



FERNANDO RIVAS REBAQUE

4 VIDAS PARALELAS: OLIMPIA (CA. 360-410) Y PULQUERIA (399-453): *AUCTORITAS* *VERSUS POTESTAS*

Las «Vidas paralelas» son un género literario típico de la Antigüedad grecorromana. Consiste en poner en paralelo las vidas de dos personajes, habitualmente famosos, siempre varones, para descubrir tanto las similitudes como, sobre todo, los contrastes entre ambos. Las más conocidas son las de Plutarco, pero existieron otras muchas, y los capítulos iniciales del evangelio de Lucas utilizan este registro al poner en un díptico las vidas de Juan Bautista y Jesús.

Este capítulo pretende algo parecido, pero centrándose en la vida de dos excepcionales mujeres nacidas en Constantinopla a finales del siglo IV y comienzos del siglo V, ambas nobles y con una gran experiencia cristiana. Pero, al mismo tiempo, con una diferente manera de vivir la autoridad. La primera, Olimpia, va a vivirla, a mi entender, más desde la clave que suele denominarse en la Antigüedad (y en el Derecho romano) *auctoritas*, mientras que la segunda, Pulqueria, vivirá su autoridad fundamentalmente desde el otro polo del binomio, la *potestas*.

La *auctoritas*, procedente de la raíz **aug-*, que significa 'hacer crecer'¹, se refiere a un atributo o las cualidades que poseen ciertas personas, lo que las coloca en una cierta preeminencia o supremacía (moral) sobre las demás. La *potestas*², en cambio, derivada de la raíz

¹ Cf. Joan COROMINAS y José Antonio PASCUAL, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico I*, Gredos, Madrid 1980, v. «autor», p. 416; Alfred ERNOUT y Antoine MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksiek, París 1932, v. «augeo», pp. 83-86; Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque I. Histoire des mots*, Klincksiek, París 1968, v. ἀύξω, pp. 161s.

² En lugar de esta palabra se utilizaba, a veces, *imperium*, 'orden, mandato'.

**pot*-³, tenía el sentido de 'poder', y designaba la capacidad de algunas personas o instituciones para determinar la conducta de las demás. Por lo tanto, mientras la *potestas* viene de fuera (se ejerce), la *auktoritas* es algo intrínseco a la persona (se vive). La legitimidad viene de la unión entre ambas, mientras que la legalidad se basa sólo en la *potestas*⁴.

Hay un cierto discurso, aplicado en muchos casos al mundo de la mujer, que pretende hacernos creer que la autoridad sólo tiene que ver con la *auktoritas*, mientras que todo lo que tenga relación con la *potestas* no hace sino corromper la auténtica raíz de la autoridad y conduce de manera irremediable a la degradación. Por ello, si se quiere permanecer puro/a es preferible quedarse fuera de la *potestas*. La intención de este capítulo es justamente la contraria, mostrar que toda *auktoritas*, si no goza de una cierta *potestas*, se convierte en estéril e infecunda, y que cualquier *potestas*, o está asentada en la *auktoritas*, o se transforma en opresora, no sólo sobre la persona que la padece, sino incluso para la que la ejerce.

El orden que voy a seguir será el siguiente: en primer lugar haremos una breve panorámica sobre el contexto histórico en el que se mueven tanto Olimpia como Pulqueria (1), con posterioridad estudiaremos la vida de Olimpia (2) y, más adelante, la de Pulqueria (3); por último, terminaremos con una serie de paralelismos-diferencias entre ambas (algo habitual en las «Vidas paralelas») así como las conclusiones finales (4). Mientras los apartados 2 y 3 tienen un carácter en gran medida descriptivo, dejo la parte más analítica y comprensiva para el epígrafe cuarto.

³ Cf. J. COROMINAS y J. A. PASCUAL, *Diccionario crítico... II*, Gredos, Madrid 1981, v. «poder», pp. 588s; *Diccionario Latin-Español II*, Sopena, Barcelona 1984, vv. «potis, possum, potior», pp. 1994-1997; A. ERNOUT y A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine...*, vv. «possum, potis», pp. 758-761.

⁴ Esta diferenciación se la debo al profesor de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia Comillas, José María Díaz Moreno, quien no sólo supo hacerme fácil lo difícil y complejo, sino que además me ayudó a encontrar el camino en este intrincado bosque. Cf. Rafael DOMINGO, *El binomio auctoritas-potestas en el derecho romano y moderno*, Persona y Derecho 37 (1997) 183-195; id., *Teoría de la auctoritas*, EUNSA, Pamplona 1987. Una buena síntesis se encuentra en *Dictionary of the History of Ideas* («Authority»): <http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv1-23>

1. Contexto

La restauración política y militar que llevó a cabo Diocleciano, continuada con posterioridad por Constantino, salvó al Imperio romano en el siglo IV, pero sin atajar las causas profundas e internas que lo amenazaban desde dentro: gravísimas diferencias sociales (sociedad dual), profunda crisis económica (grandes latifundios que acabaron con el campesinado), ausencia de una cultura integradora (el cristianismo se convirtió en muchos casos más en un cemento ideológico que en un fermento renovador), pérdida del influjo de las ciudades a favor del campo, crecimiento desmedido del ejército y la burocracia..., a lo que habría que sumar la progresiva separación entre la parte oriental y occidental del Imperio.

El final del siglo IV y el comienzo del siglo V se encuentran dentro de lo que los historiadores conocen como Antigüedad Tardía o Bajo Imperio⁵. Período considerado como un tiempo de transición en el

⁵ Cf. Frank WILLIAM WALBANK, *La pavorosa revolución. La decadencia del Imperio romano en Occidente*, Alianza, Madrid 1981; André PIGANIOL, *L'Empire chrétien (325-395)*, PUF, Paris 1947; Mijail ROSTOVITZEF, *Historia social y económica del Imperio romano*, II, Espasa-Calpe, Madrid 1937; Santo MAZZARINO, *Aspetti sociali del quarto secolo. Ricerche di storia tardo-romana*, L'Herma di Bretschneider, Roma 1961; José FERNÁNDEZ UBIÑA, *La crisis del siglo III y el fin del mundo antiguo*, Akal, Madrid 1982; Francesco DE MARTINO, *Storia della Costituzione romana V*, E. Jovere, Nápoles 1975; Marcel BLOCH et al., *La transición del esclavismo al feudalismo*, Akal, Madrid 1975; André CHASTAGNOL, *Le Bas-Empire*, A. Colin, Paris 1969; id., *L'évolution politique, social et économique du monde romain de Dioclétien à Julien: la mise en place du régime du Bas-Empire (284-363)*, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, Paris 1982; *The Cambridge Ancient History, XIII. The Late Empire, A.D. 337-425*, Cambridge University Press 1998 (a cargo de Averil CAMERON y Peter GARNSEY); Alberto PRIETO ARCINIEGA, *El fin del Imperio romano*, Síntesis, Madrid 1991; Roger RÉMONDON, *La crisis del Imperio romano de Marco Aurelio a Anastasio*, Labor, Barcelona 1984; Ferdinand LOT, *La fin du monde antique et le début du moyen âge*, Renaissance du Livre, Paris 1927; Ernest STEIN, *Histoire de la Bas-Empire. De l'État romain à l'État byzantine (284-476)*, I, A. M. Hakkert, Amsterdam 1968, 1-64; André AYMARD y Jeanine AUBOYER, *Roma y su Imperio II*, Destino, Barcelona 1967, pp. 511-528; Paul PETIT, *Histoire générale de l'Empire romain. 2. La crise de l'Empire (161-284)*, Seuil, Paris 1974; Franz George MAIER, *Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III/VIII, Siglo XXI*, Madrid 1979; Geza ALFÖLDY, *Historia social de Roma*, Alianza, Madrid 1987, pp. 212-245; Gonzalo BRAVO, *Historia del mundo antiguo. Una introducción crítica*, Alianza, Madrid 1994, pp. 536-571; José María ROLDÁN, *Historia de Roma*, Salamanca, Universidad de Salamanca 1995, pp. 387-436; Michel CHRISTOL, *L'Empire Romain*

que se intenta mantener a toda costa un Imperio romano que hace aguas por todos lados, al tiempo que se asiste a la aparición de fenómenos nuevos (sistema del colonato, anticipo del feudalismo, cristianismo como religión oficial del Imperio, división del Imperio entre la parte oriental y la occidental...) que darán lugar a una nueva sociedad: la Europa de los pueblos germánicos en el Occidente y el Imperio bizantino en Oriente. Pero es un tiempo, asimismo, donde se intenta mantener la idea de que no ha cambiado nada. De aquí la permanente contradicción en la que se vive.

Es aquí donde irrumpen en el escenario público un grupo de mujeres cristianas pertenecientes a la nobleza que, bajo la bandera del ascetismo, se convierten en protagonistas de sus vidas y su historia, estableciendo una serie de mecanismos y estrategias que les permite, no sólo sobrevivir, sino incluso ser consideradas como modelos a imitar. Los ejemplos de Melania la Anciana, Melania la Joven, Marcela y Paula, en Roma, tienen también su correspondencia en Constantinopla con las vidas de Olimpia y Pulqueria. Estas mujeres dejan de ser meras reproductoras de hijos, medio de intercambio entre familias y honor adquirido para el varón para elegir la vida en la que ellas pueden desarrollar mejor sus posibilidades. Carolyn Osiek se referirá al caso de las nobles romanas; yo me voy a centrar en dos mujeres nacidas en Constantinopla en un período bastante cercano: Olimpia y Pulqueria.

2. Olimpia⁶

En este apartado vamos a estudiar la *auktoritas* de Olimpia, una autoridad concebida fundamentalmente desde categorías de servicio

du III^e siècle. *Histoire politique (de 192, mort de Commode, à 325, concile de Nicée)*, Errance, Paris 1997; Peter BROWN, *El mundo en la Antigüedad tardía (de Marco Aurelio a Mahoma)*, Taurus, Madrid 1989; Averil CAMERON, *El Bajo Imperio romano (284-430 d. de C.)*, Encuentro, Madrid 2001; Gonzalo BRAVO (coord.), *La caída del Imperio romano y la génesis de Europa*, Ed. Complutense, Madrid 2001; Javier FACI, *Introducción al Mundo Bizantino*, Síntesis, Madrid 1996.

⁶ Para todo este apartado me baso sobre todo en la espléndida obra de Ramón TEJA, *Olimpiade. La diaconessa*, Jaca Book, Milán 1986 (con la colaboración de Mar MARCOS y Silvia ACERBI), dentro de la interesantísima colección «Donne d'Oriente e d'Occidente».

(diakonía) y una autoridad que, además, se refleja no sólo en el ámbito social (benefactora), sino también en el personal (asceta) y eclesial (fundadora monástica). Comenzaremos por su biografía, centrándonos en aquellos aspectos donde esta autoridad queda más realzada, para a continuación analizar una serie de cartas que Juan Crisóstomo le escribió, describiendo aquellos aspectos donde Olimpia se muestra como una persona con autoridad (por desgracia, como suele ser habitual en la Antigüedad, no se han conservado las cartas que Olimpia le escribió a él⁷).

2.1. Vida de Olimpia

En la vida de Olimpia juega un papel clave su abuelo, Ablabio, típico representante de la nueva aristocracia que se creó en Constantinopla a partir de Constantino: estrecho colaborador suyo desde los orígenes, fue elegido como prefecto de pretorio de Oriente⁸ y cónsul en el primer tercio del siglo IV, lo que le valió una considerable fortuna y un inmenso poder, causa precisamente de su desgracia posterior, pues a la muerte de Constantino, el nuevo emperador, Constancio, lo mandó matar.

Sobre los padres de Olimpia no conocemos prácticamente casi nada: su padre podría haber sido Seleuco, alto cargo de la corte muy cercano al emperador Juliano, y su madre quizás sería Alejandra, hija de un gramático. En cambio sí tenemos más noticias de una tía suya por parte de madre, Olimpia, prometida de Constante, hijo de Constantino, que se casó finalmente, en los típicos matrimonios de alianzas, con el rey armenio Arsaces III.

Tampoco conocemos la fecha exacta del nacimiento de nuestra Olimpia aunque por otros acontecimientos podemos datarla en torno

⁷ El epistolario abarca desde inicio del exilio de Juan (404) a su muerte en el destierro (407). De esta correspondencia sólo nos han llegado las diecisiete cartas escritas por Juan; cf. Jean CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias. Vie anonyme d'Olympias*, Sources Chrétiennes 13 bis, Cerf, Paris 1968 (edición de Anne-Marie MALINGREY). Nos referiremos a las cartas como *A Olimp*.

⁸ En este período el prefecto de pretorio era el cargo más importante después del emperador.

al 370. Muy pronto quedó huérfana de padre y madre, por lo que, siguiendo la costumbre de la época, el emperador nombró como tutor suyo a Procopio, senador de Constantinopla, cristiano favorable a las tesis del concilio de Nicea, mientras que Teodosia⁹, hermana del obispo Anfiloquio de Iconio y pariente próxima de Olimpia (posiblemente mujer de su hermano mayor), fue la encargada de acogerla en su propia casa y educarla en los ideales cristianos, empezando así desde muy joven a vivir la práctica ascética, algo habitual entre las mujeres cristianas de la aristocracia y uno de los elementos fundamentales de su autoridad y estima social, pues significaba un control del cuerpo culturalmente accesible sólo para el varón. Así nos lo recuerda Juan Crisóstomo en una de sus cartas, donde resalta el hecho de no tener maestro y que esta práctica se diese en un cuerpo de mujer acostumbrada a la vida muelle de los miembros del estamento superior:

«Practicaste la ascesis desde la más tierna infancia, a pesar de que no tuviste maestros que te enseñasen, y escandalizaste a un gran número de personas porque bajo el provecho espiritual pasaste a la verdad proviniendo de un mundo impío, y esto sucedía en un cuerpo femenino y muy delicado a causa del lujo y la riqueza de tus padres» (*A Olimp.* VIII, 5 c).

La muerte de su hermano mayor dejó a Olimpia heredera de una de las más grandes fortunas del Imperio y una numerosa corte de pretendientes. El propio emperador Teodosio, que llenó Constantinopla de hispanos, presionó al tutor de Olimpia para que ésta se casase en el 386 con el también hispano Nebridio¹⁰, prefecto de Constantinopla y pariente de la emperatriz Elia Flacilla. Gregorio

⁹ Teodosia fue la principal valedora y defensora de Gregorio de Nacianzo cuando éste fue elegido como obispo de Constantinopla, después de más de cuarenta años de obispos arrianos en la capital del Imperio de Oriente.

¹⁰ Hay que tener en cuenta que la edad habitual de casamiento de las nobles era en torno a los 14-16 años, de aquí que podamos datar la fecha del nacimiento de Olimpia hacia el 370.

de Nacianzo, invitado a la boda, excusó su presencia por la gota y envió un bello epitalamio dedicado a la joven esposa¹¹.

El matrimonio debió de ser muy breve: las fuentes van desde los pocos días de la *Historia lausiaca* (LVI, 1), a los veinte meses del *Diálogo sobre la vida de Juan Crisóstomo*¹² (obra más fiable del propio Paladio). En el *Diálogo* se describe otro de los elementos por los que Olimpia fue considerada como *auctoritas*, su virginidad, al tiempo que se presenta una imagen bastante negativa del matrimonio para la mujer, esclavitud de la que Olimpia fue liberada por obra divina:

«Huérfana, fue unida a un hombre, pero no fue permitido por Dios, que conoce por anticipado los sucesos de los seres humanos, ni permitió que fuese esclavizada al placer de la carne, que reina sobre todos, sino sólo veinte meses, porque su cónyuge pagó rápidamente la deuda de la naturaleza. Pero se dice que quedó virgen, como enseña el rumor popular» (*Diálogo* XVII, 133-140).

Tan importante es esta cuestión de la virginidad que uno de los temas más controvertidos en su biografía va a ser precisamente la cuestión del tiempo que estuvo casada, pues cuanto más tiempo, menos posibilidad tendría de mantener su virginidad (otra posibilidad es hacer del marido una persona mayor). De aquí la tendencia a ir reduciendo esta etapa a un episodio pasajero. Así, según la *Vida anónima de Olimpia*¹³, obra anónima del siglo V basada en gran medida la *Historia lausiaca* y en el *Diálogo*, el matrimonio habría durado menos de un año:

¹¹ Cf. Gregorio de NACIANZO, *A Olimpia*: PG 37, 1542-1551. Aviso para navegantes y consejeros matrimoniales: no deja de ser sorprendente, al mismo tiempo que desconsolador, la gran diferencia entre el futuro que plantea Gregorio de Nacianzo para Olimpia (mujer de su casa, preocupada por el bien de su marido, como reflejan algunos textos: «La casa sea para ti tu ciudad y su espacio sagrado», «la verdadera sabiduría de una mujer está en obedecer las leyes del matrimonio», «ofrécele a tu marido tus consejos, pero que decida tu marido») y la realidad a la que le tocó enfrentarse Olimpia.

