

LA RECEPCIÓN DEL TÉRMINO SODOMA EN EL *PROTRÉPTICO* DE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: LA DECONSTRUCCIÓN DE UN ESTEREOTIPO

Jesús Caos Huerta Rodríguez

Universidad Pedagógica Nacional (UPN), subsede Ensenada. México.

Resumen: El término Sodoma ha servido para caracterizar a un particular tipo de prácticas sexuales. El presente artículo revisa la recepción del término dentro del *Protréptico* de Clemente de Alejandría. Se analiza, desde un acercamiento metodológico sincrónico, el pasaje de *Prot.* 103.4 para llegar a la conclusión de que no existen indicios de un estereotipo sexual en la interpretación de Sodoma. En su lugar, son otros los motivos temáticos predominantes tales como la crítica a la costumbre, la idolatría y al endurecimiento del corazón. Con ello se pretende dejar claro que no todas las lecturas que se hace de Sodoma en el cristianismo antiguo implican una estigmatización sexual.

Palabras clave: Sodoma - sodomitas - estereotipo - costumbre - petrificación

THE RECEPTION OF THE TERM SODOM IN THE *PROTREPTIC* OF CLEMENT OF ALEXANDRIA: THE DECONSTRUCTION OF A STEREOTYPE

Abstract: The term Sodom has been used to describe a particular type of sexual practices. This paper discusses the reception of the term within the *Protrepticus* of Clement of Alexandria. The passage of *Prot.* 103.4 is analyzed from a synchronic methodological approach, to conclude that there are no indications of a sexual stereotype in the interpretation of Sodom. Instead, there are other predominant thematic motifs such as criticism of custom, idolatry and hardening of heart. This is to make clear that not all interpretations of Sodom in ancient Christianity suggest a sexual stigmatization.

Keywords: Sodom - sodomites - stereotype - custom - petrification

Recibido: 31.12.2020 - Aceptado: 31.07.2021

Correspondencia: Jesús Caos Huerta Rodríguez

Email: jhuertar@edubc.mx, jesuscaos@hotmail.com

Adscripción: Universidad Pedagógica Nacional (UPN), subsele Ensenada

Dirección institucional: Crisantemos y Francisco Goytia, s/n, Ex ejido

Chapultepec, CP 22785, Ensenada, B.C., México.

Teléfono: (52) 646 1774833 Celular: 646 1117063

ORCID ID: 0000-0002-9728-581X

Introducción ¹

La construcción de un escenario intercultural implica grandes retos. Sin duda, uno de los desafíos más difíciles de enfrentar son las miradas estereotipadas y cargadas de un contenido estigmatizado. El estigma cierra y clausura el diálogo, pues implica una clase especial de relación entre un atributo y un estereotipo mediante una asociación arbitraria de significado (Goffman, 2015). Se pueden distinguir por lo menos tres tipos de estigmas: de las abominaciones del cuerpo; de los defectos del carácter; de los tribales de raza, la nación y la religión (Goffman, 2015: 16). De los estigmas enumerados, los atribuibles al carácter son los que se relacionan con la imagen de Sodoma, ya que habitualmente a los sodomitas se les relaciona con pasiones antinaturales que deben ser erradicadas.

Así pues, Sodoma se ha constituido en referente de un determinado tipo de prácticas sexuales. Desde la Antigüedad la mirada prejuiciada hacia esta ciudad ha dado origen a lecturas estigmatizadas que ponen el acento en la conducta sexual de sus habitantes como la causa de su destrucción. Así, por ejemplo, en Filón de Alejandría es posible localizar claramente elementos que apuntan en esta línea de interpretación reflejando ya un acercamiento estereotipado al tema (Ahern, 2018). En esa misma dirección se suele ubicar la obra de los Padres de la Iglesia y en particular la obra de Clemente de Alejandría (Foucault, 2019: 56).²

De ahí que la intención de este artículo sea buscar dentro de la obra del alejandrino las referencias a Sodoma para identificar la recepción de este término. La premisa de la que se parte es que no necesariamente toda mención

1 Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación I+D del Ministerio de Economía y Competitividad (España) titulado: Edición y estudio de textos bíblicos y parabíblicos (FFI2017-86726-P).

2 De manera específica Foucault alude al pasaje del Pedagogo II 89.1-3. Al respecto señala: “Tenemos aquí uno de los primeros ejemplos de la interpretación «sexual» de la historia de Sodoma” (Foucault, 2019: 56, n. 68).

e interpretación concerniente a la maldad de Sodoma dentro de los textos de Clemente está vinculada a una lectura sexual del tema, sino que también es posible ubicar referencias a la ciudad y sus habitantes sin la connotación atribuida por el estereotipo sexual. El objetivo final es demostrar la existencia de lecturas ajenas al estigma de índole sexual en el cristianismo antiguo acerca de Sodoma. La presencia de esas otras lecturas permite aportar elementos para deconstruir las miradas sedimentadas y prejuiciadas que dan por sentado una interpretación naturalizada con respecto a un significado estereotipado sobre Sodoma. La supuesta “obviedad” sobre la maldad de los sodomitas termina imposibilitando el reconocimiento a la diversidad cultural y a una convivencia intercultural, de ahí la necesidad de promover miradas no sexualizadas sobre las prácticas culturales de los habitantes de Sodoma.

I. Delimitación del uso de Sodoma en el corpus de la obra de Clemente de Alejandría

De acuerdo con el índice de Stählin (1936: 172), dentro de la obra de Clemente de Alejandría se pueden localizar al menos 7 referencias al término Sodoma. No obstante, en pocas ocasiones el alejandrino realiza una exposición y aplicación respecto al nombre de la ciudad. De ese total de referencias a Sodoma tres de ellas tiene una mención de carácter general sin que implique un desarrollo exegético del tema; en tanto, las cuatro restantes poseen un matiz distinto en la medida que el alejandrino las emplea para argumentar la exposición teológica en curso.

Así, como parte de este primer grupo, en *Strom.* IV 105.4 aparece el término dentro una cita que retoma un pasaje de la *primera epístola a los Corintios* de Clemente de Roma. Aquí la referencia a Sodoma está insertada en el interior de una narrativa que no está vinculada particularmente al tema de la ciudad en sí, sino que es enlistada dentro de otros tópicos. En *Strom.* II 103.2 se menciona también a Sodoma, pero tampoco recibe una explicación exhaustiva. Su uso se acota simplemente en señalar que Lot era de Sodoma, como Daniel lo fue de Babilonia o Abrahán de Caldea; la intención es ejemplificar la paciencia de estos tres personajes. En la obra fragmentaria del alejandrino existe un pasaje referente a la *epístola de Judas* donde también se cita a Sodoma. Sin embargo, la referencia a la ciudad tampoco está enmarcada dentro de una exposición sobre el tema; por el contrario, es una referencia general sin tener en cuenta consideraciones de índole exegética.

Resultan más interesantes, para los propósitos de este trabajo, el segundo grupo de citas donde ya existe un claro uso argumentativo del término

para fundamentar la exposición de sus ideas. De inicio es posible ubicar en *Paed* I 69.3 una mención directa a Sodoma. Sin embargo, tal referencia, en realidad es una cita que retoma del libro del profeta Amós, pero a pesar de ello, Clemente le da un tratamiento específico dentro de su esquema argumentativo. Las tres referencias restantes (*Prot.* 103.4, *Paed.* II 89.2, *Paed.* III 43.5-44.4) son las que tienen un desarrollo argumentativo más amplio e incluso permiten delimitar un perfil sobre la vida de los sodomitas. Por esta razón, estas son las únicas referencias a Sodoma que pudieran ser revisadas, en la medida que ellas ejemplifican con mayor claridad el uso de este término dentro de la obra del alejandrino. No obstante, en esta ocasión únicamente se selecciona la referencia localizada en el *Protréptico*, dejando para otro momento las situadas en el *Pedagogo*. Con esta decisión se desea abordar primeramente la noción de Sodoma desde el contexto del *Protréptico*, con la intención posterior de comparar y contrastar su uso en el *Pedagogo* en un trabajo distinto.

