

TECLA D'ICONI, més enllà de la llegenda

Estudi del paper desenvolupat per la dona en el cristianisme primitiu a través de la protagonista dels *Actes de Pau i Tecla*

**Treball Final de Carrera
Llicenciatura d'Humanitats
Gener 2011**

**Autora: Anna Rosa Piña Solé
Consultor: J.A. Iglesias Fonseca**

Índex

Abreviatures	3
1. Introducció.....	4
1.1 Presentació	4
1.2 Fonts i metodologia	8
2. La literatura apòcrifa: els <i>Actes de Pau i Tecla</i>	12
2.1 Els Actes apòcrifs com a gènere literari.....	12
2.2 Els <i>Actes de Pau i Tecla</i>	15
2.3 Testimonis dels <i>Actes de Pau i Tecla</i>	18
3. Context religiós dels <i>Actes de Pau i Tecla</i>	22
3.1 Jesús de Natzaret i les dones	22
3.2 Pau de Tars.....	24
4. Context sociocultural de la dona en el cristianisme primitiu	30
4.1 El rol femení en la societat pagana	30
4.2 El rol femení en les primeres comunitats cristianes (s. I).....	34
4.3 El rol femení en el procés d'institucionalització del cristianisme (s. II-IV)	37
4.4 Virginitat i castedat.....	43
4.5 El martiri	47
4.6 El miracle.....	50

5.	Anàlisi dels <i>Actes de Pau i Tecla</i> en el seu àmbit sociocultural	54
5.1	Tecla, la intrèpida protagonista.....	54
5.2	Els rols femenins i masculins	56
5.3	La comunitat	57
5.4	La litúrgia.....	58
5.5	El missatge de l'obra.....	60
6.	Les diferents mirades que configuren el personatge de Tecla d'Iconi	62
6.1	La protagonista dels <i>Actes de Pau i Tecla</i>	62
6.2	El model de virginitat del cristianisme	63
6.3	La taumatúrgia, la dimensió política d'època medieval	64
6.4	La visió de Tecla d'Iconi des del feminisme	67
7.	Conclusions	69
8.	Fonts documentals	73
8.1	Bibliografia	73
8.2	Internetgrafia	75
9.	Annexes.....	78
	Resum del relat dels <i>Actes de Pau i Tecla</i>	78

Abreviatures

aC	Abans de Crist
Ac	Fets dels Apòstols
AcPauTe	Actes de Pau i Tecla
AT	Antic Testament
1Co	Primera epístola als Corintis
2Co	Segona epístola als Corintis
Col	Epístola als Colossencs
dC	Després de Crist
Ef	Epístola als Efesis
Ga	Epístola als Gàlates
NT	Nou Testament
Rm	Epístola als Romans
1Te	Primera epístola als Tessalonicencs
1Tm	Primera epístola a Timoteu
2Tm	Segona epístola a Timoteu

1. Introducció

1.1 Presentació

Sabem que el terme “patrologia” s’atribueix a l’estudi històric i literari dels primers escriptors cristians, els anomenats pares de l’Església. Més estrany, però, resulta el terme “matrologia” referit, en aquest cas, a les mares de l’Església. La diferència entre patrologia i matrologia és de tipus cultural: els pares de l’Església són aquells que a través dels seus escrits van fixar el dogma i la doctrina cristiana, mentre que les mares de l’Església no van escriure mai res, el seu testimoni va ser el seu exemple de vida. Elles van viure d’acord amb els seus principis fins a les últimes conseqüències. Així, les primeres mares de l’Església són també testimonis autoritzats de la fe i del model de vida dels primers cristians. Elles, a diferència d’ells, no han quedat ancorades en el temps, no pertanyen a cap època concreta, sinó que com a models de vida han assolit l’eternitat. Al costat de Maria, la mare de Jesús, de Maria Magdalena i d’algunes altres, Tecla d’Iconi és també considerada mare de l’Església, a més de protomàrtir (primera màrtir) i isoapòstola (igual als apòstols)¹.

Aquest estudi pretén oferir una imatge holística de Tecla d’Iconi, més completa que aquella que solen aportar els estudis convencionals. Per comprendre aquesta figura hem d’estudiar-la a l’empara del món simbòlic en què s’ha construït el seu mite, sinó correm el perill de desembocar en una representació parcial i errònia del personatge. Tecla es constitueix en model per a diferents col·lectius en diferents èpoques; per això, segons els valors que es vulguin obviar o ressaltar, pot representar diversos arquetips. Tecla encarna l’ideal de la verge per a l’Església institucional, el de l’autonomia i l’audàcia pel col·lectiu feminista, el de la missionera, la màrtir o l’anacoreta entre els primers cristians, o l’heroïna que progressivament va desplaçar el cultes pagans a Selèucia.

El context socio-històric i cultural de Tecla d’Iconi ens remet als inicis de la nostra era, a l’Àsia Menor, allà on van néixer les primeres comunitats cristianes. La nova religió fou en aquella època una innovació, no només en l’àmbit moral i religiós, sinó també en el social, polític i ideològic. Les cartes de Pau palesen que les dones van tenir un

¹ Carrasquer Pedrós, M. S., (2003). *Matrología. Tomo I: Madres Orientales. Antropología-Prehistoria-Historia*, pp. 19-22.

paper destacat en l'expansió del cristianisme, exercint tasques iguals a les dels seus companys. Aquest fou l'ambient que va captivar Tecla, una jove pagana que en sentir l'evangeli de boca de Pau de Tars va descobrir una alternativa al futur que per ella havia dissenyat la societat. Tecla d'Iconi va ser una dona que va saber trobar el seu projecte de vida quan les dones no tenien més projectes que aquells que decidien per a elles els seus pares o els seus marits. Amb tenacitat, va sostenir en tot moment els valors en els quals creia i, sense por a les dificultats, va lluitar fins al final per dur a terme els seus propòsits. Ella és l'exemple d'una dona revolucionària, capaç de trencar amb totes les estructures socials i de subvertir qualsevol ordre establert.

L'objectiu principal d'aquest treball consistirà en reconstruir el personatge de Tecla d'Iconi en el seu context i exposar les diferents mirades que l'han conformat. Finalment, mostrarem com les distintes versions que presenta aquesta figura responen a les transformacions operades sobre el personatge, amb la finalitat d'adaptar-lo al que ha estat en cada moment el model de dona ideal en el cristianisme. Per tant, només considerant a Tecla com una figura mítica podrem conciliar les diferents mirades que sobre ella han existit.

Per tenir una visió de l'evolució del personatge farem l'estudi des d'una perspectiva transversal, centrat en el paper desenvolupat per la dona en el si de les comunitats cristianes, que comprendrà els quatre primers segles de la nostra era, període durant el qual el cristianisme passarà de ser una secta més dins del judaisme a erigir-se en la religió oficial de l'imperi romà. Observarem com en aquest lapse de temps, la dona passarà d'ocupar llocs de responsabilitat dins de la primitiva comunitat cristiana a quedar relegada a l'exercici de tasques assistencials en l'Església ja institucionalitzada. Al llarg de tot el treball, analitzarem els motius d'aquesta involució i els relacionarem amb les transformacions sofertes pel personatge de Tecla d'Iconi.

Tot i l'enfocament interdisciplinari que pretenem que tingui aquest projecte, abordarem la recerca des de tres marcs fonamentals de referència: el literari, l'històric i l'antropològic.

Pel que fa al marc literari, iniciarem l'estudi al voltant de Tecla d'Iconi a partir de la primera font que parla d'aquest personatge, una llegenda que es va estendre oralment per tot el Mediterrani Oriental i que va ser recollida per escrit en la segona meitat del segle II per un prevere de l'Àsia Menor amb el nom de *Actes de Pau i Tecla* (en endavant *AcPauTe*). La resta d'obres que parlen de Tecla d'Iconi ho fan en referència

en aquest primer document. La protagonista de la història, una jove de família pagana benestant, va néixer cap a l'any 30 a Iconi –l'actual Kònia, a Turquia-, una ciutat de la llavors província romana de Síria. A l'entorn de l'any 47-48 Tecla escolta predicar a Pau de Tars en una casa veïna i queda tan commoguda amb el seu missatge que, presa d'un sobtat enamorament espiritual, decideix abandonar la família i rebutjar un futur matrimoni avantatjós per seguir a qui ella considerarà a partir d'aquell moment el seu mestre. Des d'aleshores haurà de superar un gran nombre d'entrebancs per seguir endavant amb el seu projecte.

Històricament l'acció d'aquesta obra se situa a mitjan segle I de la nostra era, a l'Àsia Menor. L'àmbit geogràfic es correspon amb el primer viatge missioner de Pau de Tars, narrat en els *Fets dels Apòstols* (en endavant *Ac*). És l'època de màxima expansió de l'imperi romà que gaudirà d'un bon moment econòmic. L'auge comercial beneficiarà l'estatus social i jurídic de les dones que, gràcies al treball, disposaran de més llibertat. En aquesta zona les diferents tendències filosòfiques es combinaran amb una gran diversitat de sectes religioses de tipus místic. A Palestina els romans es trobaran amb la resistència dels jueus a obeir les lleis de l'imperi. D'aquí sorgirà un moviment que ningú hauria pogut pensar que tindria tal transcendència històrica. El seu líder, Jesús de Natzaret, morirà crucificat per la seva oposició a les institucions, però el seu carisma es transmetrà a través de la tasca apostòlica i missionera dels seus deixebles, en especial de Pau de Tars, un jueu de la diàspora, de cultura hel·lenística, que transformarà el missatge dirigit estrictament a la comunitat jueva en un missatge de tipus universal. Les persecucions contra els seguidors de la nova religió s'alternaran amb períodes de relativa tranquil·litat, durant els quals, la comunitat aconseguirà estendre el seu ensenyament per tot el Mediterrani. L'antagonisme entre l'Església i l'imperi s'esvaï progressivament, fins que a l'any 313, amb l'edicte de Milà, l'emperador Constantí concedí llibertat del culte als cristians. Posteriorment, l'any 380, l'emperador Teodosi declarà el cristianisme la religió oficial de l'imperi romà i prohibí els cultes pagans.

Quan parlem de la història del cristianisme sembla com si de la mort de Jesús i la prèdica de Pau haguéssim fet un salt en la història passant directament a la filosofia d'Agustí d'Hipona i la doctrina dels pares de l'Església. Tanmateix, els tres primers segles han estat aquells durant els quals s'ha format la cosmovisió del cristianisme, l'època en què s'ha construït l'antropologia cristiana sobre la qual es fonamenta la filosofia i la moral que han constituït la seva doctrina posterior. L'originalitat de la nova religió cal buscar-la, doncs, abans del Concili de Nicea (325); el que vindrà després

serà l'evolució dogmàtica i històrica dels seus fonaments. Malauradament, per poder sobreviure, l'estructura social del cristianisme va haver d'adaptar-se a la de l'imperi i en el procés d'institucionalització, les dones, aquelles que van tenir el valor de seguir el projecte de Jesús, en van resultar les víctimes. Però del que van ser aquells temps mítics encara ens queda alguna mostra: els *Actes de Pau i Tecla* aporten una mica de llum a una època que la història posterior sembla haver volgut esborrar.

En la tasca de reconstrucció del món que envoltà Tecla d'Iconi, la història social queda íntimament lligada a l'antropologia pel que fa a l'experiència religiosa com a part integrant del teixit social. No es pot obviar en aquest estudi l'existència d'aquells episodis mítics manifestats en el seguit de miracles que acompanyen la llegenda, perquè l'estructura simbòlica del miracle està directament relacionada amb l'estructura de la societat a la qual pertany. Els *AcPauTe* ens mostren una comunitat profundament religiosa, on la consciència de la frontera entre allò que és sagrat i allò que és profà sempre és present. Veurem com aquesta consciència del sagrat està íntimament lligada al món femení a través del seu cicle biològic, sempre vinculat a l'espai privat de la llar, a diferència del món de l'home, amo i senyor de l'espai públic. Cadascun d'aquests móns té associat un conjunt de valors que pren sentit per oposició a l'altre.

L'estudi del paper de la dona en els orígens del cristianisme s'inicià en la dècada dels anys 70-80 del passat segle des de dos corrents diferents: la teologia feminista i la història de les dones. La historiadora de la dona en el món antic Amparo Pedregal explica que ambdós corrents coincideixen en l'objecte d'estudi que és la presència femenina en els primers temps del cristianisme, en les línies mestres de la metodologia feminista i en la conveniència de recórrer a la interdisciplinarietat. Ara bé, mentre que la teologia feminista aspira a transformar el contingut del missatge cristià, amb la finalitat de considerar altres formes de relació no androcèntrica dins de l'Església, a la història de les dones li correspon explicar com i perquè aquestes es van sentir atretes pel cristianisme entre les moltes opcions religioses que oferia el món romà, i per què la nova religió no contribuï a fer-les escapar de les tradicionals estructures de gènere, com semblava oferir al principi, ans al contrari, reforçà els fonaments patriarcals i misògins preexistents². D'acord amb l'enfocament exposat per Pedregal, aquest estudi seguirà la línia de la història de les dones que no pretén entrar

² Pedregal, A. "El cristianismo primitivo: Re/visiones desde la Teología Feminista y la Historia de las mujeres". *Revista de Historiografía* n° 2, II (1/2005), pp. 46-59.

en l'àmbit de l'exegesi teològica, sinó oferir una imatge més completa de la història amb la incorporació de la meitat del gènere humà que ha restat secularment marginada.

El problema més important a l'hora de desenvolupar aquest treball ha estat desentrellar les contradiccions que presentava el personatge de Tecla d'Iconi que, precisament, sorgien d'haver partit d'un enfocament estrictament històric, d'una mirada massa actual i posicionada d'antuvi. Situar-se en el món d'una dona del segle I, requereix moltes lectures diferents i grans dosis de reflexió, imaginació i interiorització de molt material documental. Margaret MacDonald explica en la introducció del seu llibre *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana* que una anglosaxona pot situar-se en la societat mediterrània tradicional a través de la comprensió de la societat mediterrània moderna. En aquest sentit, la memòria conservada de la societat tardofranquista d'aquest país ens facilitarà una mica el diàleg amb el món antic de la dona mediterrània.

1.2 Fonts i metodologia

Per motius obvis, el material sobre el qual treballarem serà estrictament textual. El corpus documental podríem classificar-lo en tres grups. D'una banda tindrem les fonts literàries i històriques antigues, tant paganes com cristianes; un segon grup el constituïran les obres de caràcter general, necessàries per contextualitzar el treball, i el tercer grup estarà format per aquelles obres actuals de caràcter crític, com ara assajos i articles científics d'opinió que ens ajudaran a completar l'anàlisi.

El material que constitueix el primer grup no és gaire abundant. A més, sabem que els fets històrics als quals fa referència tant el *Nou Testament* (en endavant *NT*) com els *Actes de Pau i Tecla* són molt anteriors a la data de la seva redacció. També ens consta que aquest material pot haver estat manipulat per les mans dels diferents copistes i traductors pels que ha passat. Un altre problema a l'hora d'abordar aquest estudi és l'escassa presència femenina en els escrits canònics, així com la manca de testimonis escrits per dones en l'antiguitat. Com diu Mary Daly recuperar el paper històric de la dona consisteix en aplicar mètodes de recerca prehistòrica, cal fixar-se

en els indicis més humils, aquells que són com la punta d'un iceberg que ens assenyala la història amagada.³

El text base dels *Actes de Pau i Tecla* del qual partirem per a fer aquest treball forma part de l'obra *Apòcrifs del Nou Testament*, coordinada per Armand Puig. L'obra, editada per la Facultat de Teologia de Catalunya i la Fundació Enciclopèdia Catalana, compta amb el suport de la Conferència Episcopal Catalana. La part que ens ocupa porta el títol de *Actes de Pau i Tecla*, amb introducció, traducció i notes de Miquel Estradé. La traducció al català s'ha fet sobre el text grec de l'edició de R. A. Lipsius, *Acta Apostolorum apocrypha, I*, Leipzig, 1891, havent consultat també l'edició d'O. Von Gebhardt, *Passio S. Theclae virginis. Die lateinischen Übersetzungen der "Acta Pauli et Theclae"* (Texte und Untersuchungen VII, 2) Leipzig 1902.

Després de l'estudi dels *Actes de Pau i Tecla*, la millor manera d'apropar-nos a la seva protagonista serà fer-ho a través de Pau de Tars. La lectura de les seves cartes així com dels *Fets dels Apòstols* (en endavant *Ac*), on queda constància de la narració cronològica dels viatges paulins, constituirà la base per conèixer l'entorn, la ideologia i les passes de l'anomenat apòstol dels pagans així com l'estil de vida de les primeres comunitats cristianes.

Per a la reconstrucció de l'entorn en què es va formar la imatge de Tecla d'Iconi hem utilitzat obres de caràcter general però versades en disciplines diferents. A la formació del context històric hi han contribuït varies obres, entre elles destacarem les d'Antonio Piñero, Josep Montserrat o Jesús Mestre. Des de la perspectiva de la història de les mentalitats ha resultat essencial el primer volum de la *Historia de las mujeres en Occidente* de Duby i Perrot, dedicat a l'antiguitat. La comprensió del context filosòfic, religiós i mitològic ens l'ha facilitada la lectura dels textos de Mircea Eliade i el primer volum de la *Història de la Filosofia* de Emile Bréhier.

Quant a la història de la dona, matèria difícilment separable de l'antropologia, destacarem la importància que per a aquest treball ha tingut la *Historia de las Mujeres* d'Andersson i Zinsser i *En memoria de ella* d'Elisabeth Schüssler, complementades

³ Daly, Mary (1978). *The Met ethics of Radical Feminism*, P. 24. Citada per Aguirre, R. (1987). "La mujer en el cristianismo primitivo". A: *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*. [Article en línia] Bilbao: Desclee de Brower. <http://www.mercaba.org/FICHAS/H-M/724.htm>. [consulta: 18-01-2011].

amb les obres i els articles científics de diversos historiadors i teòlegs, majoritàriament dones, com Amparo Pedregal, Margaret Y. MacDonald, Elsa Tàmez, Rafael Aguirre o Mercedes López Salvà, per esmentar alguns noms. Pel que fa al model de dona que va construir la patrística, ha resultat molt útil un llibre una mica enfarfegós per l'estil literari, però amb un interessant contingut antropològic: *Las Vírgenes Cristianas de la Iglesia Primitiva* del pare Francisco de B. Vizmanos. Es tracta d'un estudi de l'evolució del món de la virginitat en l'antiguitat tardana, seguit d'una antologia de tractats patrístics sobre la virginitat, on la figura de Tecla és evocada per molts pares de l'Església.

En l'anàlisi literària dels *Actes de Pau i Tecla* han estat de gran ajuda els estudis filològics d'Artés i les introduccions crítiques de les traduccions catalana, castellana i francesa realitzades respectivament per Estradé, Piñero i del Cerro, i Vouaux. També ha resultat valuosa, en aquest aspecte en concret i per l'estudi en general, la traducció francesa de la *Vie et Miracles de Sainte Thècle* del segle V realitzada per Gilbert Dragon i editada per la *Société des Bollandistes*.

Així doncs, de la comparació i l'anàlisi interpretativa de les fonts antigues arribarem a la descripció de la memòria individual de la protagonista i del seu entorn cultural. Mentre que, de la lectura i el buidatge de les obres de caràcter general i dels assajos actuals de caire més crític, d'una banda, obtindrem el context socio-històric en el qual inserir i reinterpretar els *AcPauTe* i, de l'altra, descobrirem les transformacions i adaptacions operades sobre el personatge de Tecla d'Iconi i les causes que les han motivat.

En l'ús de la nomenclatura i de les abreviatures hem respectat les normes indicades en el *Corpus Biblicum Catalanicum* editat per l'Associació Bíblica de Catalunya el desembre de 2007, en el qual figuren les normes de transcripció i edició de les traduccions bíbliques catalanes fins a l'any 1900.⁴ Pel que fa a la traducció catalana del nom de l'obra que centra aquest treball, ens hem ajustat al que diu el *Llibre d'estil per a escrits de teologia i filosofia* de l'any 2008 on apareix com a *Actes de Pau i*

⁴ Casanellas i Bassols, Pere; Puig i Tàrrach, Armand, (coord.) (2007). *Corpus Biblicum Catalanicum: Edició crítica de les traduccions bíbliques catalanes fins a l'any 1900. Normes de transcripció i edició*. Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya. [document en línia] [consulta: 18-01-2011]. http://www.abcat.org/cbcat/pdf/NormesGralS_doblecara20071224.pdf

Tecla.⁵ Quant als noms propis dels escriptors clàssics hem seguit l'índex onomàstic proposat per Lluís Font en la traducció catalana de la *Història de la Filosofia* d'Emile Bréhier.⁶

El mètode emprat per a dur a terme aquest estudi comprèn la pràctica historiogràfica de la "microhistòria" combinada amb aquella que proposa la "macrohistòria". La microhistòria o la història des de baix, d'alguna manera vinculada al mètode biogràfic, consisteix en l'estudi intensiu del material documental i el rastreig detectivesc dels detalls per explicar les vivències d'algun personatge o d'algun col·lectiu que ha quedat marginat de la història convencional. La macrohistòria, entesa com la història que explica els grans processos, proporcionarà l'escenari en el qual es mouran els personatges objecte d'estudi dels quals se'n vol destacar uns trets, uns fets, o uns significats determinats. De la síntesi d'ambdues visions dins d'un camp de recerca transversal i interdisciplinari, obtindrem la reconstrucció del personatge i del col·lectiu que ens ocupa dins del seu context original.⁷

Hem estructurat aquest treball en diversos capítols que componen tres parts principals: en la primera estudiarem els *Actes de Pau i Tecla* com a obra literària, la segona la dedicarem a la reconstrucció del seu context, i la tercera a l'anàlisi dels personatges. Pel que fa al context, hem separat l'àmbit religiós, basat en el missatge de Jesús i de Pau de Tars, d'aquell en què estudiarem el món sociocultural de les dones dels primers segles de la nostra era en la Mediterrània Oriental. Aquí intentarem copsar l'imaginari de les primeres comunitats cristianes, destacant què significava en el seu sistema de valors la virginitat i la castedat, el martiri i el miracle. Quant a la part dedicada a l'anàlisi, hi haurà un capítol que examinarà els personatges dels *AcPauTe* i el seu món simbòlic i un darrer en el qual estudiarem les diferents mirades que convergeixen en el personatge de Tecla d'Iconi i que han fet d'ella un mite.

⁵ Cal notar que el llibre d'estil proposa com a abreviatura de l'obra l'acrònim *AcPau*. Tanmateix, hem decidit emprar *AcPauTe*, tal i com fan alguns autors, per no provocar confusions amb l'obra general, que inclou l'anterior, anomenada els *Actes de Pau*.

⁶ Bréhier, E. (1998). *Història de la Filosofia 1. Antiguitat i Edat Mitjana*.

⁷ Ardevol, E.; Munilla G. (coord.). "L'anàlisi de les formes culturals. El text com a document". http://cv.uoc.edu/moduls/UW05_04153_00801/index.html. [consulta: 18-01-2011].

2. La literatura apòcrifa. Els *Actes de Pau i Tecla*

2.1 Els Actes apòcrifs com a gènere literari

Jesús de Natzaret no va escriure mai res, les seves paraules es van transmetre per tradició oral. Tanmateix, a partir de la mort de les primeres generacions que el van conèixer, l'església primitiva considerarà la necessitat de fixar el seu missatge per escrit pel descontrol que estava adquirint la difusió oral de la doctrina. Els primers documents cristians que ens han arribat són les cartes de Pau, escrites la major part d'elles entre els anys 50 i 60, mentre que la redacció dels evangelis canònics la podem situar entre els anys 70 i 95. Així doncs, el cànon del *NT* constituït pels quatre evangelis canònics, els *Fets dels Apòstols*, les cartes paulines i altres cartes venerables, i l'*Apocalipsi* de Joan, es forma en la mesura en què es fa necessari recollir l'herència de Jesús i conformar i transmetre el seu missatge salvador.⁸

Els primers cristians tenien per costum la lectura comunitària dels evangelis canònics en les seves reunions, però el gran públic reclamava més informació relativa a molts episodis de la vida de Jesús, de Maria i també dels apòstols. A més, alguns aspectes doctrinals expressats en els escrits canònics resultaven de difícil comprensió per a la gent senzilla, interessada per les llegendes i les anècdotes que insistien en el caràcter prodigiós i místic de certs episodis. Serà així com les narracions populars, transmeses per via oral, es nodriran amb elements teològics i motivaran l'aparició, a partir del segle II, dels anomenats escrits "apòcrifs". Aquests escrits serviran a la difusió de la pietat cristiana i a l'edificació de les comunitats, i és a través d'ells que hem pogut conèixer tant el cristianisme popular com també el marginal dels primers segles⁹.

