



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

PROGRAMA DE POSGRADO EN LETRAS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

DE CASTITAS A SANCTITAS

***LAS MODIFICACIONES EN EL CONSTRUCTO DE LA VIUDA DEL
PAGANISMO AL CRISTIANISMO PRIMITIVO EN
AD UXOREM DE TERTULIANO***

T E S I S

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRA EN LETRAS
(LETRAS CLÁSICAS)**

PRESENTA:

LIC. BEATRIZ ALEJANDRA PIÑA CASTRO

ASESORES:

**DRA. ANA MARÍA DE LAS MERCEDES MARTÍNEZ
DE LA ESCALERA LORENZO
DR. CARLOS ZESATI ESTRADA**



MÉXICO, D. F.

2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para mis ángeles:

Matías... porque sólo el padre de mi padre podría ser el primero en llegar.

José Luis... por llevarme de la mano cuando sentía miedo o me costaba caminar, aunque no te viera, aunque llegaras con el rostro de otro abuelo; por abrazarme, dejarme sentirte y reír conmigo en el Duomo... mientras otros oraban en silencio; por ser el ángel que mantiene viva mi fe.

María Luisa... por tu amor y tu inteligencia, por platicar conmigo siempre que te llamo y visitarme en sueños cuando no lo hago; por rezar junto a mí y velar mis noches; por secar mis lágrimas, subir mi barbilla y recordarme a dónde se manda todo.

Mariana... por tu ejemplo de constancia y tenacidad, de fuerza y entereza, por dar lecciones de vida y de amor hasta el último momento... hasta la última gota (me hiciste prometerte que terminaría una carrera, aquí te dejo la maestría).

Para ustedes cuatro, por construir la familia que tengo; por todo lo que dieron e hicieron, que ahora me permite ser quien soy... por estar donde y cuando nadie más puede estar.

Gracias

ÍNDICE

PRELIMINARES	
1 POSICIÓN Y <i>HABITUS</i>	16
1. 1 La posición de Tertuliano	16
1. 2 El <i>habitus</i> de la viuda	23
La viuda en el judaísmo	28
La viuda en Grecia	35
La viuda en Roma	41
La viuda en el Nuevo Testamento	54
2 DISCURSOS QUE MODIFICAN... Y QUE SON MODIFICADOS	62
2. 1 <i>Ad uxorem</i> (texto latino y español)	62
2. 2 La modificación: de <i>castitas</i> a <i>sanctitas</i>	86
2. 3 La modificación de la modificación: el discurso agustiniano	102
CONCLUSIONES	114
APÉNDICE A: Decisiones (y posiciones) de otros traductores	118
APÉNDICE B: Santidad y castidad según el Catecismo de la Iglesia Católica	123
BIBLIOGRAFÍA	133

PRELIMINARES

Mi tesis de licenciatura contiene una traducción al español, la primera, hasta donde tengo entendido, de *Ad uxorem (Para la esposa)* de Tertuliano, texto donde se indica a la mujer cristiana qué deberá hacer, en relación a su estado civil, cuando su marido haya muerto. El proceso de traducción del texto latino requirió, como era de esperarse, una investigación que permitiera comprender y resolver las peculiaridades, tanto filológicas como culturales, del texto. Apoyándome en diccionarios, estudios de Vida cotidiana, de Historia, de Instituciones jurídicas y de Religión, ofrecí una traducción adecuada, acorde a los alcances de una licenciatura; sin embargo, al trasladar *Ad uxorem* al español, resultó evidente que había pequeñas partes del texto que no transmitían naturalmente el sentido que contenía el latín, segmentos ambiguos a nivel semántico o de frágil sustento contextual: la lexicografía y los estudios monográficos tradicionales no lograban cimentar una plataforma que permitiera examinar el texto en sus diferentes alcances.

Un par de aspectos de la traducción fueron señalados en la defensa de la tesis: por una parte, el texto español podía, debía, ser mejorado profundizando en el problema de la traducción del adjetivo *castus*, el cual yo había trasladado, la mayoría de las veces, al castellano *casto*; por la otra, el adjetivo *sanctus* debía ser tratado con más cuidado, ya que en ocasiones debía transparentar su carácter de adjetivo sustantivado: del nombre con el cual se identificaban los cristianos entre sí. En efecto, durante la traducción ambos adjetivos planteaban problemas que no podían ser solucionados siempre de la misma manera: en ocasiones, usar *casto/a* o *santo/a* era suficiente; en otras, esa redacción no decía mucho al lector; otras veces, inclusive, este par de adjetivos parecía compartir significado;

las guías tradicionales lexicográficas y epistemológicas no permitían aproximarse a la comprensión de los diversos usos y matices de tales vocablos en el texto.

El confirmar que, como traductora, me era necesaria una toma de postura aún más consciente y fundamentada ante el texto, y que los estudios clásicos y las áreas del conocimiento que comúnmente los auxilian no bastaban para completar los vacíos teóricos que me impedían abrazar el mensaje, me llevó a abordar el texto, en la maestría, desde otra perspectiva que incluyera marcos teóricos que me permitieran resolver los primeros cuestionamientos que habían tomado forma: ¿Qué es una mujer o una viuda *casta*?, ¿qué es una mujer o una viuda *sancta*? El diccionario apunta hacia cierta coincidencia en el espectro semántico de ambos adjetivos, pero ¿el texto expresa lo mismo al calificar a una misma mujer con cualquiera de los dos? Tratando de aclarar estas interrogantes, surgieron otras, más amplias: ¿qué implicaciones tiene el uso de uno u otro calificativo en un texto del cristianismo primitivo, cuando la comunidad cristiana está construyendo su identidad? Un texto como *Ad uxorem*, que marca normas de comportamiento para una comunidad en formación, no debe considerarse fuera de su contexto social, ¿cuál era la función política de estos vocablos, complejos para la mentalidad ajena a su tiempo?, ¿cuál era la función política, pues, de este texto que los contiene?

El texto se convertía, entonces, en causa de un análisis literario-filológico-sociológico-histórico-religioso; la reelaboración de su traducción es parte del resultado de dicho análisis. No podría establecerse una relación lineal del tipo *texto en lengua original-investigación-texto en lengua destino*, no: como se ha dicho, algunas preguntas surgieron a partir de la primera traducción; otras, de la investigación misma, que, menos enfocada en el objeto textual, interrogaba y desarmaba el contextual, analizando sus dinámicas, su funcionamiento. No se puede hablar del texto sin el contexto, no se puede ofrecer una

traducción completa, redonda, sin tomar en cuenta todas las esferas de acción en las que un texto, como discurso, participa con, en, para la sociedad...; como a ella, en cuanto objeto de estudio, no nos podemos acercar al discurso sin las herramientas que permitan comprender su complejidad, ni considerarlo, inmanente, estático, libre de contingencias y transformaciones.

Hacia el año 200, Tertuliano escribe *Ad uxorem*, epístola a manera de testamento, en la que indica a su esposa qué debe hacer, como cristiana, en caso de enviudar.¹ En este testamento, Tertuliano no habla de lo que habrá de hacerse con los bienes materiales; en el primer libro de la carta, dice que, muerto el marido, la esposa debe perseverar en una viudez ofrecida a Dios; en el segundo, que puede volver a casarse, pero únicamente con un cristiano. Con su texto, este autor buscaba incidir en el constructo de la *viuda*,² categoría social con la que lidiaron las distintas tradiciones culturales que convergían y rodeaban al cristianismo.

Un texto es, evidentemente, el objeto de nuestro estudio, pero ¿qué importancia tiene esta obviedad? ¿A qué nos enfrentamos cuando nos enfrentamos a un texto? ¿Cuál es la relevancia de su mensaje para haber merecido ser fijado por escrito? ¿Qué peso tiene la

¹ Que una (supuesta) esposa sea la destinataria de *Ad uxorem* no ha sido prueba contundente para los estudiosos de Tertuliano de que él mismo haya estado casado; v. FREDUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, p. 100.

² Me refiero a la *viuda* como *constructo* para hacer incapié en su dimensión como construcción histórico-socio-cultural, en su papel dentro de la arquitectura del pensamiento, el cual ha permitido identificarla como una categoría social. El *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora dice del vocablo *constructo*: “Se ha dado este nombre a un término o a un grupo de términos teóricos usados en la formulación de una hipótesis científica con el fin de explicar y predecir hechos. El constructo no es ninguna entidad inferida, porque se supone que no designa ninguna entidad. Su función es justamente la de evitar, o reducir a un mínimo, las entidades inferidas. [...] Un constructo es [...] “una clase de equivalencias de procesos cerebrales”; no es ni un individuo concreto ni una idea platónica. Puede “pretenderse” pero sólo por razones pragmáticas que los constructos existen por sí mismos”. Así, hablar de la *viuda* como *constructo* permite establecer que no es una entidad empírica (no es sólo la mujer que se queda sin marido, según nuestra definición actual; si así lo fuera, no habría diferencias entre las viudas de diversas culturas y de distintas épocas), sino una unión de significados, no pertenecientes a la dimensión denotativa de las palabras, sino connotativa, permitiéndonos sostener la hipótesis de que con el significante *viuda* se introducían en la vida cotidiana valores éticos, morales, teológicos y culturales.

palabra escrita en la sociedad del imperio romano y, más aún, en la de los primeros siglos del cristianismo?; es contundente el pensamiento de Walter Ong al respecto:

Todas las tradiciones religiosas del género humano poseen orígenes remotos en el pasado oral y parece que todas conceden gran importancia a la palabra hablada. Sin embargo, las principales religiones del mundo también han sido interiorizadas mediante la creación de textos sagrados: los Vedas, la Biblia, el Corán. En la doctrina cristiana, las significativas polaridades entre oralidad y escritura son particularmente agudas, probablemente más que en cualquier otra tradición religiosa, incluso la hebrea. Pues en la doctrina cristiana, la segunda persona del único Dios, que redimió a la humanidad del pecado, no sólo se conoce como el Hijo sino también como el Verbo de Dios. En esta fe, Dios Padre tiene la palabra en su Hijo, quien no está por escrito. La Persona misma del Hijo se constituye como el Verbo del Padre. No obstante, la doctrina cristiana también presenta como su esencia la palabra escrita de Dios, la Biblia, la cual, detrás de sus autores humanos, tiene a Dios como autor, lo que no sucede con ningún otro escrito. ¿De qué modo están relacionados entre sí los dos sentidos de la “palabra” de Dios, así como los seres humanos en la historia?³

Así, los textos del cristianismo primitivo son herederos directos, por un lado, de la *auctoritas* bíblica de la inspiración divina; por el otro, forman parte de la cultura escrita en un momento clave de su historia, cuando el Imperio Romano se valió de ella para su consolidación: durante el Imperio, numerosas inscripciones de edificios y monumentos no podían ser leídas con facilidad por la altura en la que se encontraban, o no eran comprendidas, en absoluto, por los extranjeros recién llegados; la ubicación de las inscripciones era lo que importaba, no su inteligibilidad. El gobierno ejerció una dominación simbólica a través de la escritura y la *Eneida* es la muestra más contundente de que no fue sólo mediante la escritura monumental.⁴

El cristianismo se expandió sirviéndose de la tradición textual de su tiempo, apoyándose, especialmente, en un género literario: el epistolar. La efectividad de la carta como transmisora de un mensaje ético o filosófico ya había sido aprovechada por autores como Séneca y Plinio. En la epístola, a diferencia del tratado, el emisor se acerca mucho más al receptor -y viceversa-; en ella puede ser más familiar, más afectivo y más

³ ONG, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, p. 173.

⁴ CHARTIER, *Cultura escrita, literatura e historia*, p. 26.

persuasivo; si bien pueden estar dirigidas explícitamente a un destinatario particular -como Lucilio en el caso de Séneca-, las palabras del autor son proferidas, y válidas, para todo aquél que las lea o las escuche.⁵ Así, por medio de epístolas, san Pablo extendía su labor apostólica y didáctica; incluso estando en prisión se comunicaba con sus hermanos cristianos, enviaba saludos, reconfortaba y alentaba a los fieles, y les enviaba la paz de Cristo.

Los textos paulinos estaban orientados a regular situaciones generales de la cristiandad más antigua, realidades de los primeros grupos cristianos que se iban adaptando a vivir en el Imperio.⁶ En tales comunidades, como en la antigüedad clásica, era más común leer en voz alta que en voz baja;⁷ la lectura era un acto público, social,⁸ que ayudaba a la identificación y unión de la comunidad.

Tertuliano recibe esta tradición epistolar, pagana y cristiana; no deja las exhortaciones contenidas en *Ad uxorem* en forma de tratado, como la mayoría de sus escritos, sino que elige para el texto un formato más íntimo, más ventajoso para la apropiación que de él hará el destinatario; en efecto, el cariño y la preocupación que expresa el marido facilitan la captación del mensaje, de la instrucción. El tono íntimo de carta conyugal apela también al esposo creyente -identificado con Tertuliano, a causa de la fe- que se preocupa, como éste, por dejar una guía, un legado espiritual, a su posible viuda;

⁵ VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, p. 75.

⁶ *ibid.*, p. 69.

⁷ La lectura en silencio se practicaba en Grecia desde los siglos VI o V a. C.; v. CHARTIER, *op. cit.*, p. 50.

⁸ No por ello debe imaginarse que no había edición y compra-venta de textos para uso personal. Durante el Imperio circularon opúsculos culinarios, deportivos, poesía de evasión y otros códices leídos por el puro *placer del texto*. En los primeros siglos de nuestra era, el *codex*, o libro de páginas, ya había desplazado al rollo por su menor costo de fabricación y su practicidad tanto para el transporte como para la lectura, pues podía llevarse entre los pliegues de la ropa, leerse ocupando una sola mano y permitía regresar a un lugar del texto sin tener que enrollar y desenrollar el soporte; v. CASTILLO G., *Historia de la cultura escrita...*, p. 91 y MANGUEL, *Una historia de la lectura*, p. 73.

Ad uxorem no incumbiría sólo a las cristianas pertenecientes a Dios, sino también a sus maridos.

No hay testimonios de que Tertuliano mismo haya leído su escrito en algún círculo específico o de que la carta haya sido leída en cierta comunidad o adquirida para lecturas privadas. Considerando los hábitos de lectura entonces corrientes, se puede aceptar que *Ad uxorem* fue leída en público por un presbítero, un diácono o alguna de las mujeres que dirigía la oración de las demás, en una reunión comunitaria, dentro de un marco cultural que ratificaba la comunicación de Dios con sus fieles a través de los textos ahí leídos. Por otra parte, nada permite excluir que *Ad uxorem* haya sido leída en privado, en un *codex* publicado y adquirido.⁹ La lectura personal del código habría reducido la distancia entre autor y destinatario, entre el esposo, guía, y la esposa que debe ser orientada.

Propagada y recibida a través de una lectura pública o de una privada, *Ad uxorem* es un discurso, y aunque los discursos pueden ser ideales y no representar la realidad,

tienen efectos bastante reales. En toda sociedad, las personas se entienden a sí mismas, sus roles y su mundo a través de las prácticas discursivas de su cultura y la “realidad” que estas prácticas traen a la conciencia cultural. [...] El discurso cultural “produce” a los humanos en el sentido de que los sujetos humanos llegan a entenderse a sí mismos a través de las categorías y representaciones de “ser humano”, que operan y están presentes en su propia cultura. Lo que produce la “realidad” para cualquier cultura se reconoce como una categoría construida y ligada al cambio, ya que los humanos adquieren también su sentido de lo “real” a través de los marcos y clasificaciones dados en sus sociedades.¹⁰

Así, Tertuliano emplea un tono tanto conyugal como pastoral para tratar de reconfigurar el papel político de la mujer que ha perdido a su marido; político, porque la manera de ejercer cierta facultad para contraer segundas nupcias repercutía no sólo en la dinámica de la

⁹ “El cristianismo hizo amplio uso de escrituras privadas, sobre todo cartas, y de una documentación de los géneros más diversos, desde la redacción procesal de las actas de los mártires a los documentos administrativos. [...] En las prácticas librescas [los cristianos] hicieron uso casi exclusivo del código, dando al rollo el valor del libro-símbolo o destinándolo, más tarde, a usos particulares.”; *ibid.*, p. 93.

¹⁰ PERKINS, *The suffering self, Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, p. 4 (Las traducciones de las citas provenientes de fuentes en latín, griego o lenguas modernas son mías, salvo explícita aclaración contraria).

institución familiar o de la comunidad religiosa, sino de la sociedad entera.¹¹ Es válido o, más bien, necesario, acercarse a un texto de índole religiosa con un enfoque político, de otro modo se perderían de vista los distintos alcances que la religión, *per se*, tiene en las sociedades.¹²

Foucault dice que en la literatura imperial se busca una ética del honor conyugal a través de “reflexiones sobre el papel del esposo, sobre la naturaleza y la forma del lazo que lo ata a su mujer, sobre el juego entre una superioridad a la vez natural y estatutaria y un afecto que puede ir hasta la necesidad y la dependencia”.¹³

Los grandes textos clásicos donde se aborda la cuestión del matrimonio –la *Económica* de Jenofonte, la *República* o *Las Leyes* de Platón, la *Política* y la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles- inscribían la reflexión sobre las relaciones conyugales en un marco amplio: la ciudad con las leyes o las costumbres necesarias para su supervivencia y para su

¹¹ “Estos supuestos acerca de los sujetos humanos y los mundos sociales que habitan han producido un cambio de enfoque en los estudios históricos. Cómo trabajan los discursos para producir ciertas “subjetividades”, es decir, “formas históricas de conciencia”, y crear mundos sociales alrededor de ellas es ahora materia de investigación histórica. Los historiadores ven que la importancia de tales temas para entender las obras de las culturas pasadas y este nuevo enfoque, han abierto (para el análisis histórico) textos tradicionalmente excluidos del estudio histórico. El reconocer que los discursos literarios, religiosos y técnicos, todos ellos, contribuyen a generar el mundo cultural ha revelado que las distinciones tradicionales hechas entre documentos históricos y otros textos eran esencialmente arbitrarias”; *ibid.*, p. 5.

¹² Argumenta Giovanni Filoramo, historiador estudioso de Teología política, que la fe cristiana “es intrínsecamente política, aun ahí donde y cuando tiende a traducirse y a relegarse en la separación y en la autonomía de lo espiritual. Desde el inicio, de hecho, es ella, internamente, constitutiva de comunidad (y esto no obstante su fuerte tensión escatológica que induciría a imaginar el contrario) y, precisamente en cuanto tal, externamente, tiende a relacionarse con el poder político secular. [...] En la medida en que ella es generadora de comunidad, es decir, de una nueva forma de vivir juntos fundada sobre una identidad específicamente religiosa (es este el caso, por ejemplo, de las comunidades paulinas), desde un inicio se ha puesto el problema del vínculo social, es decir, sagrado, que tiene este nuevo tipo de comunidad. [...] Desde un inicio las comunidades de los creyentes en Cristo buscaron nuevas formas de solidaridad social y nuevas formas de legitimación sagrada. Pablo, por ejemplo, recurrió a la imagen fundacional de las comunidades de creyentes como Cuerpo de Cristo. Esta imagen es sagrada y al mismo tiempo, política: es sagrada porque tiene como caudillo y como base precisamente al Hijo de Dios; es al mismo tiempo política, porque Cristo es el soberano escatológico que derrotó definitivamente las potencias de Satanás (y así, según la literatura apocalíptica, todas las potencias políticas que lo representan), el Mesías prometido que espera para regresar con la segunda parusía. La comunidad de los creyentes en Cristo es una comunidad de *santos* habitada por el espíritu de Dios (este es su fundamento particular y su vínculo sagrado), que legitima su soberanía propia. Dicho en otros términos: lo sagrado, en tal contexto, coincide con el Espíritu (de Dios y/o de Cristo); él provee a la comunidad de un poder particular, que la funda, legitimándola al mismo tiempo. A pesar de no ser aún iglesias en sentido institucional, estas comunidades se dan como entidades autónomas justamente gracias a este fundamento infundado”; FILORAMO, *Il sacro e il potere*, pp. 19-20.

¹³ FOUCAULT, *Historia de la sexualidad. 3-La inquietud de sí*, p. 76.

prosperidad, la casa con la organización que permite su mantenimiento o su enriquecimiento.¹⁴

Los discursos que producían y reproducían las características de la relación hombre-mujer, trascendían a la relación de ambos con la sociedad; los estudios de género resultaron, pues, indispensables para analizar el texto que nos ocupa.

El término *género* fue introducido por las estudiosas estadounidenses para indicar el modo en que, a partir de la existencia de dos sexos, cada sociedad construye reglas, recorridos más o menos obligados que regulan los destinos individuales de los pertenecientes a los dos sexos y las relaciones entre ellos. Al mismo tiempo, elabora modelos de interpretación de la realidad que atribuyen valores y significados diversos [...] a las experiencias y actividades atribuidas a los dos sexos.¹⁵

Esta paráfrasis explica la definición de Joan Scott, quien conceptualiza el género a través de dos proposiciones interrelacionadas, pero analíticamente distintas; para ella, “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder”.¹⁶ Ella percibe el género como el *campo* primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder; dice que, aunque no es la única, parece “haber sido una forma persistente y recurrente de facilitar la significación del poseer en las tradiciones occidental, judeo-cristiana e islámica”;¹⁷ esta conceptualización del género está estrechamente relacionada con la teoría de Pierre Bourdieu, quien habla de cómo “la división del mundo basada en referencias a las diferencias biológicas y sobre todo a las que se refieren a la división del trabajo de procreación y reproducción, actúa como la mejor fundada de las ilusiones colectivas. Establecidos como conjunto objetivo de referencias, los conceptos de género

¹⁴ *ibid.*, p. 137.

