también al sexo marital que degradaba a los cónyuges al provocarles un desequilibrio moral. Por eso decían que Cristo había querido abolir por completo el matrimonio, en razón de que la castidad perfecta era, sin duda, esencial para la salvación (Blond, 1952).

Oponiendo un planteamiento muy distinto, estaban los seguidores de Basilides y Carpócrates, para quienes el cristianismo era entendido como una doctrina que invitaba a compartir todos los recursos con un corazón amplio y generoso, abarcando también los favores sexuales, como expresión genuina del amor libre entre los fieles. Partidarios de una libertad sin

límites en materia sexual, concebían que el amor cristiano, en su intrínseca generosidad, incluía la ausencia de pareja exclusiva (Pelikan, 1971: 84-90).

Pero la mayoría de los escritores patrísticos mostraron una actitud muy poco favorable a la sexualidad. La ausencia de explicaciones para sostener esta repulsa tan manifiesta, revela que sus fundamentos se consideraban obvios y no había necesidad de aducir muchos argumentos. El sexo era simplemente condenable. Se ha buscado la explicación a esta postura, viéndola como una reacción contra el libertinaje sexual de la sociedad pagana y contra las leyendas de los propios dioses paganos envueltos en relaciones incestuosas. De hecho, Lactancio lanzó una violenta diatriba, no solamente contra los sacerdotes paganos, a quienes acusó de mantener relaciones que violentaban la naturaleza, sino también con el mismo paganismo, calificándolo de licencioso y perverso, especialmente en materia sexual (*Div. Inst.* 5.9.16-7). Puede considerarse algo exagerado esta reacción toda vez que, como se ha visto, algunos paganos sostenían ideas sexuales bastante cercanas a las que propagaban los cristianos (Liebeschuetz, 1979: 39-54).

Con todo, la primera patrística miró el sexo con desprecio, sin necesidad de plantearlo en oposición al paganismo, ya que lo consideró repugnante y obsceno en sí mismo, al punto de que Arnobio declaraba blasfemo aquel que dijese que Cristo había nacido de una relación sexual (*Disp. ad. Gen.* 5.19, PL, 5: 1039). Otro escritor de gran estatura intelectual en relación con otros temas, pero radical contra el sexo, fue Tertuliano. Siguió éste a la secta de los montanistas, que eran de opinión de que el matrimonio era totalmente incompatible con el cristianismo. Su elogio a la castidad o su horror por el sexo le llevó a abandonar públicamente toda relación sexual con su esposa, explicando sus razones en un libelo dirigido a ella, pero que sirvió como tratado doctrinal para el vasto público. Recomendaba en él a que su esposa renegara de todo deseo lujurioso y llevara una vida de celibato (*Ad uxorem* 1.1.4, *CSEL*, 1: 373-4). En un tratado sobre la exaltación de la castidad, afirmaba el mismo Tertuliano que en la vida cristiana no había cabida para el deseo y el deleite sexuales, aun en la convivencia matrimonial, debido a que el coito causaba una insensibilidad espiritual de graves consecuencias, esto es, la incapacidad para mantener una vida espiritual. Además, el coito –decía– provocaba la expulsión del Espíritu Santo, y por ello las parejas casadas sexualmente activas quedaban condenadas a no disponer del necesario consejo divino (*De exhortatione castitatis* 11.1, *CSEL*, 2:1030-1).