El mot "apòcrif" significa "amagat" i remet a un ús gnòstic i esotèric de doctrines secretes, només accessibles als iniciats. És per això que durant els primers segles del cristianisme aquest mot estava relacionat amb la lluita que l'Església va mantenir amb el gnosticisme¹⁰ i altres doctrines considerades herètiques,¹¹ fet que va connotar negativament tota la literatura apòcrifa. Però els apòcrifs no gnòstics són escrits que

⁸ Puig i Tàrrach, A.(coord.) (1990). *Apòcrifs del Nou Testament*, p.11.

⁹ *Ibid.*, p.21.

¹⁰ El gnosticisme no està interessat en la tradició de Jesús sinó en la seva doctrina salvadora. Puig i Tàrrach, A. (coord.) 1990. *Apòcrifs del Nou Testament*.p.14.

¹¹ *Ibid.*, p.10.

no pretenen substituir els escrits canònics, sinó que reforcen i complementen el seu contingut, és a dir, estan vinculats al *NT* i a les tradicions que l'han conformat.¹² Armand Puig puntualitza que “la fe de l'Església no passa pels apòcrifs, però els apòcrifs enriqueixen i expandeixen diverses expressions d'aquesta fe”.¹³

Entre els anys 150 i 225 aproximadament, és a dir, quan ja feia temps que corrien els escrits del *NT*, apareixeran els cinc Actes apòcrifs que coneixem i, respecte dels quals, avui dia, podem afirmar que van néixer en el si de l'Església oficial. Pretenien oferir a la comunitat cristiana els exemples de la missió apostòlica com a element d'edificació i consolidació de la fe, essent un reflex bastant fidel de la vida en les comunitats cristianes de l'època. Els Actes apòcrifs dels apòstols descriuran detalladament episodis de la vida i la mort martirial dels dotze apòstols i de Pau. De fet, moltes tradicions hagiogràfiques depenen directament dels escrits apòcrifs. Ara bé, no són llibres revelats ni tampoc tractats de dogma o de moral¹⁴, sinó un complement als llibres canònics; no aporten pràcticament res per al coneixement històric de la persona de Jesús, però el seu contingut és molt interessant per a conèixer la ideologia, les tendències i les circumstàncies socials de les diverses comunitats cristianes primitives. D'altra banda, aquests escrits resultaven un excel·lent element propagandístic d'aquells indrets relacionats amb la presència apostòlica, ja que contribuïen al prestigi de la localitat o de la regió, facilitant el seu desenvolupament.

Les opinions més tradicionals vinculen els Actes apòcrifs i la novel·la grega a causa del paral·lelisme en els motius emprats. Sobre un fons amorós, la novel·la grega bastia una trama complicada i inversemblant, on la peripècia tenia una importància cabdal i es desenvolupava a base de llargs viatges per terres llunyanes, persecucions, naufragis, separacions forçoses, amants que es retrobaven després de moltes tribulacions, etc. La trama dels Actes apòcrifs segueix aquest mateix esquema, però existeix una diferència essencial entre ambdós generes: en la novel·la grega els personatges són joguines de l'atzar, que després de moltes desventures i penalitats arribaran a un final feliç,¹⁵ mentre que els protagonistes dels Actes apòcrifs són propietaris d'un destí lliurament triat.

¹² Puig i Tàrrach, A.(coord.) (1990). *Apòcrifs del Nou Testament*.p.18.

¹³ *Ibid.*,p. 21.

¹⁴ Cerro Calderón, G., (2003). *Las mujeres en los Hechos Apócrifos de los Apóstoles*, pp. 17-20.

¹⁵ Riquer, M.; Valverde, J.M., (2005). *Historia de la Literatura Universal. Vol. I*. p. 148.

Però si alguna cosa crida l'atenció d'aquests documents és la important presència de dones, tant quantitativa com qualitativa, respecte dels anomenats escrits canònics. Cal subratllar que durant els segles II i III, coincidint amb l'aparició dels Actes apòcrifs, la imatge de la dona en el si de l'Església havia evolucionat en sentit positiu. I és que no hem d'oblidar que, segons indica la tradició, Jesús de Natzaret va mostrar una particular atenció i sensibilitat envers la dona, tant en la seves obres com en les seves paraules, en contrast amb un entorn que no sempre compartia ni comprenia tal actitud.

En un ambient dominat per les cultures grega i hebrea, poc o gens proclius al reconeixement de la igualtat de sexes, les dones que apareixen en els Actes apòcrifs no són artesanes del mal ni inferiors a l'home, sinó dones fidels i perseverants, sovint molt superiors als seus companys masculins. Desafien el poder i l'autoritat i adopten una postura valenta i rebel enfront les lleis, les tradicions i els costums del seu temps. Amb elles ha quedat rehabilitada la imatge d'Eva.¹⁶

Les protagonistes d'aquests escrits presenten perfils comuns: són dones de l'alta societat, de destacada bellesa, casades o relacionades amb personatges rellevants de la vida social i política. Totes elles acaben convertides a una existència casta gràcies a la predicació apostòlica, cosa que provocarà nombrosos conflictes, com en el cas de Tecla. En els relats són considerades per les seves virtuts i la seva tasca, obviant la possible condició de mares.¹⁷ Pel que fa als seus marits o promesos apareixen sovint com uns titelles, exempts del caràcter i el determini que les caracteritza a elles. La importància i el protagonisme de les dones en aquests relats han originat la teoria, defensada per diversos científics, de que es podria tractar d'obres escrites per dones i destinades a ser llegides en els seus cercles i tertúlies.¹⁸

Els escrits apòcrifs són com una mena de novel·les exemplars dirigides al gran públic de l'època. De l'actitud i el missatge dels seus protagonistes se'n desprèn un seguit de preceptes i consells morals que mostraran el camí a seguir per a assolir la salvació eterna. La continència sexual serà un tema recurrent, motiu pel qual han arribat a ser titllats d'enkratites. L'enkratisme és un dels preceptes defensats pel gnosticisme que considera la continència absoluta com a condició necessària per a la salvació, afirmació contrària a la doctrina ortodoxa de l'Església. En aquest punt cal aclarir que, si bé el Pau dels apòcrifs és sensiblement més reiteratiu en aquest tema que el Pau

¹⁶ Cerro Calderón, G., (2003). *Las mujeres en los Hechos Apócrifos de los Apóstoles*, p. 2.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 23-24.

¹⁸ *Ibid.*, p. 3.

canònic, no mostra tampoc una actitud absolutament contrària al matrimoni. En els *Actes de Pau i Tecla* la vida de castedat no és un deure absolut sinó un consell, un camí cap a la perfecció que culminarà en el personatge de Tecla d'Iconi.¹⁹

2.2 Els Actes de Pau i Tecla

Els *AcPauTe* dels que avui disposem van ser publicats el 1887 a Braunschweig (Alemanya) per Lipsius que col·locà onze manuscrits grecs, a més de servir-se d'aportacions de versions llatines, siríaqües, eslaves i àrabs.²⁰ Van circular durant segles com una obra independent,²¹ però la descoberta a principis del passat segle dels papirs anomenats de Heidelberg i d'Hamburg ha revelat que aquest panegíric és el fragment més llarg dels primitius *Actes de Pau* que, a més d'aquesta obra, també recull la correspondència entre Pau i els corintis, i el martiri de l'apòstol.²²

Els *AcPauTe* van ser escrits durant la segona meitat del segle II, probablement abans de l'any 180²³. Respecte del seu autor tot el que sabem és allò del què ens ha informat Tertul·lià (160-220) en *De Baptismo*, obra datada al voltant del 200:

“Tanmateix l'atreviment de la dona que va usurpar el dret d'ensenyar, arrabassarà també el dret de batejar? [...] I si algunes defensen els Fets, mal anomenats de Pau, i l'exemple de Tecla, per justificar el dret de la dona a ensenyar i a batejar, cal que sàpiguen que el prevere que a l'Àsia va escriure aquesta obra, com si fos de Pau, va acabar convicte i confés d'haver-ho fet per amor a l'Apòstol i va perdre la seva dignitat. Com pot semblar inclòs en la fe que Pau donés a la dona el poder d'ensenyar i de batejar, ell que mai no va permetre a les esposes que preguntessin en la comunitat eclesial? Digué: *que callin, i preguntin els seus marits a casa seva!* (1 Corintis 14, 34-35).” (*De Baptismo*, 17, 4-5).

¹⁹ Piñero Sáenz, A.; Cerro Calderón, G. (2005). *Hechos apócrifos de los Apóstoles II: Hechos de Pablo y Tomás*, p.714.

²⁰ *Ibid*, p. 689.

²¹ El fragment es coneix també com els *Actes de Tecla*. També algun manuscrit l'anomena *Els viatges de Pau i Tecla*.

²² Piñero Sáenz, A.; Cerro Calderón, G. (2005). *Hechos apócrifos de los Apóstoles II: Hechos de Pablo y Tomás*, p 688.

²³ Artés Hernández, J. A., (1999). *Estudios sobre la lengua de los hechos apócrifos de Pedro y Pablo*. p. 22. [tesi en línia]. [consulta: 18-01-2011].

[http://interclassica.um.es/investigacion/monografias/estudios_sobre_la_lengua_de_los_i_hechos_apocrifos_s_i_de_pedro_y_pablo/\(ver\)/1](http://interclassica.um.es/investigacion/monografias/estudios_sobre_la_lengua_de_los_i_hechos_apocrifos_s_i_de_pedro_y_pablo/(ver)/1).

D'aquesta manera els *Actes de Pau i Tecla* van quedar estigmatitzats per part del corrent més ortodox de l'Església que, tanmateix, no va poder evitar la ràpida expansió del culte a santa Tecla per tot el Mediterrani.

De tota manera, Vouaux qüestiona que Tertul·lià s'estigués referint en aquest passatge als *AcPauTe* que coneixem.²⁴ Afirmar que l'obra havia estat escrita "per amor a Pau" resulta, si més no, irònic, ja que l'Apòstol, a més de jugar-hi un paper secundari, no mostra l'actitud que d'ell se'n podria esperar. Davies considera que el passatge al qual es refereix Tertul·lià en la seva condemna no pertany als *AcPauTe*, sinó a una carta pseudopaulina, avui perduda, utilitzada per grups feministes dins l'església primitiva per reivindicar el seu dret a ensenyar i a batejar fent referència a Tecla.²⁵

Pel que fa a la possible autoria femenina dels *AcPauTe*, Artés considera que no hi ha prou indicis que així ho demostrin, ja que, tot i el paper preponderant de Tecla, és innegable que el desenvolupament de l'acció té com a element aglutinant la prèdica de Pau.²⁶ En aquest sentit, mentre MacDonald pensa que els *AcPauTe* van ser escrits per algú - presumiblement un home- que es va servir de la llegenda que circulava entre les dones, S.L.Davies, no té cap dubte en afirmar que l'obra va ser escrita per una dona.²⁷ Tot i que aquesta afirmació pot resultar agosarada al no haver-hi prou indicis que la confirmin, creiem que, efectivament, darrera dels *AcPauTe* podria haver-hi una mà femenina. Aquesta postura es basa en els rols preponderants que tenen totes les dones a l'obra, molt per sobre d'aquells que desenvolupen els homes, també Pau, i que analitzarem més endavant.

Encara que el contingut dels *AcPauTe* és conforme a l'ortodòxia del s. II, Lipsius creu que l'obra està basada en una narració composta cap a l'any 70 per un frigi i embellida després amb addicions llegendàries. Aquesta primera obra, que descriuria fets històrics relatius a la primera visita de Pau a Iconi, contindria elements herètics, motiu pel qual va patir successives mutilacions i alteracions, cosa que explicaria el

²⁴ Vouaux, L., (1913). *Les Actes de Paul et ses Lettres Apocryphes*, p.30.

²⁵ Davies, S. L. (1986). "Women, Tertullian and The Acts of Paul". *Semeia* (núm. 38, p.139-143).

²⁶ Artés Hernández, J. A., (1999). *Estudios sobre la lengua de los hechos apócrifos de Pedro y Pablo*. [tesi en línia]. P.332. [consulta: 18-01-2011].

[http://interclassica.um.es/investigacion/monografias/estudios_sobre_la_lengua_de_los_i_hechos_apocrifo_s_i_de_pedro_y_pablo/\(ver\)/1](http://interclassica.um.es/investigacion/monografias/estudios_sobre_la_lengua_de_los_i_hechos_apocrifo_s_i_de_pedro_y_pablo/(ver)/1)

²⁷ Davies, S. L. (1986). "Women, Tertullian and The Acts of Paul". *Semeia* (núm. 38) pp.139-143.

gran nombre de manuscrits i de fragments que ens han arribat.²⁸ Ara bé, aquest fet sumat a la diversitat de traduccions, també podria ser indicatiu de l'interès i la devoció que inspirà la santa tant en l'època antiga com en la medieval.

L'estudi sobre l'estructura narrativa dels *Actes de Pau* realitzat per Artés conclou que l'obra té com a base la tradició oral. El desconegut autor reelaborà el material recollit de la narrativa oral per conjugarlo amb la retòrica, tot prioritzant que l'escrit resultant tingués un nivell d'expressió que fos comprensible a un substrat popular que reclamava dades complementàries als escrits canònics. Així doncs, encara que per la seva estructura l'obra està relacionada amb la novel·la grega, es diferencia d'aquesta per emprar expressions del llenguatge més populars.²⁹

Com tots els Actes apòcrifs, els de Pau intenten subratllar certs aspectes del personatge i la seva doctrina. La rellevància que té aquest apòstol en la segona part dels *Fets dels Apòstols* el farà el centre d'interès de la comunitat cristiana. És per això que els *Actes de Pau* seguiran l'itinerari dels viatges de l'Apòstol des de Jerusalem fins a Roma.³⁰ D'aquesta manera, intencionadament, l'autor relacionarà el context històric i geogràfic de l'obra amb el NT. Concretament, el periple descrit en els *AcPauTe* es correspon aproximadament amb el primer viatge missioner de Pau en els *Fets dels Apòstols* (Ac, 13-14). Els *AcPauTe* narren uns episodis succeïts aproximadament una centúria abans de la seva redacció. Fan menció a llocs, persones i esdeveniments reals, cosa que mostra la intenció de l'autor de donar versemblança al contingut del relat, alhora que ens indica que era un bon coneixedor de les Sagrades Escripures. Aquí, Pau, el personatge principal, es difumina per deixar pas a la seva deixeble. En la figura de Tecla la defensa a ultrança de la virginitat es converteix en heroisme.

Alguns autors consideren que la finalitat d'aquests escrits era simplement "edificar i entretenir" la comunitat, però per a Piñero y del Cerro els *AcPauTe* són també el reflex de les lluites teològiques mantingudes amb el gnosticisme,³¹ mentre que, segons Vouaux, ens donen una idea de com entenien la religió determinades comunitats cristianes.³² Resulta reduccionista creure que una obra com la que ens ocupa només

²⁸Vizmanos, F. de B. (1949). *Las Vírgenes cristianas de la Iglesia Primitiva*, pp. 389-390

²⁹ Artés Hernández, J. A. (2007). "Estructura narrativa de los Acta Pauli et Petri Apocrypha". *Estudios Bíblicos* (núm. 65), pp.522-523.

³⁰ Piñero Sáenz, A.; Cerro Calderón, G. (2005). *Hechos apócrifos de los Apóstoles II: Hechos de Pablo y Tomas*, p.714.

³¹*Ibid*, p.710.

³² Vouaux, L. (1913). *Les Actes de Paul et ses Lettres Apocryphes*. p.86.

pretenia “edificar i entretenir”. Per a aquelles comunitats la lectura dels *AcPauTe* mostrava un camí a seguir, un ideal de perfecció personificat en la figura de Tecla d’Iconi, una manera d’entendre la religió que donava sentit a la vida i a la mort. Als lectors actuals, els *AcPauTe* ens informen, no només d’alguns aspectes de la vida quotidiana i de l’ordre social de l’època, sinó també de les seves discussions i diferències teològiques, dels neguits, dels anhels o de com la religió impregnava qualsevol aspecte de la vida.

Cal destacar que aquesta atmosfera religiosa que destil·len els *AcPauTe* és el reflex de l’ambient de l’època. Segons Artés, de l’examen lingüístic comparatiu entre els textos dels *AcPauTe* i la novel·la grega *Les Efesíaques* de Xenofont, una obra pagana, se’n desprèn l’existència d’un ambient religiós comú. En ambdós casos la intervenció divina en forma d’actuació miraculosa contribuirà a evitar un perill imminent pels diferents protagonistes.

Dragon considera que l’autor dels *AcPauTe* “*a brodé un thème mythique vieux comme l’humanité. Histoire, roman, mythe, les Actes de Paul et Thècle sont en effect un peu les trois.*”³³ De fet, els *AcPauTe*, tot i la senzillesa del registre del seu llenguatge, presenten tots els elements d’una hagiografia, un gènere literari de caràcter èpic que barreja un fons real amb un quadre imaginari. Persecució i confessió portaran el sant o la santa en qüestió fins el martiri. Els esdeveniments miraculosos *post-mortem* vinculats al lloc de la mort quedaran en el cas de Tecla recollits en la segona part de l’obra *Vida i Miracles de Santa Tecla* del segle v.

2.3 Testimonis dels Actes de Pau i Tecla

Com ja hem dit en l’apartat anterior, el primer testimoni escrit que tenim dels *Fets de Pau* és Tertul·lià, un dels pares apologetes de l’església llatina. Aquest testimoni ens indica que l’obra ja tenia prou anys d’existència com per haver arribat al continent Africà i haver adquirit allà la notorietat necessària per a ser esmentada per aquest jurista cap a l’any 200 des de Cartago. La majoria dels autors estan d’acord en considerar que Tertul·lià no va condemnar la historicitat dels *AcPauTe* sinó el fet que

³³ Dragon, G. (1978). *Vie et Miracles de Sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire*, p. 36.

una dona tingués el poder d'ensenyar i batejar.³⁴ Per la mateixa època l'apòcrif també havia arribat a Roma, des d'on se'n feu ressò Hipòlit en *De Daniel*, obra datada cap el 202. Poc després, en el primer quart del segle III, Orígens, director de l'escola catequètica alexandrina, cita en dues ocasions uns *Actes de Pau*.³⁵

Una centúria després d'aquest primer testimoni, els *AcPauTe* ja seran coneguts en alguns ambients de la zona occidental de la cristiandat. Les múltiples referències que en fan diversos autos de l'època en els seus escrits, mostren la importància que l'obra havia adquirit, en alguns casos com a exemple a seguir i en altres com a perill del qual apartar-se'n. Metodí d'Olimp, en la seva obra titulada *El banquet de les deu verges*, datada als inicis del s. IV, fa pronunciar a Tecla un discurs en lloança de la castedat en el qual ella fa al·lusió a alguns passatges dels *Actes de Pau*.

A llarg de tot el s. IV trobarem referències positives en relació amb el personatge de Tecla d'Iconi en les obres de Gregori de Nazianz (330-390), Epifani (310-403), Joan Crisòstom (347-407), Ambrosi de Milà (340-397), Zenó de Verona (? -372) o Agustí d'Hipona (354-430).³⁶ Un dels testimonis més curiosos que tenim és el d'Egèria, una peregrina d'origen probablement gallec que, segons va deixar escrit en el seu *Itinerarium*, l'any 379 llegí els *AcPauTe* al costat de la tomba de santa Tecla a Selèucia, fet que confirma que en aquella època, si més no a l'Orient, els *Actes de Pau i Tecla* ja circulaven independents dels *Actes de Pau*.³⁷

El problema fou que els apòcrifs també van ser utilitzats per grups herètics per justificar la seva doctrina, i aquest podria ser un dels motius pels quals l'Església ortodoxa no hagués inclòs els *AcPauTe* entre els escrits canònics. D'aquí que Jeroni, a finals del segle IV, seguint a Tertul·lià, advertís els cristians contra aquesta obra. Finalment, a les acaballes del segle V, el *Decret Gelasià*³⁸ apartà definitivament els *AcPauTe* del cànon eclesiàstic.

Quant a la historicitat de Tecla és un tema molt controvertit, alhora que irrellevant avui dia. L'únic lloc on apareix el seu nom és en els *AcPauTe*, la resta d'escrits que

³⁴ Mísser, S. (1977). *El libro de Santa Tecla*, p.69

³⁵ Vizmanos, F. de B. (1949). *Las Vírgenes cristianas de la Iglesia Primitiva*, p. 391.

³⁶ Piñero Sáenz, A.; Cerro Calderón, G. (2005). Hechos apócrifos de los Apóstoles II: *Hechos de Pablo y Tomás*, p. 687.

³⁷ Vouaux, L., (1913). *Les Actes de Paul et ses Lettres Apocryphes*, p.40.

³⁸ El *Decret Gelasià* és una llista dels llibres canònics de la Bíblia, vigent avui dia, a la que segueix una enumeració dels apòcrifs entre els que apareix el llibre anomenat *Actes de Tecla i Pau*.

l'esmenten ho fan en relació en aquesta obra. Pau no la cita en cap de les seves cartes, encara que a la *Segona epístola a Timoteu* (en endavant *2Tm*) l'apòstol es lamenta de "les persecucions, els sofriments, com els que vaig passar a Antioquia, a Iconi i a Listra. Quines persecucions no vaig haver de suportar! Però de totes, el Senyor me'n va treure" (*2Tm*, 3 11).³⁹ Amb tot, són pocs els autors que dubten de la seva existència. Piñero y del Cerro consideren que "es difícil pensar que una obra literaria haya creado toda la historia de Tecla y haya conseguido extender su fama, su influjo y su culto en Oriente y en Occidente".⁴⁰

En el segle III la llegenda de Tecla havia adquirit ja una gran popularitat. Com en tots els primers escrits cristians, el llenguatge dels *AcPauTe* és senzill perquè la seva finalitat era proselitista i, per tant, no cercava la bellesa sinó la instrucció en la veritat. Quan a partir del segle IV el cristianisme passa a ser la religió oficial de l'imperi, la literatura deixa de ser un element de propaganda i de lluita i ja es permet guarnir-se amb una solemne retòrica que abasta l'exegesi, la dogmàtica, la moral i l'ascètica.⁴¹ La llegenda dels *AcPauTe* tindrà ara un altre ressorgiment a través de l'aparició d'una nova versió: la *Vida i Miracles de santa Tecla* escrita entre els anys 444 i 474.

En la primera part d'aquesta obra, la *Vida*, l'estructura i el contingut dels *AcPauTe* són respectats escrupolosament, tot i així, destaca la seva extensió i la retòrica de l'autor que són lluny del llenguatge planer dels *AcPauTe*. Si la *Vida* es desenvolupa entre Iconi i Antioquia per acabar brusquement a Selèucia, la segona part, els *Miracles*, fixa Tecla en aquesta darrera localitat, concretament al santuari d'Hagia-Thékla, on es va desenvolupar el seu culte i, probablement, allà on Egèria va llegir els *AcPauTe* originals. En aquesta segona part l'autor es presenta en primera persona i relata una trentena de miracles, alguns dels quals ell mateix ha vist o, fins i tot, se n'ha beneficiat directament. Però l'originalitat d'aquest acurat treball literari rau en el fet que la protagonista dels *AcPauTe*, la Tecla "històrica", quedarà immortalitzada a través de la segona part, esdevenint una Tecla "viva" del segle V, una mena d'heroïna tònica, a saber, vinculada al món subterrani on es troben les seves despulles que, a través dels seus miracles, sanarà, premiarà i, fins i tot, castigarà, convertint el territori on s'ubica la seva tomba en un centre cultural de veneració de la santa.

³⁹ Aquesta carta és pseudopaulina, per tant no va ser escrita per Pau, sinó en nom d'ell, a principis del segle II.

⁴⁰ Piñero Sáenz, A.; Cerro Calderón, G. (2005). *Hechos apócrifos de los Apóstoles II: Hechos de Pablo y Tomás*, p. 720.

⁴¹ Riquer, M.; Valverde, J. M., (2005). *Historia de la Literatura Universal. Vol. 1*, p. 152.

Aquesta obra ha estat secularment atribuïda a Basili de Selèucia, que va ser bisbe d'aquella ciutat. Tanmateix, en opinió de Dragon, aquesta obra ha estat erròniament atribuïda a Basili per l'error d'un copista del segle XII, o per algú altre anterior a ell. Ironies de l'atzar, sembla ser que la *Vida i Miracles de santa Tecla* fou l'obra d'un escriptor coetani al bisbe de Selèucia, de l'entorn immediat d'aquesta ciutat, que posteriorment esdevingué clergue i que fou excomunicat per aquest sense que sapiguem exactament el motiu. Tenim, doncs, un altre clergue depositat. Dragon reflexiona: "Thècle ne porte pas bonheur à ses biographes; comme si son histoire imaginaire était faite pour remuer en nous quelques vieux mythes un peu dangereux, et en tout cas une imagination fort peu chrétienne".⁴²

En aquesta biografia del segle V encara en seguiran d'altres, totes elles, però, basades en els primitius *AcPauTe*: una del segle IX de Nicetes de Paflagònia i una altra del segle X de Simeó Metafrastes⁴³. El *Flos Sanctorum* català del 1524 publica una versió en aquesta llengua de la vida de santa Tecla, la *Passio Sanctae Theclae*, una obra que probablement data del segle XIII.⁴⁴ Més endavant, al segle XVII, el pare Jaime Vilar edita en llengua castellana una nova versió inspirada en la *Vida i miracles de Santa Tecla* del segle V, destacable pel barroquisme del seu llenguatge i pels seus anacronismes. No és l'objectiu d'aquest treball relacionar el nombre d'hagiografies que, amb posterioritat als *AcPauTe*, s'han escrit sobre la verge d'Iconi, les aquí esmentades són només una mostra que ens indica la popularitat de la que ha gaudit aquesta santa.