II. El perfil de los sodomitas según *Prot.* 103.4

Clemente de Alejandría en el *Protréptico* utiliza explícitamente el término *Sodoma* y *sodomitas* dentro de una secuencia argumentativa que tiene como fin el llamado a la conversión. De manera específica, el autor refiere a la ciudad y a sus habitantes con las siguientes palabras:

λελιθωμένην ταύτην παρειλήφαμεν τὴν γυναικα διὰ τὸ Σοδόμων ἑρᾶν· Σοδομίται δὲ οἱ ἄθεοι καὶ οἱ πρὸς τὴν ἀσέβειαν ἐπιστρεφόμενοι σκληροκάρδιοί τε καὶ ἠλίθιοι. (Clem.Al., *Prot.* 103.4).

“Hemos escuchado hablar de esta mujer [esposa de Lot] que fue petrificada por amar a Sodoma. En efecto, los sodomitas son los ateos y los que se vuelven a la impiedad, los duros de corazón y los insensatos.”³

La referencia Sodoma es evidente. Además, también es posible ubicar una oración subsecuente que explica el posible sentido atribuido a esta ciudad. Con la finalidad de apreciar en su amplitud el uso dado a este término se propone analizar la cita en dos niveles diferentes de significación. Por un lado, se pretende explorar el contexto remoto; es decir, revisar la función argumentativa que desempeña el empleo de Sodoma dentro del capítulo décimo del *Protréptico*. Por el otro, se busca explorar el sentido de la referencia a Sodoma dentro del contexto inmediato. Una vez identificados estos dos ámbitos de indagación se

3 Cuando no se señale al traductor se asume que la traducción es propia.

intentará dar una aproximación de interpretación al texto. Así el procedimiento de análisis tiene un acercamiento predominantemente sincrónico (Piñero – Peláez, 1995: 426);⁴ es decir, se busca establecer principalmente el sentido y significado del término Sodoma dentro de la propia estructura y léxico del *Protréptico*, prescindiendo hasta donde sea posible de referencias externas a la obra y al capítulo. Aunque la orientación metodológica siga esta línea, no implica que se restrinja únicamente a ella, pues la intención última de este ejercicio hermenéutico se orienta hacia la mirada sociocultural del tema. De ahí que en realidad se perfile más bien un enfoque híbrido (Welsch, 2011: 27-32).⁵

2.1. Sodoma en el contexto del capítulo décimo del Protréptico

El capítulo décimo es el más extenso y rico en contenidos dentro del *Protréptico* (Herrero de Jáuregui, 2008: 231).⁶ Clemente desde el inicio introduce el tema que desarrollará a lo largo de este apartado de su obra. El asunto principal que le interesa atender radica en la necesidad de cambiar la costumbre (ἔθος, συνήθεια).⁷ Por esta razón, el alejandrino comienza el apartado realizando la siguiente declaración: Ἀλλ' ἐκ πατέρων, φατέ, παραδεδομένον ἡμῖν ἔθος ἀνατρέπειν οὐκ εὐλογον (*Prot.* 89.1), “Dicen que no es razonable eliminar una costumbre [ἔθος] que ha sido recibida de nuestros padres”. Sin embargo, Clemente considera la falsedad de tal premisa y cuestiona la validez de ese argumento. Está convencido de que no es sensato permanecer en una orientación de vida dañina por “costumbre” a pesar de que haya sido heredada

4 Los autores entienden por este enfoque metodológico un conjunto de ciencias lingüísticas acotadas por la semántica, lexicográfica, narrativa- estructural, estilística y retórica. Si bien es cierto que ellos inicialmente se refieren al *corpus* del Nuevo Testamento, también lo es que este acercamiento es válido para cualquier *corpus* de textos, en la medida que son disciplinas emanadas de las ciencias del lenguaje.

5 Para explorar más este acercamiento puede consultarse a Burke (2013:89-112). Para el caso de los estudios de la Antigüedad puede revisarse a manera de ejemplo a Brakke (2010: 11-13).

6 Al respecto, el mismo autor agrega el siguiente comentario sobre este capítulo: “It holds together most of the subject-matters of the work, calling back some points that have already been treated, developing many other ones which will be kept until the end of the work. It is the culmination of the argumentative part” Herrero de Jáuregui, 2008: 231).

7 Esa misma idea ya ha sido expuesta previamente por Herrero de Jáuregui (2008: 231) quien señala lo siguiente: “The chapter begins with a harsh attack on custom, seen as the root of all problems, since it holds man in the idolatry which previous chapters have demonstrated as false”

de los padres, pues realmente un hábito puede ser una “costumbre malvada” (τὸ ἔθος τὸ πονηρὸν, *Prot.* 89.2) de la cual es preciso deshacerse.

Ante este panorama, el alejandrino no duda en señalar a la costumbre como algo que se opone a Dios. De ahí que la conciba semejante a una droga venenosa (οἶον δηλητήριον φάρμακον τὴν συνήθειαν, *Prot.* 89.2) y que se refiera a esta como la “tres veces desgraciada” o “desgraciadísima” odiada por la religión (καὶ τοῦ τρισαθλίου τούτου ἔθους ἐμισήθη ἢ θεοσέβεια, *Prot.* 89.3). La costumbre ata o atrapa al ser humano (*Prot.* 89.3) y lo aleja del culto a Dios; por ello es prescindible, pues las personas “ἐξὸν βιῶναι καλῶς κατὰ τὸν θεόν, οὐ κατὰ τὸ ἔθος;” (*Prot.* 90.2), “podrían vivir bien según Dios, no según la costumbre” (Isart Hernández). Por consiguiente, la costumbre no aporta nada útil al ser humano; por el contrario, únicamente provee un arrepentimiento vano: θεὸς μὲν γὰρ ζωὴν χαρίζεται, ἔθος δὲ πονηρὸν μετὰ τὴν ἐνθὲνδε ἀπαλλαγὴν μετάνοιαν κενὴν ἅμα τιμωρία προστρίβεται (*Prot.* 90.3), “Dios concede generosamente la vida; en cambio, la costumbre malvada, tras la partida de aquí abajo, ofrece un inútil arrepentimiento junto con un castigo” (Isart Hernández, 1994).⁸

Así pues, desde el inicio mismo del capítulo se puede apreciar la línea de argumentación que recorrerá el alejandrino. Claramente se establecen dos formas de vida, una conforme a las disposiciones de la costumbre (ἔθος) y otra de acuerdo con la perspectiva de Dios (θεὸς). Ambas son contradictorias e imposibles de conciliar entre sí. La costumbre es malvada, sumamente desgraciada, odia a la religión y actúa como un fármaco venenoso; por consiguiente, hay un llamado por parte de Clemente para actuar bajo un principio distinto.