¹⁵ SARACENO, *Sociologia della famiglia*, p. 84.

¹⁶ SCOTT, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en LAMAS (comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, pp. 289-299.

¹⁷ *loc. cit.*

estructuran la percepción y la organización concreta y simbólica de toda la vida social”.¹⁸

El concepto *campo*, apenas mencionado, es, junto con *habitus* y *capital*, la base de la teoría sociológica de Bourdieu. Pensar en *campo* implica pensar en relaciones:

En términos analíticos, un *campo* puede definirse como una red o configuración de relaciones objetivas entre oposiciones. Estas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, ya sean agentes o instituciones, por su situación (*situs*) actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de *capital*) -cuya posesión implica el acceso a las ganancias específicas que están en juego dentro del campo- y, de paso, por sus relaciones objetivas con las demás posiciones (dominación, subordinación, homología, etc.).¹⁹

A su vez, un *capital* “es el factor eficiente en un campo dado, como arma y como apuesta; permite a su poseedor ejercer un poder, una influencia, por tanto, poder existir en un determinado campo, en vez de ser una simple “cantidad deleznable”.²⁰

El *campo* es -gracias al *capital*- un campo de luchas por la conservación o la transformación de la configuración de las fuerzas reales y potenciales. Como estructura de relaciones objetivas entre posiciones de fuerza, el *campo* “orienta las estrategias mediante las cuales los ocupantes de dichas posiciones intentan, individual o colectivamente, salvaguardar o mejorar su posición e imponer el principio de jerarquización más favorable”. Las estrategias de los agentes dependen de su posición en el *campo* y de cómo lo perciben desde esa situación;²¹ dichas estrategias dependen del *habitus*.

El *habitus* es un mecanismo estructurante que opera desde adentro de los agentes, aunque no sea, hablando con propiedad, ni estrictamente individual ni por sí solo completamente determinante de las conductas. El *habitus* es, según Bourdieu, el principio generador de las estrategias que permiten a los agentes enfrentar situaciones muy diversas. Producto de la interiorización de una multiplicidad de estructuras externas, el *habitus* reacciona a las sollicitaciones del campo en una forma, a grandes rasgos, coherente y sistemática. [...] Esta estructura profunda es una matriz generativa históricamente constituida, con arraigo institucional y, por tanto, socialmente diferenciada. El *habitus* es un operador de la racionalidad, pero de una racionalidad práctica, immanente a un sistema histórico de relaciones sociales y, por ende, trascendente al individuo. Las estrategias por él

¹⁸ *loc. cit.*

¹⁹ BOURDIEU y WACQUANT, *Respuestas por una Antropología reflexiva*, p. 64.

²⁰ *ibid.*, p. 65.

²¹ *ibid.*, p. 68.

“gestionadas” son sistemáticas, pero también *ad hoc*, en la medida en que son “desencadenadas” por el encuentro con un campo particular. El *habitus* es creador, inventivo, pero dentro de los límites de las estructuras.²²

El *habitus* es una subjetividad socializada, que es, con todo, estructurada por el *campo*.²³

Para explicarlo, Bourdieu amplía la cita de Pascal “el mundo me comprende porque yo lo comprendo”, al decir: “el mundo me comprende, pero yo lo comprendo porque él me comprende; porque él me produjo, y porque produjo las categorías que yo le aplico, lo que percibo como autoevidente”.²⁴ Como ya se ha señalado, los discursos culturales producen las categorías y representaciones a través de las cuales el ser humano se entiende a sí mismo y su relación con el mundo.²⁵ Los discursos, al ser construidos, al tener historia, hacen que el *habitus* sea perdurable, mas no inmutable.²⁶

Las orientaciones sugeridas por el *habitus* pueden acompañarse de cálculos estratégicos de los costos y beneficios tendientes a llevar al nivel de conciencia aquellas operaciones que el *habitus* efectúa conforme a su propia lógica. Además los periodos de crisis, en los cuales los ajustes rutinarios de estructuras subjetivas y objetivas son brutalmente trastornados, constituyen una clase de circunstancias donde la elección racional puede predominar...²⁷

Esta construcción de las estructuras de percepción depende del *poder simbólico*, aquel poder de construir

lo dado por la enunciación, de hacer ver y de hacer creer, de confirmar o de transformar la visión del mundo, por lo tanto, del mundo; poder casi mágico que permite obtener el equivalente de lo que es obtenido por la fuerza (física o económica), gracias al efecto específico de movilización, no se ejerce si no es él reconocido, es decir, desconocido como arbitrario. Lo que hace el poder de las palabras y las palabras de orden, poder de mantener el orden o subvertirlo, es la creencia en la legitimidad de las palabras y de quien las pronuncia, creencia cuya producción no es competencia de las palabras.²⁸

Dicha creencia depende del *capital simbólico*, que es una

²² *ibid.*, p. 25.

²³ *ibid.*, p. 87.

²⁴ *ibid.*, p. 88.

²⁵ PERKINS, *op. cit.*, p. 4.

²⁶ *ibid.*, p. 92.

²⁷ *ibid.*, p. 91.

²⁸ BOURDIEU, “Sobre el poder simbólico”, en *Intelectuales, política y poder*, p. 70.

propiedad cualquiera, fuerza física, riqueza, valor guerrero, que, percibida por unos agentes sociales dotados de las categorías de percepción y de valoración que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, se vuelve simbólicamente eficiente, como una verdadera fuerza mágica: una propiedad que, porque responde a unas “expectativas colectivas”, socialmente constituidas, a unas creencias, ejerce una especie de acción a distancia, sin contacto físico. Se imparte una orden y ésta es obedecida: se trata de un acto casi mágico. Pero sólo es una excepción aparente a la ley de la conservación de la energía social. Para que el acto simbólico ejerza, sin gasto de energía visible, esta especie de eficacia mágica, es necesario que una labor previa, a menudo invisible, y en cualquier caso olvidada, reprimida, haya producido, entre quienes están sometidos al acto de imposición, de conminación, las disposiciones necesarias para que sientan que tienen que obedecer sin siquiera plantearse la cuestión de la obediencia. La violencia simbólica es esa violencia que arranca sumisiones que ni siquiera se perciben como tales apoyándose en unas “expectativas colectivas”, en unas creencias socialmente inculcadas. Como la teoría de la magia, la teoría de la violencia simbólica se basa en una teoría de la creencia o, mejor dicho, en una teoría de la producción de la creencia, de la labor de socialización necesaria para producir unos agentes dotados de esquemas de percepción y de valoración que les permitirán percibir las conminaciones inscritas en una situación o en un discurso y obedecerlas.²⁹

Gracias a este soporte teórico, donde convergen las estructuras relacionales de la sociedad y los factores simbólicos que las determinan, fue posible abordar los cuestionamientos que surgían al identificar las variaciones discursivas testimoniadas en *Ad uxorem* y llevarlas a otro plano: ¿qué finalidad política, dentro y fuera de la comunidad, se perseguía al modificar las categorías de percepción de la *viuda*, tanto aquellas con las que *ella* percibe, como aquellas con las que es percibida?, ¿qué perseguía el cristianismo primitivo con las transformaciones de esos *habitus*?

Los cambios en el discurso significan una transformación, tanto de las categorías de percepción, como de la dinámica relacional de los agentes sociales; los cambios en la carga semántica de los vocablos latinos que pasan a la mentalidad cristiana, implicaban la intención de reconfigurar la visión del mundo y la relación del hombre con éste, intención de todo sistema simbólico, como lo son las religiones.³⁰

²⁹ BOURDIEU, *Razones prácticas*, pp.172-173.

³⁰ BOURDIEU, “Sobre el poder simbólico”, pp. 65-66.

Para la exposición del análisis de la función política y simbólica de *Ad uxorem*, la presente tesis se ha estructurado de la siguiente manera: en la primera sección, se habla de la situación de Tertuliano, voz de autoridad, dentro del campo social y de la *viuda*, objeto de su texto, como constructo y categoría social. En la segunda sección se ofrece la reelaboración de la traducción de *Ad uxorem* con el texto latino confrontado,³¹ seguida del análisis de la modificación del *habitus* de la *viuda* que el discurso de Tertuliano parece perseguir; a continuación, se expone un ejemplo de gran *auctoritas* del continuo proceso de transformación del *habitus*, comparando las diferencias de uso de los adjetivos *castus* y *sanctus* que hay entre *Ad uxorem* y *De bono viduitatis (Sobre el bien de la viudez)* de san Agustín. En un tercer momento, se presentan las conclusiones, donde se redondea la reflexión sobre la trascendencia política de un texto que, de reojo, parece sólo hablar de la regulación del comportamiento de una categoría de *mujer*, pero que, visto a conciencia, habla de la regulación del comportamiento de toda una sociedad. Al final se hallan dos apéndices; el primero ilustra sobre las diferentes decisiones y posturas de traducción que este texto ha generado a través de su paso por la historia; el segundo expone la concepción actual del catolicismo acerca de los términos que más ocupan esta investigación: la castidad y la santidad.

³¹ La edición del texto latino estudiada es la establecida por Charles Munier (TERTULLIEN, *A son épouse, (Ad uxorem libri duo)*, introduction, texte critique, traduction et notes de Charles Munier, Paris, Éditions du Cerf, Sources Chrétiennes 273, 1980).

1 POSICIÓN Y *HABITUS*

1. 1 LA POSICIÓN DE TERTULIANO

En *De viris illustribus*, san Jerónimo da el esbozo biográfico más antiguo que nos ha llegado de Tertuliano:

Tertullianus presbyter, nunc demum primus post Victorem et Appollonium Latinorum ponitur, provinciae Africae, civitatis Carthaginiensis, patre Centurione Proconsulari. Hic acris et vehementis ingenii, sub Severo principe et Antonino Caracalla maxime floruit, multaque scripsit volumina, quae quia nota sunt pluribus, praetermittimus. Vidi ego quemdam Paulum Concordiae, quod oppidum Italiae est, senem, qui se beati Cypriani, iam grandis aetatis, notarium, cum ipse admodum esset adolescens, Romae vidisse diceret, referreque sibi solitum numquam Cyprianum absque Tertulliani lectione unum diem praeterisse, ac sibi crebro dicere, Da magistrum: Tertullianum videlicet significans. Hic cum usque ad mediam aetatem presbyter Ecclesiae permansisset, invidia postea et contumeliis clericorum Romanae Ecclesiae, ad Montani dogma delapsus, in multis libris Novae Prophetiae meminit, specialiter autem adversum Ecclesiam texuit volumina, de pudicitia, de persecutione, de ieiuniis, de monogamia, de ecstasi libros sex, et septimum, quem adversum Apollonium composuit. Ferturque vixisse usque ad decrepitam aetatem, et multa, quae non exstant opuscula condidisse (El presbítero Tertuliano -considerado ahora el primero de los autores latinos, después de Víctor y Apolonio- era de la provincia de África, de la ciudad de Cartago; su padre fue un centurión proconsular. De agudo y vehemente ingenio, alcanzó su apogeo bajo el poder del emperador Severo y de Antonino Caracalla y escribió muchos volúmenes, que omitimos por ser conocidos por la mayoría. Yo mismo vi a un tal Pablo, un anciano de Concordia, que es una ciudad de Italia, quien decía que, cuando él era muy joven, había visto en Roma a un notario, ya de edad avanzada, del dichoso Cipriano, y que le contó que Cipriano nunca dejaba pasar un sólo día sin leer a Tertuliano y que le decía frecuentemente *dame al maestro*, refiriéndose, sin duda, a Tertuliano. Él, aunque permaneció como presbítero de la Iglesia hasta mediana edad, cayó después al dogma de Montano, a causa de la envidia y las afrentas de los clérigos de la Iglesia Romana; en muchos libros menciona la Nueva Profecía, pero, particularmente, redactó textos contra la Iglesia, sobre el pudor, la persecución, los ayunos, la monogamia, seis libros sobre el éxtasis y un séptimo, que escribió contra Apolonio. Se dice que vivió hasta una edad decrepita y que produjo muchas obritas que no nos quedan).³²

El *Codex iuris civilis*³³ recoge opiniones de un jurista Tertuliano,³⁴ con el que se le ha querido identificar.³⁵ Gracias a los escritos medievales, se le conoce como *Quintus Septimius Florens Tertullianus*, pero él mismo en una de sus obras sólo se presenta como *Septimius Tertullianus*.³⁶

T. D. Barnes, el principal estudioso moderno de Tertuliano, ha argumentado que éste no fue hijo de un centurión, que no fue sacerdote, que no sólo no fue el jurista del

³² HIER., *Vir. Ill.*, 53.

³³ Recopilación de jurisprudencia romana clásica conofmada por el *Codex repetitae praelectionis* o *Código*, las *Digesta sive pandectae* o *Digesto*, las *Instituta* o *Instituciones* y las *Novellae constitutiones post Codicem*, o *Nuevas leyes* o *Novelas*.

³⁴ e.g., *Inst.*, 3, 3; *Dig.*, 1, 3, 27; *Dig.*, 49, 17, 4.

³⁵ BARNES, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, pp. 22-29.

³⁶ *Virg. Vel.*, 18, 5.

Digestum,³⁷ sino que ni siquiera fue jurista;³⁸ acepta las presunciones de que, perteneciendo a familia pagana, se convirtió al cristianismo y de que estuvo casado; cuestiona, en cambio, que haya nacido en familia acaudalada y que haya fundado la secta de los Tertulianistas.³⁹ El consenso versa, pues, únicamente en que Tertuliano nació en la Provincia de África, en Cartago (entre el 150 y el 170 d. C.), dentro de una familia pagana, que se convirtió al cristianismo (antes del 196), adhiriéndose, después, al montanismo (entre el 202 y el 208). Murió hacia el 220. Estos datos, aunque escasos, agregados a lo que dice en sus textos y a lo que otros autores dijeron de él, permiten ubicarlo dentro del campo social.

Aproximadamente un siglo después de la destrucción que sufrió en las Guerras Púnicas, Cartago comenzó a ser repoblada por los veteranos de Julio César, ubicados en África por convenir a la política demográfica y expansiva de Roma; a principios del Imperio, era ya una ciudad con buen ritmo de desarrollo, la cual jamás fue constituida como centro militar, para evitar que volviera a representar una amenaza para el poder peninsular.

En el siglo II d. C., Cartago se volvió relevante gracias al respaldo de la dinastía Antonina (96-192): ahí edificó Adriano, del año 120 al 131, el acueducto más largo de toda la historia de Roma, de aproximadamente 50 km de longitud; tras un incendio que devastó la ciudad hacia la mitad del siglo II, Antonino levantó de las cenizas su barrio más bello, construyendo en él las primeras termas de África, de dimensiones y ornamentación afamadas; Cómodo pretendió trasladar a Cartago la capital imperial y renombrarla *Colonia Alejandrina Commodiana Togata*.

La vida religiosa de Cartago era multifacética; la mayoría de las creencias y cultos

³⁷ Sobre la ampliación del debate a este respecto, v. MCKECHNIE, "Tertullian's *De pallio* and life in Roman Carthage", *passim*.

³⁸ Tertuliano tenía la cultura que se exigía del orador: sabía de filosofía, derecho e historia, lo que no vuelve ni filósofo, ni abogado, ni historiador. Fredouille concuerda y puntualiza: "Si Tertuliano es *jurista*, lo es como lo son Cicerón y Quintiliano"; FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, p. 483.

³⁹ BARNES, *op. cit.*, pp. 3-29.

practicados entre los siglos I y II databa de la época en que la ciudad fue reconstruida, cuando el pensamiento religioso de la población romana recién llegada se encontró con el de los grupos africanos, púnicos y libiofenicios que habitaban la zona; se dio la asimilación de divinidades, como el caso de Tanit, patrona de Cartago, que fue identificada con el nombre de *Iuno Caelestis*, guardiana de la nueva Cartago, diosa de la lluvia, la fertilidad y los matrimonios; se respetaron los cultos ya sincretizados, como el de Cibele, introducido en Roma por el Senado durante la Segunda Guerra Púnica (208-202 a. C.), y el de Ceres, adoptado en Cartago durante la segunda mitad del siglo I a. C. El cristianismo convivía, no siempre cómodamente, con esta diversidad de cultos y ya se debía ocupar de importantes problemas internos.

Durante el periodo comprendido entre el 130 y el 180, la escena cristiana vivió la irrupción del gnosticismo, movimiento que halla sus raíces tanto en el judaísmo como en la cultura helenística, además de depender, en el caso de los gnósticos cristianos -o mejor, de los cristianos gnósticos, como Basílides y Valentino- de una relectura teológicamente profunda de la información neotestamentaria. Los grupos gnósticos -a la par de Marción, quien no era gnóstico-, con su crítica del Antiguo Testamento, metieron en discusión la herencia judía del cristianismo y los lineamientos sobre los cuales se había ido construyendo hasta ese momento la identidad cristiana. Su concepción elitista del cristianismo -en la cual la gnosis, como forma particular de conocimiento salvífico reservado a un número predeterminado de elegidos, se oponía a la fe, patrimonio de la masa de los fieles comunes- minaba desde los cimientos *el proyecto de una salvación católica*, retirándole su gestión al cuerpo reconocido y ratificado por la tradición de gestores de lo sagrado y entregándosela a la elección divina, o a *una anárquica e incontrolable búsqueda*

interior.⁴⁰ Sólo tomando en cuenta dichos años, el gnosticismo le arrancó fieles para más de una docena de sus sectas al cristianismo que se perfilaba hacia el catolicismo; motivos doctrinales, institucionales y prácticos obligaban a la puesta en marcha de un complejo proceso de redefinición del mapa de la ideología cristiana, a cargo de los autores y dirigentes cristianos de mayor peso y autoridad.

Entre el 151 y el 171, en Frigia, una región del Asia menor, Montano, un cristiano apenas bautizado, comenzó a profetizar, seguido de las profetisas Priscila y Maximila; afirmaba que dios se comunicaba a través de ellos al entrar en éxtasis. Unos lo consideraron diabólico; otros, divino, llamando *Nueva Profecía* a su doctrina. El apego a la tradición apostólica y el rigorismo que promovía el montanismo convenció a muchos, como fue el caso de Tertuliano mismo: si el cristianismo era una religión revelada y Cristo había prometido mandar su espíritu, no había por qué dudar de que el Paráclito descendiera y hablara a través de los profetas. La creencia de que el Paráclito hubiera descendido en Montano para conceder aquello que Jesús prometió, significaba un gran conflicto para las autoridades eclesiásticas; además, los escritos atribuidos a los tres profetas, junto con los evangelios y demás escritos de tradición esotérica en que se apoyaban los gnósticos, agudizaban el problema de la inspiración de los textos sagrados. Tanto el gnosticismo como el montanismo urgieron el proceso de conformación del canon y de sucesión episcopal, así como el de la consolidación del sistema teológico de la iglesia que se convertiría en católica.

En el 193, comenzó su gestión el primer emperador de origen africano: Septimio Severo. Proveniente de una familia indígena romanizada, Severo continuó favoreciendo la provincia de África: importó arquitectos y constructores de Asia para reconstruir Lepcis, su

⁴⁰ FILORAMO, *Storia del cristianesimo*, p. 182.

ciudad de origen, y después, Cartago. La corte de los Severos se mostró tolerante y abierta hacia los cultos orientales, permitiendo la permanencia del sincretismo religioso.

La dinastía de los Severos (193-235) coincide con un periodo fundamental del cristianismo: aún no era oficialmente reconocido y tolerado, pero ya no era considerado un cisma judío, tenía una organización jerárquica interna, poseía culto y liturgia, estaba afianzando sus fronteras ideológicas en relación con los movimientos sectarios; de religión *invisible*, se estaba transformando en religión *visible*.⁴¹ A pesar de algunos episodios ocurridos bajo el gobierno de Septimio Severo, como el martirio de Perpetua y Felicitas en Cartago en el 202, no hay indicios sobre la existencia de persecuciones programadas, ni sobre políticas o emperadores *persecutores*;⁴² “ni la concesión en el 212 de la ciudadanía romana a todos los súbditos del vasto imperio debía cambiar la sustancia de una política que, de Trajano en adelante, había ignorado el cristianismo como religión institucionalizada,⁴³ limitándose a perseguir en específico a ciertos individuos o grupos de cristianos”.⁴⁴ Tal estado de relativa bonanza,

permitió a las diferentes iglesias estructurarse mejor internamente. Estamos informados sobre la situación de ciudades significativas como Roma, Alejandría, Cartago, donde trabajaron hombres como Hipólito, Clemente, Tertuliano, que representaron un papel decisivo en la formación de sus respectivas comunidades, no sólo desde el punto de vista doctrinal, combatiendo herejías y desviaciones variadas y, al mismo tiempo, proponiendo profundas reflexiones teológicas, sino también interviniendo concretamente sobre varios aspectos de la vida cristiana, comenzando por la vida interna y litúrgica de la comunidad.⁴⁵

A diferencia de los dirigentes de la Iglesia Alejandrina, que ejercían su labor en griego, o de

⁴¹ FILORAMO, *op. cit.*, p. 209.