¹² PALLADIOS, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, Sources Chrétiennes 341, Cerf, París 1988 (edición a cargo de Anne-Marie MALINGREY y Philippe LEGERCQ). Citada desde ahora como *Diálogo*.

¹³ Cf. Jean CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias. Vie anonyme d'Olympias*, Cerf, París 1968, Sources Chrétiennes 13 bis (edición de Anne-Marie MALINGREY). Nos referiremos a ella como *Vida*.

«Fue por algunos días la esposa de Nebridio, prefecto de Constantinopla, pero, en realidad, no compartió el lecho con ninguno; porque, se dice, murió virgen sin mancha, habiendo compartido su vida con la divina Palabra, esposa por entero de la verdadera humildad, compañera y servidora de la santa Iglesia de Dios, católica y apostólica. Pues habiendo quedado huérfana fue unida a un hombre, pero por la bondad de Dios, fue preservada incorruptible en su carne y su espíritu. Porque por parte de Dios, que vela sobre todas las cosas y prevé el curso de los acontecimientos humanos, se consideró oportuno que viviese con ella apenas un año el que fue su marido por un tiempo, para que pagase rápidamente la deuda de la naturaleza, y fue conservada virgen irreprochable hasta el final» (*Vida II, 3-15*)¹⁴.

A pesar de este casamiento, las fuentes históricas reconocen a Olimpia como «virgen», quizá por la corta duración del matrimonio, el hecho de que no tuvieran hijos o el estilo de vida elegido por Olimpia con posterioridad. El caso es que la joven viuda renuncia a un segundo matrimonio por motivos ascéticos, contraviniendo el consejo de 1 Tim¹⁵ y las presiones del emperador Teodosio, empeñado en casarla de nuevo con Elpidio, otro de sus parientes¹⁶. Aquí podemos descubrir otro elemento fundamental de su autoridad: la capacidad de oponerse a los designios del Emperador. El *Diálogo* justifica teológicamente su negativa a casarse, a pesar del consejo de 1 Tim 5,14, precisamente con palabras del propio 1 Tim:

«Habría podido, sin duda, someterse al precepto apostólico [1 Tim 5,14]. Pero Olimpiada se negó a hacerlo, a pesar de estar dotada por nacimiento, riqueza y cultura en todos los conocimientos, y adornada en la flor de la edad por la belleza de su físico. Como una gacela

¹⁴ Es interesante observar los adjetivos con los que queda definida Olimpia: «incorruptible» e «irreprochable», aunque la peculiaridad es que no es sólo de cuerpo, sino también «de espíritu».

¹⁵ «Preferiría que las viudas jóvenes se vuelvan a casar, que tengan hijos, que gobiernen su casa y que no den al enemigo ninguna ocasión de hablar mal» (1 Tim 5,14).

¹⁶ «Es culpa de la envidia de Satanás si a su precoz viudedad añadió una delación a los oídos del emperador Teodosio, el cual se decidió en ofrecerla en matrimonio a uno de sus parientes, un español de nombre Elpidio» (*Diálogo XVII, 148-151*).

saltó con intrepidez por encima de la trampa del segundo matrimonio porque la «ley no está puesta para el justo, sino para los rebeldes y los sacrílegos insaciables en la corrupción» (1 Tim 1,9)» (*Diálogo XVII, 140-147*)¹⁷.

Más adelante Paladio describe la enérgica negativa de Olimpia a los planes de Teodosio con una firmeza que nos recuerda ciertos diálogos de las actas de las mártires (por su típica contraposición entre la obediencia a la voluntad divina y las leyes de los gobernantes) y una sagacidad muy habitual en bastantes discursos de mujeres de la Antigüedad. Encontramos en este texto, junto a las típicas expresiones de la esclavitud que supone el matrimonio para la mujer (en contraposición a la liberación que supone la vida ascética), una expresión muy peculiar, al poner un artículo femenino [*tén*] con un sustantivo masculino [*anthrôpos*] para referirse a Olimpia, como una manera de remarcar su valía y *auctoritas*:

«A pesar de su insistencia ante esta persona [*tén anthrôpos*]¹⁸, [el emperador], al no obtener nada se enfadó, después que ella respondió: «Si mi Rey [Dios] hubiera querido que yo hubiera vivido con un marido no me hubiera quitado el primero. Pero como sabía que yo no estaba hecha para la vida conyugal, por no poder agradar a un hombre, me ha liberado de este lazo y me ha librado a mí del muy pesado yugo y de la esclavitud del varón, poniendo mi alma bajo el yugo ligero de la continencia» (*Diálogo XVII, 151-158*)¹⁹.

Al no conseguir su objetivo, el emperador recurre de nuevo a la ley que impedía a Olimpia disponer de su patrimonio antes de los treinta años, poniéndole un nuevo tutor, esta vez uno de su confianza, un tal Clementino, prefecto de Constantinopla²⁰, que no dejó de

¹⁷ La metáfora, asociando a Olimpia con una gacela «intrépida», viene a resaltar otro rasgo de su personalidad, no estar atada a la «ley» ni a la «costumbre».

¹⁸ Expresión muy peculiar del autor del *Diálogo*, que después va a ser retomada por *Vida III*. La traductora del texto al francés (A.-M. Malingrey) ha puesto: «Femme virile», cf. n. 3 y p. 413 de *Vida*, donde la editora y traductora justifica su opción.

¹⁹ *Vida III* reproduce este diálogo con ligeras variantes.

²⁰ Cf. *Vida IV,5*.

someterla a todo tipo de presiones para obligarla a ceder en su negativa. Olimpia va a mostrar ahora su autoridad precisamente por su «perseverancia», es decir, el aguante ante los momentos difíciles (personalidad heroica). De nuevo el *Diálogo* nos presenta otro discurso de Olimpia, cercano en cierto sentido al anterior, pero con algunos elementos de las diatribas cínic-estoicas en torno a las riquezas:

«Él [Clementino] la sometía a todo tipo de aflicciones... , no le permitía encontrarse con los obispos más ilustres, ni frecuentar la iglesia, para que, oprimida por la desesperación, cayese en la elección del matrimonio. Pero ella, alegrándose todavía más y dando gracias a Dios, responde al emperador en estos términos: "Has mostrado, soberano, hacia mi humilde persona una virtud digna de un rey y apropiada de un obispo, mandando vigilar esta pesadísima carga que me fatigaba tanto para administrar. Actuarías todavía mejor aún si ordenases repartirla²¹ entre los pobres y la Iglesia. Pues yo he pedido mucho tiempo que me sea quitada la vanagloria del alma, para no preocuparme de la naturaleza del dinero, dejándome pillar por la materia"» (*Diálogo XVII*, 158-175, cf. *Vida IV-V*).

El propio emperador, a su regreso de la guerra con el usurpador Máximo (en torno al 390), le concederá la plena administración de sus bienes²²: «Después de haber oído la intensidad de su ascesis» (*Diálogo XVII*, 177s). Justo en el momento en que Olimpia fue plenamente dueña de sus bienes, fue ordenada de inmediato como diaconisa²³ por el obispo Nectario, en una clara violación de la ley

²¹ La palabra «distribuyó» es un término técnico para indicar la generosidad de los ricos (reciprocidad generalizada) y habría que traducirla más bien por «derrochó» (está tomada del lenguaje agrícola, para indicar la abundancia de frutos o de semente). Tanto los «bienes» como «dar» o los «indigentes» forman parte de la llamada evangélica a entregar el dinero a los pobres (Mc 10,21; Mt 19,21; cf. Lc 12,33). La expresión en su conjunto estaría tomada del Sal 111,9, que aparece en 2 Cor 9,11, y forma parte del lenguaje cristiano sobre la limosna de los ricos.

²² Hay que tener presente que la legislación bizantina permitía el derecho de heredar y legar propiedades a las mujeres, cf. Alice-Mary TALBOT, *La mujer*, en Guglielmo CAVALLIO (ed.), *El hombre bizantino*, Alianza, Madrid 1994, pp. 157s.

²³ Lo que le impedía volver a casarse de nuevo, pues dejaba de ser laica.

teodosiana del 390²⁴, una elección posiblemente debida más a la gran personalidad de Olimpia (*auctoritas*) que a los deseos del obispo, como podemos intuir por *Diálogo XVIII*, 195-196: «Yo sé que ella [Olimpia] ha cuidado²⁵ más al bienaventurado Nectario, de modo que también se dejaba convencer²⁶ por ella en cuestiones eclesiásticas»²⁷.

A partir de este momento hay cuatro aspectos que las fuentes destacan en la vida de Olimpia: su inmensa generosidad para con la Iglesia y los pobres (2.1), su gran amistad con Juan Crisóstomo (2.2 y 2.4), la fundación y dirección de un monasterio femenino (2.3) y una vida cristiana llena de virtudes (2.5).

2.2. Generosidad con la Iglesia y los pobres (evergetismo cristiano)

Olimpia sigue al pie de la letra, como muchos ricos y nobles cristianos de esta época, la propuesta que la Iglesia había planteado desde mucho antes a los miembros del estamento superior: donación de gran parte de su patrimonio a los pobres para conseguir a cambio la vida eterna (evergetismo cristiano)²⁸. Es así como de nuevo vuelve a

²⁴ De hecho, en el 390 Teodosio propuso una serie de «disposiciones declarando nulos los testamentos de viudas y diaconisas a favor de la Iglesia y renovaba las disposiciones anteriores que prohibían ordenar diaconisas a viudas de menos de 60 años», R. TEJA, *Olimpiade...*, p. 38. Cf. *Cod. Theod.* XVI,2,27 y 28. Estas disposiciones se refieren a una ley que habían publicado en el 370 Valentiniano I, Valente y Graciano prohibiendo a eclesiásticos y monjes entrar en las casas de viudas y vírgenes a la búsqueda de testamentos (cf. *Cod. Theod.* XVI,2,20). En el 393 Jerónimo llegará a decir: «Es vergonzoso decirlo. Los sacerdotes de los ídolos, los malhechores y los cocheros, e incluso las mujeres de mala vida, pueden recibir la herencia. Sólo a los sacerdotes y a los monjes es prohibido por ley, y de una ley emanada no de los perseguidores, sino del emperador cristiano. No me lamento de la ley..., lo que me duele es que hayamos merecido semejante ley» (*Epist.* 52,6).

²⁵ El verbo «cuidar» va a aparecer en contexto sobre el cuidado del varón (eclesiástico) en algunos textos más de Olimpia.

²⁶ El verbo «dejarse convencer» adquiere un sentido mucho más fuerte por el hecho de ser una mujer a un varón, y además alto cargo eclesiástico.

²⁷ Cf. *Vida XIV*,9-17, donde se amplía el número de las personas a las que ha ayudado.

²⁸ Cf. Fernando RIVAS REBAQUE, *Defensor pauperum. Los pobres en Basilio de Cesarea: homilias VI, VII, VIII y XIVB*, BAC, Madrid 2005, pp. 275-384.

mostrar su *auctoritas*, pues no sólo no está atada al poder de las riquezas, sino que además puede disponer de ellas libremente (algo posible en gran medida por su estatus de diaconisa).

Esta generosidad va a ser, de hecho, una de las facetas más resaltadas por la *Historia lausiaca*: «La cual [Olimpiada], distribuyendo [*diaskorpísasa*] todos sus bienes se los dio a los indigentes» (LVI,2). Una generosidad mediada en la mayoría de los casos por los obispos y las instituciones eclesiásticas de su tiempo²⁹, pero que tenía un amplio campo de actuación, como vemos en el siguiente texto, donde, junto a los tradicionales grupos necesitados de ayuda: huérfanos, viudas, enfermos, mujeres solas..., también se encuentran una serie de eclesiásticos (obispos, sacerdotes y clero)³⁰, así como algunos elementos carismáticos (ascetas y vírgenes). De esta manera pasa a tener un honor adscrito a su persona, por las obligaciones recíprocas que genera como patrona hospitalaria y caritativa:

«Viviendo [Olimpia] en medio de lágrimas sin medida..., inclinándose ante los santos, venerando a los obispos, honrando a los presbíteros, respetando al clero, acogiendo a los ascetas, amando profundamente a la virgen, socorriendo a la viuda, alimentando al huérfano, protegiendo al anciano, vigilando por el enfermo, compadeciéndose de los pecadores, guiando a los extraviados, teniendo piedad de todos, apiadándose con intensidad de los empobrecidos, catequizando a muchas mujeres no creyentes y procurándoles lo necesario para vivir: por toda su vida dejó un renombre de bondad inolvidable» (*Vida* XIV,3.5-14).

²⁹ Así podemos descubrir en *Diálogo* XVII,195-205, donde se nos ofrece una lista bastante completa de los obispos a los que había ayudado: algunos de ellos se convertirán más tarde en enemigos declarados de Juan Crisóstomo, cuando éste aconseje a Olimpia «racionalizar» su generosidad, así Antíoco de Ptolemaida, Acacio de Berea, Severiano de Gabala y, particularmente, Teófilo, patriarca de Alejandría.

³⁰ Olimpia tiene en este momento un profundo respeto hacia los cargos eclesiásticos, como podemos descubrir por los verbos utilizados con ellos: «venerar», «honrar», «respetar».

El propio Juan Crisóstomo, en una de las cartas que escribe a Olimpia desde el exilio, comenta este primer período de generosidad «sin límites», dentro del elenco de las virtudes de Olimpia que lleva a cabo en esta carta para consolarla de su tristeza, señal inequívoca de que este elemento (generosidad propiciada por la no atadura a las riquezas) era un elemento clave para su imagen; aspecto este sin duda que le aportaba una mayor *auctoritas* en el campo social:

«Considera el océano de tu amor, que abriste hasta tal punto que se extendió con gran ímpetu hasta los confines de la tierra. Pues tu casa no sólo tenía abierta la puerta a todo el que venía, sino que incluso muchos de todos lados de la tierra y del mar gozaron de este honor gracias a tu hospitalidad» (*A Olimp.* VIII,10 a).

Una generosidad que, según la *Vida*, abarca, aparte de los objetos tradicionalmente caritativos (limosna para los pobres, prisioneros, exiliados), otros nuevos campos, más en conexión con el evergetismo clásico, pues los edificios subvencionados van a ser ahora las iglesias y monasterios, mientras que en vez de financiar espectáculos, se financia ahora los nuevos «espectáculos» (liturgia cristiana); de hecho, tanto el verbo «distribuir» como el adverbio «generosamente»³¹ nos llevan al evergetismo de los estamentos elevados y a la generosidad cristiana:

«Ningún lugar, ningún país, ningún desierto, ninguna isla, ningún lugar, por alejado que fuese, quedó indiferente a los donativos de esta mujer digna de alabanza, pues fue de gran ayuda para las iglesias a través de sus ofrendas litúrgicas, para los monasterios y conventos, para los pobres, para los prisioneros, para los exiliados, distribuyendo generosamente sus limosnas por toda la tierra» (*Vida* XIII,4-9).

³¹ Cf. Fernando RIVAS REBAQUE, «La limosna en el Pastor de Hermas», en Fernando RIVAS y Rafael María SANZ DE DIEGO (eds.), *Iglesia de la historia, Iglesia de la fe*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2005, p. 351, n. 40.

2.3. Encuentro con Juan Crisóstomo

Esta esplendidez pecuniaria cambiará, lo mismo que muchas otras cosas, con la llegada a Constantinopla en el 397 del nuevo obispo, Juan Crisóstomo³², con el cual Olimpia entró muy pronto en contacto estableciéndose desde el comienzo una estrechísima amistad entre ambos, una amistad que no se romperá con el exilio del antioqueno, sino que irá profundizándose³³. De hecho, a partir de este encuentro la vida de ambos no se explica la una sin la otra.