Este argumento se sostiene de manera consistente a través de todo el capítulo décimo. Esa misma idea vuelve aparecer de manera puntual en *Prot.* 96.2 donde hace referencia a las costumbres paternas (τὰ πατρια ἔθη) que no se ocupan de la verdad. Más adelante, en *Prot.* 99.3, insiste nuevamente en un planteamiento similar, pues hace una exhortación a purificarse⁹ de la

8 Isart Hernández (1994, p. 161, n 569) señala el evidente juego de palabras en este lugar: “theós, ‘dios’, y ἔθος, ‘costumbre’”. Sin duda, este intercambio de palabras tiene como intención enfatizar dos maneras totalmente distintas de enfocar la vida.

9 El imperativo del verbo περιρραίνω no tiene un significado inmediato que aluda a purificar. El léxico Liddell-Scott (1996) especifica como primera entrada *besprinkle* (salpicar); no obstante, también admite más adelante el sentido de *purify oneself* (purificarse). Sin embargo, esta variedad en el léxico da como resultado distintas traducciones. Al respecto Mondérsert (1949) traduce como purificar: “purifiez-vous vous-mêmes de l’habitude”. De manera similar traduce Isart Hernández (1994): “purificaos a vosotros mismos de la costumbre con gotas de verdad”. En una dirección totalmente

costumbre para subir al cielo limpio. El alejandrino mantiene esa misma línea de argumentación hasta el final del capítulo. De esta manera, cierra la exposición haciendo referencia a la importancia de desechar la costumbre como forma de vida. Específicamente señala al respecto: οὕτως ἦδει μὲν καὶ γαργαλίζει ἢ συνήθεια, ἀλλ ἢ μὲν εἰς τὸ βάραθρον ὠθεῖ, ἢ συνήθεια, ἢ δὲ εἰς οὐρανὸν ἀνάγει, ἢ ἀλήθεια (*Prot.* 109.1)¹⁰, “De este modo la costumbre complace y divierte, pero también la costumbre precipita a la perdición; en cambio, la verdad conduce al cielo”. De nuevo, ya casi para concluir, retoma una vez más la idea que ha venido desarrollando desde el inicio; es decir, la necesidad de desterrar la costumbre como los adultos se separan de las actividades infantiles: αὐτὸς ἐκὼν ὑπερβίησιν τὸν λήρον τῆς συνηθείας, καθάπερ καὶ οἱ παῖδες τὰ ἀθύρματα ἄνδρες γενόμενοι ἀπέρριψαν (*Prot.* 109.3), “Tú mismo pasarás voluntariamente por encima de la bagatela de la costumbre, lo mismo que los niños también desprecian los juguetes, cuando se hacen adultos” (Merino Rodríguez, 2008).

El panorama expuesto tiene la finalidad de delimitar el contexto desde el cual Clemente recupera la imagen de Sodoma. Al parecer, existe un interés en situar el tema de la costumbre como uno de los ejes principales en torno al cual estructura el contenido de este capítulo.¹¹ La esencia de su planteamiento consiste en oponer dos formas de vida. Por un lado, existe la posibilidad de conducirse conforme a la costumbre; por el otro, también se encuentra la opción de orientar la vida según la verdad. El desapego a la costumbre es una temática que la introduce desde el inicio, luego la desarrolla en su exposición y, por último, la retoma en la conclusión.

A) Sodoma: la ciudad de la malvada costumbre

Dentro esa estructura argumentativa el uso que hace de Sodoma tiene una función muy concreta. La alusión a la ciudad de Sodoma y sus habitantes cumple al menos dos propósitos específicos. En un primer momento, sitúa el pasaje referente a Sodoma dentro de un contexto argumentativo amplio

diferente traduce Merino Rodríguez (2008) quien prefiere el primer sentido de “salpicar, rociar”: “rociaos a vosotros mismos según la costumbre con gotas auténticas”.

¹⁰ Según algunas ediciones en este lugar existe una aparente laguna (Merino Rodríguez, 2008: 303, n. 121). De hecho, Marcovich (1995) corrige el texto: οὕτως ἦδει μὲν <ὕμᾱς> καὶ γαργαλίζει ἢ συνήθεια, <*> < ἢ ἀλήθεια> ἀλλ ἢ μὲν εἰς τὸ βάραθρον ὠθεῖ, ἢ συνήθεια, ἢ δὲ εἰς οὐρανὸν ἀνάγει, ἢ ἀλήθεια.

¹¹ La idea central está claramente expresada en las palabras de Herrero de Jáuregui (2008: 231), al comentar el verso 89.1 donde por primera vez se menciona la noción de costumbre: “Clement attacks the core of Greek religion: ancestral tradition”.

dominado por el tema de la costumbre. En la discusión antecedente a la mención de la ciudad, la exposición también gira en torno a esa misma temática, de ahí que el alejandrino insista en señalar que su audiencia se encuentra esclavizada por una costumbre depravada (*Prot.* 101.1)¹², la cual debe ser abandonada o desterrada (*Prot.* 101.3)¹³. Ese mismo contexto discursivo se prolonga y se mantiene unas cuantas líneas antes de introducir la referencia a Sodoma, pues de manera reiterativa vuelve a decir: ὑβρίζοντες καὶ παρασπονδοῦντες τὸν βίον διὰ τῆς συνηθείας (*Prot.* 103.2), “mediante esa costumbre son insolentes y traicionan la vida” (Merino Rodríguez, 2009).

Sin duda, la persistencia de esta idea tiene una intencionalidad evidente en la exposición del alejandrino. A través de la incesante repetición de dicho término pretende aludir a la práctica de la idolatría, tal situación queda manifiesta en la disposición de sus ideas. En la sección (*Prot.* 101.1-103.2) antecedente a la referencia de Sodoma hay una disertación en contra de la cultura idolátrica practicada por sus lectores. Este apartado inicia con un doble llamado al menosprecio de la costumbre (*Prot.* 101.2-3) y cierra con un cuestionamiento hacia la misma (*Prot.* 103.2). En la parte central de esta sección (*Prot.* 101.1-103.1) el alejandrino elabora una notable crítica a las diferentes divinidades de la cultura grecorromana. En otras palabras, el juicio hacia el culto dado a los dioses grecolatinos queda enmarcado dentro de una estructura de inicio y cierre por la referencia a la necesidad de desechar la “malvada” costumbre, la cual por el contexto no puede ser otra situación más que la idolatría.

Así pues, de acuerdo con este contexto, el alejandrino le atribuye un sentido negativo a la costumbre porque aparentemente la asocia con la idolatría. La referencia a Sodoma se ubica exactamente después de la controversia respecto a la cultura o costumbre idolátrica. Al retomar la imagen de Sodoma y sus habitantes parece tener la intención de ejemplificar un tipo de comportamiento absurdo basado en la costumbre. El caso de la mujer de Lot y de los sodomitas le sirve para ilustrar el apego a una cultura que conduce a la perdición. Un aspecto para destacar en este pasaje es el uso de la figura de Sodoma sin las implicaciones sexuales tradicionalmente atribuidas. Dicho de otro modo, no hay ningún señalamiento o alusión a las prácticas sexuales de

12 El texto dice literalmente: συνηθεία κακῆ δεδουλωμένοι, “los que estáis esclavizados por una mala costumbre”

13 En el texto griego vuelve aparecer explícitamente el término costumbre. Clemente escribe: οὐ βούλεσθε οὖν τὰς φαντασίας ταύτας τὰς κενὰς ἀπορρίψαντες τῇ συνηθείᾳ αὐτῇ ἀποτάξασθαι, “Así, no desean renunciar a estas fantasías vanas y abandonar esta costumbre”.

los sodomitas; por el contrario, el sentido de la recuperación de la imagen de Sodoma está con relación a los supuestos vínculos con una cultura idolátrica.