⁴² *ibid.*, p. 201; BARNES, *op. cit.*, p. 149.

⁴³ PLIN., *Ep.*, X, 96. Plinio, siendo gobernador de Bitinia, hacia el 112 escribe al emperador Trajano para consultarle cómo proceder ante las denuncias de conductas de los cristianos. Plinio representaba una aristocracia que defendía la *pietas* como baluarte del *mos maiorum* y de las *patroi nomoi*, es decir, de las tradiciones de los antepasados; para ésta, el cristianismo era una *superstitio prava, immodica, externa* (depravada, inmoderada, extranjera); v. FILORAMO, *op. cit.*, p. 169.

⁴⁴ FILORAMO, *op. cit.*, p. 210.

⁴⁵ *loc. cit.*

la Iglesia de Antioquia y Edesa, que lo hacían en lengua siria, los líderes de Cartago y algunos de Roma lo hacían en latín,⁴⁶ ambas ciudades se consideran las principales representantes del cristianismo latino -a pesar de que la Iglesia de Roma siguió escribiendo en griego hasta la mitad del siglo III,⁴⁷ medio siglo después de que, en Cartago, Tertuliano escribiera ya sólo en latín-⁴⁸ mantuvieron una estrecha, si bien no siempre pacífica, relación entre ellas e influenciaron a las iglesias de la Hispania y de la Galia.⁴⁹

Las iglesias romana y cartaginesa ya habían alcanzado los estratos altos de la sociedad, permitiendo que a la caja de la comunidad confluyeran riquezas mediante las cuales adquirirían propiedades y proveían de sustento a una multitud de desprotegidos que debían ser atendidos: pobres, huérfanos y viudas.⁵⁰ A su vez, las dos iglesias estaban ya marcadamente separadas por la postura ideológica que cada una adoptó en relación a los problemas sectarios. Roma tendía hacia un universalismo incluyente, buscaba reincorporar

⁴⁶ Esta diferencia lingüística tiene, en primera instancia, una explicación geográfica: pueden considerarse dos momentos y focos climáticos de la expansión del cristianismo: el primero es la diáspora de la propia Jerusalén, a partir de la cual llegó el Evangelio al Asia Menor y a las regiones de Alejandría, Creta y Egipto; el otro es hacia el año 50: una vez que el cristianismo ha llegado a Roma, se propaga hacia las provincias, occidentales, de Galia, Hispania y África. Es verosímil que la fe cristiana haya sido llevada a Cartago por comunidades judías recién evangelizadas que partieron del puerto de Ostia; CORBIN, *Histoire du christianisme. Pour mieux comprendre notre temps*, pp. 33-34.

⁴⁷ FILORAMO, *op. cit.*, p. 210.

⁴⁸ Tertuliano mismo escribió algunos textos en griego: un tratado sobre el bautismo, que se presume diferente a su conocido *De baptismo*, una versión de *De spectaculis* y una primera redacción de *De virginibus velandis*; ninguno de éstos nos ha llegado.

⁴⁹ Las particularidades de las rutas geográficas y sociales por las que el cristianismo se extendió (v. n. 46) suelen ser la explicación más aceptada sobre la prevalencia del latín como lengua de la Iglesia Africana, relegando, así, tanto las implicaciones del filohelenismo imperial, bien presente también en la provincia africana, y el importante detalle apenas mencionado: el cristianismo de Roma fue *latino* medio siglo más tarde que en África, siendo que, hipotéticamente, comunidades salidas de Roma fueron las evangelizadoras del continente del sur. ¿No sería válido conceder más plausibilidad al hecho de que hubo una elección lingüística -elección, porque el griego era tanto o más común que el latín en ese periodo del Imperio- por parte de los dirigentes de Cartago, que implicaba una elección política? ¿La preferencia del latín no sería una toma de postura con la que la Iglesia de Cartago enfrentaba a la Iglesia de Roma, un preludio de las importantes diferencias entre ellas que se vuelven bastante claras para mediados del siglo III? Que el cristianismo en Roma se haya vuelto latino después del 250, ¿no habrá sido una decisión *necesaria* tras sopesar el tamaño de la Iglesia Cartaginesa y la importancia del pensamiento de sus dirigentes?... Los primeros sinodos y concilios regionales dan cuenta de las dimensiones y de la estructura organizativa de la iglesia de Cartago: en esta ciudad, en el sínodo realizado del 218, había 70 obispos africanos y numidios; en el sínodo del 240, hubo 90; en Italia, en cambio, en el sínodo del 250, sólo se reunieron 60 obispos del centro-sur.

⁵⁰ FILORAMO, *op. cit.*, p. 211.

a los grupos desviados imponiendo una disciplina funcional, ve a la Iglesia como un *cuero mixto*.⁵¹ Cartago, al contrario, expresa a través de Tertuliano una posición inflexible; él no secunda la concepción universalista de Roma, sino que se afirma como rigorista; su cristianismo es *un cristianismo de puros en conflicto con el mundo que los circunda, listos a testificar la propia fe con el martirio*.⁵²

La imagen que emerge de los escritos de Tertuliano es aquella de una comunidad fuerte, socialmente estratificada, que mira a la sociedad externa como una amenaza continua, pero también como un mundo a conquistar para el mensaje cristiano, proclive a la observancia de preceptos y normas según un modelo heredero del legalismo judaico, lista, en fin, a testimoniar esta fe suya inclusive con el martirio.⁵³

Nos han llegado 31 escritos de Tertuliano; su voz, sin duda revestida de autoridad por cierto sector de la cristiandad, se pronunció no sólo acerca del dogma y la práctica de la doctrina cristiana, sino también con fines apologéticos, en contra de movimientos gnósticos y heréticos, y en contra de la doctrina judaica.

Tertuliano fue, en resumen, un agente que se encontraba en una posición de gran autoridad dentro de su comunidad; que poseía el capital suficiente para pronunciarse sobre distintos temas, desde asuntos prácticos de la vida de los cristianos, hasta cuestiones teológicas de la religión en sí. Dentro del campo religioso del cristianismo, fue el agente más significativo de la tercera ciudad más importante del Imperio, la cual, en esta materia, tenía mayor relación con Roma que la misma Alejandría. Era guía de una iglesia de gran magnitud y eficiente organización interna, que aún necesitaba reafirmar su idiosincrasia y su estructura y que, sin embargo, vivía con una visión escatológica que rechazaba el orden mundano. Entre los autores cristianos, fue el primero en permanecer en el latín como

⁵¹ Esta concepción, que buscaba disminuir la distancia entre los cismas sin perder una directriz rigorista y estructurante dentro de la Iglesia, se apoyaba en Mt 13, 30: “Dejad que ambos crezcan juntos hasta la siega. Y al tiempo de la siega, diré a los segadores: Recoged primero la cizaña y atadla en gavillas para quemarla, y el trigo recogedlo en mi granero”; FILORAMO, *Storia del cristianesimo*, p. 212.

⁵² *ibid.*, p. 213.

⁵³ *loc. cit.*

lengua de expresión, el primero en fijar el sistema simbólico del cristianismo con base en esta lengua. Sus textos, sin duda, -términos, fondo, forma- reflejan la complejidad del momento que vivió y, a la vez, determinaron, por su papel germinal, el posterior desarrollo de la cristiandad y del catolicismo.

1.2 EL *HABITUS* DE LA VIUDA

En *Ad uxorem*, Tertuliano no busca regular el comportamiento de un individuo en particular, sino de una categoría social: de las cristianas que pueden convertirse en viudas; no construye un discurso pastoral para *su* esposa, la haya o no tenido, sino que habla a toda la comunidad acerca de lo que debe esperarse, fomentarse y practicarse cuando una cristiana ha perdido a su marido a causa de la muerte. ¿Qué implicaciones sociales tenía perder al marido? ¿Qué peculiaridad tenía la viudez que se merecía la atención de Tertuliano, ocupado en apologías, diatribas y textos teológicos en un periodo tan peculiar de la historia del cristianismo? ¿Quién y qué era la viuda?

En el *Diccionario de la Lengua Española*, la entrada del sustantivo *viuda* remite al adjetivo *viudo, da*, así definido: “*se dice de la persona a quien se le ha muerto su cónyuge y no ha vuelto a casarse*”.⁵⁴ El *Diccionario del Uso del Español* de María Moliner dice del adjetivo y nombre *viudo,-a*: “*se aplica a la persona a la que se le ha muerto su cónyuge y no está casada nuevamente [...]. Se aplica a la persona que tiene a su cónyuge ausente*”.⁵⁵ El *Diccionario del Español de México* separa las entradas del vocablo según su género y da

⁵⁴ *Diccionario de la Lengua Española*, vigésima segunda edición, Madrid, RAE, 2001.

⁵⁵ MOLINER, María, *Diccionario del Uso del Español*, Madrid, Gredos, 1991.

como primeras acepciones:⁵⁶

viuda adj y s f **I** Mujer a quien se le ha muerto su cónyuge y no se ha vuelto a casar ,
viudo adj y s **I** Persona a quien se le ha muerto su cónyuge y no se ha vuelto a casar,

revelando una característica importante del uso de tal nombre al ofrecer una entrada separada para el femenino: los hablantes notan y marcan una diferencia, entre los conceptos de *viudo* y *viuda*. Los otros diccionarios no reparan en la diferencia de uso; ciertamente, el viudo y la viuda son personas a quienes se les ha muerto el cónyuge y no han vuelto a casarse... pero ¿por qué hay una diferencia entre el hombre y la mujer que se quedan sin pareja? ¿Qué variante social provoca o refleja la pertinencia de separar el femenino del masculino? ¿Por qué se escinde *mujer* de *persona*, al elaborar las definiciones? ¿Qué tiene o de qué carece la viuda -mujer- que en el lenguaje (en la existencia) ocupa un espacio aparte?

En las sociedades patriarcales, el *otro*, por antonomasia, es la mujer. Con el marido muere la asimilación principal de la otredad de la mujer, facilitada por el matrimonio, estado que le permite ser miembro productivo de un núcleo familiar. En la viudez, la alteridad de la mujer queda de nuevo libre de asimilación; si la viuda es joven, la sociedad buscará volver a casarla (baste como ejemplo la institución del levirato) porque su cuerpo constituye aún una promesa de procreación; si la viuda es de edad avanzada, la sociedad deberá manejar la presencia de una otredad verdaderamente incómoda: muerto el marido, no hay quien mantenga, proteja y controle a la mujer madura... la sociedad deberá ocuparse de ella.⁵⁷ El desequilibrio económico, que generaría la mujer soltera que ya no procrea y

⁵⁶ *Diccionario del Español de México*, dir. Luis Fernando Lara, México, D.F., El Colegio de México, 2010.

⁵⁷ La atemporalidad y ubicuidad de estas categorías de percepción se confirma en el siguiente texto de Michal Ben Ya'akov: "En las sociedades tradicionales, las mujeres, que, a través de sus esposos, habían mantenido cierto estatus y habían sido completamente integradas a la actividad comunitaria, con frecuencia fueron marginalizadas casi en el instante mismo en que se volvían viudas. Aunque se hubieran elevado al respetable estado de matriarcas, era muy posible que se convirtieran en una carga para sus familias y comunidades, tanto

que debe ser mantenida, no es, empero, lo más inquietante, sino su sexualidad, despierta y experimentada, que representa una amenaza para el orden moral, de linaje y sucesorio,⁵⁸ por ello se exhorta a las viudas, directa o indirectamente, a llevar una vida casta, austera y ascética; por ello deben disolver su sexualidad y reconfigurarse; por ello deben ser neutralizadas a nivel pragmático, sea a través de la sublimación o de la nulificación.

No existe una figura del viudo equivalente a aquella de la viuda, transmitida milenariamente. La sola muerte de su cónyuge no vuelve al varón *ipso facto* débil, ni desprotegido, ni necesitado de control, ni se considera su sexualidad -también despierta y experimentada-, una amenaza para el orden de la comunidad; su nuevo estado social no inquieta ni debe ser normativizado.

Tomando en cuenta la teoría de las alianzas de Lévi-Strauss,⁵⁹ que considera el matrimonio como un intercambio de mujeres a través del cual un grupo da y recibe de otro probabilidades de supervivencia, gracias al vínculo que se establece entre ellos, se observa que las relaciones entre los sexos son complementarias, pero asimétricas:⁶⁰ los hombres intercambian y las mujeres circulan. ¿Que el hombre sea sujeto y no objeto de tal intercambio tiene que ver con la ausencia de una imagen del *viudo* equiparable a la de la viuda? El hombre que ha perdido a su esposa puede establecer una alianza con un nuevo grupo o, incluso, renovar el que tenía; puede volver a participar en la reproducción social sin que se lo impida su edad, si ya es maduro, y sin poner en peligro la legitimidad del linaje patrilineal y, en consecuencia, de la sucesión patrilineal. Puede pensarse, también, que la figura del viudo no fue construida, como la de la viuda, porque éste, al perder a su

económica como socialmente. [...] El empoderamiento de una mujer, que no *pertenecía* a un hombre, amenazaba la estabilidad de la comunidad y emplazaba un peligro o, al menos, un problema en una sociedad patriarcal”; YA’AKOV, “Aliyah in the lives of North African Jewish widows...”, p. 5 (cursivas del original).

⁵⁸ YA’AKOV, *op. cit.*, p., 1.

⁵⁹ LÉVI-STRAUSS, *The Elementary Structures of Kinship*, *passim*.

⁶⁰ SARACENO, *op. cit.*, p. 89.

pareja no recupera una otredad, pues nunca fue *otro*: su papel principal en la sociedad no depende de la manera en que su relación con el otro sexo lo define, como sí ocurre con la mujer.

La viuda, desvalida y sin protector, es ubicada en el mismo nivel de desamparo y conmiseración de un huérfano.⁶¹ Los testimonios más antiguos de la protección a estos grupos minusválidos se observan en Mesopotamia. En las Reformas de Urukagina (rey de Lagash), redactadas hacia el 2400 a. C., dice: “que el huérfano y la viuda al poderoso no le sean entregados con Ningirsu [dios de Lagash] Urukagina ha acordado”;⁶² esa misma civilización redactó, alrededor del 2050 a. C., el Código de Ur-Nammu -primer código jurídico que se conoce-, fijando la declaración: “El huérfano no se lo entregué al rico, la viuda no se la entregué al poderoso”.⁶³

La literatura egipcia expone la ganancia obtenida, en el capital simbólico, por quien ayuda, protege y se encarga de la viuda:

Si descendes al lago de la justicia que navegas, en él mediante la brisa no se desguarnecerá la hinchazón de tus velas, ni andará a la deriva tu barco, ni vendrán contratiempos en tu mástil, ni se romperán las vergas tuyas, ni zozobrarás cuando desembarques en tierra, ni tomarán posesión de ti las aguas, ni experimentarás los peligros del río, ni verás la cara del miedo; vendrán a ti los peces que se precipitan, alcanzarás [la riqueza] como las aves gordas porque eres el padre del huérfano, el esposo de la viuda, el hermano de la repudiada, el delantal del que no tiene a su madre.⁶⁴

La literatura hebrea comparte este *habitus* paternalista; muestra la desaprobación y condena divina del maltrato a tales otredades, así como la alabanza y bendición que merece quien decide protegerlas:

No harás daño a la viuda ni al huérfano. Si les haces daño y ellos me piden auxilio, yo

⁶¹ El desamparo y la conmiseración podrían actuar como “eufemismos, ideológicos, que niegan la relación jerárquica, con el objetivo de obtener los beneficios de la dominación y perpetuar el *statu quo* mediante la des-conocida y aceptada violencia simbólica”; v. BOURDIEU, *¿Qué significa hablar?*, p. 42.

⁶² MOLINA, Manuel, “Las Reformas de Urukagina”, *Scripta fulgentina*, V/9-10, 1995, p. 76.

⁶³ *Código de Ur- Nammu*, 162-168.

⁶⁴ *El campesino elocuente*, 21.18-22.9.

escucharé su clamor. Entonces arderá mi ira, y yo los mataré a ustedes con la espada; sus mujeres quedarán viudas, y sus hijos, huérfanos.⁶⁵

Los malvados remueven los mojones, roban el rebaño y su pastor. Se llevan el asno de los huérfanos, toman en prenda el buey de la viuda.⁶⁶

Tus jefes, revoltosos y aliados con bandidos. Cada cual ama el soborno y va tras los regalos. Al huérfano no hacen justicia, y el pleito de la viuda no llega hasta ellos.⁶⁷

El Señor se levanta en la asamblea divina y juzga en medio de los dioses; “¿Hasta cuándo juzgarán injustamente y favorecerán a los malvados? ¡Defiendan al desvalido y al huérfano, hagan justicia al oprimido y al pobre...!”⁶⁸

Estos fragmentos evidencian que, en las tres culturas, la protección al débil se consideraba voluntad divina. En Mesopotamia, el rey, humano, era vicario del dios; en Egipto, era hijo del dios-sol; para los israelitas, era un representante de Yahveh con potestad para gobernar la nación. Ocuparse de tales grupos no es sólo un deber del rey virtuoso,⁶⁹ sino también una oportunidad para ratificar su autoridad, detentada por gracia divina, con la cual está facultado para participar en la configuración de los sistemas simbólicos.

La protección de estos grupos vulnerables se consideraba una necesidad, su cumplimiento debía llenar un vacío legal,⁷⁰ ¿por qué, entonces, ninguna de estas culturas estableció una ley que diera efectiva protección a la viuda, por qué no se legisló en su favor, por qué no se penó oficialmente la vejación de sus derechos? ¿Hacerlo hubiera sido reconocerla como persona, tanto moral como jurídicamente? ¿Hablar de sus derechos hubiera implicado reconocerle obligaciones, individualidad y autosuficiencia?... Que la ley

⁶⁵ Ex 22, 21-23 (la traducción de los fragmentos de la Biblia citados a lo largo de esta tesis corresponden a la *Biblia de Jerusalen*)

⁶⁶ Jb 24, 2-3.

⁶⁷ Is 1, 23.

⁶⁸ Sal 82, 1-3.

⁶⁹ FENSHAM, “Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature”, p. 138.

⁷⁰ “La actitud tomada hacia la viuda, el huérfano y el pobre debe ser observada desde un marco legal. Esa gente no tenía derechos ni personalidad legal o, posiblemente en algunos casos, [tenía] derechos limitados. Eran casi proscritos. Cualquiera podía oprimirlos sin riesgo de que algún vínculo legal de aquellos pusiera en peligro su posición. Para restaurar el balance de la sociedad, esta gente debía ser protegida. Por lo tanto, era necesario ratificar su protección por mandato directo de dios y volverla virtud de los reyes”; *ibid.*, p. 139.

amparara a la viuda hubiera significado asimilarla como semejante, hubiera sido desaparecer su alteridad.

¿Por qué protegerla a través de la conmoción de una sociedad que ha de reaccionar ética y económicamente en favor de aquella? Los grupos gobernantes, manteniendo vigente la exigencia divina de cuidado y sustento de los más débiles, incrementarían su capital simbólico sin reducir su capital económico, pues, en última instancia, quien ha de encargarse materialmente de los desprotegidos es el resto de la comunidad, dispuesta a invertir capital económico para incrementar su capital simbólico y, así, mejorar su posición en el campo social. No se busca anular la imagen de minusvalía que se le otorga a la viuda; al contrario, con esta dinámica, se perpetúa. ¿Por qué? ¿Qué conveniencia hay en ello? ¿Cómo sirve así a la sociedad? ¿Anulada, en cuanto persona, es convertida en un punto de referencia, estático, para el movimiento del capital simbólico de los demás? ¿La imagen de la viuda -la vacua, la que no es ni hace para sí misma- es un fulcro, un punto estático para la dinámica de los intereses de los agentes sociales?

Se ha visto someramente la manera en que tres culturas anteriores al cristianismo configuraron la imagen de la viuda, mas, para acercarse a la comprensión del mensaje contenido en *Ad uxorem*, en relación al constructo de *viuda*, es necesario profundizar en las tradiciones que más aportaron a su construcción: la judía, la griega, la romana y la neotestamentaria.