⁴² Dragon, G., (1978). *Vie et Miracles de Sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire*, p.22.

⁴³ Vizmanos, F. de B. (1949). *Las Vírgenes cristianas de la Iglesia Primitiva*, p. 403.

⁴⁴ Misser, S. (1977). *El libro de Santa Tecla*, pp. 72-73.

3. Context religiós dels *Actes de Pau i Tecla*

3.1 Jesús de Natzaret i les dones

Jesús de Natzaret, un jove predicador que deia ser el Messies, proclamà l'existència d'un Regne espiritual, el Regne de Déu. Els trets més característics del seu missatge eren la implantació d'una justícia superior a l'antiga Llei, comportament confiat, simplicitat i prudència, amor a tothom, fins i tot a l'enemic, disponibilitat per a perdre la vida i guanyar així l'eternitat i renúncia als béns d'aquest món.⁴⁵ D'aquesta manera enuncià els fonaments d'una nova societat: la renúncia al poder, als diners i als honors, i l'acceptació de l'austeritat solidària, la igualtat i el servei mutu.⁴⁶ En aquest ensenyament, el món, la natura i la societat actuen com a dipòsits d'imatges plenes de significació espiritual, oposades al punt de vista de l'hel·lenisme, caracteritzat per la seva visió teòrica i raonada sobre l'univers i sobre Déu⁴⁷. Aquest és el missatge que Tecla rep a través de Pau de Tars i que ella portarà fins a les últimes conseqüències.

L'estil de vida de Jesús, així com el seu pensament, no era grec, sinó semita. No fou pas un asceta, ni el fundador d'una secta, ni tampoc un filòsof. L'anomenat Messies reuní entorn seu un cercle de seguidors com acostumaven a fer els rabins de l'època. Li agradava viure en contacte amb el món i la gent, especialment amb la més marginada. La seva doctrina i mode d'actuar manifestaven un radical desacord amb la societat. Jesús no va ser un revolucionari, però sí un provocador⁴⁸ amb gran poder de convocatòria, molt crític amb el sistema. S'enfrontà a les autoritats imperials i per això morí de manera tan cruel. Pels seus seguidors, aquells que el van considerar com a Fill de Déu, en la seva resurrecció prenen sentit la creació, la història i l'esdevenidor humà.⁴⁹

La teòloga Carmen Bernabé defineix el moviment de Jesús com un grup de renovació, intrajueu, que qüestionava les institucions centrals del sistema socio-religiós, la Llei i el

⁴⁵ Mínguez, D. (2004). "Pablo de Tarso y el judaísmo de la diáspora". A: *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, pp. 289-290.

⁴⁶ Pelàez, J., (2004). "Jesús y el Reino de Dios". A: *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, pp. 265-266.

⁴⁷ Bréhier, E. (1998). *Història de la Filosofia 1. Antiguitat i Edat Mitjana*, p. 330.

⁴⁸ Pelàez, J., (2004) "Jesús y el Reino de Dios". A: *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, p. 253.

⁴⁹ Mínguez, D., (2004). "Pablo de Tarso y el judaísmo de la diáspora". A: *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, pp. 289-290.

temple. Era un moviment inclusiu, on hi tenia cabuda tothom, especialment aquells que havien quedat exclosos del sistema per algun motiu o altre.

“Para las mujeres el reino de Dios significaba la superación de las estructuras y las relaciones patriarcales que la subordinan, despersonalizándola al tratarla como un objeto o un ser permanentemente menor de edad, valorada tan solo como madre o esposa y reduciendo sus funciones a las del hogar. Jesús valora a la mujer como persona y nunca restringe su misión a las tareas del hogar y a la maternidad. En el movimiento de Jesús se establece una nueva forma de relación y vinculación entre hombre y mujer, ya sea como pareja, o como miembros de una comunidad.”⁵⁰

En comparació amb la rigorosa reserva del judaisme de l'època, la relació de Jesús amb les dones presenta una llibertat singular. Jesús és a prop no només de les dones cèlibes i vídues, sinó també de les estrangeres, les pecadores o les prostitutes. En els evangelis trobem alguns testimonis de la participació femenina en el moviment de Jesús. Aquestes deixebles el van seguir des de Galilea, van acceptar el mateix mode de vida i, a diferència dels seus companys que van fugir, no el van abandonar quan era a la creu. Elles van ser testimonis de la seva sepultura i eren presents en el grup de deixebles als quals el Ressuscitat confià la continuació de la seva missió.

Certament cap d'elles va estar entre els dotze apòstols ni va ser enviada en missió, però el seu protagonisme es mantingué quan el cristianisme començà a estendre's més enllà de Galilea. Llavors les dones participaven activament amb els seus companys en les funcions missioneres, d'ensenyament i de lideratge de la comunitat. Les cartes de Pau, molt més que els evangelis, en són una mostra. Concretament, l'*Epístola als Romans* (en endavant *Rm*) comprèn una llista de recomanacions i salutacions dirigida a una trentena de persones, d'entre les quals més d'una desena, són dones.

Gonzalo del Cerro explica que Ch. Seltman defensa la tesi de que amb l'actitud de Crist es desenvolupà durant el segle I una pressió social que tractava d'igualar la dona amb l'home i pensa que, segurament, Jesús va ser molt més “feminista” que el seu entorn i que els mateixos deixebles. Afegeix del Cerro que són molts els testimonis positius sobre la dona en el moviment liderat per Jesús, però ben aviat la història cedí a l'enfrontar-se a la secular mentalitat patriarcal del món Oriental.⁵¹ El mateix Pau de

⁵⁰ Bernabé, C. (1993). “Biblia”. A: *10 mujeres escriben Teología*, p. 38-39.

⁵¹ Cerro Calderón, G., (2003). *Las mujeres en los Hechos Apócrifos de los Apóstoles*, p. 11.

Tars patí l'influx del costum i de la mentalitat de la societat hel·lenística, per això la seva visió respecte de la dona era més restrictiva que la de Jesús.⁵²

Tanmateix, tot i que les dones van resultar imprescindibles per a la formació i consolidació del moviment cristià, les cròniques les van ignorar. En la societat mediterrània antiga els homes tenien els papers principals i no quedava bé que un grup amb opció de futur presentés com a líder una dona. De fet, Maria, la mare de Jesús, és citada una sola vegada en els *Fets dels Apòstols* i no apareix en cap carta de Pau. El protagonisme femení quedarà relegat pel dels apòstols ja en la redacció dels evangelis, quan el procés de patriarcalització estava engegat. No obstant, apunta Bernabé, no s'ha pogut posar en boca de Jesús cap paraula ni tampoc cap actitud que justifiqui la subordinació a què posteriorment el moviment patriarcal va sotmetre la dona.⁵³

3.2 Pau de Tars

Ja abans dels inicis del cristianisme, en el Mediterrani Oriental, es respirava una atmosfera religiosa creada per moltes persones pertanyents a diferents religions que, sovint, coincidien en molts aspectes amb les doctrines estoiques i sobretot amb les platòniques⁵⁴. La filosofia havia conduït les ànimes més religioses del món hel·lenístic tardà a l'adoració d'un únic Déu de qui depenia tant l'univers com l'ésser humà. L'home, però, es trobava pres d'un destí irracional, representat per la força dels astres o dels dimonis. Les religions místiques oferien la possibilitat d'alliberar-se de tants temors, de salvar-se dels poders malèfics i d'assolir la immortalitat de l'ànima, la part superior de l'home.⁵⁵

Les característiques del cristianisme primitiu s'expliquen pel context judeo-hel·lenístic en què es va desenvolupar. Hi ha, però, un element nou: la fe en un salvador místic diferent de Yahvé. L'originalitat d'aquest plantejament té un iniciador: Pau de Tars, jueu per tradició, educat en la cosmovisió grega i ciutadà romà. Pau no conegué mai Jesús sinó el Ressuscitat, però fou ell qui portà el nou moviment a la categoria de

⁵² Cerro Calderón, G., (2003). *Las mujeres en los Hechos Apócrifos de los Apóstoles*, pp. 12-14.

⁵³ Bernabé, C. (1993). "Biblia". A: *10 mujeres escriben Teología*, pp. 38-39

⁵⁴ Piñero Sáenz, A. (2004). *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, p.63

⁵⁵ *Ibid*, p. 64.

religió. De no ser per Pau el judeocristianisme hagués estat una secta més dins la religió jueva que s'hagués acabant dissolent com tantes altres. Pau ha estat el primer teòleg del cristianisme. La seva prèdica afirma que la salvació no és conseqüència de l'estricta observança de la Llei de Moissès, sinó que resideix en la fe en Crist mort i ressuscitat. D'altra banda, mentre que el Regne de Déu proclamat per Jesús era una promesa dirigida al poble d'Israel, el de Pau és un missatge de salvació universal. Només d'aquesta manera podia assolir el cristianisme el grau de difusió que va tenir.

El repte de Pau consistí en proclamar Jesús com el veritable redemptor que havia de desbancar totes les divinitats de les altres religions místiques.⁵⁶ En opinió de Puente Ojea, el procés de divinització de Jesús, d'evident naturalesa sincretista, fou impulsat i consolidat per Pau.⁵⁷ Però per Josep Montserrat, si el cristianisme s'obrí pas en el món greco-romà fou per la seva concepció ètica de les relacions humanes, no pas per la figura del salvador crucificat. El cristianisme es difongué per l'acció d'un principi del judaisme bíblic: l'amor a l'home per l'amor a Déu, exempt del particularisme racial que caracteritzava el judaisme ortodox.⁵⁸ En aquest sentit són clarificadores les paraules d'Eliade:

“Las causas del triunfo final de la predicación cristiana són muchas. Ante todo, la fe inquebrantable y la fuerza moral de los cristianos, su valor ante la tortura y la muerte, admirado incluso por sus peores enemigos. Por otra parte, la solidaridad de los cristianos no tenía rival; la comunidad asumía el cuidado de las viudas, los huérfanos, los ancianos y rescataba los prisioneros de los piratas. Durante las epidemias y los asedios que sufrían las ciudades, los cristianos eran los únicos que curaban a los heridos y sepultaban a los muertos. Para todos los desarraigados del Imperio, para las multitudes que sufrían de soledad, para las víctimas de la alienación cultural y social, la Iglesia era la única esperanza de hallar una identidad y de recuperar el sentido de la existencia. Al no existir barreras sociales, raciales o intelectuales, cualquiera podía hacerse miembro de aquella sociedad optimista y paradójica. Es muy probable que ninguna otra sociedad histórica haya conocido ni antes ni después el equivalente de esta igualdad, de esta caridad y de este amor fraterno que se vivía en las primeras comunidades cristianas de los cuatro primeros siglos.”⁵⁹

⁵⁶ Piñero Sáenz, A. (2004). “Reflexiones sobre la pluralidad de enfoques de este libro”. A: *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, p. 427.

⁵⁷ Puente Ojea, G., (2004). “La evolución ideològica dentro del N.T.”. A: *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, p. 331.

⁵⁸ Montserrat Torrents, J., (2004). “El marco religioso del cristianismo primitivo II”. A: *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, pp. 79-80.

⁵⁹ Eliade, M., (2005) *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (Vol.2), p. 479.

En els seus inicis la nova fe es caracteritzava per un entusiasme no institucionalitzat que permetia parlar sociològicament del “moviment cristià missioner”. Els *Fets dels Apòstols* com també els *AcPauTe* relaten l’inesgotable i tenaç activitat de Pau en favor de l’expansió del cristianisme, així com el desenvolupament de les primeres comunitats cristianes. En aquesta obra l’evangelista Lluç explica la difusió missionera de l’evangeli realitzada per Pau des de Jerusalem fins a Roma a través de quatre viatges. Fou en el primer d’ells quan Pau conegué Tecla.

Els textos ens diuen que aquesta vida itinerant no era només cosa de Pau, sinó que altres membres de la comunitat eren també enviats en missió especial. Aquesta activitat viatgera no era d’estranyar en aquella època, quan la gent es desplaçava més i amb més comoditat que en qualsevol temps anterior i no tornarà a fer-ho amb tanta intensitat fins el segle XIX. Tant en la tasca missionera com en la d’organització i manteniment de les comunitats les dones hi van tenir una notable participació, Tal i com manifesten les obres a dalt esmentades.

Si els *Fets dels Apòstols* descriuen la tasca missionera de Pau a través dels seus viatges, les seves cartes, els escrits cristians més antics que es conserven, ens parlen de la vida en les comunitats paulines i de la doctrina de l’Apòstol: el dogma, les normes, els rituals i les exhortacions. La visió que Pau té del món és apocalíptica: s’ha d’estar preparat per a la “parusia”, la segona vinguda de Crist a la terra que significarà el final de la història, el motiu pel qual cal viure sòbriament (*1 Tessalonicens*, 4) (en endavant *1Tes*). Com que Pau considera aquest esdeveniment com a cosa immediata aconsella, en la mesura del possible, mantenir-se pur en cos i ànima, estat assolible a través de la castedat, sense caure, però, en l’encratisme que constituiria una heretgia.

“És bo abstenir-se de relacions sexuals. Però per a evitar comportaments immorals, val més que cada home tingui la pròpia muller, i cada dona, el propi marit: que el marit compleixi el seu deure matrimonial envers la muller, i que la muller faci el mateix envers el marit. [...] No us refuseu l’un a l’altre, si no és de comú acord i durant un cert temps per tal de dedicar-vos a la pregària; però després torneu a tenir relacions matrimonials, no fos cas que Satanàs us temptés aprofitant-se de la vostra falta de domini”. (*1Cor 7*, 1-5).

En el mateix sentit aconsella les vídues i les verges: “Als qui són casats i a les vídues, els dic que és millor de viure com jo visc. Però si no poden guardar continència, que es casin, perquè val més casar-se que cremar-se”, (*1Cor 7*, 8). Ara bé, al seu parer,

aquell que viu en castedat no ha d'ocupar-se d'altra cosa que no sigui complaure el Senyor.

No obstant, observem en Pau certes contradiccions envers la figura de la dona inexistent en el missatge de Jesús. Així, si d'una banda no la reconeix com a imatge immediata de Déu: "No és l'home que va ser tret de la dona, sinó la dona de l'home. Ni tampoc l'home no va ser creat per causa de la dona, sinó la dona per causa de l'home" (1Cor 11, 8-9), després afegeix: "D'altra banda, per al Senyor no hi ha dona sense home ni home sense dona; perquè si bé la dona va ser treta de l'home, també és cert que l'home neix de la dona, i tot ve finalment de Déu" (1Cor 11, 11-12). Aquesta reflexió queda encara més clara en la següent afirmació: "Tots vosaltres, per la fe, sou fills de Déu en Jesucrist: tots els qui heu estat batejats en Crist us heu revestit de Crist. Ja no hi ha jueu ni grec, esclau ni lliure, home ni dona: tots sou un de sol en Jesucrist", (Ga 3, 26-28). Aquestes contradiccions manifesten el xoc entre la cultura greco-romana i la jueva en què s'havia desenvolupat Pau, i el missatge de Jesús de Natzaret incorporat amb posterioritat per l'Apòstol. Pau reconeix el gran servei de les dones en les comunitats, però els destinataris de les seves epístoles són sempre els homes. Per a ell la idea de la igualtat de sexes es limita a dimensions escatològiques.⁶⁰

Hem de tenir present, però, que Pau era un estrateg. El jueus lluitaven contra Roma perquè no podien reconèixer més poder que el de Déu, però Pau sabia que oposar-se a les institucions significava enfrontar-se a l'ordre establert i que per aquest camí el cristianisme no podria sobreviure. En la societat mediterrània tradicional un grup que es preués havia de saber mantenir a ratlla les seves dones. Si elles eren motiu d'escàndol difícilment el grup podria fer-se un lloc entre unes institucions que podien ser un bon mitjà per la difusió del cristianisme. Aquest fet queda palès en l'actitud que mostra Pau en els *AcPauTe* envers Tecla. Ell sap que, malgrat ser coherent amb el seu missatge, l'actitud de la jove no és ben vista socialment. Però Pau no pretenia canviar l'estructura jerarquitzada de l'imperi, la seva missió era fer arribar l'evangeli a tot el món conegut per conduir-lo a la salvació eterna. La "parusia" era a prop i el pas per la terra era un camí curt, no calia perdre el temps ni les energies en transformar quelcom que havia de ser efímer.

⁶⁰ Viciano, A. (2006). "El papel de la mujer en la Teología de Cipriano de Cartago". A: *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía*. [article de revista en línia]. N. XXIII. Pag. 576. <http://revistas.um.es/ayc/article/viewFile/50071/47981>. [consulta: 18-01-2011]

Aguirre fa un bon resum de les passes que seguí el nou moviment fins a transformar-se en una religió. Apunta que Jesús, sense cap mena de dubte, fou un líder carismàtic. Juntament amb els seus deixebles, formava part de la secta dels nazarens, un grup més dels molts que pul-lulaven per Israel, com ara la secta dels essenis, la dels fariseus o la dels saduceus. Amb la mort de Jesús el moviment no es dissolgué, sinó que continuà a Palestina, expressat en els diversos corrents judeocristians que coexistien, i a l'Àsia Menor, entre els jueus procedents de la diàspora, que admetien a les sinagogues grups de pagans atrets pel monoteisme i la moral jueva. D'aquest món va sorgir un personatge tant discutit com Pau de Tars que proclamà que per fer-se cristià no calia fer-se prèviament jueu. Ell volia estendre el cristianisme fins els confins del món, per això creia que calia facilitar l'entrada en el nou moviment. D'aquí que les comunitats paulines tinguessin una gran capacitat d'integració, allà s'aplegaven gent de diversa procedència social i cultural. Pau, com tots els innovadors, va haver d'afrontar grans dificultats, però mai va renunciar a dos principis: el de la llibertat de l'ésser humà i el de la unitat de les seves comunitats.⁶¹

Puente Ojea resumeix molt bé l'estratègia político-religiosa que de la mà de Pau seguí el cristianisme:

“Hay que ir al análisis de los hechos y los procesos esenciales del curso histórico a lo largo del cual el Mesías triunfante pasa a ser un Mesías crucificado, el reino inminente del Dios de Israel se transmuta, primero en una secta judeo-cristiana y luego en una secta instalada para durar y olvidadiza de la parusía inminente; la voluntad revolucionaria del movimiento de Jesús y su ética absoluta del todo o nada se transforma en una voluntad de integración en las estructuras políticas, sociales y económicas de la sociedad romana, en una ética espiritualista inserta en el imperativo de la obediencia civil y en una preceptiva parenética de las buenas obras; la negación radical de los aparatos de dominación política de las naciones, como los enemigos cualificados del pueblo elegido de Israel, se convierte en una asunción, primero táctica y luego expresa y declamatoria de las excelencias del Imperio y la pax romana”⁶².

La tradició paulina continuà després de la mort martirial de l'Apòstol a Roma entorn a l'any 64. Hi ha una sèrie de cartes que apareixen amb el nom de Pau però que van ser escrites per deixebles seus, són les anomenades cartes pseudopaulines: l'*Epístola als*

⁶¹ Aguirre, R. (2004). “El mito de los orígenes de la Iglesia”. A: *El correo digital. Aula de cultura virtual*. [Article en línia] Bilbao, 15-11-2004. [consulta: 18-01-2011].
http://servicios.elcorreo.com/auladecultura/rafael_aguirre1.html

⁶² Puente Ojea, Gonzalo (2004). “La evolución ideológica dentro del N.T.”. A: *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, pp. 327-328.

Colosencs i l'*Epístola als Efesis* daten aproximadament de l'any 80, mentre que les cartes pastorals: la *Primera i Segona epístola a Timoteu* (en endavant *1 i 2 Tim*) i l'*Epístola a Titus*, són de principis del segle II. La lectura cronològica de les cartes de Pau mostra la progressiva adaptació del cristianisme a les institucions imperials. Les cartes pastorals, redactades quan ja s'havien escrit els evangelis, són els últims documents que formaran part del cànon oficial de l'Església. En aquestes darreres epístoles, on sovintegen les exhortacions i les restriccions al comportament de la dona, ja despunta la que serà la tradició oficial ortodoxa de l'Església. El cànon oficial va deixar fora altres documents que també reivindicaven l'autoritat de Pau, com ara els *AcPauTe* i l'*Evangelí de Maria*, redactats durant el segle II, unes dècades més tard que les cartes pastorals, i que entraven en conflicte amb aquests escrits pel protagonisme i el paper que hi desenvolupaven les dones.

4. Context sociocultural de la dona en el Cristianisme primitiu

Aquest capítol, dedicat a l'estudi del món sociocultural de la dona en el procés d'institucionalització del cristianisme, és del tot necessari per interpretar el contingut dels *Actes de Pau i Tecla* i comprendre millor la seva protagonista. El primer apartat exposa el món femení de l'alta societat hel·lenística de l'imperi, el context en el qual es va formar Tecla i el futur al qual estava predestinada, una vida que ella, deliberadament, va rebutjar. L'apartat següent descriu el món pel qual ella va optar, la vida en el si de les comunitats paulines, on Tecla hi va exercir una tasca evangelitzadora en missió itinerant al costat de Pau de Tars. El tercer apartat mostra les transformacions que patí el rol de les cristianes en el període comprès entre els segle II i IV, i com el procés d'institucionalització de la nova religió va influir en la imatge de Tecla d'Iconi. El altres tres apartats s'han dedicat cadascun d'ells a l'estudi de tres elements fonamentals en la configuració de l'antropologia del cristianisme primitiu i que són omnipresents en els *Actes de Pau i Tecla*; ens referim a la virginitat, al martiri i al miracle.

4.1 El rol femení en la societat pagana

Segons els antropòlegs, per poder situar-nos correctament en la mentalitat de la societat mediterrània tradicional, hauríem de considerar l'existència d'un model que relaciona els valors honor-vergonya amb la dicotomia home-espai públic/dona-espai privat. Els estudis antropològics han interpretat l'"honor" com un concepte vinculat a l'home, mentre que la "vergonya", com a preservació de la pròpia reputació, és un concepte vinculat a la dona, de tal manera que l'honor masculí queda directament relacionat amb la conducta sexual de la dona. Les dones mediterrànies són valorades especialment per la seva castedat, és a dir, per un recurs de tipus immaterial que l'home ha de saber controlar. Les societats que donen tanta importància als valors de l'honor i la vergonya presenten les seves dones como a éssers vulnerables, susceptibles de patir agressions i, per tant, necessitades de protecció. Aquesta protecció es manifesta en l'establiment de divisions que separen l'esfera pública de la privada. Tot i que aquesta divisió presenta variacions segons la regió i l'època en la

que ens situem, en general, en aquestes societats els homes estan associats a l'esfera pública, és a dir, a la política, al camp, als llocs de reunió, a les places, etc., mentre que les dones ho estan a l'esfera privada de la llar.⁶³

Seguint el model que acabem d'exposar, en l'antiguitat greco-romana i també en la jueva les dones estaven destinades al matrimoni i a la maternitat. A partir dels set anys les nenes eren iniciades en el procés que faria d'elles unes bones esposes.⁶⁴ Una correcta educació estimularia la virilitat en el seu caràcter i les convertiria en "homes" capaços de tenir autodomini.⁶⁵ L'esposa ideal havia de ser prudent, casta, ecònoma, bona administradora de la casa i no cediria mai a les debilitats femenines.⁶⁶ L'edat de casament no la triaven elles sinó que es fixava per contracte entre el pare de la núvia i el futur marit. A la zona romana les noies solien contraure matrimoni entre els dotze i els catorze anys, mentre que les gregues ho feien després de la pubertat, entre els setze i els divuit anys, tot i que amb el pas del temps es va anar imposant el costum romà.⁶⁷

Tecla tenia disset anys i estava a punt de casar-se amb Tamiris quan va conèixer Pau. Independentment de que la jove quedés captivada pel missatge evangèlic de l'apòstol, el que s'exposa a continuació podrien haver estat motius suficients per què una jove inquieta prengués la decisió d'abandonar la suposada vida còmoda que li esperava al costat d'un home que no havia triat.

Amb el casament la noia abandonava el seu *oikos*⁶⁸ per anar a viure amb la família del marit, un món que li era estrany. A la desorientació per la nova vida, s'hi afegia la imatge de la violència sexual que acompanya el plaer. Però, així com per a la noia els rituals previs al casament significaven l'acomiadament de l'adolescència per entrar en la vida matrimonial, per a l'home suposaven l'assumpció de la plena condició de ciutadà. La situació per a la noia no es presentava tan atractiva com per a l'home, que contraïa matrimoni quan ja havia començat la seva vida adulta, amb una diferència d'edat respecte de la dona que el costum aconsellava que fos d'uns quinze o vint

⁶³ MacDonald, M. Y., (2004). *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana*, pp. 40-43.