A partir de las consideraciones anteriores, de manera preliminar se puede señalar que hay en Clemente una recepción de Sodoma ajena al prejuicio y estereotipo sexual. Así, la lectura realizada por el alejandrino respecto a este tema no está determinada constantemente por la estigmatización sexual. En este caso, el enfoque seguido se acerca mucho más a la relectura efectuada desde la tradición deuteronomista¹⁴ (Dt 29. 10-29). Tanto en el *Deuteronomio* como en el pasaje del *Protréptico* lo que subyace de fondo es la condena de la idolatría,¹⁵ por lo cual Sodoma viene a representar el ejemplo de una sociedad o forma de vida caracterizada por la implementación de la malvada costumbre de rendir culto a una multitud de dioses.

B) Los sodomitas y lo ninivitas

En una dirección similar a lo expuesto anteriormente, también es posible identificar claramente dentro del contexto del capítulo décimo un segundo uso que Clemente realiza del término Sodoma. La crítica a la costumbre también le sirve al alejandrino para construir una lógica argumentativa diseñada a partir de la configuración del contraste entre la verdad y la falsedad. La oposición asumida le lleva distinguir entre dos formas de vida; una regida por la costumbre, la otra por la verdad, el bien y el arrepentimiento.

La disposición de esta estructura argumentativa se ubica a lo largo del capítulo. En los párrafos iniciales el alejandrino introduce el contraste que le servirá de trasfondo en su disertación:

14 Para una aproximación y definición de la tradición literaria deuteronomista se puede seguir la discusión en Sicre (2000: 147-160).

15 En Dt 20.23 hay una referencia explícita a la destrucción de Sodoma. La manera en la cual el deuteronomista interpreta dicho acontecimiento es la siguiente: “¿Por qué actuó el Señor así contra esta tierra? [Sodoma y Gomorra] ¿A qué viene este gran arrebato de cólera? Y dirán: ‘Porque abandonaron el pacto del Señor, Dios de sus padres, el que estableció con sus padres cuando los sacó de la tierra de Egipto, y cuando iban de camino sirviendo a otros dioses y se postraron ante unos que no conocían y que él no les difundió’” (Dt 29.24-27). La lectura ofrecida en el *Deuteronomio* supone un escenario totalmente diferente a la narrativa del *Génesis*. En la relectura se asume que los sodomitas son parte del pueblo descendiente de Abraham, que participaron del pacto que vivieron la experiencia del éxodo y que su maldad es atribuible a la idolatría.

καὶ οὐκ ἴστε ὡς παντὸς μᾶλλον τοῦτο ἀληθές, ὅτι ἄρα οἱ μὲν ἀγαθοὶ καὶ θεοσεβεῖς ἀγαθῆς τῆς ἀμοιβῆς τεύζονται τὰγαθὸν τετιμηκότες, οἱ δὲ ἐκ τῶν ἐναντίων πονηροὶ τῆς καταλλήλου τιμωρίας (*Prot.* 90.2).

“Y no sabéis lo más verdadero de todo: los buenos y piosos se beneficiarán de la buena recompensa por haber honrado lo que es bueno, pero los que por el contrario son malvados tendrán el castigo correspondiente” (Merino Rodríguez, 2009).

Hay un claro paralelismo antitético en la estructura de la cita. Por un lado, se encuentra los buenos y los *theosebeis* (piadosos o religiosos) cuya expectativa es la recompensa (ἀμοιβή). Por el otro, se ubican los malvados (πονηροὶ) a los cuales les espera únicamente el castigo (τιμωρία). El contraste es evidente, se expresa mediante la oposición buenos-malos y recompensa-castigo. Esa estructura de composición se mantiene a lo largo del capítulo (*Prot.* 95.1) y reiteradamente le sirve al alejandrino para situar la costumbre del lado de la maldad (*Prot.* 90.3; 101.1) y, por consiguiente, asociarla semánticamente al castigo (*Prot.* 90.3. 102.2, 104.2, τιμωρία, κόλασις).

Esa lógica de construcción se concreta a través de dos modelos ejemplificadores de tales situaciones. Clemente ilustra el caso de una respuesta favorable al llamado de desprenderse de la costumbre. En este sentido usa la imagen de los ninivitas para mostrar la actitud esperada ante la proclamación de la verdad: ἦς ὑπακούσαντες οἱ Νινευῖται τῆς προσδοκηθείσης ἀλώσεως μετανοία γνησίῳ τὴν καλὴν ἀντικατηλλάξαντο σωτηρίαν (*Prot.* 99.4), “Los ninivitas la escucharon y, en vez de la conquista que esperaban, recibieron la hermosa salvación, por su sincero arrepentimiento” (Isart Hernández, 1994). El texto claramente señala el efecto positivo que tuvo el cambio de actitud de los habitantes de Nínive (μεάνοια); es decir, la respuesta favorable los libró del castigo y de la conquista (ἄλωσις) y fueron partícipes de la salvación. En cambio, la figura paradigmática de maldad y de desobediencia lo constituye Sodoma. Así, en un sentido totalmente opuesto a los ninivitas se ubican los sodomitas: Σοδομίται δὲ οἱ ἄθεοι καὶ οἱ πρὸς τὴν ἀσέβειαν ἐπιστροφόμενοι σκληροκάρδιοί τε καὶ ἠλίθιοι (*Prot.* 103.4), “En efecto, los sodomitas son ateos y los que se vuelven a la impiedad, los duros de corazón y los insensatos.” Los habitantes de Sodoma vienen a ejemplificar claramente el caso de aquellos que muestran una incapacidad de escuchar la verdad, pues en lugar de volverse a Dios, lo hacen hacia la impiedad.

El paralelismo antitético se complementa con la incorporación de los habitantes de las dos ciudades. Así en la disposición del argumento queda claramente configurado el contraste entre dos formas de vidas. Por un lado, prevalece el campo semántico ninivitas-buenos-recompensa-salvación cuyo eje articulador está en función del arrepentimiento y la verdad; por el otro, está la configuración sodomitas-malvados-castigo-conquista centrada sobre el mantenimiento de la costumbre. De esta manera, con mucha probabilidad pudiera decirse que la oposición costumbre-arrepentimiento es el esquema interpretativo que subyace detrás de la referencia a Sodoma y los sodomitas.

Una vez más, a partir de este acercamiento hermenéutico es posible vislumbrar un uso de Sodoma totalmente al margen de las cuestiones sexuales. No hay ningún indicio que permita sostener la recepción del término desde el prejuicio sexual. Sin embargo, ello no significa que el empleo del nombre de la ciudad no posea alguna carga de significado estereotipada. Sodoma sigue representando un lugar común asociado con la maldad. En este caso, a partir de la lectura global, realizada desde el contexto general del décimo capítulo, Clemente utiliza la imagen de los sodomitas para caracterizar un tipo de prácticas que él asume como reprochable; no son las cuestiones de índole sexual las que le interesa abordar, sino la idolatría sustentada en la costumbre.

2.2. Sodoma en el contexto del *Protréptico* 103.1-4

La recepción de los términos Sodoma y sodomitas también tiene un uso específico dentro de la lógica argumentativa del alejandrino en el contexto inmediato donde los emplea directamente. Hay al menos dos líneas de interpretación complementarias entre sí respecto a la manera en la cual recupera la imagen de la ciudad y sus habitantes. Por un lado, destaca la triple asociación de personajes; es decir, Níobe, la mujer de Lot y los sodomitas. Por el otro, también resulta fundamental la cuádruple caracterización que el alejandrino hace de los sodomitas, dentro de la cual también se incluye la mujer del Lot de forma implícita.