Según Tertuliano las causantes de tentar a los hombres a caer en el des-

enfreno sexual son evidentemente las mujeres. Para llegar a los hombres, Satanás se adueña de las mujeres, encendiendo en ellas el frenético deseo sexual (*De cultu feminarum* 1, *CSEL*, 1:343). Así también opinaba Orígenes, sosteniendo que las mujeres eran más lujuriosas que los hombres, y que el apetito sexual las dominaba plenamente. Las consecuencias de tal manera de concebir a la mujer se advierten en su convicción de que es la mujer, efectivamente, una de las primeras fuentes de la corrupción carnal de la sociedad cristiana. La destrucción espiritual de incontables varones cristianos era la amarga secuela de tal desenfreno apoderándose de la mayoría de las mujeres –salvo algunas– sostenía Orígenes. Ni qué decir tiene, en este ambiente era previsible que surgieran elogios a la abstinencia sexual, la cual terminó por transformarse en una virtud típicamente cristiana. San Justino Mártir, destacando la abstinencia, hizo loas al ejemplo *in extremis* de un joven que, para precaverse contra las tentaciones sexuales, pidió que lo castraran (*Apología* 1.29, *PG*, 6: 373-4).

Sin embargo, los varones cristianos estaban lejos de recurrir a esta solución cruel y absurda. Siguiendo la senda que trazaron varios pasajes de los evangelios, entre los que debe tenerse en cuenta el último versículo citado al comienzo de este artículo (Mateo 19,12) y agregarse éste: *¡Ay de las que estén encinta y criando en aquellos días!* (Mateo 24,19), los primeros padres elevaron la virginidad, desde una posición algo rara y más bien carismática que –obviamente– pocos estaban dispuestos a seguir, hasta convertirla en una virtud general que se le pedía a muchos (Brundage, 1987:81).

Esta posición de los Padres, a veces vista como extrema y algo desviada del pensamiento de Cristo, merece situarla dentro del contexto de la época. Es bien sabido, no era completamente nuevo el elogio de la virginidad, ni tampoco era una exclusividad del pensamiento cristiano. La corriente estoica y otras líneas de pensamiento no cristianas habían apreciado la moderación sexual y alabaron la abstinencia total como una actitud muy recomendable desde el punto de vista moral. También se había identificado el rechazo sexual como una prueba de fuerza espiritual sobre la carne, y por ello, en muchas partes del Imperio era creencia común de muchas religiones que las funciones sacras debían celebrarlas personas que practicaran la abstinencia sexual. Con tantos abogados de la castidad y la virginidad, no es de extrañar que las vírgenes fueran consideradas símbolos y fuentes de poder espiritual (Atenágoras, *Leg. pro Christ.* 32, *PG*, 6: 963-4. Lactancio, *Div. Inst.* 6.23, *CSEL*, 19: 570-1).

Paralelo a este tema tan debatido, los Padres abordaron con espíritu crítico la complicada institución de la poligamia. Desde luego, se apartaron

de esta antiquísima costumbre hebrea, lanzando sus críticas contra los judíos de su tiempo que seguían practicando el matrimonio múltiple. Pero al condenar el *harém*, los apologistas cristianos se vieron en el imperativo de explicar el hecho de que los profetas del Antiguo Testamento hayan practicado la poligamia, aprobada por Yahvé. La explicación que se arguyó entonces fue que la poligamia de los profetas se justificaba por la necesidad de cumplir el mandato del Génesis: *id y multiplicáos*. Pero como Cristo había superado el pacto del Antiguo Testamento con la Nueva Alianza, obligaba a reconsiderar la poligamia, por lo cual los cristianos no podían tomar más que un solo cónyuge (Justino, *Dialogus* 134.1, PG, 6: 785-6; tb. 141.4, PG, 6: 797.800. Tertuliano, *Ad uxorem* 1.2.2, CSEL, 1: 74-5. Clemente, *Stromata* 2.99.1 y 3.82.3, Stählin, 2: 167).