⁶⁴ Bruit Zaidman, L., (1991). "Las hijas de Pandora. Mujeres y rituales en las ciudades". A: Duby, G.; Perrot, M. (direc.). *Historia de las mujeres en Occidente. Vol.I: La Antigüedad*. p. 376.

⁶⁵ Rousselle, A. (1991). "La política de los cuerpos: entre la procreación y la continencia en Roma. A: Duby, G.; Perrot, M. (direc.). *Historia de las mujeres en Occidente. V.I: La Antigüedad*, p. 362.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 350.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 323.

⁶⁸ Llar a l'antiga Grècia, en el sentit extens de la paraula. Comprenia també els béns i les persones.

anys.⁶⁹ Tot i això, només el naixement del primer fill li donaria a la noia la condició de *gune*, de dona “acabada”, d’esposa cabal.⁷⁰ D’aquí el seu afany en ser mare.

August va revolucionar el dret de la família amb tres lleis dels anys 18 i 17 aC i 9 dC. En elles obligava les capes superiors de la societat al matrimoni i la fecunditat, i sancionava la resistència amb l’incapacitat d’heretar.⁷¹ La llei exigia a les dones lliures que tinguessin tres fills, i era socialment criticat el marit que feia més fills dels fixats per la llei. Si la dona era visitada massa sovint pel marit podria prendre gust a la sexualitat i córrer el perill de caure en l’adulteri, per això no estava bé ensenyar l’amor a les esposes. Així doncs, a les classes altes l’element limitador de la quantitat de fills era la continència de la dona legítima, de tal manera que, si aquestes dones estaven biològicament més protegides que les altres, era perquè havien estat educades per a contenir-se en el futur. Una bona educació conduïa a la frigidesa que era considerada gairebé una benedicció. De fet, era estrany trobar dones atretes pel plaer sexual.⁷² En el cas que ens ocupa, és de suposar que una mare dominant i controladora com Teoclea hauria educat la seva filla en la continència sexual, de manera que a Tecla no li resultaria massa difícil el plantejament d’una futura vida de castedat.

La fidelitat de les dones era també una altra exigència en totes les civilitzacions de l’imperi. Com que els marits temien la vergonya que suposava l’adulteri, les dones honorables sortien de casa cobertes amb un vel o un mantell, tant a Roma com a l’Orient grec. De fet, quan els cristians van demanar a les dones que es cobrissin el cap (1Cor. 11, 10) ho van fer amb la finalitat de donar a totes elles l’aspecte d’intocables, de dones honorables; de manera que totes les dones cristianes de qualsevol condició social van adoptar el vel. Era un símbol de reserva i de domini de si mateixes,⁷³ una barrera que en l’espai exterior indicava la permanència de la dicotomia públic/privat.

És evident que en el món mediterrani antic en el què va néixer Tecla, les condicions de la vida femenina estaven marcades per l’organització social. No hi havia possibilitat d’elecció: la dona no triava ni el celibat ni el matrimoni, ni tampoc un nou matrimoni en

⁶⁹ No sabem quina edat tenia Tamiris, però tenint en compte que tenia un càrrec important a la ciutat d’Iconi podem suposar que ja feia un cert temps que havia entrat en l’edat adulta.

⁷⁰ Bruit Zaidman, L. (1991). “Las hijas de Pandora. Mujeres y rituales en las ciudades”. A: Duby, G.; Perrot, M. (direc.). *Historia de las mujeres en Occidente. V.I: La Antigüedad*, pp. 401-405.

⁷¹ Rousselle, A. (1991). “La política de los cuerpos: entre la procreación y la continencia en Roma. A: Duby, G.; Perrot, M. (direc.). *Historia de las mujeres en Occidente. V.I: La Antigüedad*, p. 338.

⁷² *Ibid.*, pp. 341-350.

⁷³ *Ibid.*, p. 350.

cas de viduïtat. En definitiva, la societat regulava el destí biològic de les dones i, per tant, la seva mortalitat.⁷⁴

A l'imperi romà l'esperança de vida estava entre els vint i els trenta anys.⁷⁵ La mort castigava les dones de totes les capes socials, ja que la mare moria en un de cada cinc parts.⁷⁶ Encara així, el que més les obsessionava era l'esterilitat que, com ja hem dit, les impedia assolir la condició de "dona acabada". El segon risc que corrien era el de veure morir els fills, la mortalitat infantil rondava el 200/1000, aproximadament igual que fins al segle XIX.⁷⁷ És per això que en totes les civilitzacions de l'imperi les dones cercaven l'empara de les diferents divinitats amb la finalitat d'obtenir protecció sobre el fetus, el nadó o l'infant.⁷⁸ En conseqüència, l'univers de la dona estava centrat en la vida religiosa, íntimament relacionada amb el seu cicle biològic.

L'*oikos* era el domini de les dones, tot el que allí passava estava sota el seu control, encara que, en última instància, era la llei masculina, la del món social, la que sancionava la seva activitat. L'esfera privada de la casa era on les dones gaudien d'una relativa autonomia, administrant tota una part de la vida ritual, particularment en l'àmbit del naixement i la mort, com si els homes els hi haguessin assignat el domini del sagrat. Quan ells no eren a casa, se succeïen les grans manifestacions religioses en què les dones eren les mestresses de la seva relació amb els déus.⁷⁹ D'aquesta manera, en el món grec, les dones, excloses en principi de la vida pública, s'integraven a la ciutat a través de la vida religiosa, fins al punt que s'ha dit d'elles que tenien una "ciutadania cultural" que es manifestava en aquells rituals religiosos celebrats públicament.⁸⁰ El món de l'activitat cívica, en la seva dimensió religiosa, exigia la presència de la dona ja que només ella posseïa les claus que governaven la renovació de la vida i, per tant, la perpetuació de la ciutat.⁸¹

⁷⁴ Rousselle, A. (1991). "La política de los cuerpos: entre la procreación y la continencia en Roma. A: Duby, G.; Perrot, M. (direc.). *Historia de las mujeres en Occidente. V.I: La Antigüedad*, p. 323.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 318-19.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 328-29.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 320.

⁷⁸ Se sentien especialment compenetrades amb Isis amb la què compartien el dolor per la mort dels fills.

⁷⁹ Bruit Zaidman, L. (1991). "Las hijas de Pandora. Mujeres y rituales en las ciudades". A: Duby, G.; Perrot, M. (direc.). *Historia de las mujeres en Occidente. Vol. I: La Antigüedad*, pp. 373-374.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 373.

⁸¹ *Ibid.*, p. 418.

4.2 El rol femení en les primeres comunitats cristianes (s. I)

Alguns autors consideren que el moviment cristià aprofità i donà suport a l'impuls de certes tendències, moderadament alliberadores, que es van produir durant el segle I en alguns sectors de l'imperi romà.⁸² Aquest incipient moviment emancipador de la dona s'explica per la particular situació econòmica d'aquell segle, especialment pròspera a l'Àsia Menor, la zona de l'imperi on la dona, tot i la seva posició de subordinació, era considerada més un suport i una companyia. Som en el moment de màxima extensió d'un imperi dotat d'unes bones vies de comunicació interurbanes que facilitaven l'expansió comercial, fet que permetrà el desenvolupament de diversitat d'activitats en les què hi participaran les dones.⁸³ L'emancipació femenina aconseguida a través del treball augmentarà en el transcurs del segle beneficiant, en especial, les dones de classe alta. Aquest increment de la presència femenina en la vida pública anirà acompanyat d'algunes transformacions en l'àmbit jurídic i familiar. Pel que fa al matrimoni, en els estaments superiors s'albira un canvi de mentalitat en el sentit de començar a donar importància a l'afabilitat i el bon enteniment en les relacions de parella.

Les dones de les classes més acomodades que disposaven de recursos propis, no solament per poder portar una vida autònoma, sinó també per tenir influència en diferents àmbits de la vida social, sentien les seves vides limitades pel sexe al qual pertanyien. Les cartes paulines reflecteixen l'atracció que el cristianisme exercí sobre algunes d'elles. Aquestes dones, tant en el cristianisme com en altres religions místiques, van poder desenvolupar aquelles funcions de patronatge i lideratge que corresponien al seu estatus i que les hi eren negades per la cultura dominant. Aquestes funcions no va ser mai exercides per Tecla, que en abandonar la llar familiar va deixar enrere tot allò que tingués relació amb l'espai privat. Ella, com tantes altres, es va dedicar a la difusió itinerant de l'evangeli.

La conversió al cristianisme a través de la fe significà per la dona prendre consciència de sí mateixa, de la seva dignitat i de la igualtat amb l'home. Va ser així que es va sentir capaç de sortir del marc imposat pels valors culturals i socials que la restringien

⁸² Osiek, C.; Macdonald, M. Y.; Tullock, J. H., (2007). *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, p.17.

⁸³ Pérez Reyes, M. A., (2003), "Mujeres, religión y poder en la Antigüedad: La participación femenina en el cristianismo primitivo". A: *Vector plus* [article en línia] (N.21). p. 37.
http://www.fulp.ulpgc.es/files/webfm/File/web/publicaciones/vectorplus/articulos/vp21_05_articulo03.pdf [consulta: 18-01-2011].

al paper de mare i esposa. Les següents paraules de M. J. Hidalgo explicarien, en part, la transcendent decisió que va prendre Tecla:

“La abstinencia sexual y la correspondiente renuncia al matrimonio y a la maternidad tiene para la mujer una dimensión que va más allá de la consideración de la virginidad como modelo de vida a seguir. Expresa mucho más, expresa la posibilidad de disponer libremente de su cuerpo, y de elegir una forma de vida al margen de los patrones socio-culturales que el paganismo le ofrecía como algo obligatorio.”⁸⁴

La casa fou en la societat mediterrània antiga la unitat socioeconòmica bàsica entorn a la qual s'articulaven les relacions d'amistat i tot tipus d'interaccions socials i econòmiques. D'aquí la seva importància en la consolidació del moviment cristià. Aquelles persones que oferien les seves llars com a lloc de referència eren reconegudes com a autoritat i exercien funcions de lideratge. Com que la casa era el lloc que li era propi a la dona, la seva potestat en aquest àmbit era considerada d'allò més natural, i les seves habilitats en aquest terreny li van permetre assumir un bon nombre de les funcions comunitàries. Aquestes dones afavorien la cohesió i facilitaven la vida del grup, actuant com a matrones d'una comunitat més gran, més solidària i més igualitària que la família.

Segons el relat de les cartes paulines, les primitives comunitats cristianes es reunien en les anomenades esglésies domèstiques, on s'hi desenvolupaven funcions de culte, hospitalitat, patronatge, educació, comunicació, serveis socials, evangelització i missió, tal i com descriuen els *Actes de Pau i Tecla* que succeïa a casa d'Onesífor. Osiek considera aquests llocs com a centres de creuament entre allò públic i allò privat, on probablement les dones organitzarien menjars informals i presidirien les assemblees de l'*ekklesia*, a més d'acollir els apòstols i els profetes itinerants. Aquestes cases, majoritàriament portades per vídues, es van convertir, no només en llocs d'instrucció inicial de la fe, sinó també en centres d'educació i formació permanent.⁸⁵

En les primeres comunitats cristianes no hi havia sacerdots ni es necessitaven; el grup, en la seva totalitat, es considerava una comunitat sacerdotal. Amb tot, existia una certa organització dins la qual les dones hi exercien un paper destacat. L'historiador jueu Flavi Josep (37-101) parla de la col·laboració de les dones en les

⁸⁴ Hidalgo de la Vega, M.J., (1993) “Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo”. A: *Gerión* [article en línia] (N.11), p. 230. <http://revistas.ucm.es/ghi/02130181/articulos/GERI9393110229A.PDF> [consulta: 18-01-2011].

⁸⁵ Osiek, C.; Macdonald, M. Y.; Tullock, J. H., (2007). *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, pp. 30-32.

funcions d'instrucció i conversió dins les comunitats cristianes, mentre que els *Fets dels Apòstols* ens informen de l'extensió de la seva tasca. Les cartes autèntiques de Pau (*Romans, 1 i 2 Corintis, Gàlates, Filipencs, 1 Tessalonicens i Filèmon*) són un testimoni de l'activa col·laboració femenina en la missió i en la consolidació del moviment cristià per l'antiga Mediterrània.

Sabem que les dones benestants exercien funcions de patronatge, posant la seva casa, els seus diners i les seves influències a disposició de la comunitat i dels missioners itinerants, com és el cas de Lídia (*Ac 16, 14-15*) i Maria, la mare de Joan (*Ac 9, 36-42*). Altres estaven compromeses en activitats missioneres, les "mestres de la paraula" com Tecla, o tenien responsabilitats comunitàries, com Prisca (*Rm 16,3*) o Júnia, la única dona a la què Pau anomena "apòstol" (*Rm 16,7*). Febe és presentada per Pau com a "diaca" de l'Església de Cencrees i patrona de molts, també d'ell mateix (*Rm 16, 1-2*). Les "diaques" tenien atribuïdes les funcions d'administració de les finances de la seu i la col·laboració en l'acompliment de totes les competències. Algunes d'aquestes dones constituïen parelles missioneres juntament amb els seus marits, com Prisca i Àquila o Júnia i Andrònic. També hi havia "profetesses", aquelles que estaven inspirades per l'Esperit Sant i que actuaven com a guies religioses. Malauradament, no podem saber la funció de moltes d'elles ja que només ens ha arribat el seu nom o en sabem de la seva existència de manera indirecta.⁸⁶ És significatiu que Pau esmenti directament pel nom de pila les seves amigues i col·laboradores, trencant la regla per la qual mai s'havia de pronunciar en públic el nom de les dones respectables; si era necessari anomenar-les, calia fer-ho en referència a la seva relació amb un home determinat (la dona de, la filla de, etc.).⁸⁷

M.Y. MacDonald afirma que l'Església primitiva representà un risc per a la imatge de la dona ideal que dominava en l'antiga cultura mediterrània. El cristianisme primitiu va ser vist, sovint, com una amenaça contra aquesta imatge ideal basada en la virtut de la castedat, la preocupació pel marit i els fills i l'administració exemplar de la hisenda familiar. I això és el que va representar l'actitud transgressora de Tecla, una amenaça contra aquesta imatge ideal de la dona. MacDonald considera que els grups cristians van entrar en conflicte amb les idees que llavors hi havia sobre la identitat i la conducta femenina per dues raons: la primera, perquè admetien en aquests grups a dones no

⁸⁶Rivas Rebaque, F., (2001). "Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo: Asia Menor (siglos I-II)". A: *Miscelanea Comillas* (núm. 59), pp. 709-712.

⁸⁷Osiek, C.; Macdonald, M. Y.; Tullock, J. H., (2007). *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, p. 25.

casades, i la segona, perquè acceptaven entre els seus membres a dones casades però sense la companyia dels seus marits.

Els investigadors admeten la tesi de que, ja des de finals dels segle I, la creixent hostilitat que suscitava la nova religió entre la opinió pública pagana i la corresponent preocupació del cristianisme per millorar la seva imatge social, van tenir com a resultat la patriarcalització de l'Església. És per això que des del NT tots els escrits d'autors cristians han estat dirigits a controlar la conducta de la dona. No es d'estranyar, doncs, que a començaments del segle II, dins del cristianisme, torni a ser aconsellable el matrimoni tradicional en contraposició a les recomanacions ascètiques que Pau desplegava a mitjan segle I.⁸⁸ De finals d'aquest segle data la *Didajé* o "doctrina dels dotze apòstols", un text molt preuat pels pares de l'Església que conté una sèrie de normes morals, litúrgiques, disciplinàries i organitzatives, dirigides als nous adeptes en particular i a la comunitat cristiana en general, sense distinció de sexes. Aquest escrit servirà de model a la *Didascàlia* del segle III i a les *Constitucions Apostòliques* de finals del segle IV.

Entre finals del segle I i principis del II, a causa del gran augment en el nombre de creients, el lloc habitual de reunió deixa de ser la casa d'un particular per passar a ser la "casa de Déu". La comunitat abandona l'àmbit privat per ocupar l'espai públic, fet que suposarà que la dona perdi les funcions de lideratge que venia exercint en favor de l'*episkopos*, que s'identificarà amb el *paterfamilias*.⁸⁹

4.3 El rol femení en el procés d'institucionalització del cristianisme (s. II – IV)

Els fets apòcrifs revelen l'entusiasme femení per la predicació apostòlica, l'evangelització i la castedat. Només cal observar la passió amb què Tecla va seguir les passes de Pau després d'haver escoltat el seu missatge. Aquest discurs entorn de la castedat era fàcilment assimilable per la societat pagana que, com ja hem vist, n'era prèviament favorable. En tots els Actes apòcrifs s'observa un clar rebuig al matrimoni expressat en l'abandonament del marit i dels fills, per part de la dona, per dedicar-se

⁸⁸ MacDonald, M. Y., (2004). *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagan*, pp. 18-23.

⁸⁹ Rivas Rebaque, F., (2001). "Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo: Asia Menor (siglos I-II)". A: *Miscelanea Comillas* (núm. 59), pp. 722-723.

plenament a l'apostolat i a Déu. Per M. J. Hidalgo "se puede considerar que el papel que desempeña la mujer en estos textos literarios representa la verdadera posición que las mujeres iban asumiendo en las comunidades cristianas de esta época".⁹⁰

Els estudis mostren que, efectivament, en les primitives comunitats cristianes la dona exercia en un principi càrrecs de poder; però, en el moment en què el predomini femení va quedar patent socialment, es va manipular la informació del evangelis, provocant un canvi en la situació de la dona que la retornà a l'aïllament i a la reclusió de la llar, restant la seva funció pública supeditada a les tasques d'assistència social.⁹¹

Que els cristians ja eren un grup força nombrós a principis del segle II i que entre ells hi havia força dones ho demostra la carta que cap a l'any 111 o 112 Plini el Jove (62-113), governador de Bitínia (al nord-oest de l'actual Turquia), dirigí a l'emperador Trajà explicant-li les activitats dels cristians i demanant-li consell de com havia de tractar-los:

" ... Els he preguntat si eren cristians: els qui confessaven ésser-ho, els he interrogat per segona i tercera vegada amb amenaça de supliciar-los; els qui hi perseveraven, he manat dur-los a l'execució. Car no m'era dubtós que, fos el que fos allò que ells declaressin, llur pertinàcia i inflexible obstinació havia d'ésser punida. D'altres n'hi ha hagut, afectats d'aquesta bogeria, els quals, per tal com eren ciutadans romans, vaig anotar per a ésser tramesos a Roma. Després, com sol passar, augmentant, amb les proporcions que la cosa ha pres, s'ha escaigut varietat de casos. [...] Asseguraven que a això es reduïa tota llur culpa o error, que tenien per costum aplegar-se un dia fixat, abans que claregés, i recitar entre ells, els uns després dels altres, un càntic a Crist, com si es tractés d'un déu, i d'obligar-se per jurament, no a cap malifeta, ans a no cometre furts, ni roberies, ni adulteris, a no mancar a la fe donada, a no negar-se de ser cridats a tornar un dipòsit: havent fet tot això, acostumaven d'anar-se'n, i es reunien altra vegada per fer un àpat que no oferia cap particularitat ni res de blasmable.[...] he cregut més necessari posar en clar què hi hagués de veritat, interrogant per la tortura dues serventes, de les quals es deia que eren ministresses. [...] M'ha semblat, en efecte, cosa digna de consulta, sobretot a causa del nombre d'encausats; perquè molts, de totes edats, de tots els estaments i àdhuc de tots dos sexes, són i seran cridats a prova. Car la malura d'aquesta superstició no s'ha estès solament per les ciutats, sinó també pels llogarrets."⁹²

Per comprendre el procés d'involució del paper de la dona en el cristianisme primitiu és determinant tenir en compte la manera com era interpretada la conducta d'aquelles

⁹⁰ Hidalgo de la Vega, M. J., (1993) "Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo". A: *Gerión* [article en línia] (N.11), p. 233.

<http://revistas.ucm.es/ghi/02130181/articulos/GERI9393110229A.PDF>. [consulta: 18-01-2011].

⁹¹ Pérez Reyes, M. A. (2003), "Mujeres, religión y poder en la Antigüedad: La participación femenina en el cristianismo primitivo". A: *Vector plus* [article en línia] (N.21), p.37.

http://www.fulp.ulpgc.es/files/webfm/File/web/publicaciones/vectorplus/articulos/vp21_05_articulo03.pdf. [consulta: 18-01-2011].

⁹² Plini el Jove (1932). *Correspondència amb Trajà*, pp. 53-54.

primeres cristianes per la societat greco-romana i com aquesta interpretació afectava les seves vides. Si una dona abandonava la llar tota sola per assistir a un misteriós acte religiós, tal i com diu la carta de Plini, s'exposava a ser reprovada moralment i, fins i tot, a ser acusada de prostituta, bruixa o enemiga de l'Estat. D'altra banda, el celibat, que amb tanta vehemència van abraçar les dones, contribuï a la percepció de que l'Església era nociva per a la família i la societat. L'escriptor pagà Cels mostra, a través dels seus escrits contra el cristianisme, que les dones van ser les figures centrals d'aquest moviment. El poder legítim pertanyia als homes, per tant, un grup liderat per un poder il·legítim, que adorava un sol déu en l'àmbit privat⁹³ i que, a més, practicava la màgia, podria resultar perillós perquè estava subvertint tot l'ordre social existent.⁹⁴ Aquesta fou una de les causes per les quals els escriptors cristians de l'època es van veure obligats a respondre a les acusacions contra el seu honor dirigint i controlant la conducta dels membres femenins de l'Església.⁹⁵

El fet que la societat prengués consciència de la visibilitat pública de les dones fou motiu d'escàndol, i aquest va ser el detonant que desfermà les tendències patriarcalitzadores dins l'Església. En el tercer capítol hem vist com l'anàlisi cronològica de les fonts escrites mostra que aquest procés ja s'havia iniciat el segle anterior, amb els escrits de Pau, que mantenen una postura ambigua respecte el paper de la dona. Poc després, la redacció dels evangelis donarà els papers protagonistes als apòstols, mentre que les dones passaran a ser secundàries o figurants (la multitud). A principis del segle II, les anomenades cartes pastorals dirigides a Timoteu i a Titus, exhortaran els líders de les comunitats a exercir com a *paterfamilias* i vigilar l'acompliment de l'ortodòxia de l'Església a través d'una sèrie de normes morals, adreçades principalment a mantenir la jerarquia i a controlar la vida i el comportament de les dones, en especial de les vídues. Això manifesta que, mentre va perviure la tradició oral en el sí de les comunitats cristianes, les dones van disposar d'una llibertat, un poder i un estatus que van quedar coartats des del moment en què el cristianisme començà a fixar per escrit la seva doctrina.

Elsa Támez ha examinat la situació de la dona a l'Àsia Menor a principis del segle II, quan es va escriure la *Primera epístola a Timoteu*. Támez intenta esbrinar les raons per les quals l'autor d'aquesta carta elabora un seguit d'instruccions en contra del

⁹³ L'actitud de l'església cristiana resultava ofensiva perquè privatitzava la religió que en la societat greco-romana era un assumpte públic, de l'Estat.

⁹⁴ Torjesen, K. J., (1996). *Cuando las mujeres eran sacerdotas*, p. 153.

⁹⁵ *Ibid*, p.44.

lideratge de les dones, atacant amb vehemència aquelles que ensenyen i surten soles de casa i que, segons ell, fan malparlar. El seu interès en què la dona assumeixi el rol tradicional és tan gran que arriba a posar-ho com a requisit per a la salvació. Tàmez conclou que ja en aquell moment la presència i el poder de les dones en les comunitats cristianes hauria estat prou important com per preocupar l'autor de la carta pseudopaulina. Probablement les dones riques amb funcions de patronatge tenien gran influència sobre els jerarques de l'Església i, amb aquesta carta, l'autor tractarà, no només d'excloure-les de la vida pública, sinó també de controlar-ne el comportament.⁹⁶

A mitjan segle II el lideratge femení ja havia desaparegut pràcticament. Les dones havien perdut el seu protagonisme al capdavant de les esglésies domèstiques i havien estat substituïdes pel bisbe, un home identificat amb el *paterfamilias*, entorn el qual es va anar centrant cada cop més el lideratge comunitari. Encara quedaran, però, manifestacions residuals del protagonisme missioner femení, caracteritzat per un marcat ascetisme que serà ara el valor més preuat. Una mostra d'aquest moviment la trobem en els *Actes de Pau i Tecla*, on també s'observa que encara es manté el patronatge femení personificat en la figura de Trifena, la vídua rica que, a més d'acollir i protegir Tecla, la va fer la seva hereva i "li envià molta roba i molts diners que Tecla deixà a Pau per al servei dels pobres" (*AcPauTe*, 41). El profetisme va continuar, però ho va fer fora de l'ortodòxia, dins l'anomenada secta montanista. Les referències habituals al món de les dones dins l'Església es concretaran a partir d'aquest moment en els grups de les vídues i les diaques.⁹⁷ Totes les dones estaran ara subjectes a la supervisió d'un home de la família que podrà ser el pare, el marit, un germà o també un fill. Les vídues estaran també supeditades a un tutor que, en el cas de les dones riques, podran elegir elles mateixes.