LA VIUDA EN EL JUDAÍSMO

Se ha señalado ya la protección que, en nombre de la divinidad, se pide para la viuda dentro de la tradición judaica. El Antiguo Testamento comunica la manera en que su imagen era

confirmada y perpetuada: ella es oprimida y abusada a la par de los huérfanos, es blanco de injusticias como los extranjeros, los pobres y los jornaleros:

Al huérfano no hacen justicia, y el pleito de la viuda no llega hasta ellos.⁷¹

No oprimáis a la viuda, al huérfano, al forastero, ni al pobre.⁷²

Yo me acercaré a vosotros para el juicio, y seré un testigo expeditivo contra los hechiceros y contra los adúlteros, contra los que juran con mentira, contra los que oprimen al jornalero, a la viuda y al huérfano, contra los que hacen agravio al forastero sin ningún temor de mí, dice Yahveh Sebaot.⁷³

No conculcarás el derecho del extranjero o del huérfano, ni tomarás en prenda el vestido de la viuda. Recuerda que fuiste esclavo en Egipto y que el Señor, tu Dios, te rescató de allí. Por eso te ordeno obrar de esta manera. Cuando recojas la cosecha en tu campo, si olvidas en él una gavilla, no vuelvas a buscarla. Será para el extranjero, el huérfano y la viuda, a fin de que el Señor, tu Dios, te bendiga en todas tus empresas. Cuando sacudas tus olivos, no revises después las ramas. El resto será para el extranjero, el huérfano y la viuda. Cuando recojas los racimos de tu viña, no vuelvas a buscar lo que haya quedado. Eso será para el extranjero, el huérfano y la viuda. Acuérdate siempre que fuiste esclavo en Egipto. Por eso te ordeno obrar de esta manera.⁷⁴

En el Pentateuco se establece la Ley de Santidad, es decir, los lineamientos que deben seguir los sacerdotes para mantener su pureza ante Dios y ante la comunidad; en esta ley, elemento básico de la estructuración de la sociedad, la viuda es puesta en el mismo nivel que la prostituta y la repudiada, pues un sacerdote de Yahveh “no se casará con viuda ni repudiada ni profanada por prostitución, sino que tomará por esposa una virgen de entre su parentela”.⁷⁵ Las tres categorías se engloban, pues, en un mismo grupo, constituido a partir del rasgo que los diferencia de la virgen: un elemento que permita asumir que tal mujer ha mantenido relaciones sexuales, sea con su marido o con otro hombre; conviene subrayar que basta que tal elemento permita *asumir*, no *aseverar*, el establecimiento de las relaciones sexuales, pues el repudio no confirmaría la consumación de la unión marital. Las tres categorías se manejan como una sola, cuando se atiende a su relación con la

⁷¹ Is 1, 23.

⁷² Za 7, 10.

⁷³ Ml 3, 5.

⁷⁴ Dt 24, 17-22.

⁷⁵ Lv 21, 14.

santidad: ninguna de ellas es compatible con ésta. Cuando la mujer judía vive -o cuando se infiere que ha vivido- su dimensión sexual, debe hacerlo dentro del marco institucional y legítimo de las relaciones sexuales: para una mujer, dentro del matrimonio. Asumida su sexualidad como ya vivida y en ausencia de un marido, la mujer es un factor de desequilibrio social, que puede interferir no sólo en la conservación del capital simbólico de un tercero, sino, más aún, en la relación de éste con la divinidad.

Cuando se habla de las viudas en el Antiguo Testamento es, por lo general, para mencionar los ultrajes que padecen, advertir sobre el castigo que merecerán sus agresores o exhortar a su defensa y protección:

Se llevan el asno de los huérfanos, toman en prenda el buey de la viuda.⁷⁶

Maldito quien tuerza el derecho del forastero, el huérfano o la viuda.⁷⁷

Aprended a hacer el bien, buscad lo justo, dad sus derechos al oprimido, haced justicia al huérfano, abogad por la viuda.⁷⁸

Según el *Grande Lessico del Nuovo Testamento*,⁷⁹ otros pasajes contienen disposiciones sociales, que promulgarían la conveniencia de la compasión hacia las viudas:

Cada tres años apartarás todos los diezmos de tus cosechas de ese año y los depositarás a tus puertas. Ventrán así el levita -ya que él no tiene parte ni heredad contigo-, el forastero, el huérfano y la viuda que viven en tus ciudades, y comerán hasta hartarse. Y Yahveh tu Dios te bendecirá en todas las obras que emprendas.⁸⁰

El tercer año, el año del diezmo, cuando hayas acabado de apartar el diezmo de toda tu cosecha y se lo hayas dado al levita, al forastero, a la viuda y al huérfano, para que coman de ello en tus ciudades hasta saciarse, dirás en presencia de Yahveh tu Dios: "He retirado de mi casa lo que era sagrado; se lo he dado al levita, al forastero, al huérfano y a la viuda, según todos los mandamientos que me has dado sin traspasar ninguno de tus mandamientos ni olvidarlos..."⁸¹

⁷⁶ Jb 24, 3.

⁷⁷ Dt 27,19.

⁷⁸ Is 1, 17.

⁷⁹ *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 15, cols. 719-722.

⁸⁰ Dt 14, 28-29.

⁸¹ Dt 26, 12-13.

Gracias a esa conmiseración, “la viuda recibe su parte de diezmo, junto con el levita, el extranjero y el huérfano”.⁸² Esta interpretación resulta un poco forzada, pues *recibir* no es lo mismo que *venir y comer*, y el diezmo no se entrega para asegurar, en primer lugar, el sustento de los grupos necesitados.⁸³ Se pide para ella una ayuda caritativa, no se exige ni se establece protección formal o legal; se pide que se le comparta de los frutos y alegrías,

⁸² *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 15, col. 721.

⁸³ Llama la atención la manera en que el *Grande Lessico del Nuovo Testamento* explica tales versículos, así como la ambigüedad de la argumentación que sigue a dicha exégesis: “Que la ley del Antiguo Testamento se haya conmovido por la simpatía hacia la viuda, resulta de una serie de prescripciones particulares, especialmente en el Deuteronomio. El voto de una viuda vale sin limitación alguna (Nm 30, 10), a diferencia del de una virgen y del de una mujer casada” (*loc. cit.*). El versículo citado se refiere a los votos, cualesquiera, que se hacían a Yahveh; el pasaje completo es el siguiente:

“Moisés habló a los israelitas conforme en todo a lo que le había ordenado Yahveh. Habló Moisés a los jefes de tribu de los israelitas y les dijo: “Esto es lo que ha ordenado Yahveh: Si un hombre hace un voto a Yahveh, o se compromete a algo con juramento, no violará su palabra: cumplirá todo lo que ha salido de su boca. Y si una mujer hace un voto a Yahveh, o adquiere un compromiso, en su juventud, cuando está en casa de su padre, si su padre se entera de su voto o del compromiso que ha contraído, y no le dice nada su padre, serán firmes todos sus votos, y todos los compromisos que ha contraído serán firmes. Pero si su padre, el mismo día en que se entera de cualquiera de sus votos o de los compromisos que ha contraído, lo desaprueba, no serán firmes. Yahveh no se lo tendrá en cuenta, pues su padre lo ha desaprobado. Y si se casa cuando todavía está ligada por sus votos o por un compromiso que inconsideradamente contrajeron sus labios, si su marido se entera, y el mismo día en que se entera no lo desaprueba, serán firmes sus votos, y los compromisos que adquirió serán válidos. Pero si el día en que se entera su marido, lo desaprueba, anula el voto que la obligaba y el compromiso que inconsideradamente contrajeron sus labios. Yahveh no se lo tendrá en cuenta. *El voto de una mujer viuda o repudiada, y todos los compromisos contraídos por ella, serán firmes.* Si una mujer ha hecho votos en casa de su marido, o se ha comprometido con juramento, y se entera su marido y no le dice nada, no lo desaprueba, serán firmes todos sus votos, y todo compromiso que haya adquirido será firme. Pero si su marido se los anula el mismo día en que se entera, no será firme nada de lo que ha salido de sus labios, sea voto o compromiso. Yahveh no se lo tendrá en cuenta, porque su marido se los anuló. Cualquier voto o compromiso jurado que grava a la mujer, puede ratificarlo o anularlo el marido. Si no le dice nada su marido para el día siguiente, es que confirma cualquier voto o compromiso que tenga; los confirma por no haberle dicho nada el día que se enteró. Pero si los anula más tarde, cargará él con la falta de ella”. Estos son los preceptos que Yahveh dio a Moisés acerca de las relaciones entre marido y mujer, y entre el padre y la hija que, durante su juventud, vive todavía en casa de su padre” (Nm 30, 1-17; las cursivas son mías).

En este fragmento del Pentateuco se habla de tres tipos de emisor de votos y juramentos: el hombre, quien no viola su palabra, cumple lo que ha prometido; la mujer, cuyo voto es revocable, a través del padre, si es doncella, a través del marido, si está casada; y la viuda o repudiada, cuyos votos y compromisos son firmes. Padre y marido son los responsables de invalidar o ratificar lo que promete una mujer; en el caso de la mujer viuda o de la repudiada, no hay un varón que ejerza tal control sobre ella. A diferencia del sustento material que se busca para la viuda, la sociedad no absorbe este sustento ético, sino que, aparentemente, le otorga cierta libertad de voto, sin embargo, no hay elementos suficientes para sostener que esta ausencia de control significara un reconocimiento efectivo de su capacidad de acción como individuo autónomo y responsable. Por el marco hebreo que se ha venido analizando, ¿no sería más adecuado pensar que tal respeto a los votos de la viuda es, antes que una concesión o un signo de simpatía, una manera de remarcar que carece de un varón que la defina, sea como hija, sea como esposa?; se trataría de una afirmación de su alteridad, que ya no está bajo el control esperado.

pero no deja de ser llamada por la categoría social a la que pertenece: no deja de recordarse que si *es*, es *otro*; se le mantiene como dependiente y minusválida, no como autónoma o capaz, mientras que su benefactor, al contrario, se ve beneficiado al auxiliarla.

Cuando la mujer judía enviuda, su voto la mantiene en obligación matrimonial aún después de la muerte del marido:⁸⁴ si no genera descendencia, la mujer queda unida a la familia de su esposo mediante el levirato, con la finalidad de dar hijos varones al difunto, preservar su nombre y salvaguardar las propiedades familiares; si no puede contraer matrimonio de esta manera, la viuda sin hijos regresa, desgraciada, a la casa paterna:

Pero ahora, voluptuosa, escucha esto, tú que te sientas en seguro y te dices en tu corazón: "¡Yo, y nadie más! No seré viuda, ni sabré lo que es carecer de hijos". Estas dos desgracias vendrán sobre ti en un instante, en el mismo día. Carencia de hijos y viudez caerán súbitamente sobre ti, a pesar de tus numerosas hechicerías y del poder de tus muchos sortilegios.⁸⁵

El Antiguo Testamento incluye, ciertamente, relatos que delinear los modelos de las viudas.

Durante tres meses permaneció el pueblo en Jerusalén, celebrando festejos delante de santuario. También Judith estaba presente. Pasados aquellos días, se volvió cada uno a su heredad. Judith regresó a Betulia, donde vivió disfrutando de su hacienda; fue en su tiempo muy famosa en toda aquella tierra. Muchos la pretendieron, pero ella no tuvo relaciones con ningún hombre en toda su vida, desde que su marido Manasés murió y fue a reunirse con su pueblo. Vivió hasta la avanzada edad de ciento cinco años, transcurriendo su ancianidad en casa de su marido. A su sierva le concedió la libertad. Murió en Betulia y fue sepultada en la caverna de su marido Manasés. La casa de Israel la lloró durante siete días. Antes de morir, distribuyó su hacienda entre los parientes de su marido Manasés y entre sus propios parientes. Nadie ya atemorizó a los israelitas mientras vivió Judith, ni en mucho tiempo después de su muerte.⁸⁶

Muerto su esposo, Judith se comporta de dos maneras; ambas responden, en esencia, al mismo ideal; ambas se configuran sobre la gran inquietud que produce la viuda: su sexualidad. Primero, Judith es caudillo y guía en la fe de su pueblo: salva, reclama, derrota, dirige y se reconoce su recompensa... realiza funciones de las que la mujer estaba

⁸⁴ VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, p. 76.

⁸⁵ Is 47, 8-9.

⁸⁶ Jdt 16, 20-25.

tradicionalmente excluida, actividades propias de los varones, relacionadas con atributos masculinos. Tras haber servido así a su comunidad, Judith brilla por su continencia, por el dominio de su sexualidad. En ambos casos se alaba, pues, la supresión de lo femenino: para actuar como caudillo se requieren caracteres masculinos y, si esos son identificables, es gracias a la negación de los femeninos; para ser continente, debe apaciguar, hasta eliminar, los impulsos sexuales de su naturaleza. El doble modelo de Judith es, pues, el de una misma heroína, que logra suprimir lo que la hace *otro*: su feminidad, por una parte, y su sexualidad, fuera del marco de control de la estructura social.⁸⁷

La literatura judía posterior asume los patrones del Antiguo Testamento y continúa percibiendo en la viudez una desgracia, similar a la orfandad y a la senectud sin descendencia.⁸⁸

Así pues, yo me comportaré con todos los hombres de manera afable, cortés y conciliatoria, aun si he de obtener dominio sobre toda la tierra y todo el mar, en especial con aquellos que se encuentran en las mayores dificultades y en la más baja reputación, y que carecen de la asistencia de sus propios familiares, con aquellos que son huérfanos de uno o ambos padres, con mujeres que han enviudado, y con todo anciano que no tuvo jamás hijos o que perdió a temprana edad a aquellos que le habían nacido.⁸⁹

Y en el caso de huérfanos y viudas, ya que han sido despojados de sus protectores naturales, el primer grupo, habiendo perdido sus padres, y el otro, sus esposos, ellos no tienen refugio alguno al que puedan huir, no tienen socorro que puedan esperar del hombre, hallándose despojados al extremo; en tales condiciones no se hayan desprovistos de la máxima esperanza de todas, la esperanza del alivio de Dios, quien, a causa de su misericordioso carácter, no rechaza proveer y cuidar personas tan completamente desoladas.⁹⁰

¿El lenguaje mismo, como parte fundamental del discurso cultural, colaboraba en la

⁸⁷ Esta vía honorífica para los personajes mítico-religiosos femeninos se halla también en la tradición griega. “También escapan a la condición femenina esas vírgenes divinas, esas *Parthenoi*, cuya determinación en la castidad y la existencia misma pasan a veces por ser un rasgo característico de la religión griega. En el Olimpo hay tres sobre las cuales la atracción del dios resulta impotente. El himno homérico a Afrodita las evoca de inmediato, como para reforzar a contrario el poder de la diosa simiente;” ellas son Atenea -guerrera; hija sólo de padre, carente de la semilla femenina; enseña las labores, según la división sexual de las mismas-, Ártemis -cazadora, cuida a los hombres justos-, Hestia -tocando la cabeza de Zeus, juró ser virgen por siempre, conviritándose en la más augusta de las deidades; DUBY (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente*, tomo I, p. 61.

⁸⁸ *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 15, col. 723.

⁸⁹ PH., *Decal.*, 42.

⁹⁰ PH., *Spec. Leg.*, 1, 310.

propagación e interiorización de los modelos? Si se concede a la filología guiar, se observará que al nombrar a la viuda se afirma y se perpetúa lo esperado de su estado civil. Hay dos hipótesis sobre la etimología del vocablo hebreo *ʾalmānâ*, traducido como *viuda*: H. Bauer opina que *ʾlmmh* deriva de *ʾl* (=no) y *mrʾ* (=amo, marido), denominando, así, literalmente, a la mujer que no tiene marido;⁹¹ Frazer señala que

el vocablo hebreo para *viuda* está tal vez relacionado etimológicamente con un adjetivo que significa *mudo*. Si esta etimología es correcta, parecería que el nombre hebreo para *viuda* es *mujer silente*. ¿Por qué una viuda debería ser llamada mujer silente? Conjeturo, con toda la timidez debida, que el epíteto podría explicarse por una extendida costumbre que impone a la viuda el deber de guardar absoluto silencio por cierto tiempo, en ocasiones por un largo tiempo, tras la muerte de su esposo.⁹²

“Cuando se trata del mundo social, las palabras crean las cosas, porque establecen consensos sobre la existencia y el sentido de las cosas, el sentido común, la doxa aceptada por todos como algo evidente”.⁹³ Si se admite la primera hipótesis del origen de *ʾlmmh*, vale la pena apuntar hacia el interés social en la construcción de la otredad y su percepción y denominación a partir de la diferencia:⁹⁴ sólo con nombrarla, se afirman las características e implicaciones de la existencia de tal categoría y su ubicación en el campo social.

Merece reflexiones adicionales la preferencia de la segunda hipótesis etimológica, aunque parezca de corte popular: ¿Por qué querer privar a las viudas de la palabra? ¿Qué facultad se le niega al construir su imagen ideal como un ser mudo? La viuda silente, incapaz de relacionarse lingüísticamente, perdía no sólo la eventual posibilidad de ser un

⁹¹ *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 15, col. 741.

⁹² FRAZER, *Folklore in the Old Testament*, p. 71.

⁹³ BOURDIEU, *Razones Prácticas*, p. 129.

⁹⁴ “No se debe olvidar nunca que la lengua, por su infinita capacidad generativa, pero también originaria en el sentido [...] del poder de producir existencia produciendo su representación colectivamente reconocida, y así realizada, es sin duda el soporte por excelencia del poder absoluto”; BOURDIEU, *¿Qué significa hablar?*, p. 16. Si los grupos dominantes actúan así para mantener su posición en el campo... ¿pueden, en sentido inverso, los grupos dominados encontrar, al nombrar -al adquirir y ejercer agencia lingüística, que no poseen-, un intersticio en la dinámica social, que les permita poner en juego sus intereses y modificar mínimamente su *habitus* y la manera en que se relacionan con los demás?

interlocutor, sino también, una posición dentro de las relaciones de fuerza simbólica,⁹⁵ es decir, no quedaría ni siquiera en un sector dominado, capaz, según las contingencias, de llegar a adquirir agencia. Sin lenguaje, la viuda -o cualquier otro- queda excluida del campo social.

Por otra parte, puede intuirse otra causa final en la supresión de la fuerza simbólica de la viuda a través de la expropiación de la lengua: controlar el lenguaje de la viuda, mejor dicho, tratar de desaparecerlo, es controlar su cuerpo, tratar de desaparecerlo; privarla de ejercicio lingüístico es librar a la sociedad de las manifestaciones de su otredad.

El lenguaje domesticado, censura naturalizada [...] va a la par con la domesticación del cuerpo que excluye cualquier manifestación excesiva de los apetitos de los sentimientos (tanto los gritos como las lágrimas o las gesticulaciones) y que le somete a todo tipo de disciplinas y de censuras con objeto de desnaturalizarlo.⁹⁶

LA VIUDA EN GRECIA

En griego, el término empleado para designar a la mujer cuyo marido moría era χήρα; su raíz indoeuropea, compartida con χώρα (espacio vacío, libre; región), χορέω (hacer espacio) sería *ghē- (abandonar, dejar vacío, desierto);⁹⁷ Homero y Hesíodo llaman χηρωσται⁹⁸ a los parientes colaterales que entran en posesión de una herencia que ha quedado sin dueño. La misma raíz tendrá el sustantivo latino *heres* (heredero), que designa a quien recibe una

⁹⁵ “Las relaciones lingüísticas siempre son relaciones de fuerza simbólica a través de las cuales las relaciones de fuerza entre los locutores y sus grupos respectivos se actualizan bajo una forma transfigurada. [...] Incluso el intercambio lingüístico más sencillo involucra una compleja red de relaciones de fuerza históricas entre el locutor, dotado de una autoridad social específica y su interlocutor o público, el cual reconoce su autoridad en diferentes grados, así como entre los respectivos grupos a los que pertenece”; BOURDIEU, *¿Qué significa hablar?*, p. 102.

⁹⁶ BOURDIEU, *¿Qué significa hablar?*, p. 61.

⁹⁷ *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 15, cols. 704-705.

⁹⁸ HOM., *Il.*, 5, 158; HES., *Th.*, 606.

propiedad abandonada. Χήρα es, entonces, la mujer abandonada, la que se ha quedado sin dueño;⁹⁹ así, se explica el aparente uso ambivalente de χήρα para referirse tanto a la mujer de esposo fallecido, como -aunque con poca frecuencia- a la que vivía sin hombre:

διενεχθεῖσαν δὲ ἐφ' ὅτῳ δὴ ἐς τὸν Δία καὶ ἐπανάκουσαν ἐς τὴν Στύμφαλον ὠνόμασεν ὁ Τήμενος Χήραν. (Tras haber discutido [Hera] por cualquier asunto con Zeus y haber regresado con Estínfalo, Témenos la llamó χήρα).¹⁰⁰

A diferencia del caso hebreo, las interpretaciones del nombre χήρα no conllevan modelos de comportamiento, sin embargo, al ser la lengua un “objeto de representación mental en que se invierten intereses y presupuestos”,¹⁰¹ identificar una categoría social, a través de su nombre, como *vacía* o *abandonada*, implica relaciones simbólicas que, de nuevo, deben ser revisadas.