Una de las primeras cuestiones que planteó a Olimpia fue la racionalización de sus gastos evergéticos, que no sólo contribuían a socorrer a los necesitados, sino que en muchos casos será para alimentar a clérigos ociosos o monjes sin escrúpulos, como leemos en la *Historia eclesiástica* de Sozomeno (mediados del siglo V), donde aparece el contraste entre el «arrojar» (dispendio habitual de los ricos en los espectáculos públicos)³⁴ y el «beneficiar» (evergetismo cristiano). El control que hasta ahora llevaba su propio cuerpo pasa a aplicarlo también al campo social, y más en concreto, al mundo de las riquezas:

«Cuando vio Juan a esta [Olimpiada] arrojar su herencia a los que le pedían, despreciando el resto de cosas, preocupada únicamente de las cosas divinas, le dijo: “Alabo tu elección, pero el que es llevado a la cima de la virtud de acuerdo con Dios, es preciso que también sea buen administrador [de sus bienes]. Tú, sin embargo, al añadir

³² El nombramiento de Juan Crisóstomo como obispo de Constantinopla responde, en gran medida, a la política eclesiástica de la emperatriz Eudoxia y de un alto cargo de la corte, el eunuco Eutropio, principales protagonistas de este período por su influencia en el emperador Arcadio. Para evitar la preponderancia eclesial de la iglesia de Alejandría en la parte oriental del Imperio, y frente a la candidatura que proponía Teófilo de Alejandría (Isidoro, anciano monje alejandrino famoso por su ascetismo), Eudoxia y Eutropio proponen a Juan Crisóstomo, admirado presbítero de Antioquía por su palabra y su conducta, para suceder al anterior obispo de Constantinopla, Nectario. De esta manera se coloca en la sede constantinopolitana a un sacerdote de Antioquía, tradicional adversaria de Alejandría.

³³ La *Vida* llegará a decir: «Siguiendo ella [Olimpia] con inteligencia y claridad las enseñanzas divinamente inspiradas del santo arzobispo de esta santa Iglesia, Juan», V,15-17. Texto donde se resaltan en Olimpia los aspectos más relativos al conocimiento.

³⁴ Cf. F. RIVAS REBAQUE, *Defensor pauperum...*, p. 308.

riqueza a los ricos, arrojas tus bienes no menos que [si los arrojarás] al mar. ¿Acaso no comprendes que por causa de Dios has dedicado por gusto tu herencia a los pobres y que has sido puesta para administrar riquezas que sobrepasan tu dominio, y por esta razón serás culpable? Entonces, si quieres hacerme caso, moderarás tu donación ante la necesidad de los que piden desde ahora en adelante. Pues así beneficiarás a más, y recibirás de Dios la recompensa de tu misericordia y solícita protección» (*Hist. ecles.* VIII,9)³⁵.

El rápido aumento de población de Constantinopla se había producido en gran medida gracias a masas de campesinos que afluían a la corte en busca de trabajo y comida, cosa que en multitud de ocasiones no conseguían, lo que daba lugar a una gran conflictividad social. El propio Teodosio intentó solucionar este problema mediante una serie de ayudas, habitualmente a cargo de su mujer, Elia Flacilla, u otros personajes femeninos de la corte.

Juan Crisóstomo, desde el inicio, puso en marcha un proyecto asistencial y caritativo para Constantinopla, muy semejante al que tan buenos resultados había dado en Antioquía, consistente en la creación de una serie de hospitales, asilos, hospicios y comedores populares donde se atendía a los huérfanos, enfermos, mendigos y sin hogar. Para ello necesitaba una gran cantidad de dinero, proporcionado en gran medida por Olimpia (que había creado una especie de fundación para ayudar a la iglesia constantinopolitana)³⁶ y otras mujeres adineradas.

Este proyecto, así como el control de la economía de la Iglesia de Constantinopla, dio lugar a una serie de reacciones contrarias a Juan Crisóstomo: en primer lugar la corte, al igual que los nobles, lo sin-

³⁵ Nicéforo Calixto, historiador bizantino del siglo XIV, concluirá este diálogo de la siguiente manera: «A partir de aquel momento decidió dedicarse sólo al cuidado de los santos» (*Hist. ecles.* XIII,24: PG 146,1012).

³⁶ En la *Vida* encontramos dos relatos sobre las donaciones de Olimpia al proyecto de Juan Crisóstomo: una primera donación consistió en una gran cantidad de dinero, propiedades inmuebles en Constantinopla y terrenos en diferentes provincias de Asia Menor (cf. V,21-33); la segunda donación fue del resto de sus propiedades en diferentes provincias, así como los derechos de la anona (donativo) que ella recibía del erario público (cf. VII,4-6).

tieron como una competencia a su deficiente labor asistencial, con el aumento consiguiente de popularidad del nuevo obispo; pero en segundo y más importante lugar, encontró la enconada resistencia por parte del clero y los obispos residentes en la capital, así como los que iban allí por diferentes circunstancias³⁷, acostumbrados a una serie de privilegios y donativos, los cuales vieron cómo disminuían considerablemente sus ingresos. Nos encontramos aquí, sin duda, con uno de los elementos que más va a influir en el destino posterior de Juan Crisóstomo y de Olimpia.

2.4. Olimpia: fundadora monástica

Es en este contexto donde debemos poner la fundación, en una de las propiedades que se había reservado Olimpia, de un «monasterio» femenino³⁸. Este monasterio se inscribe dentro del típico monacato aristocrático del que tenemos noticias por la *Vida de Macrina* de Gregorio de Nisa y algunas referencias al monacato de ciertas nobles romanas: una noble cristiana decide continuar su camino ascético en compañía de sus servidoras y algunas de sus parientes y amigas deseosas de imitar este estilo de vida. En el caso de Olimpia es el primer monacato femenino dentro de Constantinopla y tiene a Juan Crisóstomo como «director espiritual» (en una tarea muy parecida a la que

³⁷ El *Diálogo* refleja, por ejemplo, el caso del obispo Teófilo de Alejandría (a los que tendríamos que añadir los de Acacio de Berea y Severiano de Gabala): acostumbrado antes a recibir grandes donativos de Olimpia, ahora sólo reciben la comida y el techo (cf. *Diálogo* XVI, 220s y 323s).

³⁸ Cf. *Vida* VI, donde se cuenta que este monasterio estaba situado junto a la antigua iglesia de Santa Sofía (antes de que fuera quemada en el 404) y narra asimismo, con un lenguaje muy cercano al mundo de los afectos, la gente que la acompañó en esta primera etapa, en todos los casos vírgenes. «Con muchas otras mujeres de la familia senatorial, según la gracia y el beneplácito de Dios, que quiere salvar a todos y alimentar en ellas el amor a lo divino, eligieron el reino celestial, llenas de desprecio por estas cosas terrenas que tratan sobre las cosas de abajo. Ellas entran, pues, con las restantes, de modo que todas las reunidas por la gracia de Dios en aquel santo rebaño de Cristo suman un total de doscientas cincuenta, todas adornadas con la corona de la virginidad y practicando la vida excelsa que conviene a los santos», VI, 17-27.

realizará Jerónimo con ciertas nobles romanas). Olimpia se convierte por su *auctoritas*, es decir, por la preeminencia personal y moral, en la primera fundadora de esta comunidad, una fundación monástica femenina de la que fue su directora, después de que convenció a otras mujeres, amigas o parientes, a seguirla al monasterio, así como unas cincuenta criadas que estaban al servicio de su casa (cf. *Vida* VI).

La novedad de este monacato es, en primer lugar, la existencia, junto a Olimpia, de tres mujeres que fueron pronto ordenadas de diaconisas (Elisantia, Martiria y Paladia), «con el fin de que los cuatro servicios de alabanzas se sucediesen sin interrupción» (*Vida* VII, 8-9), según el modelo establecido por Alejandro el Acemeta hace muy poco en Constantinopla de orar día y noche. Otra novedad es que la dirección de las oraciones estaba encomendada a las diaconisas. Estos dos elementos son esenciales para la propia autonomía de la comunidad (no dependiente de varones), al tiempo que confiere a las diaconisas una gran *auctoritas* y *potestas*. El resto de actividades aparece así descrita en la *Vida*:

«La práctica permanente de la ascesis y la vigilia, la alabanza sin cesar y la acción de gracias a Dios, “el amor que es un lazo para la perfección” (Col 3, 14), el retiro. No estaba permitido a nadie de fuera, hombre o mujer, entrar donde ellas estaban, a excepción del santo patriarca Juan, que entraba habitualmente y las sostenía con sus muy sabias enseñanzas» (*Vida* VIII, 2-9).

Esta comunidad monástica continuó incluso tras la muerte de Olimpia, pues ésta designó, poco antes de su exilio a Nicomedia, como sucesora suya a su pariente Marina, y con posterioridad fue elegida como abadesa Elisantia (cf. *Vida* X, 12-26 y XII, 12-17).

2.5. Caída y exilio de Juan Crisóstomo y de Olimpia

El episcopado de Juan Crisóstomo fue de muy corta duración, pues fue depuesto de su sede y exilado en el 404. Los orígenes de este destierro habría que buscarlos en el 402, cuando Juan Crisóstomo acoge en Constantinopla a unos monjes egipcios perseguidos por Teófilo de Alejandría. Ellos recurren a la emperatriz Eudoxia, que ordena

venir a Teófilo a un juicio eclesiástico que debería presidir Juan Crisóstomo.

El patriarca alejandrino comenzó a maquinarse un plan en el que estaban incluidos todos los «perjudicados» por la actitud de Juan Crisóstomo: parte del clero y de los monjes de Constantinopla, al igual que algunos obispos, ofendidos porque Juan les había quitado algunos de sus privilegios, ciertos miembros de la nobleza (sobre todo mujeres a las que Juan había criticado duramente por su lujo excesivo) y, especialmente, la emperatriz Eudoxia, todos cuestionados a causa del lujo en sus costumbres por el predicador antioqueno.

Estos obispos descontentos, liderados por Teófilo de Alejandría, convocan en el 403 un sínodo denominado de la Encina, acusando precisamente al que debía ser el juez del proceso, Juan Crisóstomo. Éste no quiso comparecer proponiendo en cambio la convocatoria de un sínodo ecuménico. Al final Juan fue depuesto como obispo de Constantinopla y enviado por el emperador al exilio en el 403. No dejan de ser peculiares dos de las acusaciones que se hicieron en este sínodo contra Juan, en la medida en que implican a Olimpia: que comía solo y no banquetaba (con/como los obispos y altos cargos de la ciudad) y que recibía a las mujeres solo. A la primera acusación responde el *Diálogo* que la vida ascética tan dura, así como las múltiples preocupaciones pastorales, había producido en Juan Crisóstomo graves enfermedades estomacales³⁹, por lo que Olimpia, que también padecía este tipo de dolencias, se encargaba de prepararle los alimentos más adecuados⁴⁰, puesto que el monasterio de Olimpia y el obispado estaban lindando. En cambio, la respuesta de la *Vida* va por otros caminos, al resaltar la personalidad de Olimpia no sólo por la ética del cuidado (del varón), sino por la adscripción de dos adjetivos («pía» y «bienaventurada») que le dan

³⁹ Cf. *Diálogo* XII, 15-29.

⁴⁰ *Ibid.*, XVII, 185-195. Las propias fuentes tienen buen cuidado en señalar que esto lo hacía no sólo con Juan Crisóstomo sino con otros obispos, monjes, sacerdotes y ascetas de su tiempo: cf. *ibid.*, XVII, 195-205, así como *Vida* XIV.

una considerable *autoritas* (en conexión con el mundo celeste), al tiempo que legitima teológicamente su servicio por conectarlo con el servicio que ejercían las mujeres con respecto a Jesucristo:

«La pía y bienaventurada Olimpia, imitando en esto a las discípulas del Señor que lo servían con sus propios bienes, preparando el sostenimiento diario de Juan, que está entre los santos, lo enviaba a la casa episcopal, pues no había una gran distancia entre la casa episcopal y el monasterio, sino sólo un muro» (*Vida* VIII, 12-17).

Nicéforo Calixto, después de hablar de la gran hospitalidad de Olimpia y su preocupación especial por ciertos obispos (Teófilo de Alejandría, Amonio e Isidoro de Pelusio), aspectos ambos que la presentaban como patrona, completa las afirmaciones de la *Vida* desde un campo más cercano culturalmente al mundo de la mujer (su dependencia de un varón, Juan Crisóstomo, y su moderación en el vestido). La legitimación teológica en este caso se refiere a los conocidos *Hechos de Pablo y Tecla*:

«Ella [Olimpiada] estaba estrechamente unida al Padre Crisóstomo, e incluso le era muy familiar, totalmente dependiente de su intención o su palabra, encargándose como algo natural del vestido, del frugal alimento y del cuidado, interviniendo en todas las demás cosas, siguiéndolo como otra [nueva] Tecla a Pablo, pero de manera diferente» (*Hist. ecles.* XIII, 24: PG 146, 1012).

El fuerte apoyo popular que obtuvo el antioqueno, así como ciertos acontecimientos acaecidos con posterioridad a la emperatriz Eudoxia, dieron como resultado la orden de regreso de Juan, pero pocos meses después, con motivo de la crítica a los excesos que tuvieron lugar durante la inauguración de la estatua de la emperatriz Eudoxia, ésta presionó para que fuera exilado, tras la convocatoria de un nuevo sínodo⁴¹, por segunda y definitiva vez. Las últimas personas

⁴¹ En este caso la condena de Juan Crisóstomo se fundamentó en un canon de un sínodo de Antioquía (de carácter arriano) donde, contra Atanasio de Alejandría, se planteaba que un sacerdote expulsado por un concilio de su diócesis no podía ser reintegrado sin el permiso de otro sínodo. ¡Curiosidades de la historia: otro obispo alejandrino utiliza precisamente este canon contra un obispo antioqueno!

de las que se despidió Juan Crisóstomo, señal sin duda de la *auktoritas* que éste les concedía, fueron Olimpia y sus compañeras de monasterio, como leemos en el conmovedor relato del *Diálogo*:

«[Después de haberse despedido de los fieles asistentes a la Vigilia pascual] Pasando entonces al baptisterio llama a Olimpia, que no se alejaba de la iglesia, con Pentadia y Procla, las [tres] diaconisas, y Silvina, mujer del bienaventurado Nebridio, que había adornado su viudedad de manera decorosa, y les dice: "Acercaos aquí, hijas, escuchadme: En lo que concierne a mí se acerca el fin (Lc 22,37)", lo veo, "mi carrera está acabando (2 Tim 4,7)", y quizás "ya no me veréis (Hch 20,25)". Esto es lo que os aconsejo: "Que ninguna de vosotras corte su manera habitual de entender la Iglesia; con respecto al que sea, sin querer, elegido para la ordenación, sin haber intrigado por este asunto y con el consenso de todos, inclinad vuestra cabeza como a Juan, pues la Iglesia no puede estar sin obispos. Y así que [Dios] tenga piedad de vosotras. Acordaos de mí en vuestras oraciones"» (*Diálogo X*, 54-63).

A partir de este momento se establecerá una sorda batalla entre los defensores de Juan (especialmente Olimpia y un grupo de mujeres en Constantinopla y Paladio en Roma) y sus críticos (Teófilo, obispos residentes en Constantinopla, parte del clero de esta ciudad, algunas mujeres de la aristocracia⁴² y la emperatriz Eudoxia). Asistimos de esta manera a una lucha entre la *auktoritas* de Olimpia y la *potestas* de otras personas.

La estrecha amistad que se había establecido entre Juan y Olimpia en estos años no sólo se resintió por el exilio, sino que fue creciendo y haciéndose más profunda, como nos muestra la correspondencia que mantuvieron durante este tiempo, hasta el punto que podemos hablar de unos destinos entrelazados donde Olimpia focaliza todas sus energías en conseguir la vuelta de Juan Crisóstomo (o, al menos, su

⁴² Cf. Charles PIETRI, *L'aristocratie chrétienne entre Jean de Constantinople et Augustin d'Hippone*, en Charles KANNENGISSER, *Jean Chrysostome et Augustin: acte du Colloque de Chantilly, 22-24 septembre 1974*, Beauchesne, Paris 1975, pp. 283-305.

regreso a un lugar más acogedor) y ayudarle en todo lo que puede en este duro destierro:

«Y esto lo hacía, no sólo antes que comenzasen a perseguirlo, sino incluso después de la condena al exilio, y hasta el fin de su vida, ofreciéndole lo necesario para el mantenimiento de él y de sus compañeros de exilio» (*Vida VIII*, 17-21)⁴³.

El destierro de Juan Crisóstomo produjo una serie de disturbios atribuidos a los «juanistas», entre ellos Olimpia, que se vio obligada a comparecer ante el prefecto de la ciudad, Optato, como acusada del incendio de la iglesia de Santa Sofía, señal sin duda de que su *auktoritas* era entendida como posibilidad de influencia social (*potestas*). El historiador Sozomeno, que conserva el interrogatorio, muestra la fuerte personalidad de Olimpia así como el tono sutil y diplomático de sus palabras cuando contesta a esta acusación:

«No es éste, prefecto, la voluntad de mi estilo de vida, pues toda mi riqueza, que es mucha, y tú mismo la conoces, ha sido casi toda para pagar la construcción de los sagrados santuarios» (*Hist. ecles. VIII*, 24: PG 146,402).