Pese a todo el cúmulo de argumentos desfavorables a la sexualidad, durante los siglos II y III la mayoría de los cristianos decidió aceptar el matrimonio como una institución social legítima. San Clemente de Alejandría, acogiendo el sentir mayoritario, puso orden y moderación en la argumentación, señalando que iban contra las enseñanzas de los Evangelios quienes condenaran el sexo en el matrimonio, pues la vida conyugal conducía al bienestar espiritual de los fieles cristianos. Entonces, condenar el matrimonio era una actitud tan reprobable como la otra de buscar el placer indiscriminado (*Stromata* 3.6.45; 3.12.80-1; 3.17.102-3; 3.18.110). De entre los primeros escritores patrísticos es Clemente el evaluador más positivo del matrimonio, elogiando el amor conyugal y la belleza de la relación. Pero nunca tanto como para no poner restricciones al sexo marital, el cual quedaba circunscrito exclusivamente a la procreación, desterrando todo goce voluptuoso por no tener cabida en la vida cristiana.

Una literatura denominada *Didascalia*, *id est doctrina catholica duodecim apostolorum* (διδασκαλία = enseñanza), aparecida a fines del siglo III, consignó unas reglas de la conducta cristiana, elogiando en particular el afecto entre los esposos, como el elemento constitutivo del matrimonio cristiano (Funk, 1: 8-10; 20-1; 24; Visky, 1976: 239-64). El cultivo y fortalecimiento de los nexos emocionales entre los esposos genera el amor con el cual la pareja alcanza la salvación. Hay en estos textos variadas recomendaciones, tales como la necesaria fidelidad de ambos esposos, la prohibición de hacerse atractivos para otros y así evitar la tentación de la concupiscencia.

El divorcio fue abordado por los escritores patrísticos tolerándolo más bien de mala gana, cuando había mediado adulterio de una de las partes. Sin embargo, no aprobaron un segundo matrimonio después del divorcio, en razón de que eran partidarios de la grandeza de espíritu del marido en-

gañado, el cual, adoptando una actitud cristiana, se esperaba que perdonara a su mujer y volviera a acogerla en su hogar, teniendo ella una actitud penitente. Afirmaron que constituía pecado no admitir a la esposa arrepentida.

Fue Tertuliano el escritor más extremo en la condena a las segundas nupcias. Su lenguaje se fue haciendo cada vez más histérico en dicho tema, puesto que afirmó que el nuevo matrimonio con una viuda tenía muy poca diferencia moral con la fornicación, el adulterio y hasta con el asesinato. Según él, no había otra razón para volver a casarse sino el deseo sexual propio de personas repugnantemente sensualistas (Tertuliano, *Ad uxorem* 1.7.4; *De exhortatione* 9.1; *De monogamia* 4.3; 10.7; 15.1; 1.1, *CSEL*, 1: 381; 2: 1027, 1233, 1243, 1250, 1229). Aun cuando Pablo había prescrito la prohibición de volver a casarse sólo a los obispos (1 Tim, 3,2), Tertuliano la interpretó como una norma válida para todos los cristianos, quedando entonces, a su juicio, prohibido el segundo matrimonio. Pero esta posición tan limítrofe no fue compartida por la mayoría de los escritores de los siglos IV y V, los cuales, en cambio, aprobaron los segundos matrimonios como una práctica compatible con el espíritu del Evangelio y, por lo mismo, artículo de fe ortodoxa. Solamente, se empeñaron en no incentivarlo, como el canon 72 del Concilio de Elvira (*Concilios*, 1963, 1: 14).

CONCLUSIÓN

A juzgar por los evangelios, Cristo se refirió poco a la sexualidad y no criticó en demasía las prácticas sexuales de su entorno judío. Enfatizando en el amor, el perdón y la fidelidad, se opuso al adulterio, a la promiscuidad sexual y al divorcio. Mucho más se preocupó Pablo de las cuestiones sexuales, al presentarlas como un grave obstáculo a la perfección espiritual. Firme opositor al sexo fuera del matrimonio, dentro de éste sentenció que el cristiano debía tener férreo dominio de las pasiones sexuales, porque el vínculo marital era sagrado, un paradigma de la unión de Cristo con la Iglesia. Las opiniones de Pablo influyeron poderosamente en la reflexión teológica de los padres de la Iglesia, quienes profundizaron su rechazo a la sexualidad, incluso conyugal, y corroboraron la minusvaloración de la mujer. Se convirtió ella en el negativo del hombre y responsable de su caída, también el símbolo de la mancha por la sangre que fluye desde su interior, por el sexo cuya lubricidad arrastra al hombre a la perdición, por el dinero por el cual se entrega. Impúdica, cruel, habladora, desobedece las órdenes de su jefe, su marido. No puede ser sino una trampa del Maligno. El período