A) Níobe, el paradigma de la petrificación

Un primer indicio para determinar la interpretación que tiene el uso de Sodoma en este pasaje lo constituye la introducción de la figura de Níobe. El alejandrino recupera la historia de la hija de Tántalo que, de acuerdo con la narrativa de Homero (Il. XXIV 602-618), quedó petrificada¹⁶ debido al intenso lamento sufrido tras la pérdida de sus doce hijos. La causa de tal ruina de Níobe fue la pretensión de igualarse con Leto y la arrogancia de haber parido más

16 Homero la define como: λίθος περ ἐοῦσα (Il XXIV 617), “siendo piedra”.

hijos que esta última (II. XXIV 607-608). La profunda pena experimentada terminó petrificándola. Una vez convertida en roca quedó expuesta en el monte Sípilo como un recordatorio de su inmensa tristeza y del proceder arrogante que le condujo a tal desgracia.

La idea de la petrificación como consecuencia de una conducta indebida es un tema que Clemente retoma de la literatura clásica, pero que también encuentra su equivalente dentro del horizonte cristiano. De acuerdo con el alejandrino, la esposa de Lot es un referente bíblico respecto a un caso de una mujer que se convierte en piedra. Sin embargo, el texto de los LXX nunca emplea el verbo λιθόω, “petrificar” para describir el estado de la esposa del sobrino de Abraham.¹⁷ La *Septuaginta* narra la acción utilizando otro léxico distinto, de manera específica dice lo siguiente: και ἐπέβλεπεν ἡ γυνὴ αὐτοῦ εἰς τὰ ὀπίσω και ἐγένετο στήλη ἄλός (Gn 19.26), “y su mujer miró hacia atrás y se convirtió en una estela de sal” (Fernández Marcos – Spottorno Díaz-Caro). El libro del *Génesis* no usa el verbo petrificar, sino la expresión “estela (columna) de sal”. Esa idea es consistente dentro los escritos de la *Septuaginta*, pues se reafirma la misma frase en el libro de *Sabiduría*: ἀπιστοῦσης ψυχῆς μνημεῖον ἐστηκυῖα στήλη ἄλός (Sab 10.7), “sigue en pie una estela de sal como recuerdo de un alma incrédula” (Fernández Marcos – Spottorno Díaz-Caro). En ambas citas se señala claramente a una estatua de sal y no a una figura de piedra como tal.

El acercamiento de Clemente al tema es distinto al de Ireneo de Lyon. A pesar de que los dos viven alrededor de la misma época, existe entre ellos algunas diferencias notables al momento de retomar el episodio de la esposa de Lot. Ireneo no hace referencia concreta a la petrificación de esta mujer, sino que conserva las palabras literales del *Génesis* en las dos veces que alude de forma explícita a dicho relato (*Haer.* VI 33.1, 3). En ambas ocasiones emplea la frase στήλη ἄλός¹⁸ al retomar la narración bíblica. Sin embargo, lo más relevante, con respecto a Clemente, es la interpretación realizada por el Obispo de Lyon, pues nunca le otorga un sentido peyorativo al suceso. Por el contrario, al leer el relato desde la óptica de Mt 5.13, ve en la mujer de Lot

17 También en los papiros mágicos griegos (PMG) existe una tradición paralela a los LXX que narra la transformación de la esposa de Lot en estatua de sal. Se dice lo siguiente acerca de la mujer en el papiro XXXVI (301): ἐγένετο ἀλατίνη στήλη. Para un comentario al papiro se puede revisar a Suárez de la Torre (2016).

18 El texto de Ireneo dice: και γινομένων τούτων ἡ γυνὴ κατελείπετο ἐπὶ Σοδόμοις, οὐκέτι σὰρξ γθοαρτή, ἀλλὰ «στήλη ἄλός» (*Haer.* IV 33.3), “y mientras esto sucedía, la mujer de Lot se había quedado en Sodoma, no en su estado de carne corruptible, sino convertida en estatua de sal” (Ignacio González, 2000).

un símbolo de la iglesia que es capaz de permanecer firme e imbatible como columna de sal en medio de la destrucción de Sodoma.

A diferencia de la interpretación de Ireneo, Clemente le confiere un sentido totalmente distinto al evento narrado en el *Génesis*. El alejandrino sigue más de cerca la lectura que se hace desde el libro de *Sabiduría*, donde se puede percibir claramente una interpretación moralizante de este suceso. Según el texto de los LXX la mujer de Lot se convirtió en estatua de sal a causa de su alma incrédula. Esa misma línea es desarrollada en el *Protréptico*, la petrificación se originó debido a una falta en su carácter moral; es decir, el amor a Sodoma la llevó a la perdición. En términos generales, esta perspectiva de interpretación parece acercarse más al trasfondo de las Escrituras, pues tanto en Sab 10.7,¹⁹ como en Lc 17.32,²⁰ se utiliza la historia con implicaciones morales acerca de las consecuencias de “mirar hacia atrás”.²¹

A pesar de la coincidencia entre Clemente y el texto de *Sabiduría*, respecto a la lectura moralizante del episodio de Gn 19.26, no es posible identificar una clara dependencia de la *Septuaginta* en el *Protréptico*. El verbo “petrificar” no es común a ambos autores, por lo cual la tradición recogida por Clemente debe proceder probablemente de otra fuente. Tal vez el origen de esta lectura pueda ser localizada en la obra de Filón de Alejandría. En varias ocasiones el filósofo judío recupera la historia de la mujer Lot²² con una perspectiva cercana a la encontrada más tarde en Clemente. El siguiente texto

19 El pasaje de Sabiduría 10.7 es una lectura de Gn 19.26; sin embargo, la frase σήλη ἄλός “es lo único del versículo que se encuentra en la narración del Génesis” (Vilchez, 1990, p.303).

20 De acuerdo con Fitzmyer (1986, p. 834) la referencia a la “petrificación” de la mujer de Lot no es tan evidente: “A primera vista, la recomendación de Jesús parecería ser una cita de la precedente alusión al Génesis; pero, en realidad, el texto de los LXX dice únicamente: *he gyné autou* («su mujer»: Gn 19,26)”.

21 Al respecto Bovon (2004, p. 219) interpreta este verso del evangelio de la siguiente manera: “Parenéticamente, el evangelista empalma con la historia de Lot para evocar un episodio dramático y, en consecuencia, ejemplar. Al haber querido darse la vuelta, precisamente por su interés en los bienes que ha dejado atrás, la mujer de Lot fue convertida en estatua de sal (Gén 19, 17 y 26)”. No obstante, el motivo de “no mirar hacia atrás” no es un tema meramente bíblico; por el contrario, es una situación muy común que se presenta en la literatura de la antigüedad. Así por ejemplo se puede establecer una relación entre la historia de Orfeo y la esposa de Lot con respecto a este asunto (Bremmer, 2008, pp. 117-132).

22 El índice suplementario de la *Biblia Patristica*, dedicado a Filón de Alejandría, reporta siete citas y alusiones al pasaje de Gn 19.26. Los lugares específicos son los siguientes: Ebr, 116; Fug, 121, 122; QG, 4.52; Leg, 3.213; Somn 1.247, 1.248.

puede ilustrar la correspondencia que se sugiere:

δύο γὰρ θυγατέρας ἐκ τῆς λιθουμένης γυναικὸς ἔσχηκεν, ἣν εὐθυβόλῳ χρησάμενος ὀνόματι καλέσειεν ἂν τις συνήθειαν, ἐχθρὰν φύσιν ἀληθείας, καὶ ὅποτε ἄγοι τις αὐτήν, ὑστερίζουσιν καὶ περιβλεπομένην τὰ ἀρχαῖα καὶ σύντροφα καὶ ἀψύχου τρόπον στήλης ἐν μέσοις αὐτοῖς καταμένουσιν (*Ebr.* 164).