Ya en Homero se evidencia que, también en el mundo griego, ser huérfano o viuda era una situación extremadamente desfavorable: sin el jefe de familia, los que le sobreviven se hallan desamparados ante los abusos sociales. Andrómaca y Héctor, ambos, a pesar de su estatus, temen las consecuencias de la muerte en batalla del héroe:

Μὴ παῖδ' ὀρφανικὸν θήης χήρην τε γυναῖκα (No dejes a tu niño huérfano ni viuda a tu mujer).¹⁰²

Ἔκτορος ἦδε γυνὴ ὅς ἀριστεύεσκε μάχεσθαι / Τρώων ἵπποδάμων ὅτε Ἴλιον ἀμφεμάχοντο. / ὥς ποτέ τις ἐρέει: σοὶ δ' αὖ νέον ἔσσειται ἄλγος / χήτει τοιοῦδ' ἀνδρὸς ἀμύνειν δούλιον ἦμαρ. / ἀλλά με τεθνηῶτα χυτὴ κατὰ γαῖα καλύπτοι / πρὶν γέ τι σῆς τε βοῆς σοῦ θ' ἐλκηθμοῖο πυθέσθαι. (“Esta es la mujer de Héctor, el que descollaba en la lucha sobre / los troyanos, domadores de caballos, cuando se batían por Ilio”. / Así dirá alguien alguna vez, y tú sentirás un renovado dolor / por la falta del marido que te proteja del día de la esclavitud. Mas ojalá que un montón de tierra me oculte, ya muerto, / antes de oír tu grito y ver cómo te arrastran).¹⁰³

Al pensar en el destino de su posible viuda, Héctor no anuncia sólo el dolor y la desprotección de Andrómaca, sino que también teme su propia vergüenza. La condición de

⁹⁹ *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 15, col. 704.

¹⁰⁰ PAUS., 8, 22, 2.

¹⁰¹ BOURDIEU, *¿Qué significa hablar?*, p. 87.

¹⁰² HOM., *Il.* 6, 432.

¹⁰³ HOM., *Il.* 6, 460-465.

la mujer en Grecia, que la mantenía ajena a la ciudadanía y, por tanto, a los derechos civiles, hacía que contara siempre con un dueño que la gobernara: doncella, pertenecía y obedecía a su padre; casada, pertenecía y obedecía a su marido... ¿el esposo, preocupado por su fama, que incluía la fama de *su* mujer, no se dolería también al imaginar cómo su propio renombre se vería afectado si su viuda recibía una deshonra? En una estructura social donde las esposas son consideradas, y se consideran a sí mismas, propiedad (objeto de intercambio) del marido (sujeto de intercambio) ¿no se pensaría que tal afrenta a la viuda es una afrenta al esposo? Sófocles parece confirmarlo:

ἦ γὰρ θάνης σὺ καὶ τελευτήσας ἀφῆς, / ταύτη νόμιζε κάμῃ τῇ τόθ' ἡμέρα / βία
 ξυναρπασθεῖσαν Ἀργείων ὕπο / ξὺν παιδί τῷ σῷ δουλίαν ἔξειν τροφήν. / καί τις πικρὸν
 πρόσφθεγμα δεσποτῶν ἐρεῖ / λόγοις ἰάπτων: ἴδετε τὴν ὀμεινέτιν/ Αἴαντος, ὃς μέγιστον
 ἴσχυσεν στρατοῦ, / οἷας λατρείας ἀνθ' ὅσου ζήλου τρέφει. / τοιαῦτ' ἐρεῖ τις: κάμῃ μὲν
 δαίμων ἐλῶ, / σοὶ δ' αἰσχρὰ τᾶπη ταῦτα καὶ τῷ σῷ γένει (Porque si tú mueres y, con ello,
 me dejas abandonada, piensa que en ese día también yo, arrebatada a la fuerza por alguno
 de los argivos, juntamente con tu solo hijo, tendré el régimen de vida de una esclava. Y
 alguno de mis amos, hiriéndome con sus palabras, me lanzará mordaz saludo: «Ved a la
 esposa de Áyax, el que fue el más poderoso del ejército, qué servidumbre soporta, en vez de
 ser objeto de envidia». Así hablará alguien y, mientras un dios a mí me maltratará, para ti y
 para tu linaje estas palabras serán motivo de oprobio).¹⁰⁴

Así, no resulta extraordinaria la previsión de los maridos de establecer en sus testamentos quién será el guardián con quien sus viudas se casarán:

ἐπειδὴ τοίνυν ὁ Πασίων ἐτετελευτήκει ταῦτα διαθέμενος, Φορμίων οὕτως τὴν μὲν γυναῖκα
 λαμβάνει κατὰ τὴν διαθήκην, τὸν δὲ παῖδ' ἐπετρόπευεν (Cuando Pasio hubo muerto,
 después de hacer este testamento, Formio, el defensor, tomó a su viuda como esposa, de
 acuerdo a los términos del testamento, y asumió la tutoría de su hijo).¹⁰⁵

Que una mujer diera o no hijos a su esposo era el factor principal que marcaba el tipo de vida al que ella podía acceder en la viudez. Las viudas que no habían parido podían regresar a su propia familia, a la casa de su κύριος (su señor: su padre o, en dado caso, el guardián designado en el testamento), a través del cual se recuperaba la dote del

¹⁰⁴ SOPH., *Aj.*, 496-505.

¹⁰⁵ DEM., 36, 8.

matrimonio anterior para estar en condiciones de volver a contraer nupcias.¹⁰⁶ Las viudas con hijos tenían la elección de permanecer en la casa de su esposo difunto o volver a la casa de su guardián; si decidía quedarse en casa de su esposo, su manutención, protección y control era obligación de los hijos, que debían ser mayores de edad:

ἐμοὶ γὰρ ὁ μὲν πατήρ κατέλιπεν οὐδέν, τὴν δὲ μητέρα τελευτήσασαν πέπαυμαι τρέφων τρίτον ἔτος τουτί (Mi padre no me dejó nada y apenas dejé de mantener a mi madre hace tres años, a su muerte).¹⁰⁷

τῆς γὰρ μητρὸς τῆς ἐμῆς χρωμένης τῇ τούτων μητρὶ πρὶν τούτους ἐπιχειρῆσαι με συκοφαντεῖν, καὶ πρὸς ἀλλήλας ἀφικνουμένων, οἷον εἰκὸς ἅμα μὲν ἀμφοτέρων οἰκουσῶν ἐν ἀγρῶ καὶ γειτνιωσῶν, ἅμα δὲ τῶν ἀνδρῶν χρωμένων ἀλλήλοις ἕως ἔζων... (antes de que emprendieran su malvada acción contra mí, mi madre y la de ellos eran íntimas amigas y acostumbraban visitarse una a la otra, como era natural, porque ambas vivían en la zona y eran vecinas y, aún más, porque sus esposos habían sido amigos mientras vivieron).¹⁰⁸

Si los hijos no tenían aún edad para responder por su madre, la familia del esposo asignaba un guardián para la viuda; también en este caso, quien quedara a cargo de ella, hijo o guardián, recibiría el resarcimiento de la dote. Cuando la esposa enviudaba estando encinta, quedaba en una situación más delicada, pues no se contaba, aún, con el fruto esperado del matrimonio, que le diera a la mujer pleno derecho a continuar en la casa del esposo:

ἐγὼ μὲν οὖν τοῦτον τὸν τρόπον διόκησα, ὅπως ἂν διασφύζονται ὅτι μάλιστα οἱ οἴκοι οἱ ἀπὸ τοῦ Βουσέλου: τούτους δὲ ἐξετάσωμεν πάλιν. καὶ πρότιστον μὲν τὸν νόμον τουτονὶ ἀνάγνωθι. “Νόμος ὁ ἄρχων ἐπιμελείσθω τῶν ὀρφανῶν καὶ τῶν ἐπικλήρων καὶ τῶν οἰκῶν τῶν ἐξερημουμένων καὶ τῶν γυναικῶν, ὅσαι μένουσιν ἐν τοῖς οἴκοις τῶν ἀνδρῶν τῶν τεθνηκότων φάσκουσαι κυεῖν. τούτων ἐπιμελείσθω καὶ μὴ ἐάτω ὑβρίζειν μηδένα περὶ τούτους. ἐὰν δέ τις ὑβρίζη ἢ ποιῇ τι παράνομον, κύριος ἔστω ἐπιβάλλειν κατὰ τὸ τέλος. (Yo goberné de esta manera, para que las familias de Buselus se preservaran de la mejor manera posible. Examinémoslo de nuevo. Lee precisamente esa ley. “Ley: Que el arconte se haga cargo de los huérfanos y de los herederos y de las familias que se están extinguiendo y de todas las mujeres que permanecen en las casa de sus difuntos esposos, afirmando que están embarazadas. Que él se haga cargo de ellos y que no se tolere a alguno ultrajarlos; si alguien cometiera ultraje alguno o algún acto ilegal contra ellos, aquél deberá tener el poder de imponer a tal persona una multa tan alta como la ley lo permita”).¹⁰⁹

¹⁰⁶ *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 15, col. 708.

¹⁰⁷ LYS., 24, 6.

¹⁰⁸ DEM., 55, 23.

¹⁰⁹ DEM., 43, 75.

¿Puede considerarse que estas disposiciones eran una protección efectiva y legal para la viuda en Grecia? Todo apunta a que no. Acerca del pasaje de Demóstenes apenas citado, dice W. den Boer que “la secuencia merece atención -la mujer es mencionada al último- y la terminología muestra claramente que la viuda no es importante y que sólo los hijos cuentan”;¹¹⁰ en efecto, no se habla de cualquier viuda, sino de aquella que está por dar a luz a un miembro más de la familia de su esposo: la principal finalidad de la ley es proteger al producto en gestación, no a la madre. Considerando esta línea de pensamiento de la sociedad griega, se entiende que las viudas de guerra no recibieran apoyo del gobierno, como sí ocurría con padres e hijos de los caídos en batalla.¹¹¹

En concordancia, en el ámbito religioso las viudas tampoco estaban amparadas, pues no tenían una divinidad específica a la que pudieran rendir culto e invocar, a diferencia, por ejemplo, de los extranjeros, que eran protegidos por Zeus.¹¹² Debido al carácter político de la religión griega, el haberles instituido o permitido tomar un patrón¹¹³ o patrona hubiera significado aceptar su participación grupal y pública, su existencia política, y eso no encajaba en la estructura social: “el hombre que no era ciudadano, el extranjero domiciliado, el meteco (y la mujer, naturalmente, pues no era ciudadana) no tenía en la vida política una participación mayor que en su vida religiosa”.¹¹⁴ Tolerarles, es decir, reconocerles un culto en el que se identificaran como categoría social hubiera sido reconocer la ciudadanía de esa categoría, cualidad que la mujer griega no alcanzó jamás.

¿Sin respaldo divino y sin mandato de los dioses de ver por ella, la viuda griega era

¹¹⁰ DEN BOER, *Private morality in Greece and Rome...*, p. 35.

¹¹¹ *ibid.*, p. 34-35.

¹¹² *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 15, col. 713.

¹¹³ “Las religiones antiguas, nacionales en un principio, inseparables de la vida política de la que fueron parte constitutiva, no eran sin embargo exclusivas. Ante todo, el Estado mismo podía introducir nuevos dioses en su panteón, si lo estimaba pertinente”; BARDY, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, p. 16.

¹¹⁴ BARDY, *op. cit.*, p. 14.

protegida para mantener y acrecentar el capital simbólico de la casa del esposo fallecido?
 ¿Ayudaría el lenguaje a mantener el ideal de χήρα como blanco fácil de abusos y delitos -al recordar su vacuidad y carencia de dueño-¹¹⁵ provocando a la acción protectora de los otros?

¿Qué se esperaba de la viuda griega a nivel moral? ¿Cómo debía comportarse para que no se notara su otredad? En la *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Tucídides atribuye a Pericles elocuentes palabras al respecto; derrotada Atenas, el orador pronuncia ante sus conciudadanos un discurso que idealiza la vida y democracia atenienses; tras consolar a los padres, hermanos e hijos de los caídos en batalla, exhortándolos a convertir su pesar en orgullo, se dirige así a las viudas:

εἰ δέ με δεῖ καὶ γυναικείας τι ἀρετῆς, ὅσαι νῦν ἐν χηρείᾳ ἔσονται, μνησθῆναι, βραχείᾳ παραινέσει ἅπαν σημανῶ. τῆς τε γὰρ ὑπαρχούσης φύσεως μὴ χειροσι γενέσθαι ὑμῖν μεγάλη ἢ δόξα καὶ ἤς ἂν ἐπ' ἐλάχιστον ἀρετῆς πέρι ἢ ψόγου ἐν τοῖς ἄρσεσι κλέος ᾗ. (Por otra parte si algo he de decir, relativo a la excelencia de la mujer, para aquellas de ustedes que ya se encuentran en la viudez, estará todo comprendido en esta breve exhortación: Grande será su gloria en no ser inferiores a su propia naturaleza, y mayor será la de aquella de quien no hablen los hombres, sea para bien o para mal).¹¹⁶

Volverse imperceptible, anularse ante la percepción ajena era, pues, lo máximo y óptimo que podían hacer las griegas para honrar a sus esposos caídos en batalla. El militar daba su vida en batalla y recibía un reconocimiento imperecedero: se le exhortaba a alienar su vida en pro de los fines sociales de expansión y defensa, y se le prometía, a cambio, una recompensa de fama eterna.¹¹⁷ La viuda, su contraparte en la estructura social, debía

¹¹⁵ “El acto de institucionalización es un acto de comunicación, pero de un tipo particular: *significa* a alguien su identidad, pero a la vez en el sentido de que la expresa y la impone expresándola frente a todos (*kategorésthai*, es decir, acusar públicamente), notificándole así con autoridad lo que él es y lo que tiene que ser”; BOURDIEU, *¿Qué significa hablar?*, p. 81 (cursivas del original).

¹¹⁶ THUC. 2, 45.

¹¹⁷ Eran “hombres que sabían cuál era su deber, y [...] que sentían el deshonor cuando se encontraban en la lucha, [...] hombres tales que, aunque fracasaran en su intento, no pensaban en privar a la ciudad de su valor, si no que se lo ofrecían como la más honrosa contribución. Por haber dado todos su vida por el bien de la comunidad, recibieron a cambio un elogio imperecedero y la más ilustre sepultura, no tanto donde están enterrados, como donde su gloria descansa para ser recordada, en todo momento, de palabra y de obra. [...].

también entregar su vida, pero a la imperceptibilidad; se le exhortaba a parecer inexistente, también en pro de fines sociales, aunque de política interna: desaparecer su incómoda otredad -la de mujer con sexualidad despierta, sin esposo que la controlara- era lo más provechoso que podía hacer para no afectar, ni simbólica ni económicamente, la estructura social. La diferencia entre los ámbitos políticos -exterior e interior- en los que participan, respectivamente, la fama del militar y el desconocimiento de su viuda es muestra de los *habitus* que separan el espacio privado, femenino, del público, masculino. La relación doméstico-conyugal de los géneros es germen y reflejo de la relación gobierno-sociedad.

LA VIUDA EN ROMA

En latín, el sustantivo *vidua, ae*, el adjetivo *viduus, vidua, viduum*, y el verbo *viduo* aparentemente abarcan una polisemia que no se transmitió al español; con tal sustantivo la lengua latina hace referencia tanto a la mujer no desposada,

...et se rectius viduam et illum caelibem futurum fuisse contendere, quam cum inpari iungi, ut elanguescendum aliena ignavia esset (...y asevera que más justo hubiera sido para ella no *tener esposo* y para él ser célibe, que estar unidos a alguien que no es de su nivel para así languidecer por la desidia de otros).¹¹⁸

como a la casada que no tiene contacto cercano o sexual con su esposo, permitiendo una eventual identificación de *vidua* con el castellano *soltera*,

Credo ego miseram / fuisse Penelopam, / soror, suo ex animo, / quae tam diu vidua / viro suo caruit. (Yo creo, hermana, que Penélope fue infeliz desde el fondo de su corazón, porque, *sola*, durante mucho tiempo estuvo privada de su esposo).¹¹⁹

Háganlos sus ejemplos y, considerando al valor, libertad, y a la libertad, felicidad, no den mucho peso a los peligros de la guerra. El desafortunado que no tiene esperanza de mejorar tiene menos razones para despreciar su vida que el próspero, quien, si sobrevive, está siempre propenso a empeorar, y para quien cualquier derrota accidental, hace una seria diferencia. Para un hombre de espíritu, cobardía y derrota juntos son mucho más amargos que la muerte golpeándolo sin darse cuenta cuando está lleno de valor y animado por la esperanza general”, THUC. 2, 43.

¹¹⁸ LIV., 1, 46, 7.

¹¹⁹ PL., St. 1, 1-5.

...*contra filia intra vicesimum aetatis annum, nuper marito Annio Pollione in exilium pulso viduata desolataque*, (...enfrente, la hija de veinte años, a poco *abandonada* y desolada a causa de la expulsión al exilio de su marido, Anio Polión).¹²⁰

Pyrg.	<i>Nuptast an vidua?</i>	(¿Es casada o <i>no es de ningún hombre</i> ?)
Pal.	<i>Et nupta et vidua.</i>	(Casada y <i>no es de ningún hombre</i>)
Pyrg.	<i>Quo pacto potis nupta et vidua esse eadem?</i>	(¿Cómo es posible que la misma mujer esté casada y no sea <i>de ningún hombre</i> ?)
Pal.	<i>Quia adulescens nuptast cum sene.</i>	(Porque, adolescente, se casó con un viejo). ¹²¹

y a aquella cuyo marido ha muerto.

Mulier vidua et miles [...] Per aliquot annos quaedam dilectum virum amisit et sarcophago condidit (La mujer viuda y el soldado. [...] Una mujer perdió al marido, amado durante muchos años, y dispuso el cuerpo en el sarcófago).¹²²

El Digesto, en la sección *De verborum significatione*, confirma la diversidad de matices

léxicos del vocablo:

Viduam non solum eam, quae aliquando nupta fuisset, sed eam quoque mulierem, quae virum non habuisset, appellari ait Labeo: quia vidua sic dicta est quasi vecors, vesanus, qui sine corde aut sanitate esset: similiter viduam dictam esse sine duitate. (Dice Labeon, que se llama *viuda* no solamente a la que en otro tiempo estuvo casada, sino también a la mujer que nunca hubiese tenido marido, porque fue llamada viuda a la manera que *vecors* [de mal corazón], *vesanus* [que tiene vesanía], al que estuviese sin corazón o sin salud, y de igual manera se llamó viuda, sin dualidad).¹²³

Este texto jurídico se apega a la etimología que ubica el origen de *vidua* en el sánscrito

vidhāvā (sin esposo)¹²⁴ y lo relaciona con el griego ἡθεις (soltero). Ernout, en su

Dictionnaire etymologique de la langue latine, da la siguiente entrada:

viduus, -a, -um: privé de, vide de; veuf, veuve, [...]. Se dit surtout de la femme veuve [...]; ou non mariée [...]. Par extension s'est appliqué aux objets mêmes du mariage: *v. torus*, etc., [...]; et à l'époque impériale [...] s'est employé avec le sens de *vacus, orbis* "vide de, privé de". Dérivés: *viduitas*: privation, veuvage; *viduo, -as*: rendre veuf, [...]; priver, vider de (époq. impér.) [...]. Les formes masculines et neutres ont sans doute été faites sur le féminin *vidua* qui seul paraît ancien...¹²⁵

¹²⁰ TAC., *Ann.*, XVI, 30.

¹²¹ PL. *Mil.* 4, 1.

¹²² PHAED., appendix, 13, 1-2.

¹²³ *Dig.* L, XVI, 242, 3 (el texto latino y la traducción de los fragmentos citados de las *Instituta* y del *Digesto* corresponden a la edición de Ildefonso L. García del Corral).

¹²⁴ *A Latin Dictionary* (Lewis and Short) relaciona la etimología de *vidua* con la voz sánscrita *vidhava* (sin esposo) y señala el elemento común de ambos, el privativo *ve-*, presente también en el nombre latino *vecors* (sin *cor*; *cordis*, entendido como corazón, mente juicio, es decir, demente, desalmado).

¹²⁵ ERNOUT, Alfred, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, pp. 1298-1299.

¿Cuál es, entonces, la esencia -que es, de hecho, una ausencia- de las *viduae*? ¿Carecer de *qué* es lo que las define, identifica y nombra? ¿Qué tienen en común la mujer que no está casada, la que no vive con su esposo, la que no tiene relaciones sexuales con él y la que lo ha perdido por la muerte? No es únicamente la falta de un esposo o no convivir con él o no compartir el mismo lecho o que haya fallecido... ¿es, entonces, la privación o la interrupción de la actividad sexual legítima -dentro del matrimonio, orientada a la procreación de la descendencia legítima-¹²⁶ en las mujeres de las que se espera que, a través de ella, cumplan su función social? ¿En Roma se consideraba incompleta la mujer, no tanto por no tener esposo, si no por no estar en condiciones de generar para la sociedad el producto esperado del matrimonio?, ¿su posición en el campo social dependía de su relación con otra persona -varón- y de la consecución de un objetivo que, por pertenecer al ámbito de la naturaleza, escapaba de un control total?

La sociedad romana, como la mayoría, se fundaba y perpetuaba en y con el matrimonio legítimo de hombre y mujer. El cambio de estado social de las mujeres dependía de su capacidad reproductiva: contraían matrimonio a los doce años, cuando ya se les consideraba fértiles. Dar hijos a su esposo era el medio que tenía la mujer romana para obtener dignidad y honorabilidad en la sociedad; era el medio para convertirse en *materfamilias*.¹²⁷ La máxima aprobación social de las mujeres dependía, entonces, de unas *iustae nuptiae* y de la promesa de procreación que, como mujeres, llevaban en su cuerpo. El brillo cívico que podía alcanzar dependía totalmente de un tercero y de sus propias facultades biológicas. Benveniste es claro al respecto:

¹²⁶ No he encontrado ejemplos en los textos latinos, ni en los diccionarios, que hablen de *viudas concubinas*.