post-apostólico presenta una ambivalencia que oscila entre las opiniones fuertemente restrictivas, incluso hasta el desprecio por todo placer sexual, y la liberalidad indiscriminada sin reconocimiento de la pareja monógama como fundamento de la familia. Ambos extremos fueron rechazados por las autoridades ortodoxas que las declararon heréticas.

Como puede vislumbrarse, una interpretación muy *sui generis* del sexo en la vida humana surgió de los sucesores de los apóstoles. He aquí el arsenal de argumentos de la ancestral misoginia que ha acompañado la historia de Occidente: veleidosa, lubrica, dependiente, parlanchina, desobediente, la mujer, y con ella la sexualidad, se convierten en fuente de pecado, y esta conclusión ha pesado muchísimo en la historia de la cultura cristiano-occidental.

REFERENCIAS

- Ariès, Ph. (1982). “L’amour dans le mariage”, en *Communications* 35, 116-122.
- Arnobio (1844). *Disputationes adversus gentes libri septem*, en *Patrologia Latina*, vol. 5.
- Aubert, J. M. (1975). *La Femme. Antiféminisme et christianisme*. París: Cerf-Desclée.
- Audrone, B. (1980). “Frank Wedekind and the ‘Frauenfrage’”, *Monatshefte* 72, N° 1/Spring, pp. 26-38.
- Blond, G. (1952). “Les encatrites et la vie mustique”, en *Mystique et continence. Travaux scientifiques du VIII congrès international d’Avon*. París: Brugges, 117-30.
- Boswell, J. (1980). *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Braun, L. (1901). *Die Frauenfrage. Ihre geschichtliche Entwicklung und wirtschaftliche Seite*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
- Brundage, J. (1987). *Law, Sex and christian society in medieval Europe*. Chicago (Ed. española, *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa cristiana*. México: FCE, 2000).
- Bugge, J. (1975). *Virginitas. Essays in the History of a Medieval Ideal*, Archives internationales d’histoire des idées, series minor 17, La Haya.
- Catchpole, D. R. (1975). “The Synoptic Divorce Material as a Traditio-Historical Problem”, en *Bulletin of the John Rylands Library* 57, 92-127.
- Clemente de Alejandria (1994). *Paedagogus*. Madrid: Edit. Ciudad Nueva.
- _____ (2005). *Stromata*. Madrid: Edit. Ciudad Nueva. 3 vols.
- _____ (2011). *Excerpta Theodoti*. Madrid: Edit. Ciudad Nueva.
- Concilios visigóticos e hispano-romanos* (1963). Compilación a cargo de José Vives, Tomás Marín Martínez y Gonzalo Martínez Díez, vol. 1. Barcelo-