La elección del nuevo obispo de Constantinopla, Arsacio, fue otro motivo de sufrimiento para Olimpia, que se negó a obedecerle, mostrando de nuevo su *auktoritas*, mientras sus compañeras de monasterio sí lo hacían⁴⁴, lo que le valió una nueva denuncia ante el prefecto. En este caso Olimpia se defendió diciendo que la acusación no tenía nada que ver con lo que se le imputaba, por lo que mandaría a sus abogados⁴⁵. Descubrimos de nuevo la fuerte personalidad de Olimpia, capaz de defenderse sola en un espacio público y ante un alto

⁴³ El propio Juan Crisóstomo utilizó parte del dinero en rescatar a algunos prisioneros (cf. SOZOMENO, *Hist. ecles. VIII*, 27). Precisamente en la última carta que escribe a Olimpia le pide que le envíe una serie de medicinas (cf. *A Olimp. XVII*).

⁴⁴ Quizá podamos ver aquí, como bien apunta Ramón Teja, un intento de proteger la naciente comunidad monástica, evitando la confrontación directa con los poderes eclesiásticos, cf. R. TEJA, *Olimpiade...*, p. 95.

⁴⁵ Cf. Nicéforo CALIXTO, *Hist. ecles. XIII*, 24: PG 146,403.

cargo, al tiempo que su sagacidad y astucia en el hablar, cualidades muy valoradas en el mundo antiguo.

Olimpia decidió en el 405 abandonar Constantinopla, una ciudad que se había convertido para ella en un lugar inhóspito, y exilarse a Cízico⁴⁶; un exilio voluntario según Sozomeno⁴⁷ y forzado según la *Vida* (el primero sin duda para resaltar la recia personalidad de Olimpia, mientras el segundo para mostrar la persecución a la que fue sometida por su fidelidad a Juan Crisóstomo):

«Viendo [Optato] su libertad de palabra a favor de la verdad, y no tolerando su inmovible amor por Dios, intenta impedirle que persista en sus tentativas de hacer volver a Juan y la envía en exilio a Nicomedia... Quedó más fuerte de la gracia divina, soportó con coraje por amor de Dios la dureza de las pruebas y de los sacrificios de todo tipo que se le presentaron. Todo el tiempo que aún le quedaba de vivir lo pasó en Nicomedia, practicando incluso aquí, sin modificar, su austera regla de vida» (*Vida X*, 1-12).

Sin embargo, lo más grave para Olimpia no fueron las presiones y persecuciones que tuvo que sufrir, ni siquiera su exilio a Cízico, sino no poder cumplir su objetivo de hacer regresar a Juan Crisóstomo a Constantinopla (o por lo menos llevarle a un lugar más habitable), lo que le hizo caer en una profunda depresión y tristeza que Juan intenta aliviar con sus cartas. Una tristeza tan profunda que quizá fue una de las causas que contribuyó sin duda a su muerte, cuya fecha no conocemos, pero que tuvo lugar entre el 408 y el 419, pues la *Historia lausiaca* (compuesta hacia el 420) la considera ya muerta:

«Los habitantes de Constantinopla ponen su memoria entre la de los confesores, porque como tal murió ella y emigró al Señor afrontando las dificultades sostenidas por el amor de Dios» (LVI, 2).

⁴⁶ Según Nicéforo Calixto, el exilio de Olimpia habría coincidido con la elección de Ático, precisamente una de las personas que más habían influido en el destierro de Juan Crisóstomo, como nuevo obispo de Constantinopla, cf. *Hist. ecles.* XIII, 24: PG 146, 402.

⁴⁷ Cf. SOZOMENO, *Hist. ecles.* VIII, 24.

Sobre el recuerdo de Olimpia y su culto posterior⁴⁸ se expresa la *Vida* de una forma más contundente en un añadido, sin duda posterior a la primera redacción de la *Vida*, donde es colocada como confesora de la fe, la máxima autoridad posible dentro del campo teológico, con todo lo que esto implica (de aquí el empleo de adjetivos como «divina» o su cercanía a la divinidad, convirtiéndola en intermediaria en las relaciones con Dios), lo cual no obsta para que en sus relaciones terrenas sea vista desde el punto de vista de una mujer (obediente y sumisa a los varones con autoridad):

«Pues bien, esta divina Olimpia, inspirada por Dios, que ya no piensa más en las cosas de la carne, sometida a las autoridades, obediente a las potencias, inclinándose ante las Iglesias, venerando a los obispos y al presbiterio, honrando a todo el clero, fue encontrada digna de confesar acerca de la verdad y soportó muchas tempestades de injustas acusaciones. Por su vida todos los piadosos que viven en Constantinopla la juzgan confesora de la fe, pues se puso en peligro, estando muy cerca de la muerte, en las luchas por Dios. Y muriendo en estas [luchas] consiguió el premio bienaventurado, recibiendo la corona por la eternidad sin fin, y está en el coro de las únicas inmaculadas, permaneciendo en compañía de las almas piadosas, iguales a ella y pidiendo con confianza⁴⁹ al Soberano divino las recompensas de sus buenas obras» (*Vida XVI*).

2.6. Una vida cristiana llena de virtudes

La *auctoritas* de Olimpia se expresa, para los autores de su época, sobre todo en el campo teológico, en una vida llena de virtudes. Para este apartado utilizaré fundamentalmente las diecisiete cartas que Juan Crisóstomo escribió desde el destierro a Olimpia, sin duda las más espontáneas y largas de toda su correspondencia⁵⁰. Diferenciaré

⁴⁸ La Iglesia ortodoxa celebra la festividad de Olimpia el 27, fecha de su muerte, mientras la Iglesia católica lo hace el 17, día del traslado de sus reliquias.

⁴⁹ Esta «confianza» y «libertad» de la *parrhesia* es otro elemento más de su *auctoritas*, cf. Giuseppe SCARPAT, *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*, Paideia, Brescia 2001.

⁵⁰ Mientras las seis primeras cartas son en realidad billetes o mensajes cortos donde Juan Crisóstomo narra su preocupación por la salud de Olimpia, es a partir de la carta séptima

entre dos aspectos que, aunque aparentemente puedan ser contradictorios, en realidad son complementarios de la *auctoritas* de Olimpia: «mujer viril» y mujer frágil.

a) Olimpia, «mujer viril»

Ya vimos en *Diálogo XVII*, 151s cómo Paladio describe a Olimpia con un giro bastante sorprendente: «Esta persona [*tén anthrôpon*]», un artículo femenino con un sustantivo masculino, una descripción que es completada en otros dos fragmentos de la misma obra. En el primero encontramos una interesante gradación que iría de «mujer» a «persona» para concluir con «hombre». A pesar de que por nacimiento es mujer, por sus virtudes puede llegar a ser considerada como «hombre»:

«—¿Qué clase de mujer [*gynê*] es ésta?

—No digas “mujer [*gynê*]”, sino “qué persona [*anthrôpos*]”, pues en contra de la constitución de su cuerpo es un “hombre [*anêr*]”.

—¿Por qué?

—Por su vida, sus trabajos, su conocimiento y por la perseverancia en las vicisitudes» (*Diálogo XVI*, 185-190).

El segundo texto lo encontramos cuando el *Diálogo*, hablando de los monjes egipcios perseguidos por Teófilo y acogidos por Olimpia en su casa, en una clara referencia a la parábola del buen samaritano y con bello paralelismo antitético, dice:

«Aquéllos son los sacerdotes y levitas⁵¹ que no vieron a éstos⁵², y para vergüenza de los hombres, una mujer viril [*andrea gynê*] los acogió y, para condena de los obispos, una diaconisa los hospedó» (*Diálogo XVII*, 123-125).

donde el discurso se amplía para intentar consolar y animar a su amiga Olimpia con una serie de recursos retóricos y persuasivos, con un fuerte carácter de intimidad, muy parecidos a lo que sería una especie de dirección espiritual.

⁵¹ Refiriéndose a Teófilo y otros obispos que se vieron beneficiados por Olimpia.

⁵² Los monjes egipcios que Juan Crisóstomo acogió en Constantinopla y que, posiblemente, vivieron en casa de Olimpia.

El concepto de «mujer valorosa/viril», que ya encontramos en Prov 31, 10 y está presente en algunos relatos de la Antigüedad greco-romana desde Antígona hasta los ejemplos de las nobles matronas, después de haber sido utilizado profusamente en los relatos de las mártires cristinas⁵³, es ahora retomado por los intelectuales cristianos para definir a aquellas mujeres cristianas que se iniciaban en el camino ascético como una manera de elogiar su comportamiento, tan contrario a lo que culturalmente se esperaba de ellas, y así lo podemos descubrir, entre otros muchos testimonios, en la obra de Gregorio de Nisa dedicada a su hermana Macrina:

«La extrañeza del relato de una mujer, incluso si es conveniente denominar de esta naturaleza a la que ha llegado más arriba de la naturaleza» (*Vida de Macrina*, 1).

La «hombría» de Olimpia, una de las señales más evidentes de su *auctoritas*, es mostrada por el propio Juan Crisóstomo en sus cartas, sobre todo por medio de dos cualidades que atribuye muy a menudo a su amiga: la paciencia y fortaleza, cualidades que le permiten soportar las mayores pruebas y dificultades con una gran entereza de ánimo (de nuevo aparece la personalidad heroica). Así en la carta octava, dedicada a consolar a Olimpia de su tristeza, llega a decirle:

«Pues, ¿qué diría alguien acerca de tu perseverancia en las más variadas circunstancias, aspectos y formas? ¿Qué discurso nos sería suficiente para esto, cuál la amplitud de la historia, si alguien contara tus sufrimientos desde la primera juventud hasta ahora, los [padecidos] por causa de la familia⁵⁴, los [padecidos] por los extraños, los [parecidos] por los amigos, los [padecidos] por los enemigos, los [padecidos] por las circunstancias del nacimiento, los [padecidos] por circuns-

⁵³ Cf. casos de Blandina (EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. ecles.* V,1,3-63: sigo la edición bilingüe de Argimiro VELASCO, en BAC, Madrid 1997) y la *Pasión de Perpetua y Felicidad* (cf. *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*, Cerf, París 1996, texto latino y la traducción castellana en *Actas de los mártires*, BAC, Madrid 1968, pp. 419-440, edición a cargo de Daniel RUIZ BUENO).

⁵⁴ Recordemos que quedó huérfana a una edad muy temprana y que perdió a su hermano mayor también muy joven.

tancias que no tenían nada que ver contigo, los [padecidos] a causa de los poderosos, los [padecidos] a causa de los humildes, los [padecidos] a causa de los magistrados, los [padecidos] a causa de los particulares, los [padecidos] a causa de los que ejercen un cargo en el clero? Pues si alguien recorriera cada uno de ellos, uno por uno solo, sería suficiente para hacer el relato de una historia completa» (*A Olimp.* VIII,4 c).

Juan Crisóstomo intenta contrastar la baja estima que Olimpia tiene de sí misma con su recorrido vital, mostrándole que, frente a lo que ella piensa, en realidad ha sido una mujer fuerte a lo largo de toda su vida, ya desde su más tierna infancia, cuando perdió a sus padres, hasta la actualidad, mostrando una perseverancia frente a todo tipo de circunstancias adversas y toda clase de personas. Pero no se queda sólo aquí (resistencia o perseverancia ante las circunstancias adversas), sino que nuestro obispo continúa en esta misma línea, pero ahora centrándose en los aspectos más personales, su vida ascética o la autoridad que ha conseguido sobre su propio cuerpo, mediante una pedagogía de los «deseos»:

«Y luego, después de haber conseguido⁵⁵ el dominio de sí, ahora además la impasibilidad. El deseo del lujo no te atormenta y no tienes gran trabajo en dominarlo, sino que habiéndolo suprimido de una vez por todas y habiendo convertido la carne inaccesible a él, has enseñado a tu estómago a disfrutar de tal cantidad de bebida y el alimento como para no morir y exponerte al castigo. Por eso a esto no lo llamo ni ayuno ni dominio de sí, sino otra cosa mucho mayor» (Ibíd., 4 c⁵⁶).

⁵⁵ Esta palabra aparece en numerosas ocasiones en contextos ascéticos; significa 'enderezar', pues se consideraba que el cuerpo tenía tendencia a «torcerse», de aquí la necesidad de la práctica ascética.

⁵⁶ Algo muy parecido viene a decir de las vigiliias de Olimpia: «Esto mismo se puede también ver en tu santa vigilia, pues el deseo de dormir, una vez apagado aquél, ha sido apagado al mismo tiempo por completo, pues el alimento es comida del sueño. Y habiéndolo destruido de otra manera al inicio, al forzar la naturaleza y haber pasado noches enteras sin dormir, por una larga costumbre, has convertido esta práctica en natural. Del mismo modo que a los demás el dormir es natural, así para ti es el estar en vigilia» (*A Olimp.* VIII,5 c). La ascesis se viene así a configurar como una lucha contra la tendencia «natural» y la voluntad humana, incluso en los ámbitos más insospechados como el control del sueño.

Una vida ascética y un control tanto más sorprendentes y dignos de alabanza, según Juan Crisóstomo, por provenir de una mujer, a la que la cultura de este tiempo le atribuía un escaso control sobre su cuerpo y sus emociones, como dice más adelante por medio de una serie de metáfora tomadas del mundo bélico (espacio exclusivo del varón). De nuevo encontramos la contraposición entre debilidad (aparente) y fortaleza (real) en Olimpia; la lucha contra su propio cuerpo deja en este caso las «heridas» de las enfermedades:

«Si alguien volviera sobre otros aspectos de esta virtud y contase, no ya los sufrimientos causados por los otros, sino los producidos por ti, ¿qué piedra, qué hierro encontrará que no haya sido vencido por ti con este acero? Pues habiendo recibido un cuerpo tan tierno y delicado, criado con toda clase de lujo, de tal manera lo has sitiado con tal variedad de sufrimientos que no vale ahora más que un cadáver y has colgado⁵⁷ en ti tal cantidad de enfermedades que confunde la ciencia de los médicos, el poder de los medicamentos y todo tipo de cuidados, y vives continuamente entre dolores» (Ibíd., 4 d).

El dominio de sí se va a convertir, para Juan Crisóstomo, en la manera preferente de que Olimpia tome conciencia de su *auctoritas*, un control que es descrito desde moldes tradicionalmente usados para los varones (de aquí el uso tan particular de la palabra «dominio», así como «fortaleza»), utilizando incluso para ello el símil del control caballero sobre el caballo, metáfora masculina donde las haya, pero ahora atribuida a Olimpia:

«Tu fortaleza y dominio de ti en lo que respecta a la mesa y al sueño, si alguien quisiera contarlo, ¿de cuántas palabras necesitaría? Sin embargo, a pesar de que ella no ha permitido que se hable de tu fortaleza y dominio de ti, entonces nos es preciso buscar otra palabra mucho mejor para estas virtudes. Pues también decimos que tiene dominio de sí y fortaleza el que es atormentado por un deseo y lo domina. Pero tú no tienes donde dominar, pues desde el comienzo estabas inflamada por un gran ardor contra la carne, apagando sus

⁵⁷ Este verbo se refiere a «colgar ofrendas en el templo».

deseos, no poniendo freno al caballo, sino trabando sus pies, arrojándolo a tierra y haciéndole permanecer inmóvil» (Ibíd., 5 a).

De hecho, a partir de la carta octava vamos a encontrar una serie de fragmentos donde Juan Crisóstomo resalta esta cualidad de Olimpia empleando las típicas referencias de la Segunda Sofística a los viajes marítimos, los combates bélicos y las competiciones atléticas para mostrar la fortaleza del «varón», pero ahora utilizadas, con todo lujo de detalles y descaro, para hablar de una mujer. El toque literario y teológico lo ofrece el obispo antioqueno al resaltar cómo la que parecía débil (Olimpia) se comporta en realidad como la más fuerte⁵⁸, mientras que los que parecían fuertes (sus pasiones, sus oponentes) quedan en realidad reducidos a la nada por la fortaleza de esta mujer:

«En cuanto a ti, tu ciencia está por encima de cualquier tempestad, la fuerza de tu alma de filósofo⁵⁹ es más fuerte que miles de ejércitos, más poderosa que las armas y más segura que las torres y las murallas. [Las armas protegen sólo algunas zonas del cuerpo, pero no siempre ni continuamente]. Pero tus armas no rechazan las flechas de los bárbaros, ni las máquinas de los enemigos, ni los ataques ni estos robos, sino que han pisoteado las exigencias de la naturaleza, destruido su tiranía y tomado su fortaleza. Luchando sin cesar con los demonios has obtenido miles de victorias, sin haber recibido ninguna herida, sino habiendo quedado de pie, invulnerable en esta nube de flechas que son lanzadas contra ti y vuelven de nuevo a los que las arrojan... ¿Dime que has recibido un cuerpo mortal y desprecias la muerte como los que se afligen de abandonar la tierra extranjera y regresar a su propia patria? Viviendo en la enfermedad más terrible y permaneciendo mejor que los lozanos y los que están en perfecta forma, sin ser humillada por los insultos, ni arrastrada por los honores o la gloria⁶⁰ [refe-

⁵⁸ Fortaleza que es resaltada por el uso de la preposición *kata-* en el compuesto de algunos verbos empleados para expresar la «totalidad».