Pues dos hijas tuvo de la mujer que se convirtió en piedra, a la que podríamos llamar, con acertado nombre, cohabitación: hostil por naturaleza a la verdad y cuando alguien la lleva consigo, se queda detrás mirando alrededor las cosas viejas y familiares y en medio de ella permanece como una columna sin alma (Pablo Martín, 2010).

Al menos hay tres elementos en la cita que indican una correspondencia entre las ideas de ambos filósofos alejandrinos. En principio, la expresión στήλη ἄλός se encuentra ausente, en lugar de ello existe un uso común del verbo λιθῶω para describir el cambio físico ocurrido a la mujer. Segundo, Filón llama el nombre de la mujer συνήθεια “costumbre”, el cual es el mismo término que Clemente ha venido utilizando a lo largo de todo el capítulo décimo del *Protréptico* para aludir a las prácticas antiguas dignas de ser desechadas. Por último, también prevalece la aplicación moralizante del relato donde la mujer se convierte en piedra a causa de su apego a las cosas del pasado.

La anterior correspondencia de temas puede indicar la fuente que se ubica detrás de las ideas de Clemente. El motivo de la petrificación como tal no es una situación que se aborde explícitamente desde la literatura de los LXX, pero sí se encuentra presente la descripción en la obra de Filón. En otro pasaje el filósofo judío, después de señalar las implicaciones nefastas de mirar hacia atrás, nuevamente describe la situación final de la mujer en términos de petrificación: ἀψύχου καὶ κωφῆς λίθου τρόπον στηλιτεύεται (*Fug.* 122), “se vuelve inerte e insensible semejante a una columna de piedra”

Sin duda, detrás de la historia de la mujer de Lot subyace el motivo de la petrificación. Por ello Clemente parece retomar el pasaje desde la perspectiva de Filón porque encuentra elementos que le permite vincularlo con la figura de Níobe. Sin embargo, el autor cristiano prolonga la imagen de la petrificación más allá de estas dos mujeres e implícitamente también la aplica a los sodomitas. Al igual que Níobe y la esposa de Lot, también en el caso de los sodomitas se encuentra el elemento que evoca la insensibilidad (ἀναίσθησία) de la piedra. Una de las características utilizadas para describir a

los sodomitas es la dureza de corazón (σκληροκάρδιος), lo cual coincide con el campo semántico pétreo desplegado en este contexto.

Así pues, la idea que permite conectar entre sí a las figuras de Níobe, la esposa de Lot y los sodomitas está delimitada por el motivo del endurecimiento. Cada uno de los personajes referidos muestra un cierto rasgo o modalidad de petrificación; no obstante, en el centro se yergue la imagen de la mujer de Lot, quien a manera de pivote comparte la misma característica de los extremos. En otras palabras, ella al igual que Níobe es mujer y ha sufrido un proceso de petrificación; pero al mismo tiempo, también pertenece a Sodoma y, por consiguiente, comparte la dureza de corazón como atributo de los sodomitas. De esta manera, la mujer de Lot sintetiza las dos cualidades por las cuales el alejandrino introduce esta serie de elementos que le interesa apuntalar: el empedernecimiento de la vida, del corazón y de la conducta.

Una vez más destaca en toda esta caracterización la ausencia de una interpretación sexualizada de Sodoma. Las prácticas sexuales desarrolladas entre los sodomitas no son el foco de atención de Clemente, sino el endurecimiento de los sujetos. Sin duda, hay una lectura estereotipada de los sodomitas, pero esta no se circunscribe al ámbito sexual, lo cual es evidencia de la existencia, entre los Padres de la Iglesia de los primeros siglos, de interpretaciones de Sodoma sin el prejuicio de la sexualidad.

B) Caracterización de los sodomitas

El perfil proporcionado en sí acerca de los sodomitas aparentemente tiene una intencionalidad definida. De todos los posibles atributos que se pudieran enunciar sobre ellos, solamente hay cuatro características que Clemente pretende destacar y deja de lado cualquier otro aspecto de su carácter. Las cualidades típicas o esenciales que establece el alejandrino son las siguientes: Σοδομίται δὲ οἱ ἄθεοι καὶ οἱ πρὸς τὴν ἀσέβειαν ἐπιστρεφόμενοι σκληροκάρδιοι τε καὶ ἡλίθιοι (*Prot.* 103.4), “los sodomitas son los ateos y los que se vuelven a la impiedad, los duros de corazón y los insensatos.”

De acuerdo con la cita anterior es posible identificar con precisión cuatro rasgos de la conducta de los sodomitas. Según Clemente, los habitantes de Sodoma se caracterizan por ser ateos, impíos, duros de corazón e insensatos. La disposición de estas cualidades de los sodomitas es presentada mediante un ordenamiento sintáctico particular, pues en esencia podría decirse que es una oración con dos predicados nominales donde a su vez cada uno de ellos está conformado por dos cláusulas adjetivales unidas por la conjunción καὶ.

Sin embargo, la estructura de los dos predicados nominales no resulta tan evidente, de ello dan cuenta las diferentes traducciones disponibles de esta

oración del *Protréptico*. La versión francesa de la colección *Sources Chrétiennes* (Mondésert, 1949: 172) traduce la frase con dos predicados nominales, pero uno de ellos lo hace con una construcción trimembre con lo cual no sigue el aparente orden de dos predicados nominales con dos atributos cada uno, “*or, Sodomites sont les athées et les endurcis de cœur et d’intelligence, qui s’adonnent à l’impiété*”. El énfasis de la traducción de Mondésert recae en el doble artículo definido plural οἱ, el cual emplea como recurso para definir el inicio de cada complemento nominal. Al parecer interpreta la cláusula οἱ πρὸς τὴν ἀσέβειαν ἐπιστρεφόμενοι como una frase adjetival nominal en aposición y por ello, establece una conexión entre los tres adjetivos restantes, οἱ ἄθεοι καὶ σκληροκάρδιοι τε καὶ ἡλίθιοι, “los ateos, duros de corazón e insensatos”.

De manera un tanto diferente la traduce Isart Hernández (1994: 174). A pesar de que distingue dos complementos nominales, separa la frase σκληροκάρδιοι τε καὶ ἡλίθιοι de la siguiente manera: “Los sodomitas son los ateos de corazón endurecido, los insensatos que se vuelven a la impiedad”. La traducción ofrecida de alguna forma ya está interpretando el texto al señalar que el ateísmo está relacionado con la dureza de corazón, mientras que a la insensatez le corresponde el volverse a la impiedad. La autora al parecer observa dos complementos nominales identificados con el artículo definido οἱ; en tanto, que adjudica los adjetivos de la frase σκληροκάρδιοι τε καὶ ἡλίθιοι a cada una de las dos oraciones respectivamente.