Que els Actes apòcrifs, uns escrits on les dones són les protagonistes davant uns homes que no estan a l'alçada de les circumstàncies, fossin redactats entre la segona part del segle II i el primer quart del tercer, quan la dona ja havia perdut el seu lideratge dins l'Església, pot ser un signe del conflicte existent entre el col·lectiu masculí i el

⁹⁶ Tàmez Luna, E., (2006). "Visibilidad, exclusión y control de las mujeres en la Primera carta a Timoteo". A: *Reseña Bíblica: Revista Trimestral de la Asociación Bíblica Española*. (núm. 49), pp. 23-30.

⁹⁷ Rivas Rebaque, F. (2001). "Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo: Asia Menor (siglos I-II)". A: *Miscelanea Comillas* (núm. 59), pp.732-733.

femení a causa de la pressió i l'inconformisme que probablement manifestava aquest últim.

El segle II marcarà, doncs, un punt d'inflexió pel que fa al rol de la dona dins l'església cristiana. El món del clergat i el del laïcat es van distanciant progressivament. En aquesta separació les dones quedaran adscrites al segon grup i, per tant, relegades de les funcions que abans havien exercit. Aquest és el panorama que caracteritzarà els segles III i IV, quan el grup de les vídues creixerà en nombre i en força, mentre que les diaques quedaran reduïdes a l'àmbit litúrgic, legitimades teològicament per qüestions relatives a la puresa.⁹⁸

La Didascàlia dels apòstols és un text que data de la primera meitat del segle III. A diferència de la *Didajé*, de finals del segle I, distingeix les normes de comportament moral que afecten l'home d'aquelles que afecten la dona. Aquí ja es diu del bisbe que ha de ser un home, la imatge de Déu, aquell que assumirà les funcions de presidència i ensenyament que abans també podien exercir les dones. Hi haurà dos tipus de diaques: els diaques homes tindran funcions més extenses i superiors a les funcions de les diaques dones, que estaran limitades als grups femenins.⁹⁹ Més tard, a finals del segle IV, les *Constitucions Apostòliques* modificaran i ampliaran les disposicions de la *Didascàlia*. Ara, mentre els bisbes triaran els diaques homes entre l'assemblea del poble, les diaques ho seran entre les vídues i les verges de vida marcadament ascètica. Les *Constitucions Apostòliques* fixen límits al paper de les dones en base al contingut dels *Actes de Pau i Tecla* i a algunes frases expressades per Pau en les seves cartes, al·legant la seva naturalesa inferior:

“Al desorden pagano de las sacerdotisas y las diosas se opone el orden del Antiguo y Nuevo Testamento. Los relatos de la creación, de la falta y del castigo, expresan la naturaleza femenina, su inferioridad de criatura según su necesaria subordinación. Los precedentes de la legislación de Israel la excluyen del sacerdocio; los hechos y las instrucciones de Jesús no la incluyen en la misión de bautizar y difundir el “kerigma”, esto es, el nuevo sacerdocio. Las prohibiciones paulinas, al unir la jerarquía social y la religiosa se armonizan con este conjunto, según esta argumentación histórica y teológica.”¹⁰⁰

⁹⁸ Rivas Rebaque, F. (2001). “Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo: Asia Menor (siglos I-II)”. A: *Miscelanea Comillas* (núm. 59), p. 734.

⁹⁹ Alexandre, M. (1991). “Imágenes de mujeres en los inicios de la cristiandad”. A: Duby, G.; Perrot, M. (direc.). *Historia de las mujeres en Occidente. V.I: La Antigüedad*, pp. 488-489.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 494. Paràgraf textual de *Les Constitucions Apostòliques* citat per M. Alexandre.

Aquest text palesa els canvis operats en la situació de la dona dins la comunitat cristiana durant els tres segles que separen la redacció de la *Didajé* i la de les *Constitucions Apostòliques* de l'any 380, quan el cristianisme ja era la religió oficial de l'imperi. Si als escrits esmentats s'hi afegixen aquells realitzats pels prolífics pares de l'Església de l'antiguitat, des de Tertul·lià fins a Agustí, passant per Climent d'Alexandria, Metodi, Ciprià, Gregori de Nisa, Joan Crisòstom, o Basili de Cesarea, s'obté un gran corpus documental orientat a limitar el poder i a controlar el comportament de les dones de qualsevol estat civil. Tots aquests autors van mostrar una clara preferència per les dones com a elaboracions ideològiques de puresa, tal i com ho manifesta l'obra *El banquet de les deu verges* de principis del segle IV, un discurs excessiu d'enaltiment de la virginitat i la castedat on el seu autor, Metodi d'Olimp, situa les dones que practiquen aquestes virtuts en l'esfera celestial ja en vida, lluny de la corrupció que comporta la vida terrenal. En aquest feixuc panegíric, Tecla, desproveïda de la seva intrepidesa i rebel·lia, és representada com la més excelsa de totes les verges. Aquí Tecla d'Iconi s'ha convertit en el paradigma de la dona ideal, la culminació de totes les virtuts cristianes; ja no hi ha cap rastre dels enrenous que va provocar en la societat de mitjan segle I ni tampoc de l'enuig que va desencadenar en Tertul·lià.

El lligam de Tecla amb la figura de Pau l'havia dotada a nivell popular d'una autoritat de la qual no en gaudia dins l'ortodòxia eclesiàstica, de manera que, a la patrística li resultà més pràctic adoptar-la com a símbol que intentar eradicar-ne el culte. Així, el model d'ascetisme femení, que en els inicis del cristianisme va estar associat a una certa condició d'independència i d'autorealització, va ser aprofitat per l'Església com a mètode de control i disciplina dels grups de dones amb aspiracions emancipadores. La virginitat es dissociarà de les funcions d'itinerància, ensenyament i apostolat per a ser, en sí mateixa, la metàfora de la redempció i la fe en Crist.

Arribat aquest moment l'experiència ascètica s'institucionalitzarà en el monacat, una innovadora forma d'organització, caracteritzada per l'allunyament del món i una dura ascesis, que tindrà importants conseqüències en la història religiosa, cultural i social d'Europa. A partir del segle IV el nou estil de vida monàstica exercirà una viva atracció entre les dones de l'aristocràcia d'Orient i d'Occident. Significarà un alliberament de la soledat i de les obligacions conjugals i familiars, l'autonomia de viure per si mateixes amb més intensitat espiritual, intel·lectual i, fins i tot, afectiva que, d'altra banda,

suposarà l'accés a les amistats masculines, als viatges llunyans, etc.¹⁰¹ Per a Meritxell Pérez el desenvolupament del moviment ascètic femení va estar lligat al procés de reforçament institucional operat al llarg dels segles IV i V.¹⁰²

4.4 Virginitat i castedat

La tradició filosòfica pagana concebia l'home com una simbiosi entre l'ànima i el cos, de manera que el cos, tot i estar regit i instruït per l'ànima, ocupava un lloc digne en l'escala de valors. Els filòsofs pagans defensaven una forma de vida austera en la qual la continència sexual era un instrument per combatre el risc de que el cos pogués quedar esclavitzat pel desig i el plaer.¹⁰³ Amb el cristianisme el cos quedarà separat de l'ànima, la qual habitarà dins d'ell com si estigués en un espai fosc i brut. D'aquí que la renúncia a la sexualitat i a la maternitat serà una elecció que comportarà la conservació d'una virginitat immaculada, situació que implicarà també la privació de menjar carn, beure vi i de tot allò relacionat amb el plaer que proporciona l'oralitat. Així, l'objectiu més important del pensament cristià pel que fa al cos consistirà, no només en el seu domini, sinó també en la transformació de la seva visió fins arribar a considerar-lo un enemic.¹⁰⁴

En les societats antigues la femineïtat estava associada simbòlicament amb la matèria tangible. El cos de la dona estava sotmès a les lleis de la naturalesa i es caracteritzava per la debilitat i la passivitat, en contraposició al de l'home que, identificat amb la masculinitat, estava associat a la racionalitat i a la capacitat mental per dominar els impulsos naturals i elevar l'esperit, una prova de la seva fortalesa. Aquesta polaritat de contraris es traduí en una posició d'inferioritat de la femineïtat respecte de la masculinitat que va determinar la seva dependència i subordinació. La procreació

¹⁰¹ Alexandre, M. (1991). "Imágenes de mujeres en los inicios de la cristiandad". A: Duby, G.; Perrot, M. (direc.). *Historia de las mujeres en Occidente. V.I: La Antigüedad*, p. 467.

¹⁰² Pérez Martínez, M., (2005-06). "La (inventio) invenció del culte a Santa Tecla en la Tarragona d'època medieval". *Bol. Real Acadèmia de les Bones Lletres* (núm. 50) p. 28.

¹⁰³ Hidalgo de la Vega, M. J., (1993). "Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo". A: *Gerión* [article en línia] (N.11), p. 231.

<http://revistas.ucm.es/ghi/02130181/articulos/GERI9393110229A.PDF> [consulta: 18-01-2011].

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 231.

estava associada a la corrupció, per això l'estat de perfecció per a una dona era la virginitat.¹⁰⁵

El cristianisme no només assimilarà les categories paganes dels rols femení i masculí sinó que les associarà a la seva doctrina sobre el pecat, de tal manera que, la femineïtat, a més d'associar-se a la naturalesa, a la corporeïtat i a la sensualitat, quedarà lligada al pecat comés per Eva. Conseqüentment, la masculinitat estarà relacionada amb l'estadi de vida superior que pels cristians suposa la salvació. Per tant, la dona haurà de superar la seva condició i completar el procés de virilització per apropar-se a Déu.¹⁰⁶ D'altra banda, l'abstinència sexual permanent predicada pel cristianisme com la condició més perfecta del cos humà i més propera a la divinitat de Jesucrist, serà per la dona el resultat d'una decisió autònoma sobre la seva persona i sobre el seu cos, que quedarà alliberat d'una possible sexualitat no desitjada. En l'acte de l'elecció la dona es convertirà en igual a l'home en l'univers de la doctrina cristiana.¹⁰⁷

De les tretze benaurances esmentades per Pau a casa d'Onesifor que recullen els *Actes de Pau i Tecla*, quatre parlen directament de la continència i la castedat:

“...Benaurats els qui conserven pura llur carn, perquè seran temples de Déu. [...] Benaurats els continents, perquè Déu els parlarà. [...] Benaurats els qui tenen dona com si no en tinguessin, perquè tindran Déu per heretat. [...] Benaurats els cossos de les verges, perquè plauran a Déu i no perdran la recompensa de llur puresa.” (*AcPauTe*, 5-6).

L'estil de vida ascètic sempre ha estat present en el cristianisme, però si en les cartes autèntiques de Pau és només una recomanació amb finalitats escatològiques, amb el pas del temps l'esperit de les verges consagrades constituí una característica destacable del cristianisme primitiu. Així, si les dones anomenades per Pau en els seus escrits mai ho són per la seva condició sexual, en les cartes pastorals i els documents cristians escrits a partir dels segles II, quan es parla de les dones se les classifica com a verges, vídues o casades.

¹⁰⁵ Pedregal Rodríguez, A., (2000). “Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino”. *Studia histórica, Historia Antigua* (núm. 18), p. 279.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 281.

¹⁰⁷ Hidalgo de la Vega, M. J., (1993) “Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo”. A: *Gerión* [article en línia] (N.11), p. 236.
<http://revistas.ucm.es/ghi/02130181/articulos/GERI9393110229A.PDF> [consulta: 18-01-2011].

Els escriptors cristians presentaran la vida de castedat permanent com un estat de superioritat respecte a la situació matrimonial, i tractaran de convèncer les dones de la bondat de la virginitat que significarà l'emancipació de l'autoritat masculina i de totes aquelles tasques que comporta la vida conjugal i la reproducció forçosa.¹⁰⁸ Pau ja advertia de la càrrega que comportava la vida conjugal. Ciprià, recordava a les verges les molèsties corporals ocasionades pels fills i les obligacions amb el marit, de la qual cosa elles n'estaven exemptes, afegint que aquesta condició les igualaria als àngels de Déu (*De habitu virginum*, 22). Gregori de Nisa, recordava l'angoixa provocada pels fills: les absències perllongades, la pena pels que són morts o la inquietud pels que són vius. Joan Crisòstom dedicà una tercera part del seu tractat sobre la virginitat als neguits propis del matrimoni: les dificultats de la convivència i l'inquietud pel pervenir dels fills.¹⁰⁹

La castedat era presentada com un avantatge per ambdós sexes. En aquest sentit Musoni Rufus (s. I) pensava que el domini sexual havia d'estar present tant en les dones com en els homes. La manca de domini sexual en el matrimoni conduïa a la multiplicitat d'embarassos, a l'avortament i a l'infanticidi. Aline Rousselle afirma que el canvi més important en la vida de les dones de l'imperi, fou la idea de que els homes podien practicar en la vida conjugal idèntic domini de sí mateixos que les dones i mostrar-se fidels a les esposes intel·ligents.¹¹⁰ A finals del segle IV els matrimonis cristians de l'alta societat decidien dedicar-se a la continència perfecta després d'haver completat amb el deure de la procreació.¹¹¹

La virginitat per a aquelles generacions espiritualistes fou la culminació de les aspiracions més elevades. En el món de l'ascètica la puresa significava la consumació de totes les virtuts. Leandre deia a les verges que elles havien aconseguit en vida la glòria de la resurrecció que els altres no assolirien sinó més tard. Per Ambrosi, la virginitat en si era considerada un dolor pitjor que el del martiri, perquè aquest és un turment ràpid, mentre que el de les verges és un dolor que consumeix durant tota la vida, una lluita molt més llarga.¹¹² Metodi considerava les verges esperits morts del

¹⁰⁸ Hidalgo de la Vega, M. J., (1993) "Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo". A: *Gerión* [article en línia] (N.11), p. 243.

<http://revistas.ucm.es/ghi/02130181/articulos/GERI9393110229A.PDF> [consulta: 18-01-2011].

¹⁰⁹ Vizmanos, F. de B., (1949). *Las Vírgenes cristianas de la Iglesia Primitiva*. pp. 41-42.

¹¹⁰ Rousselle, A., (1991). "La política de los cuerpos: entre la procreación y la continencia en Roma. A: Duby, G.; Perrot, M. (direc.). *Historia de las mujeres en Occidente. V.I: La Antigüedad*, pp.355-357.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 322.

¹¹² Vizmanos, F. de B. (1949). *Las Vírgenes cristianas de la Iglesia Primitiva*. pp. 224-225.

present que rebutjaven contaminar-se del gaudi del món sensible, el qual a penes trepitjaven en el seu viatge cap a l'eternitat.¹¹³

Les primeres vocacions van sorgir en un clima mundà i sensual, on la moda femenina era esplendorosa i refinada. Les joves de l'època imperial semblaven deïtats de luxe. Però la jove aspirant a la puresa havia d'aprendre a viure amb aparença humil, immersa en aquell món d'opulència. El primer pas consistia en despullar-se dels vistosos vestits propis de la moda. Progressivament s'anirien fixant les normes sobre el pentinat i l'abillament. Tertul·lià, Jeroni, Atanasi o Ciprià, exhortaven les joves verges a menysprear l'ornament corporal per després continuar l'acció contra el cos mateix, fins transformar-lo en una creu aspra i seca. La virginitat tenia una altra classe de bellesa creada per l'ascètica cristiana. Deia Ciprià que la verge només podia vantar-se de la seva carn quan aquesta era turmentada en el martiri.¹¹⁴

L'atenta vigilància dels pastors per a què les verges no caiguessin en les desviacions mundanes de la moda desembocà de manera progressiva en l'aparició de l'hàbit de les esposes de Crist. Túniques de teixits toscs i foscos, acompanyades de mantells del mateix color i el corresponent vel, van passar a ser la silueta que identificava les verges. La seva aparença havia de transmetre una elegància sobrenatural. Tots els pares de l'Església van donar instruccions de com havia de ser l'aspecte i el comportament de les verges: la seva presència havia de ser reconeguda per la gravetat, el pudor, el pas contingut, el silenci i el rostre modest. Aquests atributs anunciaven la integritat de la seva puresa.¹¹⁵

La vida monàstica representà la cristallització de la virginitat individual. Fou un procés lògic i pausat iniciat primerament a l'Orient. El segle II fou l'època de l'expansió virginal i la fixació de la seva característica ascètica tal i com manifesta el contingut dels *AcPauTe*. Durant el segle III s'intensificaren els llaços de mútua unió i desarrelament de la vida mundana entre les verges, per a iniciar en el segle IV les primeres temptatives de comunitats virginals. Finalment, el segle V assistirà a la creació d'autèntics eixams de monestirs femenins.¹¹⁶ El cristianisme, que havia nascut com una religió urbana, començà la seva expansió cap a l'àmbit rural.

¹¹³ Vizmanos, F. de B. (1949). *Las Vírgenes cristianas de la Iglesia Primitiva*. p.368.

¹¹⁴ *Ibid*, pp. 254-261

¹¹⁵ *Ibid*, pp. 273-281.

¹¹⁶ *Ibid*, p 49.

4.5 El martiri

Entre els antics la covardia era mal vista i existia una gran admiració per l'heroisme femení. Els grecs pagans de l'antiguitat tardana presentaven com a exemplars aquelles dones que eren heroïnes conjugals. Les dones arribaven a suïcidar-se per continuar unides als seus marits quan aquests eren condemnats a mort per alguna causa, generalment política. Cal tenir present que en el segle I de l'imperi romà havia de saber on estava el deure, si del costat de la llibertat o de la obediència al poder; triar la primera opció podia comportar un perjudici irreparable. Les dones van mostrar el seu coratge per la fidelitat a una filosofia i d'aquesta manera van forçar els seus marits a donar una altra dimensió a les seves relacions conjugals. La revolució arribà per la via d'una nova reflexió entorn de la naturalesa de la dona i el seu coratge. La filosofia estava pel davant de l'amor a la vida o, fins i tot, de l'amor als fills. L'exemple de les dones romanes i jueves va ser seguit per les verges i esposes cristianes afrontant el martiri quan calia.¹¹⁷

Màrtir en grec vol dir testimoni; és a dir, ser un màrtir en els inicis del cristianisme significava haver perdut la vida per haver donat testimoni de la fe en Crist ressuscitat. Hi havia dos elements que definien la condició de màrtir: la confessió i la mort. El màrtir abans de morir "confessava" la seva fe en Crist. Els màrtirs no consumats eren anomenats "confessors", distinció que apareixerà a mitjans del segle II. Com que només una minoria dels que patien persecució era capaç de mantenir-se en les seves afirmacions, tant els confessors com els màrtirs eren concebuts per l'Església com uns herois als quals retre homenatge. Ambdós presentaven la facultat d'intercedir davant de Déu, però només els màrtirs portaven a terme de manera perfecta la *imitatio Christi*.¹¹⁸ "...El martirio era una prolongación del sacrificio sangriento de Cristo y participaba de la fecundidad redentora de la sangre vertida por Cristo"¹¹⁹.

Tots els sistemes religiosos de l'antiguitat han prestat molta atenció al cos i han donat contingut religiós a les seves experiències més elementals: el plaer, el dolor i el sofriment. En el cristianisme, la religió en què el verb es fa carn i pateix fins a la mort per acomplir la seva funció, el cos quedarà relegat paulatinament a un segon pla en favor d'una via de coneixement i manifestació religiosa, de manera que la mortificació

¹¹⁷ Rousselle, A., (1991). "La política de los cuerpos: entre la procreación y la continencia en Roma. A: Duby, G.; Perrot, M. (direc.). *Historia de las mujeres en Occidente. V.I: La Antigüedad*, pp. 352-354.

¹¹⁸ Castillo Maldonado, P., (1999). *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad tardía*, pp. 240-241.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 234.

del cos es convertirà en el medi més assequible per mostrar la progressió moral que suposa assolir la fortalesa de la vida espiritual.¹²⁰ La necessitat de mortificar la carn – amb desigual incidència sobre el cos femení i el masculí -, prendrà la seva màxima expressió en les víctimes de les persecucions dels tres primers segles, però continuarà amb els rigors i els càstigs de les verges i les ascetes del baix Imperi, per enllaçar amb les penitents de l'edat mitjana.¹²¹

Per a Amparo Pedregal, des de l'òptica cristiana la violència queda justificada com una manera de fugir del paper tradicional. La historiadora pensa que algunes investigadores han interpretat l'elecció de les màrtirs com “una forma de eludir las discriminaciones de sexo y estatus, de reducir a valores relativos los lazos familiares, y de recuperar el dominio sobre un cuerpo que nunca había sido suyo”. Refusar i destruir el cos significava deixar de banda la debilitat, la bellesa i la procreació, és a dir, abandonar l'existència imperfecta com a dona per iniciar una vida espiritual virtuosa i virilitzada.¹²² Ara veurem, però, la diferència en el tracte rebut segons el sexe de la persona imputada.

Tot procés martirial començava amb la compareixença de l'encausat cristià davant del representant del poder polític. Pau a Iconi és acusat per Tamiris per la seva creença en Déu. En la interpellació, el prefecte Casteliò “escoltava de bona gana Pau sobre les santes gestes de Crist” (*AcPauTe*, 20). Però, quan després interrogà Tecla, la seva pregunta fou: “ Per què no et cases, segons la llei dels iconis, amb Tamiris?” (*AcPauTe*, 20). Ella, sense apartar el ulls de Pau, no va respondre. Després, “el prefecte, de molt mal grat, va fer assotar Pau i el féu fora de la ciutat, i condemnà Tecla a ser cremada” (*AcPauTe*, 21). Aquest passatge de l'obra evidencia que la subversió de l'ordre no era castigada de la mateixa manera en homes que en dones, perquè la transgressió comesa per la dona era molt més greu. En aquest episodi dels *AcPauTe* podem constatar que, així com Pau és condemnat per confessar la seva fe en Crist, Tecla, en canvi, ho és per negar-se a acomplir els plans patriarcal que, sobre el seu cos i sobre la seva persona, la societat havia projectat per a ella. Aquesta és una pràctica verificada a través de diferents processos martirials per Pedregal:

¹²⁰ Pedregal Rodríguez, A., (2000). “Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino”. *Studia histórica, Historia Antigua* (núm. 18), p. 280.

¹²¹ *Ibid.*, p. 282.

¹²² *Ibid.*, p. 292.

Tanto el magistrado que lo juzga, como la multitud que también participa del acto, valora en el cristiano varón su estatus, su condición, y le instará razonadamente a apostatar de su fe; en cambio, ante la mártir, lo que concita la atención son sus características corporales: su juventud, su belleza y sus responsabilidades para con los frutos de su vientre, de su función prioritaria de madre.¹²³

En un mateix procés hi havia diversos episodis de violència. Un dels primers tractes vexatoris que sofrien les màrtirs era el de ser despullades en públic. La nuesa era un càstig en sí mateixa, ja que el cos d'una dona casta tenia que estar sempre protegit de les mirades. Un cos nu era signe d'accessibilitat sexual i en el món greco-romà estava associat a la prostitució.¹²⁴ Els *Actes de Pau i Tecla* confirmen aquest costum: Tecla s'enfronta despullada als martiris que patí tant a Iconi (*AcPauTe*, 22) com a Antioquia (*AcPauTe*, 33). Des de l'òptica cristiana, acceptar la nuesa era un pas més en la dissociació entre el cos i la ment.¹²⁵ Pedregal conclou que el cristianisme no va permetre a les dones assumir el seu cos com a part integrant de la seva dignitat, sinó que aquesta només fou assolible a través de l'assumpció dels valors masculins que elles eren capaces de desenvolupar en situacions de violència extrema.¹²⁶ Aquest camí suposarà la destrucció de la seva bellesa, associada a la femineïtat i a la sexualitat, és a dir, el martiri serà l'únic mode d'accedir a la vida eterna reservada només als homes.

Consumada la mort, el màrtir apareixerà als ulls de la comunitat com un ésser especial, algú capaç de connectar la terra amb el cel,¹²⁷ susceptible de representar el Déu dels cristians. L'acció del màrtir està relacionada amb la lluita del bé contra el mal per restablir la perfecció de l'ordre original. La condició de màrtir ja no mostrarà diferències d'estatus entre homes i dones, serà amb la mort que desapareixeran les diferències de gènere. El poder del màrtir es manifestarà mitjançant la realització de miracles en favor de la comunitat, a l'entorn d'on estan ubicades les seves despulles o les relíquies.¹²⁸ A la propaganda necessària per atraure fidels i peregrins a la tomba hi contribuiran les actes martirials, dirigides tant a les comunitats cristianes com a les paganes.