⁵⁹ Hay que tener presente que a partir del siglo IV las palabras *filósofo*, *filosofía*, comienzan a ser empleadas para definir el mundo ascético y monástico.

⁶⁰ Olimpia no sólo desprecia todo lo que tiene que ver con su cuerpo físico, sino incluso los atractivos del cuerpo social como el honor y la gloria.

rencia a que muchos cargos eclesiásticos han sido apresados por esta pasión]. Sin embargo tú, una mujer rodeada por un cuerpo como una tela de araña, que ha sobrellevado tales ataques, no sólo no habiendo padecido para nada, sino que incluso has evitado padecer a muchos otros [los demás se rinden en la meta]. Pero tú, a pesar de haber traspasado en multitud de ocasiones la meta final, consiguiendo el premio del combate en cada vuelta, ofreciendo multitud de formas de luchas y de combates, y esto de la forma más normal. Pues ni por la juventud ni por el cuerpo son las luchas de la virtud, sino únicamente por el alma y la voluntad. Así las mujeres han sido coronadas y los hombres han caído en tierra, así también niños han sido proclamados vencedores y ancianos cubiertos de vergüenza» (*A Olimp.* XII, 1 d).

La fortaleza de Olimpia queda, sin embargo, limitada por Juan Crisóstomo cuando se trata de la esfera pública, pues la *auctoritas* de Olimpia en este campo (ahora centrándose en el mundo jurídico) iría en deshonra de la propia Olimpia, algo en gran medida contradictorio con las continuas llamadas del obispo antioqueno a Olimpia para mejorar su situación del destierro, lo cual sólo podía ser llevado a cabo en el espacio político. Las líneas finales vuelven a resaltar la *auctoritas* de Olimpia al mostrar sus «virtudes»:

«Nos alegramos de que, liberada de los procesos y de los [otros] asuntos, como era conveniente para ti, hayas puesto fin del mismo modo al asunto relativo a tu liberación, ni descuidando de manera poco viril ni obstinarte y exponerte de nuevo a ti misma a los tribunales y sus males, sino que hayas adoptado un camino intermedio, consiguiendo la libertad que te conviene y habiendo demostrado una gran inteligencia, magnanimidad, fortaleza y perseverancia, habiendo mostrado que es imperturbable tu inteligencia» (*A Olimp.* XIV, 1 e).

Reaparecen de nuevo los tópicos de la Segunda Sofística en torno a la competición atlética, las batallas y la pericia marina ante las tormentas para mostrar el honor y el valor (*auctoritas*) de Olimpia, bastante inusual en este tiempo en su aplicación al mundo de la mujer, lo mismo que el uso de «coraje» en dos ocasiones dentro del fragmento:

«También yo me alegro ahora y estoy muy contento no solamente porque haya cesado la enfermedad, sino sobre todo porque hayas llevado tan noblemente todo lo sucedido... [enfermedades soportadas por Olimpia], lo que es propio de un alma joven y que produce en abundancia frutos de coraje [*andreían*]. Pues no sólo llevas noblemente las desgracias y no te das cuenta de que están presentes, sino que las desprecias y con gran tranquilidad te ciñes la corona de la perseverancia, sin esfuerzo, sin sudar, sin esforzarte, sin prestar atención a los otros, sino como dando saltos de alegría y danzando, lo que es prueba de la más perfecta filosofía. Por esto me alegro y doy saltos de alegría y dando botes de gozo... delante tu grandeza de alma y tus sucesivas victorias, y no solamente por ti, sino también por aquella grande y populosa ciudad, para la cual te has convertido en ciudadela y puerto y murallas, emitiendo una espléndida palabra por medio de las acciones y enseñando a hombres y mujeres con tus sufrimientos, sin apenas desnudarte por estos combates para descender a la arena⁶¹ con un coraje total y soportar con buen humor los sudores de estos combates. Y esto es ciertamente admirable, porque no has descendido a la plaza, ni has aparecido por el medio de la ciudad, sino que, sentada en un cuartito estrecho, en una habitación, te fortaleces, te preparas para el combate⁶² contra los que te rodean⁶³» (*A Olimp.* XII, 1 b-c).

De hecho, a continuación encontramos la comparación entre las dificultades por las que ha pasado Olimpia y los peligros de las travesías marinas, donde vuelve a resaltarse la fortaleza de Olimpia, por la *auctoritas* que ha adquirido sobre su vida gracias a la «virtud». Una peculiaridad del texto es que la palabra «cuento», habitualmente asociada al mundo de la mujer, ahora es sustituida por la «ciencia», según la cultura de este tiempo en conexión con el varón:

⁶¹ La palabra griega, en realidad, designa la fosa que separaba el estadio de los asientos de los espectadores.

⁶² Este verbo significa la acción de unirse para el combate.

⁶³ El ámbito doméstico es el que pertenece al mundo de la mujer, y es desde aquí desde donde se mueve Olimpia, por eso la sorpresa de Juan Crisóstomo y el elogio que hace de Olimpia.

«Y cuando el mar está furioso y las olas están encrespadas, y los escollos y las rocas y monstruos salvajes están debajo del mar aparecen por todas partes, y una noche profunda cubre todo, navegas con buen humor, como si fuera mediodía, hubiera calma chicha y el viento soplara a popa, habiendo desplegado las velas de la perseverancia... Y esto es muy natural, pues éste es el timón de la virtud. [Mientras los mercaderes, marinos y gobernalles se asustan de las terribles tormentas marinas y hacen regresar a las naves a tierra o anclarlas en el mar], [Olimpia], llamas a todo esto un cuento, navegando con viento favorable en la tormenta... En cuanto a ti, tu ciencia está por encima de cualquier tempestad» (*A Olimp.* XII, 1 c y d).

Por eso no debe sorprendernos que encontremos este resumen de las virtudes de Olimpia (que ya le gustaría para sí a la mayor parte de los filósofos de la época): la gran influencia estoica es completada con algunos elementos cristianos (como el final, por ejemplo). Junto a aspectos más exteriores (cuerpo), vemos otros mucho más personales e internos, resaltando especialmente el dominio de las pasiones y la aparición de las virtudes. Así Olimpia se convierte en el máximo exponente de la *auctoritas* cristiana:

«Esta bienaventurada Olimpia llevó hasta su punto más alto la limosna y la humildad, más allá de lo cual no habría más que descubrir: vida sin vanagloria, aspecto descuidado, costumbres sencillas, exterior sin adornos, vigilias sin sueños, cuerpo inmaterial, interior sin frivolidad, inteligencia sin orgullo, corazón imperturbable, espíritu sin rebuscamiento, amor sin medida, solidaridad inconcebible, vestido vulgar, continencia sin medida, rectitud de pensamiento, esperanza siempre renovada en Dios, limosnas incontables, tesoro de todos los humildes» (*Vida XIII*, 9-16).

b) Olimpia, mujer frágil

Sin embargo, Olimpia pagó un altísimo precio por todas estas luchas. A pesar de toda esta fortaleza demostrada en tantos y tantos combates (contra su propio cuerpo, contra las pasiones, contra las presiones de los poderosos de su tiempo...), cuando Olimpia vio que

sus esfuerzos por cambiar la situación de Juan Crisóstomo en el exilio no conseguían ningún resultado, cayó en una especie de depresión: *athymía*, «desaliento, falta de ánimo»⁶⁴, que nosotros podríamos traducir por diferentes expresiones que irían desde la tristeza hasta la depresión.

Esta raíz (**athym-*) aparece más de cien veces en las cartas de Juan Crisóstomo, a las que habría que sumar las dieciocho en las que encontramos justamente su antónimo (**euthym-*), todo lo cual nos indica la importancia que tiene esta temática en el epistolario⁶⁵. La *athymía* de Olimpia es el centro de las preocupaciones del obispo antioqueno, y sus cartas van dirigidas en gran medida a intentar luchar contra ella:

«[He sabido] que Tu Moderación ha estado cerca del último aliento. Y porque te amo profundamente y me preocupo y ando inquieto por tus cosas, nos hemos liberado de la preocupación por medio de unas cartas de tu Excelencia, porque muchas personas han venido de allí y me han dado noticias de tu salud» (*A Olimp. XII, 1 b*).

Olimpia reconoce ante Juan Crisóstomo que la causa de este mal es que se imagina que van a suceder cosas terribles⁶⁶ y llega incluso a somatizar estos elementos en su propio cuerpo. En contraste con las alabanzas que había dirigido antes a Olimpia con respecto al dominio y control que tiene sobre su cuerpo, ahora Juan establece una especie de correctivo de cara a los malignos efectos de una ascética excesiva:

«Por esto yo suplico a Tu Excelencia⁶⁷ [Olimpia] y le pido como la mayor gracia que se ocupe en gran medida de este asunto, de modo que enderece la debilidad de su cuerpo. Pues la tristeza produce la enfermedad, y cuando el cuerpo está fatigado y debilitado por com-

⁶⁴ El *thymos* es el alma en su actividad más ardiente y combativa, por lo que está unida a todo lo que tenga que ver con la capacidad de lucha, de defensa...

⁶⁵ Destaca especialmente el uso de **athym-* en la carta octava, décima y décimo séptima, dedicadas casi en exclusiva a esta temática. En concreto, la carta décima es un auténtico tratado sobre la *athymía*.

⁶⁶ Cf. *A Olimp. IX, 1 a*.

⁶⁷ Expresión que utiliza habitualmente Juan Crisóstomo en sus cartas para referirse a Olimpia.

pleto, y se encuentra con una total despreocupación y no le agradan los médicos ni la buena temperatura ni la abundancia de las cosas necesarias, y sabe que está muy cerca del peligro. Por esto suplico a Tu Excelencia que recurra a diferentes y experimentados médicos y medicinas que puedan enderezar estos [males]» (*A Olimp. XVII, 1 a-b*)⁶⁸.

Juan intenta ayudar a que Olimpia supere la depresión haciéndole caer en la cuenta de que las cartas pueden suplir, al menos en parte, la ausencia de su propia persona, retomando de esta manera uno de los *topoi* comunes en la Antigüedad clásica. Sorprendente es, sin duda, el tono tan personal con que ambos expresan sus sentimientos, algo bastante raro en este tiempo:

«Pues yo sé que sufres no sólo por estas cosas [situación de la Iglesia constantinopolitana], sino también por el hecho de estar separada de la nada que somos⁶⁹, que te lamentas sin cesar por esto y que dices a todos: “No escuchamos su voz, no disfrutamos de su acostumbrada enseñanza, sino que estamos abatidos por el hambre. Y con lo que Dios amenazó entonces a los judíos, esto mismo lo soportamos ahora, no hambre de pan, ni sed de agua, sino hambre de la divina enseñanza”⁷⁰. Entonces, ¿qué diremos ante esto? Que es posible, en ausencia nuestra, conversar⁷¹ con nuestros libros. Y nosotros nos preocuparemos, si encontramos correos, de enviarte continuamente cartas densas y lar-

⁶⁸ Sobre esta temática son muy sugerentes las siguientes palabras de Juan Crisóstomo: «Tú me has causado mucha pena al decirme: “Quizá está triste contra nosotros porque nos hemos despreocupado [de él]”. Pues bien, desde hace muchos días he enviado a Tu Excelencia un escrito suplicándole no me mueva de aquí. Yo debía pensar por esto que tenías necesidad de una gran justificación y de muchos sudores y fatigas para que pudieras justificar esta palabra. Quizá la has justificado en parte cuando dices: “Yo pienso de manera muy sencilla acerca de esto para no aumentar la tribulación”. Sin embargo, acerca de esto es un gran reproche decir de nuevo: “Yo me aplico con intensidad en los pensamientos a los dolores”. Pues es preciso que tú hagas todo esto y lo pongas en marcha para liberarte de la tribulación, tú haces la voluntad del diablo al aumentar la tristeza y la pena. ¿Acaso no sabes cuán pesada es la tristeza?» (*A Olimp. IX, 4 b*).

⁶⁹ Juan utiliza el plural de cortesía para referirse a sí mismo.

⁷⁰ Clara referencia al pasaje veterotestamentario del paso por el desierto.

⁷¹ Bella metáfora, pues Juan Crisóstomo utiliza una palabra («conversar») que se emplea sólo para el diálogo entre personas, pero ahora personifica los escritos para que Olimpia pueda relacionarse con ellos como si fueran seres humanos.

gas. Pero si deseas escuchar algo nuestro de viva voz, quizá esto ocurrirá y nos verás de nuevo, si Dios quiere. Más que “quizá”, sin duda “por completo”. Pues te recordamos que no hemos dicho esto en vano, ni engañándote y tergiversando los términos, sino que escucharás de viva voz lo que ahora es por cartas» (*A Olimp. VIII, 11 a-b*⁷²).

En esta situación, las cartas que recibe del obispo antioqueno se van a convertir para Olimpia en uno de los medios terapéuticos fundamentales⁷³, y así lo entiende el propio Juan⁷⁴:

«¿Por qué dices que no tienes la alegría de recibir cartas? Ya te he enviado tres... Dos en particular eran un remedio saludable capaz de curar cualquier depresión, ofensa, y devolver una total serenidad. Cuanto las recibas, reléelas muchas veces, continuamente: sentirás su fuerza, comprenderás su eficacia, su utilidad, y me harás saber si has encontrado renovación» (*A Olimp. IX 4 d*).

⁷² Esta preocupación es mutua, como podemos descubrir en otro fragmento del propio Crisóstomo, donde éste se dolía de las noticias que le llegaban sobre el estado de la salud de ella, y se empeñaba en conocer más allá de lo que le escribía (cf. *A Olimp. XII, 1 b*). La inquietud de Juan Crisóstomo por la salud de Olimpia, que se convertirá posteriormente en obsesión, aparece ya en la primera carta escrita en Nicea pocos días después de la partida de Constantinopla: «Sólo una cosa me da pena, y es no tener la certeza de tu estado de ánimo (*euthymia*). Házmelo saber para que pueda estar tranquilo también yo» (*A Olimp. 1 c*).

⁷³ Esta idea era habitual ya en la Antigüedad, hasta el punto de establecer un género específico para ello: las cartas consolatorias, con una larga tradición. Cf. Fernando LILLO, *Palabras contra el dolor: la consolación filosófica de Cicerón a Frontón*, Ed. Clásicas, Madrid 2001, <http://200.16.86.50/digital/8/Jornadas/Estudiosclasicos/Breijo1-1.pdf>; www.ucm.es/BUCM/revistas/fil/11319062/articulos/CFCL9595120079A.PDF.

⁷⁴ Especialmente significativo de este valor es el texto de Juan Crisóstomo donde éste dice, dirigiéndose a Olimpia: «Muéstrame en esto el amor que nos tienes: que tengamos más fuerza en los escritos a ti [dirigidos] que si estuviéramos presentes. Tú lo mostrarás claramente, si estamos informados de que para ti es un bien nuestros escritos, y no solamente un bien, sino tanto como lo deseamos. Pues deseamos que tú estés en la misma alegría que nosotros estamos ahora y la que descubríamos cuando pasábamos el tiempo juntos. Y si estamos informados de ello, encontraremos no poco consuelo a la soledad en la que ahora estamos. De modo que si quieres que me encuentre con mejor estado de ánimo —y sé que lo quieres y que te empeñas grandemente en ello—, muéstrame que has arrojado toda la carga de la tristeza [*athymias*], que tus cosas se encuentran en paz, y concédenos esta recompensa por el afecto y el amor [que tengo por ti]. Pues tú sabes, y lo sabes claramente, cómo nos animas al enderezar esto y mostrárnoslo con sinceridad por tus cartas» (*A Olimp. VIII, 13 a*).