La traducción al inglés de Butterworth (1960: 225) sigue una perspectiva sintáctica más literal conforme al texto griego. Establece dos complementos nominales, el primero de ellos unidos por el doble artículo definido οἱ, mientras que el segundo corresponde a la cláusula con el doble adjetivo: “*and by Sodomites we understand the atheists and those who are devoted to impiety, who are both hard of heart and without sense*”. De una forma similar a la versión inglesa, Merino Rodríguez (2008, 295) también traduce el texto griego al castellano: “Pero sodomitas son los ateos y los que se han vuelto a la impiedad, lo de corazón duro y necios”. Estas dos traducciones, no establecen dos oraciones de complemento nominal diferenciadas por el uso del artículo οἱ, sino que integran a las dos cláusulas adjetivales precedidas por οἱ en una sola frase bimembre. Es decir, en lugar de interpretar la frase οἱ πρὸς τὴν ἀσέβειαν ἐπιστρεφόμενοι en relación de aposición, ajustan el criterio de traducción al hecho de establecer cuatro cláusulas adjetivales donde dos de ellas tienen el artículo definido y las otras dos carecen de él. Por esta razón, las últimas traducciones identifican dos complementos nominales con dos cláusulas adjetivales en cada uno de ellos en forma de paralelismo, lo cual es una posibilidad viable para comprender el sentido dado por Clemente a la

disposición de las características de los sodomitas.

Así pues, en conformidad con lo anterior, la composición del texto manifiesta una estructura donde el ateísmo y la impiedad forma una especie de paralelismo sinónimo; mientras que la dureza de corazón y la insensatez corresponde a un segundo enunciado bimembre de significación que acota el rasgo del perfil identitario. De esta manera, en realidad, se definen dos grandes características de la personalidad de los sodomitas. Así, por un lado, se ubica la dimensión atea-impía que alude a la relación con la divinidad; por el otro, se especifica el aspecto práctico de ese ateísmo mediante la asociación de la dureza de corazón-insensatez.²³

La primera caracterización atea-impía circunscrita a la relación con la divinidad tiene un amplio uso dentro del léxico del *Protréptico*. El uso del adjetivo ateo también tiene presencia en otros pasajes dentro del décimo capítulo. El alejandrino emplea en *Prot.* 89.2 este término para designar una de las tres características que tiene la costumbre (ἔθος) que busca desarraigar de su audiencia. De igual manera, también vuelve a utilizar el mismo adjetivo en *Prot.* 96.4 para calificar el coro ateo supersticioso del pueblo: δεισιδαιμονίας ἄθεοι χορευταί. Las traducciones al castellano²⁴ de esta frase, lo mismo que la francesa y la inglesa,²⁵ emplean el término “impío” para la palabra ἄθεοι. En otras palabras, los diferentes traductores leen como equivalente el término “ateo” con “impío”, lo cual estaría cercano al uso del paralelismo sinónimo introducido por clemente en *Prot.* 103.4, donde al parecer empleando un recurso estilístico establece una relación del ateísmo con la impiedad. Si tal vinculación es posible sostener, entonces el perfil de los sodomitas adquiere una connotación de alejamiento total de las cuestiones divinas. Ese rasgo de su personalidad nuevamente nada tiene que ver con las consideraciones de tipo

23 De hecho, el adjetivo ἡλίθιος, “insensatez” en griego evoca fonéticamente a la palabra λίθος “piedra”, por lo cual se puede anticipar un juego de palabras, el cual está claramente expresado en *Prot.* 97.3 (Herrero de Jáuregui, 2008: 239). Sin duda, ἡλίθιος también alude implícitamente dentro de este contexto al verbo petrificar λιθόω, que ya ha sido utilizado previamente para referirse a la mujer de Lot.

24 Isart Hernández (1994) traduce la frase como, “Son coreutas impíos de la superstición”; mientras que Merino Rodríguez (2008) la hace de la siguiente manera, “cantores impíos de la superstición”.

25 Mondérsert (1949) traduce la expresión de la siguiente manera: “*choreutes impies de la superstition*”. Al parecer detrás de las traducciones al castellano se encuentra la lectura de esta frase que realiza Mondérsert. Algo distinto la traduce Butterworth (1960), quien se separa de la línea sugerida por Mondérsert: “*godless devotees of daemon-worship*”. Sin embargo, persiste la idea de introducir “impíos” en lugar “ateos”, pues emplea el término “godless” para traducir ἄθεοι.

sexual; sino más bien, alude a la profunda separación de las prácticas que el alejandrino considera como piadosas.

La segunda caracterización de los sodomitas complementa el aspecto anterior, pues desarrolla la dimensión práctica del ateísmo e impiedad. La dureza de corazón, como ya se ha señalado, permite relacionar el sentido de la frase con el contexto argumentativo inmediato, pues apela al mismo campo semántico acotado por la idea de la petrificación. No obstante, dentro del capítulo décimo el adjetivo ἡλίθιος (insensato, tonto, necio) también alude a un entorno de una situación empedernida. Clemente utiliza este mismo término en *Prot.* 97.3 para referir a la insensatez de los artesanos que trabajan las piedras y las adoran, específicamente dice lo siguiente: ἡλίθιοι τῶν λίθων δημιουργοί τε καὶ προσκυνηταί. Nuevamente es una frase nominal algo complicada de traducir, porque es una oración que tiene dos sustantivos en nominativo y el adjetivo que no es totalmente claro a quién califica.²⁶ Con independencia del sentido sintáctico de la frase que se le atribuya, resulta claro que ἡλίθιος se usa vez más dentro de un contexto vinculado a la idea de piedra. Al parecer en la lógica argumentativa del alejandrino es una insensatez total permanecer ligado al ámbito de lo pétreo; ya sea como estatua o columna, a través de un corazón endurecido, o bien, mediante la fabricación o adoración de esculturas de piedra, todas esas son situaciones inadmisibles para Clemente, pues surgen del ateísmo y la insensatez. Los sodomitas constituyen un modelo de una vida petrificada en sus prácticas culturales y piadosas, pero nunca retoma en el *Protréptico* una lectura que enfatice el aspecto sexual de su comportamiento.

Conclusión

Con frecuencia suele ser un lugar común asociar el término Sodoma con un determinado tipo de prácticas sexuales. De ahí que en ocasiones se asuma de manera *a priori* que toda referencia a Sodoma es una alusión al estigma que caracteriza a dicha ciudad. Así, se llega a aceptar de manera acrítica que tal estereotipo procede desde la misma antigüedad cristiana. No obstante, el análisis emprendido aquí deja claro que no necesariamente toda referencia a Sodoma o a los sodomitas implica una tipificación de índole sexual. Si bien es

26 Las diferentes traducciones dan cuenta de las diversas posibilidades. Isart Hernández (1994) traduce “artesanos insensatos de las piedras y sus adoradores”; Merino Rodríguez (2008) “artesanos y también adoradores necios de las piedras”; Mondérsert (1949) « *vous qui êtes assez insensés pour adorer les pierres que vous avez vous-mêmes travaillées* » ; Butterworth (1960) “*stupid fashioners and worshippers of stones !*” No queda claro en las traducciones a quien califica ἡλίθιος (necios), pues puede ser a los artesanos, a los adoradores o a ambos, e incluso en el caso de Mondérsert, “necios” constituye el sujeto principal de la oración.

cierto que el nombre de la ciudad de la planicie del valle del Jordán constituye un paradigma de pecaminosidad, también es evidente que la maldad nunca se especifica claramente, lo cual da pie a un sinnúmero de reprochables conductas.

El uso de la imagen de Sodoma en el *Protréptico* no muestra indicios de una lectura vinculada a cierto tipo de prácticas sexuales. El sentido otorgado por el alejandrino al término no escapa de una mirada estereotipada, pero orienta el juicio negativo hacia una dirección diferente a la sexual. La recepción de Sodoma está acotada principalmente al campo de la idolatría dentro de un escenario apologético en contra de las costumbres ancestrales de los “paganos”. Clemente emplea el término para ilustrar cómo la petrificación de la vida origina la persistencia en una conducta inapropiada por mera costumbre.