¹²³ Pedregal Rodríguez, A., (2000). "Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino". *Studia histórica, Historia Antigua* (núm. 18), p. 283.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 290.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 294.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 229.

¹²⁸ Castillo Maldonado, P. (1999). *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad tardía*, p. 257.

4.6 El miracle

Alguns estudiosos s'han sentit incòmodes davant la proliferació de relats miraculosos que, associats a Jesús i als apòstols, es troben en el *NT* i en els escrits apòcrifs i, erròniament, han volgut marginar el que ha estat una característica inherent al cristianisme primitiu. Però Jesús no va fer res que no fos propi de la tradició jueva. En aquest sentit ell fou el continuador de la idea profètica de l'*AT*. Els miracles i les sanacions practicades per Jesús són la mostra pels jueus de l'acompliment dels plans de Yahvé, mentre que pels cristians són la prova de l'adveniment del Regne de Déu.¹²⁹ Segons la tradició rabínica, només el Déu d'Israel pot fer miracles perquè ell és qui estableix l'ordre del món. El miracle sembla subvertir aquest ordre, però no és així, perquè aquest ja està definit des del moment de la creació. El miracle pels jueus és la mostra de l'esperança de que Déu, quan es compleixin els temps, obrarà la salvació i l'alliberament del seu poble.¹³⁰ Els miracles presents en l'*AT* acostumen a tenir lloc sobre la natura: Déu manifesta el seu poder a través de tempestes, llamps, flames, etc.

En el món hel·lenístic també hi havia una gran creença en els miracles, manifestada especialment en els guariments en l'àmbit de les peregrinacions als santuaris. Però en el món hel·lenístic el miracle no és un signe de salvació escatològica i universal, sinó una crida a la saviesa. El miracle del taumaturg manifesta el poder de la saviesa, no és una expressió de la salvació, quelcom inexistent en el pensament grec. La salvació en aquest cas és física i individual.¹³¹

El cristianisme neix en un ambient exasperat per la dominació romana, on l'esperança messiànica era molt intensa i qualsevol signe, operat per algun personatge messiànic, era interpretat apocalípticament. En època de Jesús no eren estranys ni els guariments ni els exorcismes; el fet que Jesús els practiqués estava en sintonia amb el seu ambient. La proliferació de relats miraculosos dotava de credibilitat tot el contingut del *NT* on es mostren els dos tipus de miracles que hem descrit: els que actuen sobre la naturalesa i aquells altres que procuren el benestar humà. És a dir, que en el *NT* es

¹²⁹ Kee, H. C., (1993). *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, pp. 184-187.

¹³⁰ Hruby, K., (1986). "Perspectivas rabínicas sobre el milagro". A: *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*, pp. 75-82. <http://books.google.es/books?id=svb7-06qYA0C&lpq=PP1&ots=i3uSq9okqJ&dq=Los%20milagros%20de%20Jesus%20segun%20el%20Nuevo%20Testamento&hl=ca&pg=PP1#v=onepage&q&f=false>. [consulta: 18-01-2011].

¹³¹ George, A., (1986). "Milagros en el mundo helenístico". A: *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*, p. 108. [consulta: 18-01-2011].

combina la tradició jueva i l'hel·lenística. Cal precisar que Jesús, com a Fill de Déu, podia obrar miracles per ell mateix, mentre que els apòstols, així com Tecla en la seva qualitat de protomàrtir, eren uns intermediaris entre Déu i la terra; a saber, era Déu qui a través d'ells obrava el miracle.

Quan Tecla, a petició de la seva pròpia mare, Teoclea, és condemnada a la foguera "...tot i la gran flamarada que va brillar, el foc no la tocà. Déu commogut en les entranyes, provocà un gran fragor sobre la terra i estengué per dalt un núvol ple d'aigua i de calamarsa que descarregà de ple; molta gent va passar treballs i alguns en van morir; el foc s'apagà, i Tecla fou salva."(AcPauTe, 22). Però no van acabar aquí les seves tribulacions. Més tard, a Antioquia, com a conseqüència d'haver plantat cara a l'assetjament de l'insigne Alexandre, va haver de patir una successió de martiris dels quals sempre fou salvada per intervenció divina. Els repetits i diferents atacs de les feres van ser sortejats un rere l'altre per una jove que creia fermament en el seu Déu. El conjunt de miracles deixa constància de la benevolència divina envers aquells que confiant plenament en Déu hi acudeixen en demanda d'ajuda en situacions d'especial necessitat. Així ho manifesta Tecla:

"Jo sóc serventa del Déu viu; allò que passa al meu voltant és que he cregut en aquell en qui Déu s'ha complagut, que és el seu Fill; per això no m'ha tocat ni una de les feres. Aquest és l'únic terme de salvació i substància de vida immortal. En les maltempsades és refugi, per als oprimits, alleujament, dels desesperats, recer; i, senzillament, aquell qui no cregui en ell, no viurà, sinó que morirà per sempre". (AcPauTe, 37).

En el cas que ens ocupa l'autoritat divina es manifesta a través del miracle en dos vessants diferents: d'una banda beneficia Tecla avalant la seva actuació i les seves creences i, de l'altra, té un efecte punitiu envers els detractors del cristianisme. En paraules de H.C. Kee:

"... el milagro lleva implícita una visión del mundo en que lo divino se entiende como dotado de personalidad, por lo que se intenta que la vida se amolde a la voluntad del dios o de los dioses. Puesto que en el mundo actúan fuerzas y personas que tratan de torcer la voluntad divina, el dios o los dioses han de intervenir a veces con intenciones punitivas, a fin de acabar con las persona o actividades que se oponen al desarrollo de sus planes en el cosmos. Quienes creen en milagros tratan de sintonizar su vida y aguzar su visión en conformidad con la voluntad divina".¹³²

¹³² Kee, H. C. (1993). *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, p.182.

Les possibilitats de participar dels beneficis de Yahvé com a sanador estan obertes en el cristianisme a tots aquells que, mitjançant Jesús, s'acullen a Déu amb confiança.¹³³ La fe amb què Tecla es lliura als plans divins és recompensada amb la salvació. Ella es converteix en medidora entre Déu i els humans. A través de Tecla, Déu assenyala el camí correcte, la manera d'assolir la immortalitat, la vida eterna. En el moment del miracle s'estableix una estreta relació entre el cel i la terra, entre la humanitat i la divinitat. Al sentiment de la verge d'Iconi s'hi suma el de tots aquells que comprenen el que està passant, que experimenten la comunió amb la divinitat, el moment en el qual el temps històric s'anul·la i l'home és capaç d'elevat el seu esperit i sentir l'eternitat. L'experiència viscuda és "real", però és un tipus de realitat que només pot ser expressada simbòlicament, amb el llenguatge multiplà del mite.

El mite vol fer comprendre que l'home, conscient de l'efímer de la seva vida, se sent dependent d'alguna cosa més gran. Amb l'obediència a Déu l'home s'assegura la seva situació vital i també l'eternitat. El miracle representava en els dos primers segles de la nostra era la manera d'expressar el mite, i

...la intención del mito no sería la verificación histórico-empírica, sino resaltar la importancia de la salvación para el hombre de todos los tiempos. Esta importancia queda representada en la cruz, en cuanto que es acontecimiento salvífico, y en la resurrección, en cuanto que convierte la cruz en un acontecimiento sobre-histórico, o sea, cósmico. [...] Es la fe la que posibilita el acceso a la existencia escatológica, anunciada por el kerygma mitológico.¹³⁴

El mite, expressat en forma de miracle, sintetitza el missatge fonamental que ens volen transmetre els *AcPauTe*, és la manifestació del sentit de la transcendència tal i com la perceben les primeres comunitats cristianes. El relat mític és la manera de narrar el sagrat, la percepció del qual se situa en una categoria del coneixement que no es pot expressar mitjançant el discurs lineal del *logos*, sinó que queda referida a un estadi espiritual, per tant, inenarrable, només representable simbòlicament. Els miracles no són realitats històriques, sinó veritats eternes, d'una dimensió molt més complexa que la simple realitat històrica. Per això, al nostre entendre, resulta impossible pretendre donar una interpretació estrictament històrica als escrits apòcrifs.

¹³³ Kee, H. C. (1993). *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, p.187.

¹³⁴ Sörgel, Rainer, (2007). "El legado de Rudolf Bultmann: La desmitologización como acceso al evangelio". A *Seminario Evangélico Unido de Teología*. [article en línia].
<http://www.centroseut.org/articulos/v2/varios006.pdf> [consulta: 18-01-2011].

En la llegenda de Tecla trobem els dos tipus de miracle abans mencionats: aquells realitzats directament per Déu, que manifesta el seu poder salvant a la jove del martiri, dels què ja n'hem parlat, i aquells altres en els quals ella actua com a intercessora. Entre aquests darrers n'hi ha un de molt peculiar, aquell que es produeix quan Tecla, a través de la pregària, aconsegueix la vida eterna per a Falconel·la, la filla de Trifena, que havia mort com a pagana.¹³⁵ En els *AcPauTe* més antics no trobem cap mostra de guariment, però sí en manuscrits posteriors. En aquests darrers, el final afegit explica que Tecla es retirà a viure en una caverna a Selèucia, on va guarir miraculosament molta gent, motiu pel qual els metges de la zona es van quedar sense clientela. En la segona part de *la Vida i Miracles de santa Tecla*, la verge d'Iconi ja s'ha convertit en una taumaturga. En el lloc on estan enterrades les seves restes esdevindran un seguit de prodigis que seran conseqüència de la protecció i el patronatge de la màrtir sobre aquell territori.

¹³⁵ Aquest és un dels episodis dels *AcPauTe* no admesos per l'Església, ja que és incompatible amb la teologia cristiana.

5. Anàlisi dels *Actes de Pau i Tecla* en el seu àmbit sociocultural

5.1 Tecla, la intrèpida protagonista

El llenguatge dels *AcPauTe* és senzill per a fer-lo comprensible al gran públic, però la seva protagonista és un personatge complex, polièdric, atractiu i desconcertant alhora.

La protagonista dels *Actes de Pau i Tecla* és una jove de família benestant, promesa amb Tamiris, un dels homes més importants de la ciutat d'Iconi. La història s'inicia quan la noia té disset anys i està pròxima a contraure matrimoni. L'atzar fa que a través d'una finestra de l'*oikos* escolti la paraula de Pau, un missatge que al seus ulls presenta un atractiu molt superior a tot allò que li pot oferir un futur al costat de Tamiris: una vida com a mare i esposa tancada entre les parets de la casa familiar d'un home que ni ha triat ni estima. Quan Tecla decideix abandonar la llar no ho fa per un simple impuls –“... Ja fa tres dies i tres nits que Tecla no s'aixeca d'aquesta finestra, ni per menjar, ni per beure”, comenta Teoclia a Tamiris. (*AcPauTe*, 8)-, sinó per la reflexió, seguida de la convicció, de que aquell és el camí que ha de seguir la seva vida.

Tecla suborna amb les seves joies primerament el porter de casa seva, i després el carceller, per passar la nit arraulida als peus d'un desconegut de qui n'ha quedat embadalida per la paraula. La conversió al costat de Pau anirà acompanyada de la ruptura familiar. La pròpia mare renega d'una filla que ha tacat l'honor de la família, que ha gosat traspasar el límits de l'*oikos*, i que no se'n penedeix de la seva acció, és a dir, que no té consciència del valor de la vergonya. Quan Tecla s'oposa als plans de la mare i el promès s'està oposant al que s'espera d'ella com a persona, al paper que per causa de la seva naturalesa la societat li havia reservat. Tecla, a més, està transgredint les lleis de l'imperi que l'obliguen a contraure matrimoni. Ella decideix no contribuir al creixement de la societat pagana amb un valor del qual s'ha apropiat: la seva virginitat.

El martiri al qual és condemnada, a petició de la pròpia mare, no fa més que reafirmar la seva actitud. Si la conversió ha significat la ruptura familiar, el martiri representa la

ruptura social.¹³⁶ Tecla és un perill perquè contradiu tot l'ordre establert. Tanmateix, el martiri no es consuma perquè Déu ve a salvar-la d'una mort segura. El miracle sanciona l'acció de Tecla i indica el camí de la veritat que Pau predica. El martiri forma part del procés de virilització que portarà Tecla cap a la salvació eterna. Un segon i encara un tercer martiri haurà de suportar la jove per aconseguir la llibertat desitjada. Ara ja sap que pot sortir-se'n tota sola de qualsevol entrebanc, i així li farà saber a Pau, fins llavors el seu mestre. Tecla acabarà portant una vida autònoma a Selèucia, triada per ella, dedicada a l'ensenyament i a l'ascetisme.

La llibertat aconseguida per Tecla està associada a un procés de virilització. Aquest procés té dues vessants: una física i una altra moral. La física comença quan es desprèn de les seves joies per comprar els servents, segueix quan es talla els cabells per seguir a l'Apòstol i continua quan es vesteix amb una túnica d'home per retrobar-se amb Pau a Mira. La virilització moral presenta també diferents fases. Comença amb la desobediència a la mare i al promès, seguida de la fugida durant la qual ella és conscient de que està travessant el llindar que separa l'espai privat, el que li pertoca, del públic, aquell reservat als homes. Després, quan a Antioquia és atacada per Alexandre que la creu una meuca, és ella mateixa qui defensa el seu honor provocant la vergonya en l'agressor. La mateixa força l'acompanyarà durant el seguit de martiris davant els quals ella no s'acovardirà i reforçarà, encara més, els seus principis. Finalment Tecla s'"independitza" d'aquell que li ha ensenyat el camí de la veritat. Aquest procés de virilització consisteix en una inversió de valors que es tradueix en tot moment en la invasió física i/o moral de l'espai masculí. Tecla assumeix uns valors que la situen en l'àmbit contrari: a ella li pertany l'honor, però no la vergonya; ella conquerirà l'espai públic i abandonarà per sempre més l'àmbit privat representat per la llar familiar.

Hi ha encara una altra transgressió més delicada, aquesta de tipus litúrgic. Ella no només traspasa tots els límits imposats, sinó que quan creu que és a punt de morir es permet la gosadia de batejar-se a si mateixa, un acte no admès en cap moment per l'Església. Així, doncs, som davant d'una dona que en el segle I de la nostra era no admet més decisions que les pròpies ni altre amo que no sigui Déu.

¹³⁶ Tecla abandona la ciutat d'Iconi després del primer martiri i abandonarà també Antioquia després de restablir-se a casa de Trifena dels successos ocorreguts en aquesta ciutat. Finalment s'establirà a Selèucia.

5.2 Anàlisi dels rols femenins i masculins

Una simple lectura dels *Actes de Pau i Tecla* ens fa adonar-nos d'una circumstància que pot resultar sorprenent per l'època en la què estem situats. Tots els personatges femenins que apareixen a l'obra són forts de caràcter, íntegres, valerosos. En l'apartat anterior ja ha quedat constància de la intrepidesa de Tecla; al seu costat destaca també la bondat i la pietat de Trifena, que acull la jove com una filla. En el cantó contrari situaríem Teoclea, la mare de Tecla, per qui la seva filla és una baula més que ha de donar continuïtat al rol femení, una moneda de canvi amb la què guanyar prestigi i poder en la societat estamentada en què vivia. En Teoclea no té cabuda la compassió quan demana la mort d'una filla desobedient, però es innegable la fidelitat mostrada als seus principis.

Al costat d'aquestes dones fortes s'ha de reconèixer que els personatges masculins, del primer a l'últim, fan un trist paper. Començarem parlant de Pau, aquell entorn del qual es teixeix la trama del relat que ens ocupa. El missatge de l'Apòstol és precisament el que trasbalsarà el futur de Tecla, però l'home que aquí trobarem no és el mateix que hem conegut en els *Fets del Apòstols*, ni tampoc el que adoctrinava la comunitat a través de les seves cartes. El Pau dels *Ac* és inquiet, fort, geniüt i provocador; el de les cartes resulta tenaç i reflexiu, més pacient que el primer i molt afectat pels atacs que rep, tant per part dels jueus com dels pagans. En canvi, el Pau que trobem als *AcPauTe* és un bon home, però també un covard, que desapareix de l'escena quan la protagonista el necessita. Pau no és present en cap dels martiris de Tecla. Quan durant el primer martiri ella el busca amb la mirada i creu haver-lo trobat, el què realment ha vist és la imatge de Crist que l'acompanya en el dolor. Pau, com Pere va fer amb Jesús, nega conèixer Tecla quan ella sofreix l'assetjament d'Alexandre el siri: "No conec la dona de qui em parles, ni és meva" (*AcPauTe*, 26), afirma.

En els *AcPauTe* l'Apòstol té por de Tecla, en alguns moments sembla torbat per la seva bellesa; no pot deixar de veure-la com un ésser sexuat, com un entrebanc, fins i tot com un perill en l'acompliment de la tasca que li ha estat encomanada pel Senyor. En tot el relat és ella la que sense cap mena de pudor busca Pau, mentre que ell, tot i que passa angúnia per ella, sovint sembla defugir-la. Quan la noia li fa saber que ha pres la decisió d'entornar-se'n a Iconi, ell sembla respirar alleugerit: "Vés-hi, i ensenya la paraula de Déu" (*AcPauTe*, 41). La covardia mostrada per Pau es manifesta també en els representants de la llei, els prefectes d'Iconi i d'Antioquia. Aquells que haurien

d'haver vetllat per la integritat de la jove no van tenir el valor d'enfrontar-se ni a Tamiris ni a Alexandre i van cedir a les seves pretensions sabent que no era just allò que demanaven.

Tamiris és l'home que no té més fonaments que aquells que li dona el seu estatus. El greuge patit li impedeix assolir la condició de ciutadà de ple dret. Enrabiad per l'abandonament de la promesa no sap fer res millor que ordinar una trama contra ella i Pau. En la seva venjança hi participaran Dimes i Hermògenes, un parell de pillets de baixa volada. Pel que fa a Alexandre és un assetjador sense escrúpols que reacciona al rebuig de Tecla de igual manera que Tamiris.

Entre covards i ignorants la nostra protagonista només podrà comptar amb l'ajuda femenina i la divina. Aquesta anàlisi dels papers dels personatges manifesta una inversió tal dels valors tradicionalment atribuïts a cadascun dels gèneres, que fa pensar en la possibilitat de que els *AcPauTe* hagin estat redactats en un cercle de dones. Costa creure que cap home amb la mentalitat d'aquella època hagi pogut dibuixar uns personatges amb les característiques exposades. I encara costa més creure que l'autor hagi estat un prevere del segle II que hagi compost l'obra amb la finalitat d'enaltir la figura de Pau. Si així fos, poc favor li hauria fet.

5.3 La comunitat

El relat dels *Actes de Pau i Tecla* s'inicia a la ciutat d'Iconi, concretament a la casa d'Onesífor que funcionarà com una església domèstica. Allí, en un ambient senzill i joiós, els cristians es reuniran, oraran, celebraran l'eucaristia i escoltaran de boca de Pau el missatge de la salvació en Crist. Però aquest missatge, basat en l'amor a Déu i en la continència com a símbol de la puresa necessària per assolir la salvació, no és ben rebut per alguns membres de la comunitat pagana. Per això Dimes i Hermògenes assessoren Tamiris contra Pau: "Portal'l davant el prefecte Castelió com a seductor de la gent a favor de la nova doctrina dels cristians; així el faràs morir i tu tindràs Tecla per muller. Després nosaltres t'ensenyarem que la resurrecció que aquest anuncia venidora, ja és aquí, en els fills que tenim" (*AcPauTe*, 14).¹³⁷ L'exaltació cristiana de la

¹³⁷ Cal notar que l'utilització en aquest context de la paraula "cristià" és un anacronisme; el mot apareix a partir de l'any 70 a Antioquia, quan Pau ja és mort.

continència sexual és motiu de constants enfrontaments amb la comunitat pagana per la seva oposició a les més elementals normes de convivència i a lleis de l'imperi. La tensió entre ambdues comunitats és una constant en tota l'obra que reflecteix les difícils relacions entre ambdós col·lectius, alhora que ens informa de la importància i la visibilitat social que la nova secta començava a tenir.

La situació descrita contrasta, però, amb la solidaritat existent entre els membres de la comunitat. Pau és rebut amb molta alegria per Onesífor i la seva família. Casa seva és oberta no només a la comunitat cristiana d'Iconi sinó també a tots aquells que vulguin escoltar la paraula de Déu. Després, Onesífor i la seva família renunciaran als seus béns i acompanyaran Pau en la seva tasca missionera. Els *AcPauTe* mostren la col·laboració i l'ajuda mútua, així com l'existència d'una sòlida organització, entre els membres de la comunitat.

Aquesta solidaritat intracomunitària és també present entre el col·lectiu de dones a Antioquia. A Iconi Tecla no rep el suport de ningú, només el poder diví la salvarà de morir cremada. La jove abandonarà la ciutat dels seus orígens per començar una nova vida al costat de Pau. A Antioquia l'espera l'agressió, la indiferència i l'abandó per part dels homes però també la protecció, el suport, la companyia i l'admiració de gran part de les dones. Fins i tot, en el primer acte del seu nou martiri, serà una lleona femella la que la defensarà de les altres feres fins a la mort. Trifena acollirà Tecla i la protegirà, mentre que el grup de dones -no distingeix el relat entre cristianes i paganes, sembla que es refereix a tot el col·lectiu femení- maleirà tan execrable espectacle i ajudarà Tecla a vèncer les feres llençant tota classe de perfums que les adormiran. Salvada altre cop del martiri, Tecla s'estarà a casa de Trifena on evangelitzarà un grup de dones que, juntament amb altres nois, l'acompanyaran fins a Mira per retrobar-se amb Pau.

5.4 La litúrgia

L'acte litúrgic té com a objectiu la commemoració d'allò que va passar en els temps primordials, la repetició de l'acte fundacional que dóna sentit a la col·lectivitat. A través del ritual que comporta la litúrgia es recupera el temps litúrgic, el dels inicis, i es reviu la realitat original, és a dir, s'anul·la el temps transcorregut. El temps lineal es transforma en cíclic i la comunitat participa juntament amb la divinitat de la sacralitat i

de l'eternitat. Pels primers cristians el sentit de la seva vida religiosa estava centrat en el drama de Jesucrist, succeït en un moment històric concret, però recuperable a través d'aquella sèrie de rituals que repetien allò que ell va fer en un temps mític.

Els *AcPauTe* testimonien que quan la comunitat es reunia celebrava l'eucaristia – llavors no es coneixia encara amb aquest nom-, és a dir, commemorava el sacrifici primordial de Jesús: “En entrar Pau a casa d’Onesifor, hi hagué una gran alegria; s’agenollaren, partiren el pa i escoltaren la paraula de Déu de boca de Pau, que parlava sobre la continència i la resurrecció”, (*AcPauTe*, 5). La fracció del pa que recordava el sant sopar i la litúrgia de la Paraula, van ser elements essencials de les reunions de les primeres comunitats cristianes. Encara avui amb aquests rituals es recorda el darrer sopar de Crist amb els apòstols, s’actualitza la seva presència i s’anticipa la seva darrera vinguda. Queda així clar que en la celebració de l'eucaristia el temps històric s’anul·la i la comunitat es fusiona amb Crist ressuscitat.

En els *Actes de Pau i Tecla* apareix també el baptisme: “Dóna’m tant sols el segell de Crist, i cap temptació no em tocarà”,¹³⁸ (*AcPauTe*, 25), diu Tecla a Pau camí d’Antioquia, però ell li demana paciència. Poc després d’haver arribat en aquesta ciutat, la jove patirà un nou martiri i llavors serà ella mateixa qui es bategi llançant-se en un sot molt gran ple d’aigua¹³⁹ i de foques ferotges que, en caure un llampec, apareixeran surant mortes. Quan es retroba amb Pau a Mira de seguida li comunica: “He rebut el bany, Pau! El qui ha col·laborat amb tu per a l’evangeli, ha col·laborat amb mi per al baptisme!”, (*AcPauTe*, 40). El passatge narrat està ple de simbolisme. Pel cristià el baptisme és un sagrament instituït per Crist, però, veritablement, presenta una estructura arcaica relacionada amb la mort i el renaixement a una nova vida. El bateig assumeix el significat d’un ritual iniciàtic de prova que s’assimila a la lluita de l’heroi contra el monstre que viu a l’abisme. La nuesa integral equival aquí a la integritat i la plenitud, ja que el Paradís implica l’absència de vestits perquè és una imatge arquetípica del temps.¹⁴⁰

També el martiri es convertirà entre els cristians dels tres primers segles en una altra mena de litúrgia a través de la qual s’evocarà la mort de Crist. No ens estendrem més en aquest tema perquè ja ha estat suficientment tractat en el capítol anterior. Sí que

¹³⁸ La denominació del baptisme com a “segell de Crist” apareix aquí per primera vegada en la tradició cristiana.

¹³⁹ El baptisme era llavors per immersió.