Así, en una de las cartas Juan Crisóstomo intenta liberar a Olimpia de la losa que supuso para ella el fracaso en sus intentos para hacer volver del destierro al obispo antioqueno, utilizando para ello todos los recursos oratorios acerca de la lucha contra la tristeza, pero ampliados en este caso por las referencias teológicas:

«¿Por qué te lamentas? ¿Por qué te torturas a ti misma y te infliges castigos que ni tus enemigos han podido infligirte, liberando tu alma de la tiranía de la tristeza [*athymias*]»? En efecto, las cartas que nos has enviado por medio de Patricio, estas mismas nos muestran las heridas de su pensamiento. Por esto también yo tengo mucho dolor y estoy triste porque, en vez de dedicarte a poner todo en movimiento y expulsar la tristeza [*athymian*] de tu alma, le andas dando vueltas a las cosas, amontonando pensamientos⁷⁵ dolorosos, pensando cosas que no existen —pues dices esto—, desgarrándote a ti misma en vano, inútilmente, con un gran daño [para ti]. ¿Por qué te entristece que no podamos salir de Cucusa? Pues bien, ciertamente nos han hecho salir al haber movido y haberte dedicado por completo. Si la obra no ha llegado a su fin, no es necesario dolerse por esto. Pues quizá a Dios le ha parecido bien que yo recorra una carrera doble, para que las coronas sean más esplendorosas. Así pues, ¿por qué te dueles por esto que se pregona de nosotros⁷⁶? Es necesario que des saltos de alegría, dances y seas coronada por esto, porque hemos sido juzgados muy dignos de un asunto que sobrepasa nuestra valía. ¿Acaso te entristece la soledad de estos lugares de aquí? Pero, ¿qué hay más dulce que la estancia aquí: tranquilidad, calma, sin muchos agobios y salud de cuerpo⁷⁷?» (*A Olimp. IX, 1 a*).

⁷⁵ Los «pensamientos» fueron considerados en la espiritualidad monástica, sobre todo a partir de Evagrio Pónico, como uno de los elementos clave para el dominio de las pasiones. De aquí la importancia de establecer un control sobre ellos.

⁷⁶ Posible alusión a las relaciones consideradas como poco «honrosas» entre Olimpia y Juan Crisóstomo.

⁷⁷ Tanto la «tranquilidad» como el estar «sin agobios» son dos temáticas muy empleadas en las diatribas cínic-estoicas, ahora desde una relectura cristiana, pues la «tranquilidad» es lo que buscan los monjes del desierto, y uno de los móviles de su huida al yermo es precisamente este estar «sin problemas».

Animándola a no dejarse vencer por la tristeza, ante la que se siente impotente, y después de una referencia a Pablo, donde se habla de la capacidad demoníaca de la tristeza, capaz de sumir a las personas en estados de auténtica locura, sobre la cual vence el cristiano, Juan Crisóstomo dice:

«Y si me repites esto de nuevo: “Quiero, pero no puedo”, yo te diré de nuevo: “Éstas son excusas y pretextos”. Pues conozco la resistencia de tu alma de filósofo» (*A Olimp.* VIII, 3 a).

La intención de Juan Crisóstomo es liberar a Olimpia de esta «tiranía de la tristeza», y para ello intenta hacer que Olimpia tome conciencia de su propia valía (aquí es donde se insertan buena parte de los elogios sobre su virtud vistos con anterioridad), ya que Olimpia ha llegado a perder su propia autoestima: «¿Qué dices? ¿Que no has obtenido ningún premio? ¿Que no has recogido ninguna victoria exultante, que no te has puesto ninguna corona florida?»⁷⁸. A lo que Juan Crisóstomo le responde valorando su recorrido cristiano⁷⁹ y utilizando para ello, de nuevo, metáforas tomadas del mundo de los juegos, al tiempo que haciendo un maravilloso elogio de la «humildad» de Olimpia, temática específicamente cristiana:

«Pues no es esto lo que dice el mundo entero, que por todos los lugares de la tierra canta tus acciones virtuosas⁸⁰... En cambio tú, deseando hacer lo mejor, llevar a cabo las más grandes y pesadas cosas, has añadido a ellas la corona de la humildad, diciendo que esto es tan diferente de los otros trofeos como los muertos de los vivos.

⁷⁸ *A Olimp.* XIII, 1 a.

⁷⁹ Dentro de esta misma dinámica escribe Juan Crisóstomo en una de sus últimas cartas a Olimpia: «El recuerdo de los méritos del pasado es para ti causa de alegría, felicidad y mayor fervor. Es por esto que nos complacemos, nos alegramos y estamos felices. No dejaré de repetir y declarar en todo lugar el motivo de mi alegría. De modo que si nuestra separación te causa desconsuelo, grande es el consuelo que te deriva de la virtud. Por nuestra parte probamos por esto, quiero decir por tu coraje, una inmensa felicidad a pesar de la separación» (*A Olimp.* XII, 1 e).

⁸⁰ Término técnico de origen estoico para referirse a aquellas acciones virtuosas por completo.

Pues porque son palabras de la humildad, me esforzaré todavía más que por ellas en convencerte por los hechos. Has sido arrojada de tu patria, de tu casa, de tus amigos, de tus parientes; has participado del exilio, no has dejado de morir cada día y has completado lo que falta a la naturaleza por la generosidad de tu opción. En efecto, a pesar de que no le está permitido a ningún ser humano tener la experiencia de muchas muertes, tú lo has realizado en tu pensamiento. Y lo que es mejor, padeciendo estas cosas, y esperando padecer otras, no has dejado de dar gloria a Dios que las permite, dando al diablo un golpe mortal» (*A Olimp.* XIII, 1 a)⁸¹.

A continuación establece la terapia oportuna para salir de la tristeza, que consiste, como es habitual en la medicina (corporal y espiritual) de su tiempo, en el análisis de la propia enfermedad y, con posterioridad, en el establecimiento de una serie de remedios curativos. Para el análisis de la tristeza Juan Crisóstomo desarrollará, con todos los recursos retóricos habituales de su época, una pormenorizada descripción de la *athymía* como herrumbre, tiranía⁸², nube, ceniza y noche del alma, que deja al ser humano en un estado de total turbación, agotamiento, enloquecimiento y disgusto por todas

⁸¹ Dentro de esta misma dinámica, Juan Crisóstomo escribe en una de sus últimas cartas a Olimpia: «Por tanto, es necesario admirarse de los que buscan la virtud, pero sobre todo cuando, a pesar de haberla abandonado muchos, se encuentra a algunos que persisten todavía en ella. Por esto es más digno de admirar tu armonía [lista de personas que han caído en este camino hacia la virtud]. Tú, después de tales luchas y ataques, no sólo te has debilitado, ni has quedado desbordada por la multitud de males, sino que incluso estás con más vigor y el aumento de luchas te ha concedido el aumento de fuerza. Pues el recuerdo de las buenas acciones realizadas se ha convertido para ti en motivo de felicidad, alegría y mayor ardor. Y por esto nos alegramos y estamos contentos y felices... Por tanto, si nuestro alejamiento te entristece, sin embargo, que sea para ti mayor el consuelo de las buenas acciones» (*A Olimp.* XIII, 1 e).

⁸² «Pues esta sombra de la noche no es comparable a la noche de la tristeza [*athymías*], que no ocurre según un orden natural, sino que es producida por el oscurecimiento de los pensamientos, una [noche/oscuridad] terrible e insoportable, con un rostro sin dulzura, más cruel que ningún tirano, que no se rinde fácilmente a ninguno de los que quieren destruirla, sino que en muchas ocasiones retiene el alma sobre la que salta con más fuerza que el acero, cuando ésta no está llena por completo de sabiduría» (*A Olimp.* X, 2 c).

las cosas, pero sobre todo describe la *athymía* como una enfermedad satánica⁸³ que, no sólo destruye la armonía en el interior del ser humano, sino que establece una distancia con Dios, en una especie de auxilio de las potencias demoníacas, debiendo ser considerada, por tanto, como un gran pecado:

«En efecto, la tristeza [*athymía*] es para las almas una terrible cámara de tortura, un dolor indecible, una pena más amarga que todas las penas y todos los castigos. Pues también se parece al gusano portador de veneno, que ataca no sólo a la carne sino al alma, y una polilla que ataca no sólo en los huesos, sino en la mente, un verdugo que desgarrar sin cesar no sólo los costados, sino que destruye la fuerza del alma; una noche continua, una oscuridad sin luz, una tempestad, una agitación, un fuego escondido que arde con más intensidad que cualquier llama, una guerra que no tiene tregua, una enfermedad que arroja sombra sobre la mayor parte de las cosas visibles. El sol y el aire puro parecen ser causa de turbación para el que está en este estado y el mediodía parece noche profunda» (*A Olimp.* X, 2 b).

La terapia que Juan aconseja a Olimpia se basa en dos elementos fundamentales: el empleo de su voluntad y su inteligencia. De aquí las continuas alusiones a términos como «pensar», «reflexionar», «conocer» dirigidos a Olimpia⁸⁴, a la que llega a decir:

«Por tanto, conociendo todo esto, mi Señora muy amada de Dios, no te entregues a la tiranía de la tristeza, sino domina la tempestad por la razón... Hemos disfrutado de un gran gozo al conocer que has soportado esta tristeza con tu inteligencia habitual y la sabiduría» (*A Olimp.* III, 1 c).

⁸³ Así llega a hablar de la tristeza como un «demonio salvaje y maldito» (*A Olimp.* XV, 1 a).

⁸⁴ «Así pues, para que esto [la *athymía*] no se produzca, preocúpate de ayudarnos con tu inteligencia habitual» (*A Olimp.* VIII, 1 c). Cf. *A Olimp.* VIII, 1c d; 13 b; IX, 5 b; X, 11 c...

3. Pulqueria⁸⁵

Del matrimonio de Arcadio, hijo mayor de Teodosio (lo sucedió en el 395 como emperador de la parte oriental del Imperio), con Elia Eudoxia nació Flacila, que debió de morir al poco tiempo de su nacimiento, Pulqueria (398/399), Arcadia (400), Teodosio (402), el único varón, y Marina (403). A los pocos años, Pulqueria y sus hermanas reciben el título de *Nobilissimae*, siéndoles asignados una serie de bienes inmuebles y propiedades en Constantinopla.

No tenemos casi ninguna noticia acerca de Pulqueria en los diez años que transcurren entre su nacimiento y la muerte de su padre Arcadio (408), salvo que este tiempo está marcado, como será muy habitual después, por la lucha entre el militar godo Gainas, jefe del ejército imperial, y el eunuco Eutropio, alto cargo de la corte, una lucha que concluyó con el exilio del eunuco, empeñado en hacer salir a la emperatriz Eudoxia de la corte.

Los hijos de Arcadio fueron educados por Anastasio, un intelectual cercano a Sinesio de Cirene. De él recibió Pulqueria una formación completa, como muestra su perfecto conocimiento del latín y del griego, lo que le sería muy útil con posterioridad⁸⁶, así como una sólida educación religiosa, posiblemente a cargo del propio Patriarca de Constantinopla, lo que permite explicar su posterior compromiso y activa participación en los asuntos eclesiásticos y teológicos⁸⁷.

En el 408, cuando Pulqueria tenía unos diez años, fallece su padre, siendo elegido como sucesor suyo el hermano menor de Pulqueria, Teodosio (denominado como Teodosio II), aunque dada su minoría de edad (y al hecho de que su padre no había nombrado heredero), el prefecto de pretorio Antemio se encargó de las tareas de dirección de

⁸⁵ Este apartado ha sido tomado en gran medida de Christine ANGELIDI, *Pulcheria. La castità al potere*, Jaca Book, Milán 1986, perteneciente asimismo a la colección «Donne d'Oriente e d'Occidente».

⁸⁶ Cf. SOZOMENO, *Hist. eccl.* IX, 1, 5.

⁸⁷ Según alguna autora, esta participación se debía, en buena medida, a la exclusión de la vida política, cf. Alice-Mary TALBOT, *La mujer...*, p. 173.

Imperio hasta el 414, año en que fue nombrado para este cargo Aureliano, aunque sólo ejerció esta labor unos pocos meses.

La autoridad de Pulqueria se refleja, entre otras cuestiones, en el gran influjo que ejerció sobre su hermano ya desde su primera educación, donde ella se encargó en gran medida de la educación moral y el comportamiento público del futuro emperador⁸⁸. Pero es sobre todo en la educación espiritual donde mayor va a ser la influencia de Pulqueria sobre su hermano, comenzando por el estilo de vida elegido por la propia Pulqueria y continuando por su activo papel en los asuntos de la Iglesia⁸⁹: «Según Sozomeno, Pulqueria animó a su hermano a orar incesantemente, a frecuentar las iglesias y a participar atentamente en sus oficios. Lo incitaba también a hacer donaciones a las iglesias y a honrar a los sacerdotes, los hombres sabios y los monjes, cuyos principios teológicos estaban conforme a las leyes del cristianismo (cf. Sozomeno, *Hist. ecles.* IX,1,8)»⁹⁰.

El año 414 supuso un cambio radical en la vida de Pulqueria, pues fue nombrada *Augusta* este mismo año, título bastante excepcional desde el punto de vista jurídico, dado que era su hermana, y no su esposa⁹¹. Así Pulqueria se convirtió prácticamente en tutora de su hermano menor durante una parte importante de su vida⁹², en una especie de regencia permanente. Este ascenso al poder de Pulqueria como *Augusta* en el 414 fue celebrado con todos los honores y conforme al ritual, siendo acuñadas una serie de monedas de bronce con la inscripción habitual: *Salus Reipublicae*, mientras otras monedas de oro y plata presentan la efigie de Pulqueria.

⁸⁸ Cf. SOZOMENO, *Hist. ecles.* IX,1,7.

⁸⁹ Curiosamente este influjo de Pulqueria sobre su hermano Teodosio II queda silenciado por la *Historia eclesiástica* de Sócrates, debido quizá al hecho de que cuando el historiador eclesiástico compuso su obra (439), Pulqueria se encontraba en el retiro de la corte al que había sido obligada, cf. Ch. ANGELIDI, *Pulcheria...*, p. 55, nn. 47 y 48. Y lo mismo podemos decir de otro escritor de la época, Teodoreto de Ciro, cf. *ibid.*, p. 55, n. 46.

⁹⁰ Cf. *ibid.*, p. 55.

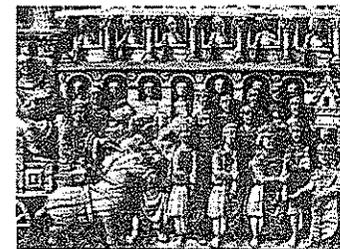
⁹¹ En la historia de Roma sólo se conocen los casos de una hermana de Trajano y Constantina, a quien Constantino elevó al rango de *Augusta*.

⁹² Cf. SOZOMENO, *Hist. ecles.* IX,1: algo probable si se modifica la fecha de 408 por la de 414.



Es precisamente en la numismática donde encontramos, desde el 414 al 450, una serie de cambios favorables a la cristianización de las costumbres, sin duda bajo el influjo de Pulqueria (en uno de sus más visibles signos de *potestas* o transformación de espacio sociopolítico). Así, el signo Chi Rho (*crismon*), que hasta ese momento estaba colocado en el escudo de la diosa Victoria, aparece ahora como sumisión de las naciones al cristianismo imperial, al tiempo que se introduce la cruz, bien sustituyendo al escudo de la Victoria o dentro de la corona.

También pertenece a este período un busto de Pulqueria ofrecido al Senado por el prefecto de pretorio, Aureliano, además de numerosos bajorrelieves y estatuas que fueron erigidos en lugares públicos de Constantinopla. Así una estela en la que Pulqueria acompaña como hija mayor a su madre Eudoxia, mientras las otras dos hermanas forman una pareja diferente.



Una de las estatuas de Pulqueria, situada al inicio fuera de Constantinopla, fue trasladada con posterioridad al centro de la ciudad por León I, sucesor de Marciano en el 457, que tenía una especial predilección por Pulqueria. De hecho fue el que instituyó la conmemoración de la muerte de la Augusta e hizo poner sobre la tumba de los

Santos Apóstoles una efigie suya, al tiempo que mandó hacer una serie de cuadros con los acontecimientos más significativos de la vida de Pulqueria, que fueron expuestos en el palacio⁹³. Hay incluso dos ciudades que adoptaron el nombre de Pulqueria, una en Frigia y otra en el Épiro⁹⁴. Incluso una de las cisternas de Constantinopla inaugurada por este tiempo llevaba el nombre de Pulqueria.