¹²⁷ La obtención, en cambio, del título *paterfamilias* no dependía de la promesa o de la efectividad de la reproducción; un hombre se convertía en tal cuando ya no estaba sometido a la potestad de otro varón de su familia, es decir cuando era *sui iuris* y ya no *alieni iuris*. *Paterfamilias* no era quien tenía hijos, sino quien ya no tenía *pater* y se encontraba, así, bajo su propia potestad (*sui iuris*); v. DUBY (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente*, tomo I, pp. 141-146.

Tomado literalmente, *matrimonium* significa “condición legal de *mater*”, según tiene el valor de los derivados en *-monium*, que son todos de términos jurídicos (*testimonium*, *vadimonium*, *mercimonium* y, naturalmente, *patrimonium*). La razón que hizo crear *matrimonium* no es la analogía con *patrimonium*, noción completamente diferente, surge de las expresiones consagradas de las que *matrimonium* extrae su sentido pleno, a saber, para el padre: *dare filiam in matrimonium*; para el marido: *alicuius filiam ducere in matrimonium*; incluso para la joven: *ire in matrimonium* [la estructura de las tres expresiones emplea el acusativo de finalidad, así, se traduciría: “entregar a su hija para el matrimonio, tomar a la hija de alguno para casarse e ir a casarse”]. Así, *matrimonio* define la condición a la que accede una joven: la de *mater* (*familias*). Esto es, que el *matrimonio* no significa para ella un acto, sino un destino; ella es dada y conducida “con miras hacia el matrimonio”, *in matrimonium*, así como los términos similares del indoirano *janitvaná-*, *nairithwana-* figuran en nuestras fórmulas bajo la forma del dativo de intención, designando el estado al que la casada está prometida.¹²⁸

El estatus social de la mujeres está determinado, pues, en buena medida, por factores biológicos. Lo mismo ocurre con su naturaleza jurídica: siempre *alieni iuris*, bajo la potestad de un *paterfamilias*, el destino de las mujeres depende de lo que su cuerpo pueda ofrecer a la sociedad; en efecto, en Roma, la complementariedad de los sexos es una norma “que se reproduce indefinidamente, uniendo el derecho civil con el derecho natural”.¹²⁹

El derecho, al forjar el nombre de *materfamilias* para designar a la esposa legítima, construye la maternidad de la mujer como un estatus que se concreta en el único hecho de estar unida a un *paterfamilias*: el código de las dignidades institucionales desnaturaliza la maternidad para absorberla, en el plano ideal y en el ficticio, en el estado de esposa de un ciudadano importante. Un estatus que, cuando se lo aborda con rigor, presupone realizada por el matrimonio la función que la ciudad asigna a las mujeres púberes: procurar una descendencia a los ciudadanos llenando de hijos a sus maridos. Por esta razón -precisan ciertos textos- se llama “madre de familia” a una esposa que aún no ha procreado.¹³⁰

Paralela, mas no simétricamente, la función paternal se consumaba en un orden sucesorio, es decir, “en una lógica de transmisión por fallecimiento”,¹³¹ que permitía, inclusive, ser padre legítimo a través de la adopción. Dos configuraciones diferentes, una para cada sexo, que mantienen, a través de su relación, la dinámica social.

Si bien, “el matrimonio romano debe entenderse como alianza entre dos familias,

¹²⁸ BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, p. 243 (la nota entre corchetes es mía).

¹²⁹ DUBY (dir.), *op. cit.*, p. 140.

¹³⁰ *ibid.*, p. 180.

¹³¹ *ibid.*, p. 181.

por razones económicas, sociales y políticas, y como un deber cívico de organizar, dentro de esos acuerdos, una reproducción familiar ordenada y racional”,¹³² la capacidad de procreación de la mujer resulta el factor determinante para la consecución de estos vínculos, hipótesis sostenida por la práctica de cesión de esposas a la que recurrían ciertos grupos.¹³³ Se solía ceder tanto a la esposa ingrávida, para que fuera fecundada por el otro varón, como a la ya embarazada, para que se le reconociera como padre del hijo en gestación. El siguiente pasaje de Plutarco sobre la vida de Catón ilustra este recurso de la sociedad romana, usual, aunque no bien aceptado por todos:

Εἶτα ἔγνημε θυγατέρα Φιλίππου, Μαρκίαν, ἐπιεικῆ δοκοῦσαν εἶναι γυναῖκα, περὶ ἧς ὁ πλείστος λόγος: καὶ καθάπερ ἓν δράματι τῷ βίῳ τοῦτο τὸ μέρος προβληματώδες γέγονε καὶ ἄπορον. ἐπράχθη δὲ τοῦτον τὸν τρόπον, ὡς ἱστορεῖ Θρασέας, εἰς Μουνάτιον, ἄνδρα Κάτωνος ἐταῖρον καὶ συμβιωτὴν, ἀναφέρων τὴν πίστιν: ἐν πολλοῖς ἐρασταῖς καὶ θαυμασταῖς τοῦ Κάτωνος ἦσαν ἐτέρων ἕτεροι μᾶλλον ἔκδηλοι καὶ διαφανεῖς, ὧν καὶ Κόϊντος Ὀρτήσιος, ἀνὴρ ἀξιωματὸς τε λαμπροῦ καὶ τὸν τρόπον ἐπιεικῆς, ἐπιθυμῶν οὖν τῷ Κάτωνι μὴ συνήθης εἶναι μηδὲ ἐταῖρος μόνον, ἀλλ’ ἀμῶς γέ πως εἰς οἰκειότητα καταμίξαι καὶ κοινωνίαν πάντα τὸν οἶκον καὶ τὸ γένος, ἐπεχείρησε συμπεῖθειν ὅπως τὴν θυγατέρα Πορκίαν, Βύβλω συνοικοῦσαν καὶ πεποιημένην ἐκείνῳ δύο παιδας, αὐτῷ πάλιν ὡσπερ εὐγενῆ χώραν ἐντεκνώσασθαι παράσχῃ. Δόξη μὲν γὰρ ἀνθρώπων ἄτοπον εἶναι τὸ τοιοῦτον, φύσει δὲ καλὸν καὶ πολιτικόν, ἐν ᾧ καὶ ἀκμῇ γυναῖκα μῆτε ἀργεῖν τὸ γόνιμον ἀποσβέσασαν, μῆτε πλείονα τῶν ἱκανῶν ἐπιτίκτουσαν, ἐνοχλεῖν καὶ καταπτωχεύειν οὐδὲν δεόμενον, κοινουμένους δὲ τὰς διαδοχὰς ἀξίοις ἀνδράσι τὴν τε ἀρετὴν ἀφθονον ποιεῖν καὶ πολύχυτον τοῖς γένεσι, καὶ τὴν πόλιν αὐτὴν πρὸς αὐτὴν ἀνακεραννύναι ταῖς οἰκειότησιν. Εἰ δὲ πάντως περιέχοιτο τῆς γυναικὸς ὁ Βύβλος, ἀποδώσειν εὐθὺς τεκοῦσαν, οἰκειότερος αὐτῷ τε Βύβλω καὶ Κάτωνι ἢ κοινωνία παίδων γενόμενος. Ἀποκριναμένου δὲ τοῦ Κάτωνος ὡς Ὀρτήσιον μὲν ἀγαπᾷ καὶ δοκιμάζει κοινωνὸν οἰκειότητος, ἄτοπον δὲ ἡγεῖται ποιεῖσθαι λόγον περὶ γάμου θυγατρὸς ἐτέρῳ δεδομένης, μεταβαλὼν ἐκεῖνος οὐκ ᾔκνησεν ἀποκαλυψάμενος αἰτεῖν τὴν αὐτοῦ γυναῖκα Κάτωνος, νέαν μὲν οὔσαν ἔτι πρὸς τὸ τίκτειν, ἔχοντος δὲ τοῦ Κάτωνος ἀποχρῶσαν διαδοχὴν. Καὶ οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ὡς ταῦτα ἔπραττεν εἰδῶς οὐ προσέχοντα τῇ Μαρκίᾳ τὸν Κάτωνα: κύουσαν γὰρ αὐτὴν τότε τυγχάνειν λέγουσιν. Ὁ δὲ οὖν Κάτων ὁρῶν τὴν τοῦ Ὀρτησίου σπουδὴν καὶ προθυμίαν οὐκ ἀντεῖπεν, ἀλλ’ ἔφη δεῖν καὶ Φιλίππῳ ταῦτα συνδόξαι τῷ πατρὶ τῆς Μαρκίας. Ὡς οὖν ὁ Φίλιππος ἐντευχθεὶς ἔγνω τὴν συγχώρησιν, οὐκ ἄλλως ἐνεγγύησε τὴν Μαρκίαν ἢ παρόντος τοῦ Κάτωνος αὐτοῦ καὶ συνεγγυῶντος. Ταῦτα μὲν οὖν, εἰ καὶ χρόνοις ὕστερον ἐπράχθη, μνησθέντι μοι τὸ τῶν γυναικῶν προλαβεῖν ἔδοξε. (Casóse después con Marcia, hija de Filipo, que gozó de la mejor opinión; mas hubo mucho que hablar acerca de ella; en la vida de Catón, como en un

¹³² CANTARELLA, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, p. 111.

¹³³ “Úteros [...], en resumidas cuentas, listos para darle un hijo al que, en cuanto vientres, habían sido entregadas, según una práctica que tenía para los maridos (concedente y concesionario) dos beneficios posteriores: siendo el concesionario, por lo general, un amigo o aliado político, la cesión del vientre lograba también el objetivo de cimentar las relaciones de amistad y alianza política entre las dos familias, gracias a la comunidad en que se criaría a los hijos”; *loc. cit.*

drama, esta parte es muy problemática y dudosa, siendo lo siguiente lo que pasó, según lo escribe Traseas, refiriéndose para ser creído a Munacio, amigo y comensal de Catón. Entre los muchos apreciadores de éste, unos lo eran más a las claras y más decididamente que otros, siendo de este número Quinto Hortensio, varón de grande autoridad y de recomendable conducta. Deseando, pues, no sólo ser amigo íntimo de Catón, sino unir con deudo estrecho y en estrecha sociedad ambas casas y familias, trató de persuadirle que a Porcia, su hija, casada ya con Bíbulo, a quien había dado dos hijos, se la otorgase a él mismo en mujer, para tener en ella, como en terreno de sobresaliente calidad, una noble descendencia; pues aunque esto en la opinión de los hombres fuese repugnante y extraño, por naturaleza era honesto y político que una mujer en buena y robusta edad no tuviese su fertilidad ociosa dejándola apagarse, ni tampoco diese a luz más hijos de los que convenían, atropellando y empobreciendo con el número al que ya no los había menester; a lo que añadía que, comunicándose las sucesiones entre los varones aventajados, la virtud se extendería más, pasando a los hijos, y la república se fortificaría por medio de las multiplicadas afinidades; y si Bíbulo estaba tan bien hallado con su mujer, él se la restituiría después de haber parido, cuando ya se hubiese hecho una cosa más propia con el mismo Bíbulo y con Catón por la comunión de los hijos. Respondiéndole Catón que apreciaba mucho a Hortensio, y que vendría gustoso en contraer con él, pero que tenía por muy repugnante el que se hablara en el matrimonio de una hija dada ya a otro, mudó éste de obsequio, y no tuvo inconveniente en declararle que le pedía su propia mujer, joven todavía, para procrear hijos, cuando ya Catón tenía sucesión bastante. Y no hay que decir que a esto se movió por saber que Catón estaba desviado de Marcia, pues suponen que se hallaba a la sazón encinta; Catón, pues, viendo este empeño y este deseo de Hortensio, no le dio repulsa, y sólo le respondió que era preciso que conviniese en ello Filippo, padre de Marcia. Pasaron a hablarle, y propuesta que fue la traslación, no vino en que se desposase de Marcia de otro modo que hallándose presente Catón y consintiendo en los desposorios).¹³⁴

Se observa, así, que en Roma existía una estrategia reproductiva que conciliaba planificación familiar y planificación ciudadana, de la que eran responsables los esposos y los *paterfamilias* (sujetos de los intercambios); previendo su muerte y deseando favorecer el matrimonio de sus viudas, no pocas veces los maridos dejaron disposiciones testamentarias que, a su muerte generarían “delicadas e intrincadas cuestiones hereditarias”.¹³⁵

El *Digesto* testimonia esta manera en que el esposo seguía siendo el administrador de la vida (sexual/reproductiva) de sus esposa, aún después de su propia muerte; en otras palabras, el *Digesto* ratifica la potestad que la sociedad misma otorgaba a los maridos para incidir en la vida de sus mujeres, potestad que, no terminando con la muerte del sujeto, sino

¹³⁴ PLUT., *Cat. Mi.*, 25 (traducción de Antonio Ranz Romanillos).

¹³⁵ CANTARELLA, *op. cit.*, p. 105.

con la del objeto, confirma la trascendencia de la relación de géneros del ámbito privado, familiar, al público, social. Por otra parte, esta práctica testamentaria evitaba que un tercero tuviera que ocuparse del destino de la viuda: su propio esposo tomaba las medidas necesarias para que ella se reincorporara a la dinámica del intercambio y que, así, la otredad, manejable, de ser mujer y, aprovechable, de ser fértil no se transformara en la otredad incómoda de ser viuda infértil.

Maritus uxori suae usufructum tertiae partis, et quum liberos habuisset, proprietatem legavit... (Un marido legó a su mujer el usufructo de la tercera parte y, cuando hubiese tenido hijos, la propiedad...).¹³⁶

Quum vir uxori, quandoque liberos habeat, fundum legat, si mulier divortio facto liberos ex alio procreaverit, deinde soluto matrimonio ad priorem maritum redierit, non intelligitur expleta conditio, quod testatorem verisimile non est de his liberis sensisse, qui se vivo ex alio suscepti fuissent. (Cuando el marido lega un fundo a su mujer, cuando quiera que tuviere hijos, si la mujer habiéndose divorciado hubiere procreado hijos de otro, y después, disuelto el segundo matrimonio, hubiere vuelto a su primer marido, no se entiende cumplida la condición, porque no es verosímil que el testador haya entendido hablar de estos hijos, que viviendo él se hubiesen tenido de otro).¹³⁷

Las mujeres, en efecto, podían heredar. Si bien a inicios de la República el matrimonio *cum manu* -que dejaba a la mujer bajo la potestad de la familia de su esposo- limitaba sus capacidades sucesorias, las guerras del mismo periodo influyeron decisivamente en su situación, en especial la Segunda Guerra Púnica (218-201 a.C), que “había diezmando, literalmente, la población masculina”.¹³⁸

A inicios del siglo II a. C., comenzaba a decaer la práctica del matrimonio *cum manu* siendo sustituido por el *sine manu*, con el cual las mujeres permanecían bajo la

¹³⁶ *Dig.*, XXII, 1, 48.

¹³⁷ *Dig.*, XXXV, 1, 25.

¹³⁸ CANTARELLA, *Passato prossimo...*, p. 83; la autora dice a continuación que “a falta de hombres, en efecto, para heredar quedaron los huérfanos y las mujeres, en cuyas manos, consecuentemente -les gustara o no a los hombres- se había concentrado inevitablemente una gran riqueza. Fenómeno importante, éste, que por una parte había contribuido a determinar la necesidad de nuevas reglas y, por la otra, había sido favorecido y amplificado por estas mismas reglas. En Roma, pues, no sólo había un cierto número de mujeres ricas, sino que había un grandísimo número de mujeres que, sin importar a cuánto ascendiera, eran titulares de un patrimonio propio”.

patria potestas de su padre: mientras se mantuviera la unión conyugal, la administración de la dote dependía del marido, pero ésta no pasaba a su poder;¹³⁹ por ello, tras su muerte, la viuda o su *paterfamilias* recuperaba lo que había sido otorgado.¹⁴⁰ Con esta práctica - ¿necesaria para mantener a la mujer *alieni iuris* el mayor tiempo posible, ya que, por la situación política, era más factible que se convirtiera en viuda de guerra a que su padre muriera?- las mujeres pudieron heredar en pie de igualdad con sus coherederos varones.¹⁴¹

¿Qué puede cambiar en una sociedad donde comienzan a poseer capital económico ciertos grupos, dominados, que antes no lo poseían? ¿Cómo sortean esos grupos, sus integrantes y la sociedad en general la tensión que se genera entre el modelo tradicional de debilidad que no ha de ser protegida por la ley y el necesario acceso al capital económico, que les confiere el particular contexto político?

La República optó por tratar de controlar estas sucesiones. En el 169 se promulgó la *Lex Voconia*, que prohibía a los ciudadanos más ricos, los pertenecientes a la primera clase censitaria, inscribir a una mujer como heredera; para eludir la prohibición bastaba un fideicomiso o un legado que ordenara a otro heredero varón entregar una parte de la herencia a la mujer.¹⁴² Las viudas recuperaban así su dote y podían recibir herencias, pero, si se volvían a casar, el nuevo esposo era el administrador de sus bienes. En aparente contraste, los *Instituta* de Gayo hablan de cierta autonomía económica de las mujeres:

Feminas vero perfectae aetatis in tutela esse fere nulla pretiosa ratio suasisse videtur: Nam quae vulgo creditur, quin levitate animi plerumque decipiuntur et aequum erat eas tutorum auctoritate regi, magis speciosa videtur quam vera; mulieres enim, quae perfectae aetatis sunt, ipsae sibi negotia tractant, et in quibusdam causis dicis gratia tutor interponit auctoritatem suam; saepe etiam invitus auctor fieri a praetore cogitur (Sin embargo,

¹³⁹ CASTILLO, *La emancipación de la mujer romana en el siglo I d. C.*, p. 134.

¹⁴⁰ En la conformación de la dote participaba toda la *familia*, es decir, no sólo aportaba el *pater*, sino también parientes, clientes y amigos del *pater*... en ocasiones llegaron a constituirse pequeñas fortunas a base de dinero, bienes muebles, esclavos, tierras y edificios; v. CANTARELLA, *op. cit.*, pp. 157-158.

¹⁴¹ CANTARELLA, *op. cit.*, pp. 157-158.

¹⁴² *loc. cit.*

parece que casi ninguna razón valiosa persuadió de que las mujeres mayores de edad estuvieran bajo tutela, pues la que cree el vulgo -que debido a la ligereza de su mente, frecuentemente son engañadas, y que era conveniente que fueran regidas por la autoridad de sus tutores- parece más aparente que verdadera. En efecto, las mujeres mayores de edad llevan ellas mismas sus asuntos y en algunos procedimientos legales, el tutor interpone su autoridad por pura fórmula, inclusive con frecuencia se convierte, sin quererlo, en responsable, obligado por el pretor).¹⁴³

El mismo párrafo, sin embargo, evidencia que aunque *de facto* muchas mujeres se encargaban de sus asuntos, la opinión general era que debían estar bajo tutela a causa de la ligereza de su mente; es decir, los cambios prácticos que las contingencias estaban exigiendo en los *habitus* no eran acompañados por una transformación de los modelos femeninos: se estaba modificando la posición de las mujeres en el campo económico pero no en el simbólico. Mientras los discursos políticos, culturales, cívicos y religiosos perpetuaran los ideales que convenían al mantenimiento y reproducción del sistema social tradicional, y minimizaran, rechazaran o ridiculizaran los destellos de agencia en el campo económico, los avances no serían efectivos:

Vxorem quare locupletem ducere nolim/ quaeritis? Vxori nubere nolo meae./ Inferior matrona suo sit, Prisce, marito:/ non aliter fiunt femina uirque pares. (¿Preguntan ustedes por qué no quiero casarme con una mujer rica? No quiero casarme como mujer de mi esposa. Que la casada, Prisco, sea inferior a su esposo: de ninguna otra manera llegan a equipararse marido y mujer).¹⁴⁴

Mulier vidua et miles: Quanta sit inconstantia et libido mulierum. / Per aliquot annos quaedam dilectum virum / amisit et sarcophago corpus condidit; / a quo revelli nullo cum posset modo / et in sepulcro lugens vitam degeret, / claram assecuta est famam castae virginis. / Interea fanum qui compilarant Iovis, / cruci suffixi luerunt poenas numini. / Horum reliquias ne quis posset tollere, / custodes dantur milites cadaverum / monumentum iuxta mulier quo se incluserat. / Aliquando sitiens unus de custodibus / aquam rogavit media nocte ancillulam, / quae forte dominae tunc assistebat suae / dormitum eunti; namque lucubraverat / et usque in serum vigiliis perduxerat. / Paulum reclusis foribus miles prospicit / videtque et aegram et facie pulchra feminam. / Corruptus animus ilico succenditur / et uritur impudentis sensim cupiditas. / Sollers acumen mille causas invenit / per quas videre possit illam saepius. / Cotidiana capta consuetudine / paulatim facta est advenae submissior; / mox artior revinxit animum copula. / Hic dum consumit noctes custos diligens, / desideratum est corpus ex una cruce. / Turbatus miles factum exponit mulieri. / At sancta mulier: Non est quod timeas, ait, / virique corpus tradit figendum cruci, / ne

¹⁴³ *Instit.*, I, 189.