¹⁴⁰ Eliade, M., (2005). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas (Vol.2)*, p. 466.

repararem, però, en un moment determinat del martiri de Tecla: "...Els magistrats li manaren que pugés a la pira. Ella, amb els braços estesos en forma de creu, pujà sobre la llenya", (*AcPauTe*, 22). Eliade explica molt bé el simbolisme d'aquest gest:

"La comunicación con el cielo se establece a través de la cruz (el centro) y, al mismo tiempo, se "salva" todo el universo. La idea de salvación por otra parte, no viene sino a retomar y completar las nociones de renovación perpetua y regeneración cósmica, de fecundidad universal y de sacralidad, de realidad absoluta y, en resumidas cuentas, de inmortalidad; nociones todas que coexisten en el simbolismo del árbol del mundo¹⁴¹.

En aquest apartat hem pogut veure com els *Actes de Pau i Tecla* són un compendi de la litúrgia practicada entre els primers cristians. Ja hem explicat al principi com tota aquesta sèrie d'accions –fracció del pa, litúrgia de la paraula, bateig, martiri o simbolisme de la creu - responen a la rememoració del temps primordial, una repetició d'allò que en el seu moment va realitzar Crist.

5.5 El missatge de l'obra

En els *Actes de Pau i Tecla* la història és només la base, el teixit sobre el qual es construeix i es representa la cosmovisió d'un poble. Tecla, Onesífor, Tamiris, o Iconi no són altra cosa que punts de referència del món sensible utilitzats per transmetre el missatge salvífic del cristianisme primitiu. A l'obra apareixen uns personatges carregats de virtuts que encarnen aquells valors que caracteritzaven les primeres comunitats cristianes, en contraposició a aquells altres, plens d'ignorància i de maldat, que representen la fal·làcia en què vivia la societat pagana. En les benaurances de Pau, pronunciades a casa d'Onesífor (*AcPauTe*, 5-6), es resumeixen aquells principis inqüestionables, necessaris per assolir la vida eterna: rebuig dels valors materials, puresa de cos i ànima, recepció del baptisme com a requisit bàsic per formar part de la comunitat i poder entrar en el Regne dels cels, i amor i obediència a Déu.

En Tecla es concentra el missatge fonamental dels *AcPauTe* que no és altre que la doctrina essencial del cristianisme: la renúncia als valors materials i a la vida familiar,

¹⁴¹ Eliade, M., (2005). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas (Vol.2)*, pp. 467-468

la negació del cos -i de la seva condició sexual- a través de la virginitat i el martiri, i la proclamació de l'existència d'un únic Déu que salva aquells que expressen la seva fe en Crist ressuscitat. Si ara reflexionem una mica, i comparem els *AcPauTe* amb la vida de Jesús, descrita en els evangelis canònics, observarem que totes i cadascuna de les actuacions de Tecla remeten a la vida del Salvador. A saber, la verge d'Iconi emula en els *AcPauTe* l'arquetip de Crist crucificat, encarnant en si mateixa tots aquells valors que conformaven el model de la cristiandat entre les primitives comunitats cristianes.

Però els temps canviaran i el cristianisme perdrà per sempre el seu component revolucionari. Poques dècades després d'haver-se publicat els *Actes de Pau i Tecla*, el model de dona que reproduïa l'obra no convindrà als sectors més conservadors d'una Església amb aspiracions de poder. No hi havia res, o casi res, contra el missatge teològic dels *AcPauTe*, però el model femení que representava vulnerava el codi d'honor-vergonya consubstancial a la societat tradicional mediterrània. Els escrits posteriors, sorgits de les mans i les ments andrògines de la patrística, conformaran un nou model femení adequat a la finalitat de l'Església en procés d'institucionalització. En el proper capítol analitzarem les transformacions que la literatura i l'imaginari col·lectiu han operat en el personatge de Tecla d'Iconi.

6. Les diferents mirades que configuren el personatge de Tecla d'Iconi

6.1 La protagonista dels *Actes de Pau i Tecla*

En el primer apartat del capítol anterior hem analitzat el personatge de Tecla d'Iconi en el context sociocultural dels *AcPauTe*. Tecla assumeix aquí el perfil d'una heroïna, similar a les grans figures mítiques femenines de l'univers cultural hel·lenístic. Força, coratge, fermesa, autodomini i independència són alguns dels trets que defineixen el seu temperament, característiques que, d'altra banda, estan associades a la virilitat en la cultura mediterrània tradicional. Hem vist com la protagonista dels *AcPauTe* va ser capaç de subvertir l'ordre i els valors establerts en la societat greco-romana, però, en base a la gran i ràpida divulgació que va tenir l'obra, hem de pensar que la seva actuació va ser ben vista des de la perspectiva cristiana dels dos primers segles de la nostra era, si més no, en els cercles femenins que la van popularitzar i que reivindicaven el dret a batejar i a ensenyar.

Però aquesta imatge d'independència i de llibertat que destil·la la verge d'Iconi no era tolerable des del punt de vista de l'Església del s. III. En els inicis d'aquesta centúria ja no era acceptat l'ensenyament itinerant de l'evangeli exercit per dones, activitat a la què s'havia lliurat Tecla. Tampoc era correcte l'adopció d'un aspecte masculí: la virilitat postulada per a les verges havia de ser de tipus moral, no físic. També era propi d'aquella època que les verges disposessin d'un director espiritual i, pel que fa a Tecla, molt aviat va fer camí tota sola, sense la companyia de Pau. Però allò que l'Església no podia admetre de cap manera, perquè anava en contra dels fonaments de la seva doctrina, era, d'una banda la pràctica de l'autobateig i, de l'altra, la potestat de Tecla d'intercedir davant de Déu per la resurrecció dels morts no batejats, com va fer per Falconilla, la filla de Trifena. Per tot plegat, i d'acord amb Tertul·lià, aquesta imatge de Tecla resultava escandalosa pels projectes de l'Església en vies d'institucionalització.

6.2 El model de virginitat del Cristianisme

Per a la Tecla dels *AcPauTe* la virginitat és el requisit que inicia el procés de virilització necessari per aconseguir la independència. La defensa a ultrança que ella fa d'aquesta virtut serà utilitzada pels pares de l'Església dels segles III i IV amb la finalitat de construir i difondre l'arquetip de la dona verge en oposició al model femení de la mare i esposa postulat pel paganisme i pel judaisme. Es tractava, doncs, d'aprofitar l'autoritat de la que Tecla gaudia en els cercles femenins en favor d'un nou model de dona més apropiat al projecte de futur de l'Església.

Serà així com Tecla es convertirà en el model de la virginitat. La seva audàcia serà ara una arma utilitzada solament en la defensa de la puresa, el menyspreu del món terrenal i la fe en Crist. Ja no se'n parlarà de les seves transgressions: l'abandonament del domicili familiar, els suborns per passar la nit al costat d'un estranger de qui se n'havia enamorat per la paraula i a qui va seguir fins patir el martiri, la itinerància, la baralla cos a cos amb Alexandre, el transvestisme o l'autobateig. Tots aquells fets que van provocar la ira de Tertul·lià en el lliard del segle III quedaran enrere per donar pas a una imatge etèria, de perfecció gairebé celestial.

La culminació d'aquest arquetip virginal la trobarem en *El banquet de les deu verges* de Metodi, obra composta al voltant de l'any 300, ja esmentada en el capítol segon d'aquest treball. Aquí la verge d'Iconi, inspirada per l'ensenyament de Pau, guanya amb la seva oratòria el certamen de la virginitat amb una dissertació sobre els fruits de la castedat perfecta. Tecla i les seves companyes viuen a esquenes de món, preparant-se per la vida futura a la dreta del Pare. En aquest panegíric la virginitat es transforma en les ales que eleven les verges per sobre d'aquest món miserable. Ara l'esperit de la verge, considerada ja com una "esposa de Crist", representarà l'esperit de l'Església plasmat en l'Apocalipsi com la dona que en el moment final apareixerà en el firmament coronada de dotze estrelles.¹⁴²

La virginitat serà castigada en el món pagà amb el martiri. La verge, i encara més la màrtir, seran la viva expressió de les virtuts de l'Església, contraposades a la corrupció pagana. D'aquesta manera l'església cristiana aconseguí que les dones continuessin trobant en Tecla un exemple d'afirmació personal. Els valors de la virginitat, la castedat i el coratge davant la persecució, acompanyats d'una vida

¹⁴² Vizmanos, F. de B. (1949). *Las Vírgenes cristianas de la Iglesia Primitiva*, pp. 440-441.

d'ascetisme, prendran ara el protagonisme exclusiu per modelar un tipus de dona més adequat a la societat patriarcal de l'imperi romà que la dels dos segles anteriors. A finals del segle IV van començar a popularitzar-se entre la població femenina les hagiografies de santes i màrtirs, que seguirien el patró d'actuació de la verge d'Iconi en la seva versió actualitzada.

6.3 La taumatúrgia: la dimensió política d'època medieval

Hem comentat que les dones santes dels primers segles de la nostra era constituïen un exemple per la virginitat conservada, la castedat i el coratge mostrat. El seu culte reposarà, doncs, sobre aquests valors i no sobre la seva capacitat de realitzar miracles.¹⁴³ Però en el segle V, quan el cristianisme ja és la religió oficial de l'imperi i els cultes pagans estan prohibits i perseguits, la població, mancada d'elements concrets cap als quals dirigir els seus sentiments religiosos i les seves necessitats, adoptarà el culte als màrtirs en substitució de l'adoració atorgada als ídols pagans enderrocats. Cal precisar, però, que no seria correcte equiparar el culte martirial a aquell dedicat als déus o als herois ciutadans ja que el monoteisme presenta una naturalesa històrica i filosòfica diferent.¹⁴⁴

El culte martirial, propiciat tant pel substrat popular com per les elits cristianes, va tenir una gran transcendència que va anar associada al moviment monacal. Allí on se suposava que reposaven les despulles del sant s'erigia un santuari que estava custodiat per una comunitat monàstica assentada al seu voltant. No oblidem que el màrtir és aquell que ha lluitat contra l'imperi i que finalment ha vençut. D'aquesta manera el màrtir, mort per la defensa d'una fe que estava en conflicte amb la legalitat romana, reviu ara amb el triomf de la ideologia cristiana.

Concretant, en el segle V l'Església ja romanitzada estendrà el seu poder a l'àmbit terrenal. Seguint aquesta línia, el poder del màrtir, manifestat en la seva capacitat per obrar miracles, s'estendrà al territori entorn del qual estan ubicades la seva tomba o les seves relíquies. Per tant, el culte martirial en època medieval adquirirà una

¹⁴³ Rousselle, A., (1996). "Los grandes modelos femeninos a comienzos del Cristianismo (siglos I-V)". A: *Arenal 4:1* (gener-juny 1997), p. 22.

¹⁴⁴ Castillo Maldonado, P., (1999). *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad tardía*, pp. 440-441.

dimensió política a través de la qual, el màrtir, exercirà funcions territorials de protecció i patronatge. El màrtir, per la seva posició privilegiada a prop de Déu, tindrà la potestat d'intercedir per la comunitat a la qual concedirà el seu auxili que es manifestarà en la seva activitat taumatúrgica en favor d'aquells que l'invoquen amb les seves pregàries.

Tant el cos com les relíquies del màrtir determinen que l'indret on es troben sigui un lloc sant, de contacte amb l'altre món (un centre del món), i per tant, un lloc màgic on es produiran miracles. Aquests indrets sants associats a la beneficència del màrtir, esdevindran centres de culte i pelegrinatge i, conseqüentment, de poder econòmic i territorial, que sovint competiran entre ells per la capacitat taumatúrgica dels seus respectius sants.

En aquesta dimensió política del màrtir trobarem una visió diferent de Tecla d'Iconi. Centrarem la seva capacitat taumatúrgica en dos indrets i en dues èpoques diferents, sense menystenir l'existència d'altres. La presència del santuari d'Hagia-Thékla a Selèucia d'Isàura, on se suposa que reposaven les restes de Tecla, està documentada des de mitjan segle IV. L'autor de la *Vida i Miracles de Santa Tecla* ens assabenta en primera persona de les intervencions miraculoses que al segle V la verge d'Iconi hi va practicar. Aquí Tecla es mostra més aviat com una heroïna del món hel·lenístic, no només fa curacions, sinó que també escolta i aconsella les dones i, si cal, castiga les males accions.

L'altre indret vinculat a la verge d'Iconi, a través del qual podem advertir el poder polític associat als màrtirs, el trobarem a la ciutat de Tarragona, on santa Tecla va jugar un paper determinant en la restauració d'aquest territori com a seu episcopal en el segle XI. La restauració està aquí lligada, d'una banda, al procés de consolidació dels territoris nord-orientals de la Península en el seu moviment expansiu sobre les terres de la frontera amb Al-Andalus i, de l'altra, al context històric de redefinició de les estructures eclesiàstiques hispàniques d'època gregoriana. En el projecte d'autonomia de l'Església catalana respecte de la jurisdicció eclesiàstica de Narbona, la introducció del culte a Santa Tecla fou el suport ideològic que contribuï de forma decisiva a la restauració eclesiàstica de la seu de Tarragona, perquè fou capaç de motivar en una

mateixa direcció els interessos dels pontífex romans, la jerarquia eclesiàstica catalana i la casa comtal de Barcelona.¹⁴⁵

Amb la finalitat a dalt exposada, Tarragona es va servir de la santa inventant un culte que es remuntava als temps dels apòstols i que, veritablement, mai abans havia existit. Els detalls de tot aquest procés han estat estudiats per Mertixell Pérez i exposats en el seu article "La (inventio) invenció del culte a Santa Tecla en la Tarragona d'època medieval":

La *inventio* de Santa Tecla com a titular de la metròpoli restaurada permetia exhibir la seu episcopal de Tarragona com una església individualitzada i amb personalitat pròpia d'entre les que professaven el seu origen apostòlic de filiació paulina. Absorbint tota la càrrega simbòlica associada a la seva nova patrona, l'església de Tarragona es declarava deixeble de Pau, fet que alhora traslladava els orígens del seu cristianisme a l'època apostòlica.¹⁴⁶

La translació del Braç de Santa Tecla des d'Armènia a Tarragona el 19 de juny de l'any 1323 es feu coincidir amb la consagració del nou edifici catedralici. Tant en el transcurs del trasllat de les relíquies com en la seva arribada a la ciutat, es van produir un seguit de fets miraculosos als quals seguirien les hagiografies que van ajudar a arrelar la devoció popular de santa Tecla a la ciutat¹⁴⁷. Des d'aleshores la verge d'Iconi és la patrona de la ciutat de Tarragona, celebrant-se la seva festivitat el 23 de setembre.

Seguint la línia política traçada en aquest apartat, no podem acabar sense mencionar que el *Calendarium Romanum General*, promulgat el 1969, va reduir el santoral i va remetre moltes commemoracions de sants als calendaris particulars, com és el cas de Tecla. Els motius al·legats per a la seva exclusió no convencen gaire a aquells que hem estudiat una mica la seva vida, però el cert és que en la pàgina 140 de l'esmentat calendari diu: "La memoria de Santa Tecla que fue introducida en el Calendario romano durante el siglo XI, ha sido borrada, porque su culto no tiene otro fundamento que los *Actos Apócrifos de Pablo y Tecla*".¹⁴⁸

¹⁴⁵ Pérez Martínez, M., (2005-06). "La (inventio) invenció del culte a Santa Tecla en la Tarragona d'època medieval". *Bol. Real Acadèmia de les Bones Lletres* (núm. 50), p. 57.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.56.

¹⁴⁸ Rivas Gallont, E. "La Santa Que Fue Tecla". A: *Pixeles Cuscatlecos. Revista salvadoreña en línea*. Septiembre 2002. http://www.pixelescuscatlecos.com/pixeles_cuscatlecos1.htm. [consulta: 18-01-2011].

6.4 La visió de Tecla d'Iconi des del feminisme

Tot i haver-li estat retirada la seva condició de santa, sembla com si Tecla d'Iconi no es resignés a desaparèixer de la memòria col·lectiva. Des de la teologia feminista, Elisabeth Shüssler Fiorenza en la seva coneguda obra *En memoria de ella* dedica tres pàgines a Tecla¹⁴⁹. Per a aquesta teòloga la forma actual dels *Actes de Pau i Tecla* és obra d'escriptors eclesiàstics, homes que podien tolerar les dones mentre es comportessin com a ascetes però no com a missioneres itinerants. Segons Schüssler, la Bíblia ha jugat un paper clau en l'argumentació contra l'emancipació de la dona, i per explicar-ho ens remet al llibre *The Woman's Bible* publicat el 1895 per Elisabeth Cady Stanton. En la introducció d'aquesta polèmica obra l'autora postula el què són els principis d'una hermenèutica teològica feminista: la Bíblia no és neutral, sinó una arma política contra la lluita de l'alliberament de la dona, concebuda per homes que mai han vist ni han parlat amb Déu.¹⁵⁰ Amb aquest llibre s'inicia una llarga lluita, encara que poc coneguda, protagonitzada per les teòlogues del corrent feminista en pro d'una revisió de la interpretació bíblica que no sembla estar en vies de solució encara avui. Per a Shüssler:

Las incoherencias en las fuentes del Nuevo Testamento indican que la elaboración de tradiciones y textos en los comienzos del Cristianismo está condicionada por ciertos intereses y perspectivas androcéntricos [...] [que] han forjado la marginación histórica de la mujer, pero no son un reflejo fiel de la realidad histórica en lo que atañe a su responsabilidad y participación en el movimiento cristiano primitivo.

[...] Gran parte de la información y de las tradiciones referentes a la actividad de las mujeres en los comienzos del cristianismo es ya irrecuperable, pues los procesos de transmisión y redacción patriarcales consideraban tales relatos e informaciones como insignificantes o amenazadores para la gradual patriarcalización del movimiento cristiano. [...] Los estudios feministas en materia religiosa deben cuestionar el modelo patrístico de interpretación que identifica la herejía con el liderazgo de la mujer y la ortodoxia con la estructura patriarcal.¹⁵¹

Acabem de veure que els estudis sobre el paper de la dona en els inicis del cristianisme ja van començar fa més d'una centúria, però no és fins fa poc més de tres dècades que s'han intensificat. Es pot dir que pràcticament tots aquests treballs citen de manera expressa la figura de Tecla d'Iconi. No hi ha cap historiador o historiadora

¹⁴⁹ Schüssler Fiorenza, E., (1989). *En memoria de ella*, pp. 221-224.

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 36-37.

¹⁵¹ *Ibid.*, 88-89.

de l'antiguitat que no en faci menció en les seves obres, on és mostrada com a model d'audàcia, decisió, autonomia i independència, aquells valors que són preuats avui en dia en les dones per la societat occidental, en general, i pels col·lectius feministes en particular. No citarem noms perquè la llista seria massa llarga, però com a exponent d'aquesta realitat farem referència a un article de la historiadora Amparo Pedregal, on el títol ja apunta la ideologia del seu contingut: "Tecla de Iconio: la amenaza de la doble transgresión" publicat el 1997 a *Xaipe: II reunión de historiadoras del mundo griego antiguo*. El següent fragment, extret d'aquest article, resumeix la visió, per no dir l'admiració, que el feminisme actual té envers Tecla d'Iconi:

Tecla es conocida como virgen y protomártir, pero en realidad fue la transgresora de ambos conceptos. Para adecuarse a los modelos de perfección cristiana comenzó por reverlarse contra las normas paganas, y ya no dejó de transgredir cuantas reglas trataron de coartar su personalidad, que desbordaba los límites estrechos y esquemáticos de los arquetipos femeninos que la jerarquía eclesiástica iba creando; y subvertía incluso las normas que articulaban dichos arquetipos. [...] Pero lo realmente peligroso era que todas estas desviaciones posibilitaron su transgresión más grave, la irrupción en el arquetipo del apóstol y maestro de la fe, terreno reservado en exclusiva a los hombres.¹⁵²

¹⁵² Pedregal Rodríguez, M. A., (1995). "Tecla de Iconio: La amenaza de la doble transgresión". A: Presedo, F.J.; Guinea, P.; Cortés, J.M; Urías, R. (eds). *Xaipe: Homenaje al profesor Fernando Gascó*, p.536.

7. Conclusions

Tal i com hem expressat en la introducció, l'objectiu principal d'aquest treball consisteix en l'estudi del personatge de Tecla d'Iconi que, com hem pogut comprovar, no és una figura immutable, ancorada en una època concreta, sinó un arquetip que es transformarà en la mesura en què la primitiva Església cristiana avanci en el seu camí cap a la oficialització. Les modificacions operades en aquest personatge han estat interpretades en el context religiós, històric i sociocultural dels quatre primers segles de la nostra era, període durant el qual la fe en Crist ressuscitat postulada per la secta jueva dels natzarens passarà a convertir-se en la religió oficial de l'imperi romà.

En els inicis d'aquest període, en el si de les primeres comunitats cristianes, haurem vist dones exercint com a patrones de les seves cases particulars que funcionaven com a esglésies domèstiques; dones que, com Tecla, anaven de ciutat en ciutat predicant l'evangeli en missió itinerant; d'altres que, havent rebut el do de l'Esperit Sant, exercien com a profetesses. En definitiva, haurem descobert que en les primeres comunitats cristianes les dones, al costat dels seus companys masculins, es movien en tot l'escenari públic sense massa restriccions. Tanmateix, un cop l'Església haurà conquerit el poder terrenal, trobarem aquestes mateixes dones recloses en l'àmbit monacal, on hauran passat de la submissió al patriarcat familiar a la subjecció al patriarcat eclesiàstic.

El primitiu moviment cristià va atraure les dones pels valors que transmetia, per la dignitat amb què eren considerades i perquè les hi va oferir una alternativa a un destí prèviament dissenyat pel patriarcalisme de la societat greco-romana. Però el transcurs dels segles va evidenciar que la posició social de la dona proporcionada per la nova religió havia estat una quimera. Les causes per les quals la dona va quedar apartada de les funcions dirigents de l'Església, destriades al llarg de tot el quart capítol, podríem atribuir-les a tres factors principals: el canvi de la tradició oral per la tradició escrita, l'increment en el nombre d'adeptes experimentat per l'Església i l'opinió pagana.

El canvi de la tradició oral per la tradició escrita, operat a partir de la redacció dels textos del *NT*, atorgà a les dones un paper secundari en les primitives comunitats cristianes. Aquests escrits, redactats i protagonitzats per homes, són aquells que després van formar part del cànon eclesiàstic, deixant de banda aquells altres que, vinculats a la tradició oral pròpia del món femení, van ser aleshores qualificats

negativament com a “apòcrifs”, com és el cas dels *Actes de Pau i Tecla*. Des d'aquell moment, dins la comunitat cristiana, l'escriptura serà una eina masculina i la dona actuarà com una simple receptora del seu contingut. Progressivament, els escrits dels pares de l'Església es dirigiran a controlar el comportament de les dones amb la finalitat d'adaptar-lo a l'arquetip convenient.

Quant a la segona causa esmentada, el cristianisme va experimentar un increment espectacular des del seu naixement fins els inicis del segle II pels motius que Eliade exposa ben clarament (vegeu p.22). Tal augment en el nombre de fidels significà que materialment es fessin impossibles les reunions en les cases particulars per celebrar l'eucaristia. El resultat va ser que l'Església passà a tenir casa pròpia, al capdavant de la qual se situà un bisbe que serà qui, des d'aleshores, oficiarà les celebracions i exercirà les funcions com a líder de la comunitat. Amb aquest canvi les patrones de les esglésies domèstiques quedaran relegades a encarregar-se de les funcions de servei i assistència social a la comunitat.

Com a tercer factor a considerar en la marginació patida per la dona en el procés d'institucionalització de l'església cristiana hem esmentat l'opinió pagana. Els escriptors pagans arremetien contínuament contra el cristianisme qüestionant l'honradesa de les seves dones. Els escriptors cristians van respondre en aquests atacs modelant un arquetip de dona cristiana més celestial que terrenal, exempta de les funcions de mare i esposa a què estaven destinades les dones paganes. El problema, doncs, per a la dona cristiana fou la mirada masculina, ja fos cristiana o pagana. Mentre la primera difamava, la segona controlava i dominava. No tenim testimonis directes de què pensaven les dones paganes sobre el comportament de les cristianes, però és molt probable que, mentre els homes, tant cristians com pagans, dirigien totes les seves energies a la imposició de les seves respectives ideologies, les dones cristianes dediquessin els seus esforços a establir el diàleg que va atraure a tantes dones paganes a la comunitat i que va contribuir a la formació i el creixement de l'església cristiana.

El final d'aquest procés ja el coneixem: el cristianisme que des de Pau es va postular com una religió amb opció de futur, va aplicar tota la seva capacitat estratègica fins a arribar a convertir-se en la religió oficial de l'imperi romà. En el camí, però, va perdre el seu caràcter innovador per adaptar la seva organització a l'estructura jerarquizada de l'imperi. Aquest procés va ser inversament proporcional al grau d'autonomia i llibertat assolit per les dones cristianes. En els inicis, aquelles que havien optat per la virginitat

i la castedat com a opció de vida, s'havien apropiat de la seva sexualitat, però finalment aquesta condició també fou controlada per la misogínia del cristianisme institucionalitzat.