Todos estos elementos (presencia de su retrato en las monedas, estatuas o efigies en Constantinopla y denominación de ciudades con el nombre de Pulqueria) nos indican el importante papel que jugó Pulqueria dentro del grupo de las Augustas de su tiempo, a lo que debemos añadir el abundante personal que se encontraba a su servicio como secretarios, chambelanes, mujeres nobles, lo que venía a aumentar su prestigio dentro de la corte y la sociedad.

Es en este contexto donde se comprende mucho mejor la cristianización del espacio urbano de Constantinopla, convertida prácticamente en un monasterio, una de cuyas principales promotoras fue Pulqueria, fundadora de numerosas iglesias, monasterios y centros de

⁹³ Cf. Ch. ANGELIDI, *Pulcheria...*, pp. 26-27.

⁹⁴ El acto de fundación era un acto tan extraordinario que sólo podía ser llevado a cabo por el emperador o la emperatriz.

asistencia pública⁹⁵, así como la promoción de numerosas procesiones con ocasión del traslado de santas reliquias, asumiendo el papel de fundadora, habitualmente atribuido al emperador, o a la pareja emperador-emperatriz, pero en muy pocos casos a la hermana del emperador; y lo mismo decimos de la tradición según la cual Pulqueria habría sido una de las grandes patrocinadoras del culto a la Virgen, bajo la advocación de Chalcopeateia, cuyo desarrollo fue considerable en Constantinopla a partir del concilio de Calcedonia (451)⁹⁶.

Aunque ya en el 412 había expresado Pulqueria su deseo de permanecer virgen (decisión adoptada también por sus hermanas)⁹⁷, fue sin embargo en el 415, año en que se trajeron las reliquias del profeta Zacarías y de Santiago el hermano del Señor a Constantinopla, para dar realce a la reconstruida iglesia de Santa Sofía⁹⁸, cuando Pulqueria ofreció a la iglesia una corona de oro y piedras preciosas al tiempo que declaraba su decisión pública de mantenerse virgen de por vida⁹⁹. Compromiso que mantendría incluso durante su matrimonio con el futuro emperador Marciano (450), al que hizo prometer que respetaría su voto de virginidad.

La virginidad de Pulqueria no la obligaba, como en el caso del monacato, a retirarse del mundo, sino que le daba un elevado componente de autoridad moral, al haberse declarado oficialmente, bendecida por la Iglesia y exaltada por los grandes pensadores cristianos, que la habían colocado en el puesto más alto para la mujer cristiana.

⁹⁵ Cf. SOZOMENO, *Hist. eccl.* IX,1,10, donde se habla además de su financiación a cargo de Pulqueria, versada asimismo en cuestiones del tesoro imperial.

⁹⁶ Según la *Historia euthymiaca* (siglo VIII), Pulqueria habría pedido al patriarca de Jerusalén el cuerpo de la Virgen María, pero al responderle éste que no se había encontrado su cuerpo, Pulqueria pidió los vestidos fúnebres de la Virgen, que fueron trasladados a Constantinopla.

⁹⁷ Sus hermanas todavía no se habían casado: en este tiempo, los diez años era la edad mínima necesaria para hacer el voto de virginidad, cf. Evelyne PATLAGEAN, *L'enfant et son avenir dans la famille byzantine (IV^e-XII^e siècles)*, en ID., *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance*, Variorum, Londres 1981, V.

⁹⁸ Recordemos que fue destruida por un incendio con motivo de los disturbios producidos por el destierro de Juan Crisóstomo.

⁹⁹ Cf. SOZOMENO, *Hist. eccl.* IX,1,4.

Este voto conllevaba además una serie de compromisos adicionales como vivir juntas en comunidad, visitas a ciertos sacerdotes, asistencia regular a los oficios y ocupaciones caritativas, lo mismo que la oración por la noche y una serie de trabajos con sus propias manos¹⁰⁰, actos en los que posiblemente tomaría parte también Teodosio II, bajo la guía espiritual de Pulqueria. Una piedad común que representa un caso único dentro de la historia de Bizancio. Es así como se asume el fuerte influjo que tanto la vida monástica como los actos caritativos del cristianismo tuvieron, no sólo en la vida privada, sino incluso en la vida pública del naciente Imperio bizantino.

La actividad caritativa venía inserta dentro de los dones que la familia imperial ofrecía, por medio de sus personajes femeninos, para solucionar las diversas necesidades de la ciudad. Así Pulqueria habría fundado en Constantinopla, según Sozomeno, diversos centros de acogida para pobres y extranjeros¹⁰¹, disponiendo para ello del propio patrimonio, así como alguna residencia para ancianos y un cementerio para pobres¹⁰².

Bajo el gobierno de Teodosio II fue cuando se dio inicio al proceso de recopilación, clasificación y codificación de los numerosos textos jurídicos anteriores, cuyo resultado sería el famoso *Código teodosiano* (publicado en 438), proceso del que no podemos excluir a su hermana Pulqueria, dada su influencia sobre él, el gran conocimiento que tenía del latín y del griego¹⁰³, con la autoridad que le daba entre los altos cargos de la corte por su posibilidad de leer y redactar perfectamente los textos oficiales, así como la praxis de Pulqueria, encaminada habitualmente a consolidar la romanidad del Imperio bizantino.

El silencio que rodea el papel de Pulqueria en el desarrollo de esta política judicial, así como otras actividades imperiales que de-

¹⁰⁰ *Ibid.*, IX, 3, 1-2.

¹⁰¹ *Cf. ibid.*, IX, 3, 1.

¹⁰² *Cf. Ch. ANGELIDI, Pulcheria...*, p. 98, n. 28.

¹⁰³ Hay que tener en cuenta que en el Imperio bizantino el latín permaneció por mucho tiempo como la lengua de la administración y la justicia, mientras que el griego se quedó para el pensamiento filosófico y el lenguaje eclesiástico.

sarrolló, es algo habitual en la época¹⁰⁴. El propio historiador Sozomeno, que es prácticamente el único que presenta un balance global de las relaciones entre Pulqueria y su hermano, se centra casi exclusivamente sobre las actuaciones de Pulqueria con relación a la Iglesia. Fuera de estas cuestiones de fe, poco se conoce de su actividad en la corte, a pesar de que sabemos que eligió a la mujer de su hermano, Athenais-Eudoxia¹⁰⁵, un matrimonio posteriormente disuelto por las intrigas del eunuco Crisafio, cuyo influjo en la corte sólo podía ser posible si alejaba del palacio tanto a Pulqueria como a Eudoxia: Pulqueria fue la primera en retirarse, seguida más tarde por Eudoxia, que se estableció en los Santos Lugares.

Pulqueria estuvo retirada del palacio durante casi diez años, aunque mantenía unos estrechos contactos con altos dignatarios eclesiásticos, como podemos descubrir por una carta que el papa León le envió acerca de las posiciones del concilio de Éfeso¹⁰⁶, donde le indica los pasos que debe dar ésta para restablecer la fe ortodoxa.

En el 450 Teodosio II fue herido en una cacería, y murió pocos días después. Como sólo tenía una hija de su matrimonio con Eudoxia, dejaba el imperio sin descendiente legal, al tiempo que el emperador de Occidente, Valentiniano III, se convertía en primer Augusto,

¹⁰⁴ E incluso en otras épocas, así por ejemplo, uno de los mejores manuales del Imperio bizantino, el de Georg OSTROGORSKY, *Historia del Estado Bizantino*, Akal, Madrid 1984 (el original alemán es de 1963), dice: «El débil emperador Teodosio II (404-450) estuvo primero bajo la tutela de su enérgico hermana Pulqueria, y más tarde bajo la influencia de su esposa Atenea-Eudocia...», p. 68 (la cursiva es nuestra): para resaltar la autoridad de Pulqueria tiene que haber destacado previamente la debilidad y falta de autoridad del emperador, sujeto al manejo de dos mujeres. Más adelante, en la p. 78, ahora refiriéndose a Marciano, el nuevo emperador (450-457), dice: «El nuevo Emperador... convocó un concilio en Calcedonia; este concilio —el cuarto ecuménico de la Iglesia—...», omitiendo el papel de Pulqueria, aunque en la n. 81 de esa misma página dice: «Sobre el importante papel de Pulqueria en la preparación del Concilio de Calcedonia, ver las importantes observaciones de...».

¹⁰⁵ A su elección contribuyó no sólo su gran belleza física, sino también su gran capacidad intelectual y el hecho de que fuera virgen. El que perteneciera a una familia de bajo estamento (su padre era profesor) o que fuera pagana no se convirtieron en inconvenientes mayores.

¹⁰⁶ Joannes Dominicus MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, IV, 233.

a cuyo cargo estaba buscar colega para la parte oriental del Imperio. Sin embargo, «un mes después de la muerte de Teodosio, Marciano, un militar anciano, es proclamado Augusto en Constantinopla por el Senado y el ejército, bendecido por el patriarca, revestido de los símbolos de su cargo, y por último se convierte en el esposo de Pulqueria»¹⁰⁷. Valentiniano III no aceptó este nombramiento, lo que vino a contribuir a aumentar la división entre Oriente y Occidente.

Algunas fuentes posteriores intentan disminuir el protagonismo de Pulqueria y Marciano en esta sucesión, mostrando cómo habría sido el propio Teodosio II el que habría comunicado a Pulqueria el nombre de su sucesor¹⁰⁸. Es en el siglo IX cuando se tiende a considerar principal responsable de este acontecimiento a Pulqueria, que, antes de hacer pública la muerte del emperador, habría elegido a Marciano como su sucesor, haciéndole prometer que respetaría su virginidad. Con posterioridad Pulqueria habría impuesto al Senado y al patriarca esta elección¹⁰⁹.

A todo ello hay que añadir la firme defensa de la ortodoxia que llevó a cabo Pulqueria, sin duda una de sus prioridades ya desde el inicio de su vida, como expresan sus actuaciones con respecto a la política religiosa. Fue quizá por su influjo que Teodosio II decidió traer a Constantinopla las reliquias de san Juan Crisóstomo en el 438¹¹⁰, para ser colocadas junto a la tumba de los Santos Apóstoles, y lo mismo podemos decir de la correspondencia que mantuvo Pulqueria con León I con vistas a la convocatoria de un nuevo concilio para resolver las controversias monofisitas, que concluiría con la convocatoria del concilio de Calcedonia (451).

¹⁰⁷ Ch. ANGELIDI, *Pulcheria...*, p. 34. Algunas fuentes posteriores intentan edulcorar el hecho, mostrando cómo habría sido el propio Teodosio II el que habría comunicado a Pulqueria el nombre de su sucesor, Marciano.

¹⁰⁸ Cf. *ibid.*, p. 34, n. 42.

¹⁰⁹ No deja de ser peculiar cómo este matrimonio atípico fue utilizado por la corriente monofisita (severamente cuestionada por Pulqueria) para hablar de una relación inmoral entre ambos, cf. Ch. ANGELIDI, *Pulcheria...*, p. 52, n. 40.

¹¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 111, n. 59.

De hecho, a los pocos meses del casamiento con Marciano, comenzó la preparación del concilio de Calcedonia (451). A pesar de que fue convocado por Marciano y Pulqueria, la ausencia del emperador hizo que se reuniese bajo la presidencia de la Augusta Pulqueria. El papel clave que habían desempeñado Constantino y su Augusta madre Elena con respecto al credo niceno fuese transferido más de cien años después a Marciano, que había impuesto la soberanía de la iglesia de Constantinopla, y a Pulqueria, que había restablecido la fe ortodoxa, aclamados en el concilio de Calcedonia como «nuevos Constantino y Elena»¹¹¹ por su actividad participación en el Concilio.

Por eso, Teodosio II se convirtió en el modelo del soberano ideal para la tendencia monofisita, pues bajo su gobierno se había desarrollado el concilio de Éfeso (más cercana a esta postura); Pulqueria, por el contrario, se configuró como la «bestia parda» de la corriente monofisita, siendo denunciada por sus relaciones incestuosas con su hermano Teodosio II o convirtiéndose en una perjuración por su matrimonio con Marciano, por el que había renunciado a su voto de castidad¹¹².

Frente a esta imagen se creó otra totalmente hagiográfica a cargo de la corriente calcedonense (dentro de la que había que incluir al historiador Sozomeno), siendo considerada como figura ideal del gobernante, no sólo por su defensa de la verdadera fe o su estilo de vida monacal, sino por haber cuidado las manifestaciones públicas de su piedad, dando inicio a un estilo de gobierno que será habitual a partir de este momento en el Imperio bizantino¹¹³.

Una fama que comenzó a ser cultivada por el sucesor de Pulqueria y Marciano, León I, que hizo construir una serie de imágenes de la

¹¹¹ J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum...*, VII, 132-133. 169-172. Curiosamente, mientras en las pp. 132-133 es Marciano el único que aparece como «nuevo Constantino», es en la página 171 donde encontramos la referencia a «nuevo Constantino y nueva Elena» (posiblemente por la presidencia del concilio a cargo de Pulqueria, descrita como «pia y ortodoxa»).

¹¹² Cf. Ch. ANGELIDI, *Pulcheria...*, p. 120, nn. 15 y 16.

¹¹³ Sobre toda esta temática hagiográfica, cf. Padre CONTUCCI SJ, *Vida de Santa Pulqueria, virgen y emperatriz*, Imprenta de Tejado, Madrid 1863.

vida de Pulqueria en el palacio, así como una conmemoración de su muerte. Dentro de esta misma corriente debemos poner los relatos sobre las fundaciones de las iglesias de Chalkoprteia y Blacherne, los más antiguos santuarios de Constantinopla dedicados a la Virgen, que dio comienzo al gran desarrollo del culto mariano que tuvo lugar en Constantinopla a partir de Pulqueria.

Pulqueria pertenece, por tanto, al reducido grupo de mujeres de la familia teodosiana con un importante influjo en la política imperial. Pulqueria será, sin embargo, la única en unir a este papel político una vida de castidad y una sincera piedad. De hecho, a su muerte, en el 453, sus restos fueron puestos en el mausoleo imperial de los Santos Apóstoles y en el siglo X fue llevada a los altares por la Iglesia de Constantinopla. La historiografía posterior se ha centrado sobre todo en su papel de emperatriz pía y virgen:

«Así se elaboró el retrato de una mujer extraordinaria porque, además de haberse apoderado del poder efectivo, lo que fue confirmado por su ascenso al trono, supo imponer sus propias opciones políticas, determinadas por su fe cristiana y hasta su pietismo. De las mismas reconstrucciones emerge una figura de intrigante que parece haber tenido, sin embargo, cualidades; sin embargo, habiendo hecho el voto de virginidad y habiendo favorecido el ascetismo, se unía a la imagen tradicional de la mujer, que, si no da la vida, lleva en sí la luz de la salvación»¹¹⁴.

4. Paralelismos, diferencias y conclusiones

Los dos apartados anteriores han sido fundamentalmente de carácter descriptivo, intentando mostrar los textos y referencias donde podemos descubrir la vida de Olimpia y Pulqueria, con una peculiaridad: en el caso de Olimpia tenemos una gran cantidad de documentos (especialmente las cartas de Juan Crisóstomo) que nos hablan de su vida, mientras que carecemos de otros testimonios his-

¹¹⁴ Ch. ANGELIDI, *Pulcheria...*, p. 10.

tóricos; en el caso de Pulqueria pasa justamente lo contrario: gran carencia de textos, mientras hay una gran abundancia de testimonios numismáticos o artísticos que nos hablan de su persona. De esta manera se produce una complementariedad que no es sólo producto del azar, pues la *auctoritas* suele generar testimonios personales y documentos escritos, mientras que la *potestas* es protegida del olvido de los siglos por la memoria de los monumentos, estatuas u otras referencias más permanentes.

En este apartado vamos a completar la descripción de los dos primeros epígrafes, llevando a cabo un estudio de carácter más analítico y de conjunto, estudiando en primer lugar los paralelismos que se dan entre Olimpia y Pulqueria, así como sus diferencias (dentro de lo que hemos considerado como «Vidas paralelas») y terminando con una serie de conclusiones finales.

4.1. Paralelismos

Tanto en el caso de Olimpia como en el de Pulqueria nos encontramos ante dos mujeres pertenecientes al estamento superior, la nobleza en el caso de Olimpia, la familia imperial en el caso de Pulqueria, dimensión social que permite explicar muchos de sus comportamientos y actitudes. Resulta difícil, por no decir imposible, esperar unas actitudes socialmente admitidas de *auctoritas*, y mucho menos *potestas*, para la inmensa mayoría de las mujeres de otros estamentos en la Antigüedad grecorromana, sometidas a su padre y a su familia, cuando no a la polis en la que se encontraban, utilizadas como medio de reproducción, intercambio familiar y cuidado de los hijos/varones.