¹⁴⁴ MART., 8, 12 (traducción de José Guillén).

subeat ille poenas negligentiae. / Sic turpitude laudis obsedit locum. (La viuda y el soldado: Cuán grande es la inconstancia y la libido de las mujeres. Una mujer perdió al marido amado durante muchos años y dispuso el cuerpo en el sarcófago; como de ningún modo se le podía separar de él y pasaba su vida llorando en el sepulcro, consiguió la brillante fama de virgen casta. Mientras tanto, unos que habían saqueado el templo de Júpiter, pagaron sus penas a la divinidad con la crucifixión; para que nadie pudiera llevarse sus restos, se designaron soldados como custodios de los cadáveres junto al sepulcro donde la mujer se había encerrado. En una ocasión, a la mitad de la noche, uno de los soldados, sediento, pidió agua a la sirvienta, quien, al parecer, en ese momento asistía a su señora que estaba por dormirse, pues había pasado la noche en vela y había mantenido la vigilia hasta tarde. Estando las puertas apenas cerradas, el soldado observa y ve a la mujer triste y de bella apariencia. Su corazón en ese momento le es arrebatado y poco a poco arde el deseo del desvergonzado. Hábilmente, su perspicacia encuentra mil causas para poder verla con mayor frecuencia. Capturada por la cotidiana costumbre, cada vez se vuelve más sumisa al extranjero; pronto, una unión más estrecha le ciñe fuertemente el alma. Mientras el custodio diligente pasa allí las noches, falta el cuerpo en una cruz. Inquieto, el soldado se lo cuenta a la mujer, y la santa mujer le dice: “No tienes nada que temer” y le da el cuerpo de su esposo para que lo ponga en la cruz y que no sufra las penas de su negligencia. Así, la vergüenza ocupó el lugar de la alabanza).¹⁴⁵

De poco servía que las mujeres heredaran grandes fortunas, si el discurso cultural no respaldaba y difundía los cambios que se daban en su *habitus*. Las voces sociales con autoridad, masculinas, no aplaudían las novedades. Aunque leían,¹⁴⁶ no todas las mujeres escribían; ¿alguna habrá escrito una sátira, una carta o un discurso hablando de su incursión en el campo económico? Si lo hizo, no se conservó el texto ni memoria de ello.

Así, sin transformaciones discursivas, el modelo más elevado de la viuda era el de aquella que limitaba su tiempo de viudez suicidándose tras la muerte del marido; la historia guardó casos ejemplares, como el de Porcia, hija de Catón. Tras la muerte de su primer marido, Marco Calpurnio Bíbulo, Porcia se casó con Bruto, el general de César que participaría en su asesinato; el no ser *univira*, es decir, que ya en su vida hubiera más de un esposo, *vir*, impedía atribuir a Porcia las virtudes de la matrona ideal; tal vez por eso, cuando se contaba su historia, se evitaban referencias a sus dos matrimonios centrandolo el

¹⁴⁵ PHAED., appendix., 13.

¹⁴⁶ Aun en los círculos cultos, no era general la opinión de la conveniencia de tener una esposa letrada: *Sit mihi uerna satur, sit non doctissima coniunx, / sit nox cum somno, sit sine lite dies.* (Que mi esclavo esté satisfecho, que mi esposa no sea muy docta, que mi noche sea con sueño, que mis días sean sin pleitos); MART., 2, 90, 9-10.

relato en lo que importaba resaltar del modelo de esposa e hija de tan significativos personajes republicanos.¹⁴⁷ Tras la caída de la república y la muerte de su marido, Porcia se suicidó.

Tuos quoque castissimos ignes, Porcia M. Catonis filia, cuncta saecula debita admiratione prosequuntur: quae, cum apud Philippos uictum et interemptum uirum tuum Brutum cognosces, quia ferrum non dabatur, ardentis ore carbones haurire non dubitasti, muliebri spiritu uirilem patris exitum imitata. sed nescio an hoc fortius, quod ille usitato, tu nouo genere mortis absumpta es (Todos los siglos, oh Porcia, hija de Marco Catón, admirarán debidamente tus castísimos sentimientos amorosos. Cuando te enteraste de que tu esposo Bruto había sido vencido y muerto en la batalla de Filipos, porque no se te proporcionó un puñal te tragaste unos carbones encendidos. De este modo imitaste, siendo una mujer, la muerte viril de tu padre. Yo no sabría decir, si tú le superaste, porque él acabó sus días con una clase de muerte ya conocida, tú, en cambio, de una manera que no tenía antecedentes).¹⁴⁸

El autor de este relato, Valerio Máximo, en sus *Factorum et dictorum memorabilium libri novem* (*Nueve libros de hechos y dichos memorables*),¹⁴⁹ expone que aún sin optar por el suicidio, las viudas también podían ser objeto de loa, si no se casaban de nuevo:

Antonia quoque, femina laudibus uirilem familiae suae claritatem supergressa, amorem mariti egregia fide pensauit, quae post eius excessum forma <et> aetate florens conuictum socrus pro coniugio habuit, in eodemque toro alterius adulescentiae uigor extinctus est, alterius uiduitatis experientia consenuit. (Antonia [sobrina de Augusto], por su parte, una mujer que superó en méritos la celebridad de los varones de su familia, respondió al amor de su marido con una fidelidad extraordinaria. Después de la muerte de éste, ella, aún en la flor de su belleza y de su edad, a cambio de los goces conyugales tuvo únicamente la convivencia con su suegra. Así pues, en el mismo lecho se extinguió el vigor juvenil del esposo y fue envejeciendo la esposa con la experiencia de su viudez a cuestas).¹⁵⁰

Esta situación devela una incongruencia entre dos ámbitos normativos del discurso social:

Valerio Máximo promueve dichos modelos décadas después de la promulgación, por parte

¹⁴⁷ “Una pequeña referencia hubiera podido ofuscar su perfección y Porcia era una figura que debía ser exaltada sin reservas por diversas razones. No la menos importante, su doble vínculo, por un lado con Catón, por el otro, con Bruto: hija del primero y esposa del segundo, Porcia era casi un símbolo de los valores Republicanos”; CANTARELLA, *op. cit.*, p. 122. El peso de tales valores no atañería sólo a las mujeres romanas: no debe olvidarse que las estructuras de género trascienden el ámbito privado, pues al construir un modelo de relación de poder a nivel conyugal y familiar, se constituye, a escala, uno de relación de poder a nivel social.

¹⁴⁸ VAL. MAX., IV, 6, 5 (traducción de Fernando Martín Acera).

¹⁴⁹ Valerio Máximo escribió este conjunto de anécdotas para el uso del ejercicio retórico y para ejemplificar los vicios y virtudes humanas; nacido en familia pobre, fue amigo y siervo de Sexto Pompeyo (cónsul de Asia en el año 14 d. C.), con quien viajó a Oriente alrededor del año 25.

¹⁵⁰ VAL. MAX., IV, 3, 3.

de Augusto, de ciertas leyes que pretendían solucionar un par de problemas con los que lidiaba la demografía imperial: la degradación de la moral familiar,¹⁵¹ que afectaba el control de la sucesión legítima, y el bajo índice de natalidad, insuficiente para cubrir las necesidades de expansión del imperio. Por una parte, La *Lex Iulia de adulteriis coercendis* (18-17 a. C.) sancionaba como *adulterium* toda relación extramarital mantenida no sólo por la casada, sino también por la virgen o la viuda.¹⁵² Por la otra, las leyes *Iulia de maritandis ordinibus* y la *Pappia Poppea* (conocidas como una sola, la *Lex Iulia et Poppea*), buscaban estimular la natalidad, estableciendo que los hombres de entre veinticinco y sesenta años, y las mujeres de entre veinte y cincuenta debían estar casados, si no querían ser sometidos a fuertes limitaciones hereditarias; esta ley permitía también a las viudas madres de tres hijos heredar fuera de la tutela agnaticia,¹⁵³ es decir, podría heredar, testar o conformar una dote libre del control de la familia de su esposo. Ambas leyes tuvieron escasa aplicación y fueron un “sonado fracaso [...]”. Las causas: era evidente que las leyes de Augusto interferían seriamente en el sistema establecido, desde la República, de las leyes y de la familia romana, minando seriamente la tradición de jurisdicción doméstica”.¹⁵⁴ En efecto, la aprobación de las leyes se enfrentó con un arraigado *habitus* que ensalzaba a la *univira*: “la distancia entre realidad social y modelo era fuerte, pero el modelo resistía”.¹⁵⁵ En el Imperio fue común que las viudas educaran a sus hijos y administraran sus bienes, pero no se ratificó su labor: los juristas se empeñaban en mantenerlas bajo tutela.¹⁵⁶

La opinión general continuaba elogiando a la viuda que, por joven y fértil que fuera,

¹⁵¹ MALDONADO, “*Lex Iulia de adulteriis coercendis* del emperador Cesar Augusto...”, p. 365.

¹⁵² Tradicionalmente, el *adulterium* era sancionado por la autoridad de la familia misma; si bien esta disposición imperial no logró reemplazar la costumbre, inauguraba la intromisión del poder político en el ámbito privado; v. CASTILLO, *La emancipación de la mujer romana en el siglo I a. C.*, p. 28.

¹⁵³ Con Claudio, (emperador del 41 al 54), toda viuda quedó libre de tal tutela; DUBY (dir.), *op. cit.*, p. 157.

¹⁵⁴ MALDONADO, *op. cit.*, p. 369.

¹⁵⁵ CANTARELLA, *op. cit.*, p. 122.

¹⁵⁶ *ibid*, pp. 195-196.

se alejaba de las segundas nupcias; seguía proclamando la imagen de la viuda débil, blanco fácil de engaño, contenida en una corporeidad desagradable e incómoda:

Lis mihi cum Balbo est, tu Balbum offendere non uis,/ Pontice. Cum Licino est: hic quoque magnus homo est./ Vexat saepe meum Patrobas confinis agellum:/ contra libertum Caesaris ire times./ Abnegat et retinet nostrum Laronia seruum:/ respondes “Orba est, diues, anus, uidua.”/ Non bene, crede mihi, seruo seruitur amico:/ sit liber, dominus qui uolet esse meus. (Tengo un pleito con Balbo, y tú, Póntico, no quieres ofender a Balbo. Que lo tengo con Licinio: éste también es un gran personaje. Que mi vecino Pátrobas allana a menudo mi campito: te da miedo ir contra un liberto del César. Que Laronia me niega y retiene un esclavo mío, respondes: “Está sola, es rica, vieja, viuda”. Créeme, no es cómodo el servir a un amigo siervo. Sea libre quien quiera ser señor mío.¹⁵⁷

Cum tibi trecenti consules, Vetustilla,/ et tres capilli quattuorque sint dentes,/ pectus cicadae, crus colorque formicae;/ rugosiorum cum geras stola frontem/ et araneorum cassibus pares mammas;/ cum comparata rictibus tuis ora/ Niliacus habeat corcodilus angusta,/ meliusque ranae garriant Rauennates,/ et Atrianus dulcius culix cantet,/ uideasque quantum noctuae uident mane,/ et illud oleas quod uiri capellarum,/ et anatis habeas orthopygium macrae,/ senemque Cynicum uincat osseus cunnus;/ cum te lucerna balneator extincta/ admittat inter bustuarias moechas;/ cum bruma mensem sit tibi per Augustum/ regelare nec te pestilentia possit:/ laudes ducentas nuptuire post mortes/ uirumque demens cineribus tuis quaeris/ prurire. Quid si Sattiae uelit saxum?/ Quis coniugem te, quis uocabit uxorem,/ Philomelus auiam quam uocauerat nuper?/ Quod si cadauer exiges tuum scalpi,/ sternatur Acori de triclinio lectus,/ halassionem qui tuum decet solus,/ tustorque taedas praeferat nouae nuptae:/ intrare in istum sola fax potest cunnum. (Cuando tienes trescientos consulados, Vetustila, y tres pelos y cuatro dientes, pecho de cigarra, piernas y color de hormiga; cuando tienes una frente más arrugada que tu estola y unos pechos que parecen telarañas; cuando los cocodrilos del Nilo tienen estrecha la boca comparada con la abertura de la tuya, y croan mejor las ranas de Rávena, y es más dulce el zumbido de los mosquitos de Venecia, y tu vista alcanza lo que alcanzan las lechuzas por la mañana, y hueles a lo que los machos cabríos, y tienes la rabadilla de una ánade flaca, y tu coño le gana a huesudo a un viejo cínico; cuando el bañero, apagadas las luces, te permite entrar mezclada con las prostitutas de los sepulcros; cuando para ti es invierno en pleno agosto y ni una calentura puede quitarte el frío, tienes la osadía de querer casarte después de enviudar doscientas veces y pretendes como loca calentar a un hombre con tus cenizas. ¿Qué, si lo pretendiera la losa de Satia? ¿Quién te llamará compañera, quién, esposa, a quien hace poco Filomelo había llamado abuela? Y si te empeñas en que hagan cosquillas a tu cadáver, que se prepare un lecho de los del comedor de Acoro, el único que le va a tu himeneo, y que el incinerador presente las teas a la recién casada: solamente una antorcha funeraria puede penetrar en semejante coño.¹⁵⁸

¹⁵⁷ MART., 2, 32.

¹⁵⁸ MART., 3, 93.

LA VIUDA EN EL NUEVO TESTAMENTO

Para la tradición cristiana, en el Nuevo Testamento se cumplen las promesas del dios judío: si los libros veterotestamentarios anunciaban al defensor y salvador de las viudas, Cristo debía materializar la justicia esperada. Siguiendo la tradición judía y reclamando su *auctoritas*, los evangelios muestran a Jesús como el abogado encarnado de las viudas:

Jesús se sentó frente al arca del Tesoro y miraba cómo echaba la gente monedas en el arca del Tesoro: muchos ricos echaban mucho. Llegó también una viuda pobre y echó dos moneditas, o sea, una cuarta parte del as. Entonces, llamando a sus discípulos, les dijo: «Os digo de verdad que esta viuda pobre ha echado más que todos los que echan en el arca del Tesoro. Pues todos han echado de lo que les sobra, ésta, en cambio, ha echado de lo que necesitaba todo cuanto poseía, todo lo que tenía para vivir.¹⁵⁹

Él resucita a los hijos de las viudas por la estima que les tiene, sin que ellas se lo pidan,

Cuando se acercaba a la puerta de la ciudad, sacaban a enterrar a un muerto, hijo único de su madre, que era viuda, a la que acompañaba mucha gente de la ciudad. Al verla, el Señor tuvo compasión de ella, y le dijo: "No llores". Y, acercándose, tocó el féretro. Los que lo llevaban se pararon, y él dijo: "Joven, a ti te digo: Levántate". El muerto se incorporó y se puso a hablar, y él se lo dio a su madre.¹⁶⁰

a diferencia de Yahveh, que resucitó al hijo de la viuda de Sarepta, gracias a la intercesión del profeta Elías, quien había sido servido y hospedado por ella:

Elías respondió: "Dame tu hijo", él lo tomó de su regazo y subió a la habitación de arriba donde él vivía, y lo acostó en su lecho; después clamó a Yahveh diciendo: "Yahveh, Dios mío, ¿es que también vas a hacer mal a la viuda en cuya casa me hospedo, haciendo morir a su hijo?" Se tendió tres veces sobre el niño, invocó a Yahveh y dijo: "Yahveh, Dios mío, que vuelva, por favor, el alma de este niño dentro de él". Yahveh escuchó la voz de Elías, y el alma del niño volvió a él y revivió.¹⁶¹

En el *Evangelio según San Lucas* se encuentra la descripción de Ana, diferente al modelo veterotestamentario de Judith, en cuanto que el ideal del Nuevo Testamento incluía un constante servicio en el templo, y una relación, también servicial, con la divinidad a través

¹⁵⁹ Mc 12, 41-44.

¹⁶⁰ Lc 7, 12-15.

¹⁶¹ 1 Re 17, 19-22.

de ayunos y oraciones; la viuda ya no debe permanecer en el hogar; sin embargo, continúa desempeñando sus funciones en el espacio y ámbito privado del templo y debe mantener el rechazo a las segundas nupcias.

Había también una profetisa, Ana, hija de Fanuel, de la tribu de Aser, de edad avanzada; después de casarse había vivido siete años con su marido, y permaneció viuda hasta los ochenta y cuatro años; no se apartaba del Templo, sirviendo a Dios noche y día en ayunos y oraciones.¹⁶²

Tras la muerte y resurrección de Cristo, la actitud hacia las viudas sigue siendo parámetro de piedad; los *Hechos de los Apóstoles* dicen que “la religión verdadera y perfecta ante Dios, nuestro Padre, consiste en esto: ayudar a los huérfanos y a las viudas en sus necesidades y no contaminarse con la corrupción de este mundo”.¹⁶³ Que la máxima prueba de virtud continuara siendo, aun metafóricamente, la protección al huérfano y a la viuda, implicaría que ellos seguían siendo percibidos como los seres más desprotegidos de la sociedad, como la otredad más incómoda o peligrosa... ¿la evolución del discurso religioso no había logrado un cambio en el peso simbólico de tales personajes de modo que los *habitus* sociales que los abarcaban no habían cambiado significativamente?

La primera epístola a Timoteo contiene la descripción más antigua de las viudas de las comunidades cristianas.¹⁶⁴ En este pasaje consta que la cristiandad hizo una adaptación de la tradición al distinguir tres tipos de viudas y establecer cómo cada uno debe ser tratado por el resto de los hermanos.¹⁶⁵ El fragmento comienza con el mandato: “Honra a las viudas, a las que son verdaderamente viudas” y, a continuación, hace las divisiones, inusitadas, de esta categoría de otredad para dejar en claro cuál es la *verdaderamente viuda*. San Pablo habla sobre los tres grupos a lo largo de la perícopa; en primer lugar menciona a

¹⁶² Lc 2, 36-37.

¹⁶³ Hch 1, 27.

¹⁶⁴ I Tm 5, 3-16.

¹⁶⁵ Gracias a la idea de *hermandad*, el cristianismo parecía ofrecer a las mujeres una dignidad y una igualdad desconocida en las sociedades antiguas; v. FILORAMO, *Storia del cristianesimo*, p. 207.

las viudas que tienen hijos, nietos o hijas, es decir, las que aún tienen una red de parentela que se puede hacer cargo de ellas.¹⁶⁶

Si una viuda tiene hijos o nietos, que aprendan éstos primero a practicar los deberes de piedad para con los de su propia familia y a corresponder a sus progenitores, porque esto es agradable a Dios.¹⁶⁷

Si alguien no tiene cuidado de los suyos, principalmente de sus familiares, ha renegado de la fe y es peor que un infiel.¹⁶⁸

Si alguna creyente tiene viudas, atiéndalas ella misma y no las cargue a la Iglesia, a fin de que ésta pueda atender a las que sean verdaderamente viudas.¹⁶⁹

Es importante notar cómo se habla de la viuda, o más bien, cómo *no* se habla de ella: el acercamiento a su descripción se hace sólo a través de su descendencia; hijos, nietos e hijas deberán atender a sus viudas, ya que con la piedad mostrada al socorrerlas, agradecerán a Dios, confirmarán su fe y librarán a la Iglesia de una carga extra. La beneficencia hacia este grupo desvalido no es responsabilidad de los dirigentes, quienes la delegan en los hijos como ocurría en la sociedad griega, a diferencia de que las comunidades cristianas lo hacían, en primer lugar, por asegurar su salvación y no precisamente como los griegos, por mantener la buena fama de la casa. En ambos casos, empero, hay una finalidad que mira al incremento de un capital no material, sea simbólico o religioso. El cuidado de la viuda, de su otredad, era una vía de salvación para sus propios hijos.

¹⁶⁶ A pesar de ser una comunidad de *hermanos*, diversa a la configuración tradicional de la familia, los cristianos se siguen apoyando en la división netamente *familiar*, no tanto de parentela, para delegar las funciones entre ellos. Algunos estudios sobre Sociología de la familia atribuyen al desarrollo de la Iglesia católica la consolidación y expansión de la asistencia social con base en el sistema de subsidios: gracias a éstos, el bienestar del individuo concierne a pequeños grupos sociales, en primer lugar a la familia, a la comunidad y a los grupos de voluntariado, mientras que el papel de los grupos dirigentes es secundario (subsidiario). Esta influencia milenaria, apuntan, es uno de los factores responsables de la diferencia entre las políticas públicas que hay entre un país nordeuropeo, por ejemplo Alemania, y uno mediterráneo, como Italia, que guarda una relación más estrecha con la pastoral cristiana; el sistema de subsidios se ha traducido, actualmente, en una ausencia sustancial o marginalidad de las políticas públicas en relación con las familias; v. SARACENO, *op. cit.*, p. 248.

¹⁶⁷ I Tm 5, 4.

¹⁶⁸ I Tm 5, 8.