Así en un primer plano general señala la costumbre como la fuente de la idolatría. No obstante, existe la posibilidad del reorientar esa senda. El caso de los ninivitas ejemplifica cabalmente la pretensión del alejandrino, pues los habitantes de Nínive en contraste con los sodomitas fueron capaces de enmendar su camino, dejar la costumbre y adoptar un estilo de vida distinto. Este hecho constituye un modelo de tipificación diferente, así como los sodomitas representan la perdición, los ninivitas simbolizan la salvación. Son dos formas opuestas de relacionarse con la costumbre, con diversas implicaciones en cada una de ellas.

Dentro de un segundo plano particular, el contexto inmediato, se ubica la noción de la petrificación. En este sentido, Sodoma representa la mirada al pasado, el apego a lo que debiera quedar atrás desarraigado; es decir, la costumbre. Así, la mujer de Lot constituye el paradigma petrificante de la costumbre que solidifica la voluntad humana en las añoranzas de antaño. Níobe, la esposa de Lot y el corazón de los sodomitas son muestra de una vida empedernida por el deseo de conservar el pasado, el dolor a causa de la pérdida del pasado les ha llevado a un endurecimiento en el presente.

La interpretación del pasaje desde este doble plano no registra indicio alguno que permita situar una lectura con una mirada sexualizada sobre la recepción de Sodoma. Tampoco la aparente recuperación de la obra de Filón, en quien ya es posible detectar un acercamiento sexual estigmatizado a este tema, le ha conducido a proyectar un estereotipo sexual de la imagen de los sodomitas. Clemente retoma el motivo de Sodoma, pero lo realiza sin el peso de la connotación habitual que se le confiere. El uso del término en la lógica argumentativa del alejandrino demuestra la posibilidad encontrar dentro del cristianismo de los primeros siglos un empleo estigmatizado de Sodoma, pero con una aproximación diferenciada. En otras palabras, la lectura estereotipada

de Sodoma no siempre implica una mirada sexual, sino que la destrucción es una especie de “lugar común” para ejemplificar aquello que se desea condenar.

Finalmente, de un modo u otro la imagen de Sodoma sigue siendo estereotipada. El reto radica en desmontar el estigma cultural hacia los sodomitas y hacia otras figuras icónicas víctimas del prejuicio social. Sin duda, es una tarea difícil. No obstante, la deconstrucción del estereotipo sexual sobre Sodoma implica un pequeño aporte hacia la redefinición de los paradigmas culturales bajo los cuales opera nuestro escenario social. La propuesta de interpretación formulada en este artículo intenta aportar elementos para la desconstrucción de un estereotipo que se ha arraigado fuertemente en nuestra tradición cultural. La premisa habitual de considerar a Sodoma como símbolo de un tipo de relación sexual “condenable” no se sostiene ni cuenta con el apoyo unánime en la obra de Clemente. Por el contrario, en los textos del alejandrino hay indicios que permiten realizar lecturas diferenciadas de este tema. Es responsabilidad de nuestra sociedad continuar alentando esa pluralidad de miradas con la finalidad de realizar lecturas desde una perspectiva diferente donde exista espacio para un encuentro intercultural.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AHERN, E. (2018). “The Sin of Sodomy in Late Antiquity”: *Journal of the History of Sexuality*, Vol. 27, No. 2; 209-233.
- ALLENBACH, J., BENOÎT, A., BERTRAND, D.A., HANRIOT-COUSTET, A., JUNOD, E., MARAVAL, P., PAUTLER, A. PRIGENT, P. (1982). *Biblia Patristica. Supplément, Philon D’Alexandrie*. Paris : Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- BRAKKE, D. (2010). *The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*. Cambridge: Harvard University Press.
- BREMMER, N.J. (2008). *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*. Leiden: Brill.
- BONIFAZ NUÑO, R. (2005). *Homero. Iliada* (Introducción, versión rítmica y notas). México: UNAM.
- BOVON, F. (2004). *El evangelio según san Lucas III: Lc 15,1-19,27*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- BURKE, P. (2013). *Hibridismo cultural*. Madrid: Ediciones Akal.
- BUTTERWORTH, W. G. (1960). *The Exhortation to the Greeks - The Rich Man’s Salvation*. Cambridge: Harvard University Press.
- COLSON, H.F. – WHITAKER, H.G. (1988). *Philo, III, V*. Cambridge: Harvard University Press.

- FERNÁNDEZ MARCOS, N. – SPOTTORNO DÍAZ-CARO, M.V. (coords.) (2008). *La Biblia griega. Septuaginta I: El Pentateuco*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- (2013). *La Biblia griega. Septuaginta III: Libros poéticos y sapienciales*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- FITZMYER, A. J. (1987). *El evangelio según Lucas III: Traducción y comentario 8,22-18,14*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- FOUCAULT, M. (2019). *Historia de la sexualidad IV: Las confesiones de la carne*. España: Siglo XXI.
- GOFFMAN, E. (2015). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- HERNÁNDEZ ISART, M. C. (1994). *Clemente de Alejandría. Protréptico* (Introducción, traducción y notas). Madrid: Ed. Gredos.
- HERRERO DE JÁUREGUI, M. (2008). *The Protrepticus of Clement of Alexandria: A Commentary*, [Dissertation thesis], Alma Mater Studiorum Università di Bologna. Dottorato di ricerca in Studi religiosi: scienze sociali e studi storici delle religioni, 21 Ciclo. DOI 10.6092/unibo/amsdottorato/1117.
- IGNACIO GONZÁLEZ, C. (2000), *San Ireneo de Lyon. Contra los herejes: Exposición y refutación de la falsa gnosis*. México: Conferencia del Episcopado Mexicano.
- LIDDELL, G.H. – SCOTT, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- MARCOVICH, M. (1995). *Clementis Alexandrini. Protrepticus*. Leiden: Brill.
- MERINO RODRÍGUEZ, M. (2008). *Clemente de Alejandría. El Protréptico* (Edición bilingüe). Madrid: Editorial Ciudad Nueva.
- MONDÉRSERT, C. (1949). *Clément d'Alexandrie. Le Protreptique* (Introduction, Traduction et Notes). Paris : Editions Du Cerf.
- PABLO MARTIN, J. (Ed.) (2010). *Filón de Alejandría. Obras completas II*. Madrid: Editorial Trotta.
- PIÑERO, A. -PELÁEZ, J. (1995). *El Nuevo Testamento: Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*. Madrid: Ediciones el Almendro.
- ROUSSEAU, A., HEMMERDINGER, B., MERCIER, C., DOUTRELEAU, L. (1965). *Irénee de Lyon. Contre les hérésies, Livre IV-2* (Texte et Traduction). Paris : Editions Du Cerf.
- SICRE, J. L. (2000). *Introducción al Antiguo Testamento*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- STÄHLIN, O. (1936). *Clemens Alexandrinus. Vierter Band, Register*. Leipzig : J.C. Hinrichs'she Buchhandlung.

- SUÁREZ DE LA TORRE, E. (2016). “El azufre y la pentápolis en un hechizo erótico”, en Israel M. Gallarte – Jesús Peláez (eds.). *In mari via tua. Philological Studies in Honour of Antonio Piñero*, España: Ediciones el Almendro, pp. 707-714.
- VILCHEZ, J. (1990). *Sapienciales V: Sabiduría*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- WELSCH, W. (2011). “¿Qué es la transculturalidad?”, en Friedhelm Schmidt-Welle (coord.). *Multiculturalismo, transculturación, heterogeneidad, poscolonialismo: Hacia una crítica de la interculturalidad*. Madrid: Herder, pp. 11-40.