Además, tanto Olimpia como Pulqueria pertenecen a una nueva generación de mujeres cristianas, de finales del siglo IV e inicios del V, que empiezan a asumir el protagonismo de sus vidas desde una opción de tipo ascético, muy cercana al monacato, pero que se desarrolla, no en el desierto, sino en la ciudad, en sus propias casas en muchos casos. Situación esta que les va a permitir desarrollar una serie de actividades (ascéticas, caritativas, evergétic-

cas...) que van a dar como resultado un aumento considerable de su fama y su prestigio, con lo que se convertirán en modelos a seguir posteriormente por otras mujeres. De esta manera se refuerza no sólo su *auctoritas*, sino que llega incluso en muchos casos a convertirse en *potestas*.

Otra coincidencia es que ambas han nacido y pasado gran parte de su vida en Constantinopla, la capital cristiana opuesta a la pagana Roma, una ciudad que empieza ya en este período a cristianizarse por completo incluso en su propia geografía urbana con la edificación de numerosas iglesias, monasterios y edificios dedicados al cristianismo. En esta tarea edilicia tanto Olimpia como Pulqueria tendrán un gran protagonismo. Nos encontramos, por tanto, ante una *auctoritas-potestas* que se expresa socialmente a través de uno de los símbolos fundamentales de autoridad en toda sociedad humana: los edificios. El hecho de que muchos de ellos estuvieran financiados por Olimpia y Pulqueria les daba una autoridad añadida a sus otras actividades, por el reconocimiento social que llevaba consigo.

Olimpia y Pulqueria realizan, además, una serie de actividades con un gran parecido: ayuda a los necesitados, construcción de iglesias, acogida de personajes ascéticos, reverencia hacia los sacerdotes y obispos... Unas actividades hasta tal punto comunes que nos hacen pensar en que hay un patrón o modelo de comportamiento, quizá no en su propia praxis, sino en cómo ésta fue leída por los varones que escribieron sobre ellas (Paladio, Sozomenos, Sócrates...). Hay, por tanto, un intento de reducir la *potestas* que les concedían estos comportamientos a mera *auctoritas* moral y, con posterioridad, a un modelo socialmente admitido de mujer, pues en el fondo suponía entrar dentro de la «ética del cuidado», mundo tradicionalmente adscrito a la mujer¹¹⁵.

¹¹⁵ «Una actividad importante y socialmente admitida en las mujeres fuera del hogar eran las obras de caridad. Las mujeres ricas podían ayudar al necesitado, indirectamente, mediante donación de fondos a instituciones que proporcionaban servicios sociales, como orfanatos, casas para desamparados, asilos, hospitales y monasterios. Otras preferían implicarse de un modo más personal en el cuidado de sus hermanos más desgraciados y entraban en contacto

Otro elemento clave en el que coinciden es su opción por la virginidad, una elección que les permite, por un lado, estar sin la vigilancia y supervisión del varón-marido, al tiempo que poder disponer de una manera absolutamente libre de su patrimonio, aspectos ambos que están socialmente legitimados por su estatus eclesial de vírgenes, que les ofrece una plusvalía ideológica y moral, incluso para los que no estaban de acuerdo con sus comportamientos. La Iglesia se va a convertir para estas mujeres en un espacio de libertad que les ofrece otra manera diferente de ser, donde su cuerpo se constituirá en instrumento de *auctoritas* y *potestas*: puesto que sabían y podían dominar su cuerpo (= ascética, campo que pertenecía tradicionalmente al varón en el mundo greorromano), eran comprendidas como «mujeres varoniles» y, de este modo, podían tener algunas de las características culturales del varón en la Antigüedad como es la *auctoritas* y, sobre todo, la *potestas*.

La última coincidencia que corona la vida de Olimpia y Pulqueria es haber sido consideradas santas por la tradición. De este modo se les otorga un honor adscrito de incommensurable valor, pues no sólo son las personas las que reconocen su valía, sino que es el propio Dios el que las incluye en su seno, haciéndoles partícipes de su Vida. De esta manera adquieren, además, una autoridad y poder que en su vida terrena no tenían, al convertirse en intermediarias ante la divinidad, al tiempo que esta autoridad y poder quedan guardadas en la memoria de la comunidad creyente, que así las recuerda y conmemora. Las reliquias de sus cuerpos pasan a ser un objeto de veneración particular, con un inmenso poder, el de lo sagrado.

4.2. Diferencias

Aunque no tenemos constancia del influjo directo de Olimpia sobre Pulqueria, sí podemos hablar de una influencia indirecta, pues ya a partir del año 420 se desarrolla la fama de santidad de Olimpia,

con enfermos y pobres... Este espíritu filantrópico estaba motivado por la piedad cristiana y se consideraba un modo honorable de servir a Cristo», Alice-Mary TALBOT, «La mujer», en G. CAVALLO (ed.), *El hombre bizantino...*, p. 194.

un modelo que sin duda evolucionó con Pulqueria, porque en este caso no se trataba sólo de una iniciativa privada, sino de la oficialización de esta elección en el nivel social más elevado. De esta manera podemos hablar de una autoridad diferenciada, que en el caso de Olimpia se centraría más en el campo de la *auctoritas*, mientras que iría en el caso de Pulqueria mucho más al de la *potestas*.

Pero no sólo es diferente por ser diferente nivel social, sino que además asistimos al paso de lo que sería el paso de un compromiso cristiano en el ámbito personal, aunque con incidencia social (Olimpia), al de un compromiso cristiano en el ámbito social y político, basado precisamente en las convicciones personales (Pulqueria), una diferencia que sería mucho más comprensible si la analizamos desde el punto de vista de la *auctoritas* (Olimpia) y *potestas* (Pulqueria). El hecho de la pertenencia a la nobleza en el caso de Olimpia y Augusta en el caso de Pulqueria considero que es un elemento clave para esta diferente comprensión de la autoridad: mientras Olimpia sólo podía esperar la *auctoritas* del compromiso personal, Pulqueria estaba situada en la estructura social en un lugar del que se esperaba la *potestas*, con la incidencia social correspondiente.

Mientras el proceso espiritual de Olimpia, si excluimos su primer período infantil, es dirigido en gran medida por varones (entre los que destaca, en sus últimos años, Juan Crisóstomo), con los que mantiene una relación bastante dependiente (como discípula, con carácter pasivo, dentro de la ética del cuidado...), con Pulqueria nos encontramos justamente con una mujer que tiene un papel mucho más activo, incluso educativo, con respecto a un gran número de varones, entre ellos su propio hermano, a pesar de ser éste el Emperador. Este elemento fue sin duda importante para que vivieran la autoridad como *auctoritas* en el caso de Olimpia y como *potestas* en el caso de Pulqueria, al leer sus vidas desde diferentes perspectivas.

Unida a esta diferencia, encuentro otro aspecto en que las experiencias de Olimpia y Pulqueria se distancian: mientras Olimpia mantiene una fidelidad «matrimonial» («hasta que la muerte nos separe», podríamos decir) a Juan Crisóstomo, una fidelidad

que le llevará incluso al exilio y a la depresión (que podemos leer como una cierta autodestrucción), la fidelidad de Pulqueria no está tan centrada en las personas, sino en las ideas (defensa de la fe ortodoxa), lo que le permite sin duda un mayor margen de manobra, pues sus fidelidades son, por un lado, más coyunturales (en función de los contextos), pero por otro más estructurales (buscando aquellos cauces sociales que permiten la transformación). Esto dará lugar a que Olimpia sea considerada dentro del número de ascetas, mientras que Pulqueria (a pesar de vivir de manera ascética) tenga una gran relación con el mundo del derecho, de las relaciones políticas, de los altos cargos eclesiásticos. En definitiva y de nuevo, la diferenciación entre la *auctoritas* de Olimpia y la *potestas* de Pulqueria.

La espiritualidad de Olimpia es una espiritualidad más centrada en los aspectos más personales (especialmente ascéticos), mientras Pulqueria vive una espiritualidad donde, aparte de los elementos ascéticos, comenzamos a encontrar otros elementos religiosos sociales (reliquias de santos, procesiones, culto a la Virgen), con una mayor incidencia pública. Éste va a ser otro factor que nos haga comprender la autoridad de Olimpia desde el punto de la vista de referente personal, moral (*auctoritas*), como modelo a seguir, mientras que en el caso de Pulqueria se centre más en los aspectos más político-sociales (*potestas*), algo que difícilmente será tan extrapolable como modelo a seguir, pues depende de unas circunstancias muy particulares, algo que no pasa con la *auctoritas* (a la que toda mujer podía aspirar)¹¹⁶. En este sentido tanto Olimpia en el campo de la ascética personal como Pulqueria en el caso de la política imperial se van a convertir en modelos a imitar por otras mujeres.

¹¹⁶ «El rasgo distintivo de las emperatrices bizantinas (y ocasionalmente las princesas) es que eran las únicas mujeres que tenían cierta participación en lides políticas: algunas veces tenían un papel clave en la perpetuación de una dinastía; de vez en cuando ejercían *de facto* la autoridad imperial, bien en calidad de regentes, bien como soberanos a todos los efectos; no era infrecuente que ejercieran influencia sobre sus maridos, hijos o hermanos», *ibíd.*, p. 181.

4.3. Conclusiones

Las referencias a la autoridad de las mujeres que podemos encontrar en la Antigüedad cristiana son, en la inmensa mayoría de los casos, de mujeres pertenecientes al estamento superior. Esto nos hace ser conscientes de lo que algunos historiadores han denominado «condiciones objetivas de posibilidad», es decir, que toda estructura social permite una serie de posibilidades, más allá de las cuales es difícil, por no decir imposible, ir. En nuestro caso, que es muy difícil que tengamos constancia («se escriba») de una mujer no perteneciente al estamento superior, y mucho más difícil todavía, de una mujer que llegase a ejercer la *auktoritas*, y no digamos *potestas*, en una sociedad preindustrial, androcéntrica y patriarcal, por las condiciones de marginación, opresión y exclusión a las que estaban sometidas. Encontrar algunas que fueran capaces de superar estas fortísimas presiones a las que estaban sometidas, tanto en el plano personal como social, es ya un auténtico milagro (incluso en mujeres del estamento superior); pedir que se generalice o se universalice esta actitud, es pedir prácticamente un imposible. De aquí la importancia que tienen las vidas de mujeres como Olimpia y Pulqueria, en la medida en que se convierten en precursoras de otras que seguirán sus pasos.

Con Olimpia y Pulqueria se forma en Oriente¹¹⁷ el modelo ideal de «mujer noble y virgen», algunas de cuyas referencias las encontramos en la *Historia lausiaca* de Paladio, cuya vida sería más o menos la siguiente: habrían quedado viudas después del matrimonio con altos cargos imperiales o habrían pertenecido a familias nobles y habrían conservado su virginidad, habrían empleado gran parte de su abundante patrimonio en donativos a la iglesia y a los obispos, actos de caridad y acogida hospitalaria, llevarían una vida muy semejante a la monástica, a pesar de no pertenecer a ninguna comunidad monástica, con un ascetismo centrado sobre todo en el dominio de la sexualidad, la comida y el sueño, la oración formaría parte nuclear de su vida,

¹¹⁷ Algo en cierta medida extrapolable a Occidente.

habrían trabajado en tareas domésticas con sus propias manos y se habrían dedicado al estudio de la Escritura. Mujeres como Melania la Anciana, Melania la Joven, Olimpia o incluso Pulqueria, a las que habría que añadir un número considerable de otras mujeres nobles del Imperio de este período, serían algunas de las representantes de este «modelo de noble cristiana».

La autoridad tiene, en el caso de Olimpia y Pulqueria, aplicaciones a muy diferentes campos: en primer lugar pasa por la autoridad sobre ellas mismas (el dominio de su propio cuerpo y su psicología), con posterioridad se desarrolla por la autoridad que tienen sobre las personas que las rodean (dimensión social), y culmina, a mi entender, en la dimensión más relacionada con los valores últimos de su existencia (cuerpo teológico). El problema que descubro, especialmente en el caso de Olimpia, pero pienso que también en Pulqueria, es que los modelos de autoridad que ellas vivieron habían sido creados por los hombres y para los hombres, lo cual suponía que si querían ejercer esta autoridad debían adaptarse a los modelos masculinos dominantes, con los costes que ello tiene.

Así, y como primera consecuencia, el ejercicio de la autoridad según los modelos masculinos dominantes va a dar como primera consecuencia un desequilibrio, muy evidente en el caso de la ascética de Olimpia (que le llevó incluso a la depresión), con respecto a las actitudes hacia su propio cuerpo, al que tienen que negar, sometiéndolo a una «dura servidumbre» y sufriendo hasta lo indecible, pues de esta manera era considerada como «autoridad»: «Con pocas excepciones, las escasas mujeres que alcanzaron la santidad se habían consagrado vírgenes, y por lo tanto habían rechazado la sexualidad, o eran viudas cuya vida conyugal había concluido. El ideal de la mujer santa pasaba por la negación de su femineidad y por la emulación de los hombres»¹¹⁸.

A la vez, como segunda consecuencia, hay una gran desproporción entre la valoración tan gigantesca por el dominio de su cuerpo

¹¹⁸ Alice-Mary TALBOT, «La mujer», en G. CAVALLO (ed.), *El hombre bizantino...*, p. 157.

físico y, en cambio, las pocas posibilidades que se les ofrece en el campo social, incluso en personas que las valoraban como positivamente en su dominio del cuerpo, o en su valor teológico, como podemos descubrir en el caso de las precauciones que toma Juan Crisóstomo de cara a evitar la «deshonra social» de Olimpia yendo a los juzgados o participando en el ágora pública. La noble mujer cristiana, antes que noble y cristiana era sobre todo mujer, con lo que supone de adscripción a la esfera doméstica. La propia Pulqueria tuvo que sufrir en su propia carne esta exclusión en los años posteriores al casamiento de su hermano Teodosio II, marginación a la que con posterioridad sería sometida su esposa.

Muy peculiar, por la gran importancia que tienen, así como por lo que supone de «desestabilizador», es el papel que juegan los eunucos de la corte en ambos casos. Unos personajes que consideran a las mujeres como principales adversarias suyas en el control y dominio de los varones, quizá por utilizar unas estrategias y mecanismos con un cierto parecido al de las mujeres. Sería muy oportuno estudiar desde diversos puntos de vista (antropología, sociología, teología...) el papel que juegan estos roles intermedios o fronterizos en las sociedades preindustriales (e incluso en las nuestras), más en concreto, dentro de las estructuras imperiales o cortesanas, en muchos casos contrapuestos a todo lo que tenga que ver con la *auctoritas* o *potestas* de la mujer.

A pesar de la indudable diferencia entre los ejercicios de la autoridad de Olimpia y Pulqueria, no dejo de pensar en la gran interdependencia que existe entre ambos: el hecho de que Olimpia hubiera comenzado a ejercer su autoridad desde la clave de la *auctoritas* permitió sin duda a Pulqueria el uso de su *potestas*, pues su *potestas* estaba basada en una *auctoritas* ya reconocida gracias a la vida de Olimpia. Pues en ocasiones el primer ejercicio posible de la autoridad es la *auctoritas*, sin el cual toda *potestas* queda reducida a un mero *imperium*, pero una *auctoritas* sin *potestas* se convierte en algo meramente ejemplar, sin incidencia social y política. Algo que viene a expresar C. Angelidis, y refiriéndose a Pulqueria, con las siguientes palabras:

«El triunfo dogmático de la Iglesia de Constantinopla, la oficialización de su supremacía sobre las Iglesias orientales, que le confería la paridad en relación con Roma, la institución del monacato, los inicios del culto a la Virgen, la devoción de los emperadores como garantes de la ortodoxia y su contribución a la difusión de la verdadera fe con su vida ejemplar, beneficencia y humildad, constituyen una serie de elementos por los cuales el siglo V es considerado como parangón; de las soluciones propuestas nacieron las instituciones de las nuevas estructuras culturales, que durante los siglos siguientes han tomado su aspecto definitivo. En efecto, todos estos temas fueron después retomados en circunstancias diferentes, y sobre aquel sustrato cada época ha depositado su representación idealizada de este patrimonio. Y es justamente en el contexto de estas elaboraciones sucesivas donde ocurrió que la leyenda de Pulqueria se amplió cada vez más, acabando por simbolizar todos los aspectos positivos de la cultura del siglo V»¹¹⁹.

¹¹⁹ Ch. ANGELIDI, *Pulcheria...*, pp. 126-127.