De les difícils relacions entre cristians i pagans i del grau d'autonomia del que disposaven les dones cristianes ens els inicis de la nostra era, ens informen els *Actes de Pau i Tecla*. Aquest apòcrif, que molt probablement circulava entre els ambients femenins de l'època, és el reflex de la cosmovisió de les primeres comunitats cristianes, d'un ambient impregnat per la màgia i la religió que avui se'ns fa difícil de comprendre. És per això que els *AcPauTe*, tot i situar la seva acció en unes coordenades geogràfiques i històriques concretes, no són susceptibles de rebre una interpretació històrica. Aquí els esdeveniments no tenen valor per si mateixos, sinó per allò que simbolitzen. Els fets relatats no expliquen el què va passar, sinó allò que hauria d'haver passat; no manifesten una realitat momentània, sinó una veritat absoluta i transcendent. El món simbòlic al qual fan referència és el món sagrat, aquell que no es pot explicar amb el llenguatge del *logos* i al qual només ens hi podem apropar a través del mite.

En els *Actes de Pau i Tecla* història, llegenda i mite se solapen per transmetre'ns, potser millor que en altres escrits declarats canònics, la fe i el sentiment religiós que impregnava les primeres comunitats cristianes. Els *AcPauTe* es corresponen amb la memòria col·lectiva de la comunitat en què van ser escrits. Com a text literari, cada nova lectura és una nova interpretació del seu contingut i, per tant, també de la seva protagonista. El seguit de miracles aquí relatats ens ajuda a comprendre el sentit de l'eternitat i la magnificència que embolcalla el text. La interpretació religiosa i antropològica que hem fet d'aquesta obra ha estat del tot necessària per comprendre l'univers que rodejava la seva protagonista, la qual representava en si mateixa el model ideal al què aspiraven les dones en el segle II.

Tecla d'Iconi es manifesta al llarg dels temps com una figura mítica, capaç d'encarnar en el curs de la seva trajectòria els diferents arquetips femenins que ha produït el cristianisme. Mentre la Tecla dels *AcPauTe* se'ns presenta innovadora i transgressora, la dels segles III i IV, deixarà de banda les funcions d'itinerància i apostolat, poc convenients aleshores, per convertir-se en el model de la verge i màrtir, el reflex de l'esposa de Crist. A partir del segle V, ja en època medieval i amb el cristianisme com a religió oficial, Tecla, a través de la seva capacitat taumatúrgica, adquirirà una dimensió política que anirà lligada a un territori determinat, sobre el qual hi exercirà el

seu patronatge. En el transcurs d'aquest temps la imatge de Tecla d'Iconi s'haurà adequat en tot moment a la imatge de l'Església de la què n'haurà estat una metàfora.

Però al mateix temps Tecla és també tot el contrari. Al costat d'aquesta imatge d'adaptabilitat al model patriarcal assenyalat per l'Església, se'ns presenta una altra Tecla que resulta inaprehensible, que s'escapa a tots els motlles imposats. Amb les seves actuacions Tecla desfermà la ira de Tertul·lià, que deposà el clergue que va dir ser l'autor dels *AcPauTe*. Tampoc serà plat de gust de tots els pares de l'Església; de fet, si alguns la van enaltir en el seu paper de verge va ser perquè resultava més pràctic santificar-la que eradicar-ne el culte. D'altra banda, encara que no hàgim sabut clarament els motius, hem vist com també va ser castigat l'autor de la *Vida i Miracles de santa Tecla* i com, poc temps després, els *AcPauTe* van ser marginats del cànon oficial pel *Decret Gelasian*. Però, per si no n'hi havia prou, fa cinquanta anys que Tecla d'Iconi va ser retirada del santoral per no haver estat demostrada la seva historicitat.¹⁵³ I ara, quan semblava que la seva imatge podria quedar esborrada de la història de l'Església, el feminisme, tant des de la òptica històrica com des de la teològica, reivindica la seva memòria. Per tant, en Tecla d'Iconi es materialitza tant el model de dona ideal que volia imposar el poder eclesiàstic, com les ànsies emancipadores d'alguns col·lectius femenins.

En l'inici d'aquest treball planava la pregunta de qui era realment Tecla d'Iconi. Doncs bé, finalment, la resposta és senzilla: Tecla és una figura mítica i, com a tal, respon al model de totes les dones que hem vist. En ella s'encarnen una diversitat d'arquetips femenins, dels quals, al mateix temps, ella sempre n'ha aconseguit escapar. Tecla es defineix per la diversitat de mirades que en ella conflueixen, cadascuna de les quals mostra un dels seus múltiples aspectes.¹⁵⁴ Així doncs, Tecla d'Iconi només és comprensible si prenem en consideració totes les diferents mirades que sobre ella es puguin versar. La història continua i probablement altres societats venidores faran noves lectures de la nostra protagonista. Això no és més que una mostra de que el mite és inaprehensible. I és que els motlles no s'han fet per Tecla d'Iconi.

¹⁵³ Aquesta mateixa situació passa amb molts sants de l'antiguitat, dels quals només en tenim referències per algun text hagiogràfic.

¹⁵⁴ Cervelló Autuori, J. "Egipto, África y la historia", p.10. Document facilitat pel Dep. de Prehistòria i Història Antiga de la UOC.

8. Fonts documentals

8.1 Bibliografia

Fonts primàries

Dragon, Gilbert (1978). *Vie et Miracles de Sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire*. Bruxelles: Société des Bollandistes.

La Bíblia a Internet. [text en línia]. Societat Bíblica.
<http://www.biblija.net/biblija.cgi?lang=ca> [consulta: 18-01-2011]

Piñero Sáenz, Antonio; Cerro Calderón, Gonzalo. (2005). *Hechos apòcrifos de los Apóstoles II: Hechos de Pablo y Tomás*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Plini el Jove (1932). *Correspondència amb Trajà*. Barcelona: Fundació Bernat Metge.

Puig i Tàrrach, Armand (coord.).(1990). *Apòcrifs del Nou Testament*. Ed. Col. Clàssics del Cristianisme. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, S.A.

Tertul·lià (1989). *Sobre el baptisme i altres escrits*. Facultat de Teologia de Catalunya. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, S.A.

Vizmanos, Francisco de B. (1949). *Las Vírgenes cristianas de la Iglesia Primitiva. Estudio histórico-ideológico seguida de una Antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*. Col. Biblioteca de Autores cristianos. Madrid: La Editorial Católica, S.A.

Vouaux, Léon, (1913). *Les Actes de Paul et ses Lettres Apocryphes*. Paris: L. Letouzey, succ.

Fonts secundàries

Anderson, B.S., Zinsser, J.P (2007). *Historia de las Mujeres. Una historia propia*. Barcelona: Crítica,S.L.

Ardèvol Piera, Elisenda.; Munilla Cabrillana, Gloria. (coord.) (2002). *Antropologia de la religió*. Barcelona: Fundació per a la Universitat Oberta de Catalunya.

Artés Hernández, José Antonio (2007). "Estructura narrativa de los Acta Pauli et Petri Apocrypha". A: *Estudios Bíblicos* (núm. 65, 491-523).

Bernabé, Carmen; Gil, Carlos (Ed.). (2008). *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social i eclesial de los estudios sobre orígenes del cristianismo*. Estella: Editorial Verbo Divino.

Bréhier, Émile. (1998). *Història de la Filosofia 1. Antiguitat i Edat Mitjana*. Madrid: Editorial Tecnos/Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions.

Carrasquer Pedrós, M^a Sira, m.c. (2003). *Matrología. Tomo I: Madres Orientales. Antropología-Prehistoria-Historia*. Burgos: Monte Carmelo.

Castillo Maldonado, Pedro (1999). *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la antigüedad tardía*. Granada: Ed. Universidad de Granada.

Cerro Calderón, Gonzalo. (2003). *Las mujeres en los Hechos Apócrifos de los Apóstoles*. Madrid: Ediciones Clásicas, S.A. (Col. Supplementa Mediterranea 5).

Davies, Stevan L. (1986). "Women, Tertullian and The Acts of Paul". A: *Semeia* (núm. 38, 139-143).

Davis, Stephen J. (2001). *The cult of Saint Thecla: a tradition of women's piety in late antiquity*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Domènech i Circuns, José (1993). *Vida de la proto-martir Santa Tecla: patrona de Tarragona y de todo el principado de Cataluña*. Tarragona: Virgili.

Duby, George; Perrot, Michelle (dir.), (1991). *Historia de las mujeres en Occidente. Vol. I, La Antigüedad*. Madrid: Altea, Taurus, Alfaguara.

Estévez López, Elisa (2006). "Autoridad i liderazgo de mujeres en las cartas auténticas de Pablo". *Reseña Bíblica: Revista Trimestral de la Asociación Bíblica Española*. (núm. 49, pp.13-22).

Ferrater Mora, José, (2005). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: RBA Coleccionables, S.A.

Eliade, Mircea, (1972). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.

Eliade, Mircea, (2005). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas (Vol.2)*. Barcelona: RBA Coleccionables, S.A. (Col. Grandes Obras de la Cultura).

García Gual, Carlos, (1991). *Audacias femeninas*. Madrid: Nerea, S.A.

Kee, Howard Clark, (1993). *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*. Córdoba: Ediciones el Almendro.

MacDonald, Margaret Y., (2004). *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histórica*. Estella: Editorial Verbo Divino.

Mestre i Godes, Jesús, (1997). *Els primers cristians. Del divendres Sant (any 30) al Concili de Nicea (any 325)*. Barcelona: Ediciones 62.

Mísser, Salvador, (1977). *El libro de Santa Tecla*. Barcelona: Parroquia de Santa Tecla /Tarragona: Excmo. Cabildo-Catedral.

Navarro Puerto, Mercedes. (dir.), (1993). *10 mujeres escriben Teología*. Estella: Editorial Verbo Divino.

Osiek, Carolyn, Macdonald, Margaret Y., Tullock, Janet H., (2007). *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva: Iglesias domésticas en los albores del cristianismo*. Salamanca: Sígueme, S.L. (Col. Biblioteca de estudios bíblicos, 122. Ed).

Pedregal Rodríguez, M. Amparo. (1995). "Tecla de Iconio: La amenaza de la doble transgresión". A: Presedo, F.J.; Guinea, P.; Cortés, J.M; Urías, R. (eds). *Xaipe: Homenaje al profesor Fernando Gascó*. (pàg. 527-536). Sevilla: Scriptorium.

Pedregal Rodríguez, M. Amparo. (2000). "Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino". *Studia histórica, Historia Antigua* (núm. 18, pàg. 277-294).

Pedregal Rodríguez, M. Amparo. (2005). "El cristianismo primitivo: Re/visiones desde la teología feminista y la historia de las mujeres". *Revista de historiografía* (núm. 2, gener, pàg. 46-59).

Pérez Martínez, Meritxell.(2005-06). "La (inventio) invenció del culte a Santa Tecla en la Tarragona d'època medieval". *Bol. Real Acadèmia de les Bones Lletres* (núm. 50 pàg. 21-58).

Piñero Sáenz, Antonio (Ed.). (2004). *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*. Córdoba: Ediciones El Almendro de Córdoba, s.l./ Madrid:Universidad Complutense de Madrid.

Piñero Sáenz, Antonio (Ed.). (2006). *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*. Córdoba: Ediciones El Almendro de Córdoba, s.l./ Madrid:Universidad Complutense de Madrid.

Rivas Rebaque, Fernando (2001). "Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo: Asia Menor (siglos I-II)". A: *Miscelanea Comillas* (núm. 59, pp. 709-737).

Rousselle, Aline, (1996). "Los grandes modelos femeninos a comienzos del Cristianismo (siglos I-V)". A: *Arenal 4:1*(gener-juny 1997).

Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1989). *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Támez Luna, Elsa, (2006). "Visibilidad, exclusión y control de las mujeres en la primera carta a Timoteo". A: *Reseña Bíblica: Revista Trimestral de la Asociación Bíblica Española*. (núm. 49, pp. 23-30).

Torjesen, Karen Jo, (1996). *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*. Córdoba: Ediciones el Almendro.

8.2 Internetgrafia

"Actes de Paul et Thècle" A: *Le Champ du Midrash*. [Text de treball en línia] <http://www.lechampdumidrash.net/articles.php?lng=fr&pg=186&prt=1>. [consulta: 18-01-2011].

Aguirre Monasterio, Rafael, (1987). "La mujer en el cristianismo primitivo". A: *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*. [Article en línia] Bilbao: Desclée de Brouwer. <http://www.mercaba.org/FICHAS/H-M/724.htm> [consulta: 18-01-2011].

Aguirre Monasterio, Rafael, (2004). "El mito de los orígenes de la Iglesia". A: *El correo digital. Aula de cultura virtual*. [Article en línia] Bilbao, 15-11-2004.
http://servicios.elcorreo.com/auladecultura/rafael_aguirre1.html [consulta: 18-01-2011].

Ardevol Piera, Elisenda; Munilla Cabrillana, Gloria, (coord.). Web metodològic del TFC. [Document en línia]. UOC. http://cv.uoc.edu/moduls/UW05_04153_00801/index.html [consulta: 18-01-2011].

Artés Hernández, José Antonio, (1996). "Las Efesíacas de Jenofonte de Éfeso y los Hechos Apócrifos de Pedro y Pablo: Estudio Lingüístico (I)". *Minerva. Revista de filología clásica*. (núm. 10). [article en línia]
<http://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=119203> [consulta: 18-01-2011].

Artés Hernández, José Antonio. (1999). "Estudios sobre la lengua de los hechos apócrifos de Pedro y Pablo". A: *InterClassica. Investigación y difusión del mundo griego y romano antiguo*. [tesi en línia].
[http://interclassica.um.es/investigacion/monografias/estudios_sobre_la_lengua_de_los_i_hechos_apocrifos_i_de_pedro_y_pablo/\(ver\)/1](http://interclassica.um.es/investigacion/monografias/estudios_sobre_la_lengua_de_los_i_hechos_apocrifos_i_de_pedro_y_pablo/(ver)/1). [consulta: 18-01-2011].

Baslez, Marie Françoise, (2007) "Parole de femmes et questions d'autorité dans les premières communautés chrétiennes (Ier-IIIe siècle). A: *Journée d'Étude annuelle* (02-04-2007: Université Paris IV. Sorbonne). [document de treball en línia].
<http://www.paris-sorbonne.fr/fr/IMG/pdf/texte-baslez.pdf>. [consulta: 18-01-2011].

Casanellas i Bassols, Pere; Puig i Tàrrach, Armand, (coord.) (2007). *Corpus Biblicum Catalanicum: Edició crítica de les traduccions bíbliques catalanes fins a l'any 1900. Normes de transcripció i edició*. [document en línia] Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya. http://www.abcat.org/cbcat/pdf/NormesGrals_doblecara20071224.pdf [consulta: 18-01-2011].

Dufour, X. Léon (ed.), (1986) *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad. <http://books.google.es/books?id=svb7-06qYA0C&lpg=PP1&ots=i3uSg9okqJ&dq=Los%20milagros%20de%20Jesus%20segun%20el%20Nuevo%20Testamento&hl=ca&pg=PP1#v=onepage&q&f=false> [consulta: 18-01-2011].

Festugière, A. Jean (1968). "Les énigmes de sainte Thècle". A: *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*. [article en línia] (112e année, N. 1). Persée. *Revue Scientifiques*.
http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_0065-0536_1968_num_112_1_12209. [consulta: 18-01-2011].

Gallardo López, M. Dolores, (1972), " Los Simposios de Luciano, Ateneo, Metodio y Juliano". A: *Cuadernos de Filología Clásica, 4 (IV)* [article en línia] Universidad Complutense de Madrid,
<http://revistas.ucm.es/fil/02100746/articulos/CFCA7272220239A.PDF> [consulta: 18-01-2011].

Hidalgo de la Vega, M.J. (1993) "Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo". A: *Gerión* [article en línia] (N.11). Editorial Complutense de Madrid.
<http://revistas.ucm.es/ghi/02130181/articulos/GERI9393110229A.PDF> [consulta: 18-01-2011].

López Salvá, Mercedes. (1995) "La Iglesia y las mujeres (siglos I-IV)". A: *ERYTHEIA* [article en línia] (N.16). [consulta: 18-01-2011].
[\[http://interclassica.um.es/var/plain/storage/original/application/d1c7ed87619d109c26845b04012bc6bb.pdf\]](http://interclassica.um.es/var/plain/storage/original/application/d1c7ed87619d109c26845b04012bc6bb.pdf)

Meeks, Wayne A. (1988). *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*. [llibre en línia]. Salamanca: Sígueme. Col. Biblioteca de Estudios Bíblicos 64.
<http://www.scribd.com/doc/21022471/Meeks-Los-Primeros-Cristianos-Urbanos>.
[consulta: 18-01-2011].

Pautes per a la presentació de treballs acadèmics. [Document en línia]. Universitat de Barcelona.].(Setembre 2004). http://www.ub.edu/biblio/docs/pautes_presentacio.pdf
[consulta: 18-01-2011].

Pérez Reyes, María Ángeles (2003), "Mujeres, religión y poder en la Antigüedad: La participación femenina en el cristianismo primitivo". A: Vector plus [article en línia] (N.21, pp.35-42).
http://www.fulp.ulpgc.es/files/webfm/File/web/publicaciones/vectorplus/articulos/vp21_05_articulo03.pdf. [consulta: 18-01-2011].

Sanchís Bueno, Inmaculada, (2002). "El apostolado femenino en la Iglesia doméstica o comunidad cristiana familiar". A: *Actas del tercer y cuarto seminarios de estudios sobre La Mujer en la Antigüedad*. (28-30 abril 1999 i 12-14 abril 2000, València) [document en línia]
<http://books.google.es/books?id=88WAQRZvducC&pg=PA97&lpg=PA98&ots=lwDe8FITDH&dq=Actas+paulinas#v=onepage&q=&f=false> [consulta: 18-01-2011].

Servei Lingüístic de la Uoc. [document en línia].
http://www.uoc.edu/serveilinguistic/criteris/convencions/referencies_bib.html. [consulta: 18-01-2011].

Sörgel, Rainer (2007). "El legado de Rudolf Bultmann: La desmitologización como acceso al evangelio". A *Seminario Evangélico Unido de Teología*. [article en línia].
<http://www.centroseut.org/articulos/v2/varios006.pdf> [consulta: 18-01-2011].

Viciano, Albert (2006). "El papel de la mujer en la Teología de Cipriano de Cartago". A: *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía*. [article en línia]. N. XXIII.
<http://revistas.um.es/ayc/article/viewFile/50071/47981>[consulta: 18-01-2011].

9. Annexes

Resum del relat dels *Actes de Pau i Tecla*

“Una donzella, Tecla, filla de Teoclea, promesa amb un home de nom Tamiris, asseguda en una finestra que hi havia tocant a la casa [d’Onesífor], escoltava nit i dia el que Pau deia sobre la puresa. I no es movia de la finestra, duta per la fe amb una joia inefable”. (*AcPauTe*,7). Pau de Tars, que feia pocs dies havia arribat a la ciutat d’Iconi, parlava de la continència i la resurrecció. El delit de la noia per aquell estranger desfermà l’ira del seu promès, Tamiris, home rellevant de la ciutat que, assessorat per Dimes i Hermògenes, companys de ruta de Pau però “plens d’hipocresia” (*AcPauTe*, 1), denuncià l’apòstol davant el prefecte Castelió per “seductor de la gent a favor de la doctrina dels cristians” (*AcPauTe*, 14).¹⁵⁵ Veient perillar el seu futur matrimoni, Tamiris acusà Pau d’entabanar els esperits dels joves i les donzelles perquè no es casessin i es mantinguessin castos, criteri gairebé imprescindible per assolir la resurrecció de la carn. Castelió manà encadenar Pau i portar-lo a la presó. Allí acudí Tecla que enlluernada i trasbalsada per les paraules de Pau havia decidit abandonar la llar familiar i el futur marit.

La noia fou trobada arraulida als peus de Pau “mentre li besava les cadenes” (*AcPauTe*, 18) i el prefecte manà que ambdós fossin conduïts al tribunal. Mentre el cònsol escoltava Pau de bon grat, Tecla callava i no apartava la mirada de l’apòstol. Però la multitud l’escriuava, i Teoclea, la mare de Tecla, cridà: “fes cremar la impia!” (*AcPauTe*, 20). De manera que Pau fou assotat i Tecla condemnada a ser cremada. Però el foc no la tocà perquè “Déu provocà una gran fragor sota la terra i estengué per dalt un núvol ple d’aigua i de calamarsa que descarregà de ple, [...] el foc s’apagà i Tecla fou salva” (*AcPauTe*, 22).

Quan la jove aconseguí reunir-se amb Pau li digué: “em tallaré els cabells i et seguiré arreu on vagis”. Ell no n’estava gaire convençut, però Tecla li demanà “dóna’m el segell de Crist¹⁵⁶, i cap temptació no em tocarà”, però Pau li digué “Tecla, tingues paciència i rebràs l’aigua” (*AcPauTe*, 25).

¹⁵⁵ Anacronisme de l’autor. En l’època a la què es refereix la narració els cristians no eren coneguts com a tals, sinó que eren designats amb el nom de natzarens.

¹⁵⁶ Es refereix al baptisme, així s’anomenava en l’antiga tradició cristiana.

Plegats van seguir camí cap a Antioquia.¹⁵⁷ Just acabats d'arribar en aquesta ciutat, Alexandre, un dels seus principals, quedà corprès de la bellesa de la noia i sense cap mena de respecte s'abraonà sobre ella davant la mirada impassible de Pau que va negar conèixer la jove. Tecla es defensà enèrgicament d'aquell energumen que, humiliat per haver estat abatut per una dona, la denuncià davant el prefecte. La nostra protagonista fou condemnada a les feres per "sacrílega" mentre un grup de dones de la ciutat li feia costat en tot moment. Una vídua rica anomenada Trifena, que feia poc temps havia perdut una filla de nom Falconilla, es feu càrrec de Tecla per preservar la seva virginitat fins el dia del suplici.

Arribat el dia assenyalat per al martiri, la noia fou despullada i llançada a l'estadi on lleons i ossos l'esperaven. Però una feroç lleona defensà Tecla de la resta de les feres matant-les a totes fins a morir ella mateixa en el combat. Tecla pregà per donar les gràcies a Déu i al girar-se descobrí un sot gran, ple d'aigua i de foques ferotges. No s'ho va pensar gens i s'hi llençà: "En el nom de Jesucrist, el darrer dia jo em batejo!" (*AcPauTe*, 34). Les foques van resultar mortes per un llampec que caigué en aquell mateix instant. Alexandre, que era qui procurava l'espectacle, estava desesperat. Va intentar un cop més acabar amb la vida de la noia lligant-la a uns toros terrorífics, però tampoc ho va aconseguir. Així doncs, el prefecte donà per acabada la lluita i alliberà Tecla mentre les dones cridaven: "El Déu únic és el qui ha salvat Tecla!" (*AcPauTe*, 38).

Tecla descansà durant vuit dies a casa de Trifena ensenyant la paraula de Déu a la vídua i a les seves criades. "Tecla, però, es delia per Pau [...]. Li indicaren que era a Mira. Va prendre uns joves i unes noies, es vestí la túnica que cosí a tall d'una peça d'home, i partí cap a Mira" (*AcPauTe*, 40). Quan fou davant d'ell li va fer saber que s'havia batejat i després d'explicar la seva gesta a tota la comunitat li digué: "Me'n vaig a Iconi". Pau respongué: "Ves-hi i ensenya-hi la paraula de Déu" (*AcPauTe*, 41).

En arribar a Iconi va saber que Tamiris havia mort mentre que Teoclea, la seva mare, no en va voler saber res d'ella. Així les coses, "partí cap a Selèucia i, després d'il·luminar molta gent per les paraules de Déu, s'adormí en un son benaurat" (*AcPauTe*, 43).

¹⁵⁷ Els especialistes no es posen d'acord respecte de si es tracta d'Antioquia de Pisídia, a prop d'Iconi, o d'Antioquia de Síria.

Aquest és el resum de la llegenda que ens mostren els manuscrits més antics. Ara bé, algunes versions posteriors han prestés arrodonir l'obra completant el seu final. En aquestes s'explica que Tecla habità en una caverna a Selèucia durant setanta dos anys, on va guarir molta gent miraculosament. Per aquest motiu els metges de la zona es varen quedar sense clientela i, creient a Tecla una servidora d'Artemisa, van pensar que els seus poders residien en la virginitat. Així, li van enviar uns joves dissoluts amb la finalitat de perdre-la, però Tecla penetrà viva dins la roca i, per sota terra, arribà fins a Roma on s'assabentà de la mort de Pau i s'adormí en un bell son. El relat acaba dient que havia estat llançada al foc quan tenia disset anys, als divuit fou entregada a les feres i morí el 24 de setembre als noranta anys. Altres manuscrits ofereixen un final similar però eludeixen l'escatològic viatge a Roma.