- na: Edit. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez.
- Descamps, A. L. (1978). “Les textes évangéliques sur le mariage”. *Revue Théologique de Louvain* 9, 259-86.
- Didascalía, id est doctrina catholica duodecim apostolorum* (1905). ed. F. X. Funk en *Didascalía et constitutiones apostolorum*. Paderborn: Librería de Fernand Schoeningh.
- Fuchs, E. (1983). *Sexual Desire and Love: Origins and History of the Christian Ethic of Sexuality and Marriage*, trad. Marsha Daigle. Cambridge: James Clarke & Co.; Nueva York: Seabury Press.
- Gaudemet, J. - Petot, P. (Dirs.) (1962). *La femme*. Bruxelles (*Receuil de la Société Jean Bodin*, vol. XI-XII).
- Grimal, P. (Dir.) (1966). *Histoire Mondiale de la femme*. vol. II sobre la Edad Media. Paris: Nouvelle Librairie de France.
- Hergemöller, B.-U. (2001). *Masculus et femina. Systematische Grundlinien einer mediävistischen Geschlechtergeschichte*. Hamburg.
- Justino Mártir (1857a). *Apología*, en *Patrología Graeca*, vol. 6 (PG).
- _____ (1857b). *Dialogus cum Tryphone Judaeo* en *Patrología Graeca*, vol. 6.
- Kosnik, A. et al. (1977). *Human Sexuality: New Direction in American Catholic Thought*. Nueva York: Paulist Press.
- La Biblia cultural* (1977). La Casa de la Biblia © Atenas, PPC, Sígueme, Verbo Divino, ed. Madrid Kornik.
- Lactancio, *Divinae institutiones* (1890-3). En *Opera Omnia*, en el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Viena, en vols. 19 y 27 (CSEL).
- Lederer, W. (1970). *Gynophobia ou la Peur des femmes*. Paris: Payot.
- Légasse, S. (1976). “Jésus et les prostituées”, en *Revue théologique de Louvain* 7, 137-54.
- Liebeschuetz, J.H.W.G. (1979). *Continuity and Change in Roman Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Malina, B. (1972). “Does ‘Porneia’ Mean Fornication?”, en *Novum Testamentum* 14, 10-7.
- Marle, R. van (1971). *Iconographie de l’Art Profane au Moyen-Age et à la Renaissance, et la Décoration des Demeures*. New York: Hacker Art Books (1931¹).
- Metral, M. O. (1977). *Le mariage. Les hésitations de l’Occident*. Aubier-Montaigne: Paris.
- Nova Vulgata* (1979). Roma: Bibliorum Sacrorum editio. Disponible en: http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/novavulgata_index_lt.html
- Nygren, A. (1969). *Agape and Eros*. New York: Harper & Row.
- Opitz-Belakhal (2010). *Geschlechtergeschichte*. Frankfurt am Main: Campus Historische Einführungen.
- Orígenes (1862). In *Genesem homeliae*, en *Patrología Graeca*, vol. 12.
- Pelikan, J. (1971). *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago.

- Sagrada Biblia* (1969). Nacar-Colunga. Madrid: BAC.
- San Juan Crisostomo (1862). *De virginitate* en *Patrologia Graeca*, vol. 48.
- Tertuliano (1954a). *Ad uxorem*, en *Corpus Christianorum*, Turnhout, S.L., vols. 1-2.
- _____ (1954b). *De cultu feminarum*, en *Corpus Christianorum*, Turnhout, S.L., vol. 1.
- _____ (1954c). *De exhortatione castitatis*, en *Corpus Christianorum*, Turnhout, S.L., vol. 2.
- _____ (1954d). *De monogamia*, en *Corpus Christianorum*, Turnhout, S.L., vol. 2.
- Verbeke, G. (1983). *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*. Washington: Catholic University of America Press.
- Visky, K. (1976). “Le divorce dans la législation de Justinien”, en *Revue internationale des droits de l’Antiquité*, 3^e serie, 23, 239-64.
- Wedekind, F. (1891). *Frühlings Erwachen*. Zürich: Verlag von Jean Gross.
- _____ (1914) [1895]. *Erdegeist*. Translate by Samuel A. Eliot, Jr. New York: Albert and Charles Boni.
- _____ 1904. *Die Büchse der Pandora*. Tragödie in drei Aufzügen, neu bearbeitet und mit einem Vorwort versehen. Berlín: B. Cassirer.
- _____ (1998) [1910]. *Franziska* (adapted by Eleanor Brown from a translation by Philip Ward). London: Oberon.