¹⁶⁹ I Tm 5, 16. En este versículo se lee la importancia de la conformación de los grupos que, voluntariamente, deben atender a los desprotegidos.

Después se habla de la *verdaderamente viuda*, es decir, la que ha quedado *enteramente sola*; es ella quien, según el comienzo del pasaje, debe ser honrada; es ella la que podrá ser inscrita en el orden de las viudas:

Pero la que de verdad es viuda y ha quedado enteramente sola, tiene puesta su esperanza en el Señor y persevera en sus plegarias y oraciones noche y día.¹⁷⁰

Que la viuda que sea inscrita en el catálogo de las viudas no tenga menos de sesenta años, haya estado casada una sola vez, y tenga el testimonio de sus buenas obras: haber educado bien a los hijos, practicado la hospitalidad, lavado los pies de los santos, socorrido a los atribulados, y haberse ejercitado en toda clase de buenas obras.¹⁷¹

La comunidad ampara a estas viudas que no tienen quién se encargue de ellas, siempre y cuando cumplan con ciertas características: tener más de sesenta años, ser *univira*, haber educado bien a los hijos y haber realizado obras de caridad. Pertenecer al orden de las viudas y recibir la protección comunitaria conllevaba obligaciones: su deber principal era la oración,¹⁷² actividad que requería de un espacio silencioso y alejado de distracciones mundanas.¹⁷³ Éstas eran, entonces, completamente dependientes y completamente servidoras de su comunidad. Los dirigentes incrementaban su capital simbólico y religioso al socorrer la otredad de la viuda que, habiendo o no parido, se encuentra ya sin familia; dicha otredad es asimilada en forma de servicio a la comunidad, que beneficia en el plano espiritual, pues es ella quien, orando, hace que la comunidad toda se acerque más a Dios, y en el plano social, pues ella sola será responsable de disimular la existencia de su otredad.

Finalmente, san Pablo habla de la viuda joven, sin descendencia, ociosa, que, entregada a los placeres mundanos, genera mala fama.

¹⁷⁰ I Tm 5, 5.

¹⁷¹ I Tm 5, 9-10.

¹⁷² Estas viudas debían también hacer visitas pastorales y de caridad y, si eran de buena posición económica, ocuparse de una iglesia doméstica; v. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 15, col. 750.

¹⁷³ ¿Puede verse en este modelo prescriptivo un sincretismo de ideales judío, griego y romano: la viuda silente, apartada, que depende de otros, que colabore con la buena fama de su comunidad, que acepta el destino marcado por su estadio biológico?

La que, en cambio, está entregada a los placeres, aunque viva, está muerta.¹⁷⁴

Descarta, en cambio, a las viudas jóvenes, porque cuando les asaltan los placeres contrarios a Cristo, quieren casarse e incurrir así en condenación por haber faltado a su compromiso anterior. Y además, estando ociosas, aprenden a ir de casa en casa; y no sólo están ociosas, sino que se vuelven también charlatanas y entrometidas, hablando de lo que no deben. Quiero, pues, que las jóvenes se casen, que tengan hijos y que gobiernen la propia casa y no den al adversario ningún motivo de hablar mal; pues ya algunas se han extraviado yendo en pos de Satanás.¹⁷⁵

Así, a la viuda con hijos han de controlarla ellos; a la verdaderamente viuda, la interiorización de los derechos y obligaciones que la mantienen dentro de la sociedad; a la joven, un nuevo esposo. Tres maneras para mantener a la mujer, que ya no está bajo la potestad del marido, en una posición adecuada, dentro del campo social. Más adelante san Pablo se pronuncia sobre las segundas nupcias en la viudez de las mujeres:

La mujer está ligada a su marido mientras él viva; mas una vez muerto el marido, queda libre para casarse con quien quiera, pero sólo en el Señor. Sin embargo, será feliz si permanece así según mi consejo; que también yo creo tener el Espíritu de Dios.¹⁷⁶

El Apóstol no señala una edad límite para que la viuda vuelva a casarse, la única condición que impone es que lo haga *sólo en el Señor*. Si se sigue la exégesis de Tertuliano, *sólo en el Señor* quiere decir, sólo con un cristiano; el hecho de prohibir que fuera de otro modo implica que los matrimonios mixtos se daban y que, de alguna manera no convenían a la comunidad.¹⁷⁷ Ya la tradición judía había construido un rechazo hacia los matrimonios mixtos: la contaminación idólatra y las desviaciones morales que generarían las nupcias con paganos producían cierto temor, plausiblemente transmitido, como otros aspectos de su ideología, a las primeras comunidades cristianas.¹⁷⁸ La disposición apostólica reflejaría también dos posturas políticas: da a la mujer la facultad de decidir si vuelve o no a casarse, pero, por otro lado, restringe con quién puede hacerlo. La cristiandad dirigente pretendía tener el control sobre el establecimiento de las alianzas: volviendo, aparentemente,

¹⁷⁴ I Tm 5, 6.

¹⁷⁵ I Tm 5, 11-15.

¹⁷⁶ I Co 7, 39-40.

¹⁷⁷ A lo largo de la historia, la exogamia, aunque deseada, ha constituido un factor de riesgo para cualquier grupo; la diferencia de capital económico o cultural o, en este caso, de credo, es percibida como posible vía de degradación social; v. SARACENO, *op. cit.*, p. 97.

¹⁷⁸ TERTULLIEN, *À son épouse*, p. 36.

responsable de ello a las mujeres, le dictaba al (tradicional) *objeto* del intercambio que debía escoger un compañero (*sujeto*) cristiano. El pueblo escatológico del cristianismo primitivo no se preocupaba tanto por establecer nuevas alianzas sociales, sino por asegurar la salvación de los ya creyentes en la espera del inminente final de los tiempos.

En síntesis, los evangelios representan el cumplimiento de las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento: el salvador prometido ha llegado; sin embargo, su trato mejorado hacia las viudas no devino en un trato mejorado hacia ellas por parte de la sociedad. Podría pensarse que sucedió algo similar a los cambios económicos y legales del Imperio Romano, que, por no haber estado acompañados de transformaciones simbólicas y no haber sido ratificados por los discursos sociales, no lograron modificaciones efectivas en los *habitus*.

En la parábola de *El juez inicuo y la viuda importuna*, se maneja a la viuda como “imagen de los *eklektói tou theou*, es decir, del escatológico pueblo de Dios, el cual, cuando implora con fe la *ekdikesis* final, puede estar seguro que será atendido”.¹⁷⁹

Les decía una parábola para inculcarles que era preciso orar siempre sin desfallecer: "Había un juez en una ciudad, que ni temía a Dios ni respetaba a los hombres. Había en aquella ciudad una viuda que, acudiendo a él, le dijo: "¡Hazme justicia contra mi adversario!" Durante mucho tiempo no quiso, pero después se dijo a sí mismo: "Aunque no temo a Dios ni respeto a los hombres, como esta viuda me causa molestias, le voy a hacer justicia para que no venga continuamente a importunarme". Dijo, pues, el Señor: "Oíd lo que dice el juez injusto; y Dios, ¿no hará justicia a sus elegidos, que están clamando a él día y noche, y les hace esperar? Os digo que les hará justicia pronto. Pero, cuando el Hijo del hombre venga, ¿encontrará la fe sobre la tierra?"¹⁸⁰

El *Apocalipsis*, con toda la carga simbólica que lo compone, confirma y expande el significado atribuido a la imagen de la viuda en la comunidad cristiana:

Después de esto vi bajar del cielo a otro Ángel, que tenía gran poder, y la tierra quedó iluminada con su resplandor. Gritó con potente voz diciendo: "¡Cayó, cayó la Gran Babilonia! Se ha convertido en morada de demonios, en guarida de toda clase de espíritus inmundos, en guarida de toda clase de aves inmundas y detestables. Porque del vino de sus prostituciones han bebido todas las naciones, y los reyes de la tierra han fornicado con ella,

¹⁷⁹ *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 15, col. 753.

¹⁸⁰ Lc 18, 1-8.

y los mercaderes de la tierra se han enriquecido con su lujo desenfrenado". Luego oí otra voz que decía desde el cielo: "Salid de ella, pueblo mío, no sea que os hagáis cómplices de sus pecados y os alcancen sus plagas. Porque sus pecados se han amontonado hasta el cielo y Dios se ha acordado de sus iniquidades. Dadle como ella ha dado, dobladle la medida conforme a sus obras, en la copa que ella preparó preparadle el doble. En proporción a su jactancia y a su lujo, dadle tormentos y llantos. Pues dice en su corazón: *Estoy sentada como reina, y no soy viuda y no he de conocer el llanto...* Por eso, en un solo día llegarán sus plagas: peste, llanto y hambre, y será consumida por el fuego. Porque poderoso es el Señor Dios que la ha condenado".¹⁸¹

En este fragmento, la oposición prostituta-viuda es determinante para el juicio de la dimensión moral y religiosa de los creyentes: con ella se explica que no se les concederá ser juzgados con un término medio, serán pecadores o santos. La oposición reina-viuda funciona en dos direcciones; por una parte, la política, pues marca una escisión profunda entre Roma (llamada, también Babilonia) y la Iglesia naciente (la viuda que se lamenta), entre paganismo y cristianismo; por la otra, funciona en una dirección espiritual y escatológica,¹⁸² pues la palabra de Dios asegura que los destinos de ambas mujeres se intercambiarán pronto, en el fin de los tiempos: la que ahora es viuda oprimida se volverá esposa real [...] y la soberbia Babilonia enviudará.¹⁸³

Estas imágenes entran en el ámbito de un arquetipo bíblico que comprende la figura de la esposa y del esposo, del matrimonio y del banquete nupcial, del paraninfo y de los invitados a la boda, de la fidelidad y de la infidelidad, de la separación y de la viudez. Con este complejo de imágenes, el Antiguo y el Nuevo Testamento describen la relación de Dios con su pueblo [...]. El pueblo, cuando falta en su fe a Dios, infringe el matrimonio con él y se convierte en *χήρα*. Está claro que en este contexto *χήρα* no se refiere a *viuda* sino a la mujer que queda sola, abandonada por el marido [...]. De esta manera, los profetas del

¹⁸¹ Ap 18, 1-8 (las cursivas son mías).

¹⁸² Dos direcciones que pueden identificarse como una misma: "Por el hecho de que los sistemas simbólicos obtienen su estructura, como se ve con evidencia en el caso de la religión, de la aplicación sistemática de un mismo y único principio de división, y porque no pueden organizar el mundo natural y social sino recortando allí clases antagonistas, por el hecho de que, en una palabra, engendran el sentido y el consenso sobre el sentido por la lógica de la inclusión y de la exclusión, ellos están predispuestos por su estructura misma a servir, simultáneamente, a funciones de inclusión, de asociación y de disociación, de integración y de distinción: estas "funciones sociales" [...] tienden siempre más a transformarse en funciones políticas, a medida que la función lógica de ordenamiento del mundo -que el mito cumplía de manera socialmente indiferenciada operando una *diacrisis* en el orden de las cosas- se subordina a las funciones socialmente diferenciadas, es decir, a medida que las divisiones que opera la ideología religiosa vienen a recubrir (en el doble sentido del término) las divisiones sociales en grupos o clases concurrentes o antagonistas"; BOURDIEU, "Génesis y estructura del campo religioso", p. 33.

¹⁸³ *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 15, col. 753.

exilio describen la miseria que Israel misma se procuró [...]. Pero al mismo tiempo se deja oír la promesa de un nuevo pacto (matrimonial) [...] Aquello que los profetas del Antiguo Testamento anunciaron para el antiguo pueblo de Dios, es anunciado desde el N.T. para el pueblo de Dios de los últimos tiempos: en el presente, se encuentra en la desesperada situación de una viuda, como, alguna vez, Israel en Egipto, y parecería estar abandonado por Dios; pero se convertirá en la esposa que en la parusía se reúne con su esposo celestial (Apoc 22,17-20).¹⁸⁴

La viuda es responsable, a través de su nulificación y de su oración, de la salvación de su comunidad, vive de la caridad pero se le ve como un ser superior, próximo a la santidad, en un estado liminal:¹⁸⁵ está muy cerca del amor de Dios -que la protege, al que ora noche y día-, pero es una presencia incómoda, rechazada, potencialmente contaminante. Ese doble atributo de su estado sirve para moldear el comportamiento de sus hermanos creyentes, pues sirve para condenar y prometer recompensas, al ser fácilmente identificable con el pueblo escatológico de Jesús: ellos se saben próximos a la segunda venida del Mesías, se sienten en el umbral de la salvación, del que aún pueden ser echados.

Estos son los principales *habitus*, de y relativos a la viudez, provenientes de diversas tradiciones, que confluyeron en el Imperio Romano durante los primeros siglos de nuestra era. Todos ellos, con su respectiva estructura y finalidad estructurante, sus evoluciones y sus inmanencias, sus componentes económicos y simbólicos, deben tenerse en consideración para acercarse a la comprensión de la finalidad del mensaje de *Ad uxorem*.

¹⁸⁴ *ibid*, vol. 15, col. 754.

¹⁸⁵ CLARK, "Purgatory, Punishment, and the Discourse of Holy Widowhood in the High and Later Middle Ages", p. 169.

2 DISCURSOS QUE MODIFICAN... Y QUE SON MODIFICADOS

2.1 *AD UXOREM*

LIBER PRIMUS

1, 1. Dignum duxi, dilectissime mihi in Domino conserua, quid tibi sectandum sit post discessum de saeculo meum, si prior te fuero uocatus, iam hinc prouidere, ut prouisum obserues, mandare fidei tuae.

2. Nam saecularibus satis agentes sumus et utrique nostrum consultum uolumus, talibus tabulas ordinamus; cur non magis de diuinis atque caelestibus posteritati nostrae prospicere debeamus et legatum quodammodo praelegare admonitionem et demonstrationem eorum quae ex bonis immortalibus et de hereditate caelorum deputantur?

3. Tu modo ut solidum capere possis hoc meae admonitionis fideicommissum Deus faciat, cui sit honor, gloria, claritas, dignitas et potestas et nunc et in saecula saeculorum.

4. Praecipio igitur tibi, quanta continentia potes, post excessum nostrum renunties nuptiis, nihil mihi isto nomine collatura, nisi quod tibi proderis. Ceterum Christianis saeculo digressis nulla restitutio nuptiarum in diem resurrectionis repromittitur, translatis scilicet in angelicam qualitatem et sanctitatem. Pronde sollicitudo nulla, quae de carnis zelo uenit.

2 DISCURSOS QUE MODIFICAN... Y QUE SON MODIFICADOS

2.1 PARA LA ESPOSA

LIBRO PRIMERO

1, 1. Consideré conveniente, mi amadísima compañera en el servicio del Señor, prever desde ahora qué debes perseguir después de que me separe del mundo -si es que soy llamado antes que tú- y encomendar a tu fidelidad que acates mi previsión.

2. Es cierto, nos ocupamos bastante de las cosas mundanas y queremos que el otro acate nuestras disposiciones; para tales cosas dejamos testamentos. ¿Por qué no deberíamos preocuparnos más por lo divino y celeste que dejamos a quienes nos sobrevivan y legarles, como legado por adelantado,¹⁸⁶ la advertencia y descripción de lo que les tocará de entre los bienes inmortales y que se considera parte de la heredad de los cielos?

3. Que Dios permita que puedas recibir completo¹⁸⁷ este fideicomiso de mi exhortación: sea para él el honor, la gloria, el esplendor, la dignidad y la potestad, ahora y por los siglos de los siglos.

4. Entonces, anticipadamente te insto a que después de mi salida del mundo renuncies a las nupcias con toda la continencia que puedas; con esta deuda, tú no me darás ninguna ganancia, salvo lo que generarás para ti. Además, no se promete ninguna restitución de las nupcias en el día de la resurrección a los cristianos alejados del mundo, trasladados a una condición e inviolabilidad angelical; por ello, no habrá ninguna inquietud que provenga del ardor de la carne.

¹⁸⁶ El *legatum per praeceptionem*, o *praelegatum*, era una disposición por la que el testador autorizaba a uno de los herederos a tomar posesión de un bien antes de la partición oficial.

¹⁸⁷ Alusión a las Leyes caducarias (*Lex Iulia de maritandis ordinibus et Lex Papia Poppaea*), que, incentivando la procreación, limitaban total o parcialmente la capacidad de heredar de ciertas categorías sociales. Las viudas jóvenes que no se volvían a casar después de un plazo determinado (*vacatio* de un año según la *Lex Iulia*, 18-17 a. C.; de dos con la *Lex Papia Poppaea*, 9 d. C.), no podían recibir su herencia.

5. Etiam illa, quam septem fratribus per successionem nupsisse uoluerunt, neminem tot maritorum resurrectionis die offendet, nec quisquam illam confusus expectat. Quaestio Sadducaeorum cessit sententiae Domini.

6. Ne me putes propter carnis tuae integritatem mihi reseruandam de contumeliae dolore suspectum insinuare iam hinc tibi consilium uiduitatis. Nihil tunc inter nos dedecoris uoluptuosi resumetur. Non enim tam friuola, tam spurca Deus suis pollicetur. Sed an tibi uel cuicumque alii feminae ad Deum pertinenti proficiat quod suademus, licet retractare.

2, 1. Non quidem abnuimus coniunctionem uiri et feminae, benedictam a Deo ut seminarium generis humani et replendo orbi et instruendo saeculo excogitatam, atque exinde permissam, unam tamen. Nam et Adam unus Euae maritus et Eua una uxor illius, una mulier, una costa.

2. Sane apud ueteres nostros ipsosque patriarchas, non modo nubere, sed etiam plurifariam matrimoniis uti, fas fuit. Erant et concubinae.

3. Sed licet figuraliter in synagoga ecclesia intercesserit, ut tamen simpliciter interpretemur, necessarium fuit instituere, quae postea aut amputari aut temperari mererentur. Superuentura enim lex erat: oportebat enim legis adimplendae causas praecucurrisse; item mox legi succedere habebat Dei sermo, circumcisionem inducens spiritalem.

5. Incluso aquella, a la que, por sucesión, quisieron casar con siete hermanos, a ninguno de tantos maridos ofenderá en el día de la resurrección, y ninguno la esperará para confundirla. El interrogatorio de los Saduceos cedió ante la sentencia del Señor.¹⁸⁸

6. No pienses que desde ahora, sospechando el dolor de una afrenta, te insinúo mi designio de que permanezcas viuda, a fin de reservar para mí la integridad de tu carne. En aquel momento, no se retomará entre nosotros nada de la placentera desvergüenza. Dios no promete a los suyos cosas tan frívolas, tan sucias. Sin embargo, es lícito examinar si lo que aconsejamos es útil para ti o para cualquier otra mujer que pertenece a Dios.

2, 1. Ciertamente no desaprobamos la unión de un hombre y una mujer, porque fue bendecida por el Señor como semillero del género humano e ideada para poblar la tierra a plenitud y para instruir al mundo; y de ahí que esté permitida, pero una sola. En efecto, Adán fue el único marido de Eva, y Eva, su única esposa, una sola mujer, una sola costilla.

2. Ciertamente, entre nuestros antepasados y entre los patriarcas mismos, fue ley divina no sólo casarse, sino también tener varias esposas; incluso había concubinas.

3. Y aunque -en sentido figurado- la iglesia se opuso a la sinagoga, fue necesario -en sentido literal- instituir cosas que después merecerían ser suprimidas o ajustadas. En efecto, la Ley estaba a punto de llegar:¹⁸⁹ era conveniente que las causas para completar la Ley se hubieran adelantado. De la misma manera, el Verbo de Dios habría de suceder pronto a la Ley, al introducir la circuncisión espiritual.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Mt 22, 23-30.

¹⁸⁹ La ley Mosaica.

¹⁹⁰ Rm 2, 29.

4. Igitur per licentiam tunc passiuam materiae subsequentium emendationum praeministrabantur, quas Dominus euangelio suo, dehinc apostolus in extremitatibus saeculi aut excidit redundantes aut composuit inconditas.

3, 1. Sed non ideo praemiserim de libertate uetustatis et posteritatis castigatione, ut praestruam Christum separandis matrimoniis, abolendis coniunctionibus aduenisse, quasi iam hinc finem nubendi praescribam. Viderint qui inter cetera peruersitatum suarum disiungere docent *carnem in duobus unam*, negantes eum, qui feminam de masculo mutuatus, duo corpora ex eiusdem materiae consortio sumpta, rursus in se matrimonii compactione compegit.

2. Denique prohiberi nuptias nusquam omnino legimus, ut bonum scilicet. Quid tamen bono isto melius sit, accipimus ab apostolo, permittente quidem nubere, sed abstinentiam praeferente, illud propter insidias temptationum, hoc propter angustias temporum.

3. Qua ratione utriusque pronuntiationis inspecta, facile dinoscitur necessitate nobis concessam esse nubendi potestatem. Quod autem necessitas praestat, deprecat ipsa. Quod denique scriptum est: *Melius nubere quam uri*, quale hoc bonum est, oro te, quod mali comparatio commendat, ut ideo melius sit nubere, quia deterius est uri?

4. Atenim quanto melius est neque nubere neque uri. Etiam in persecutionibus melius ex permissu fugere de oppido in oppidum, quam comprehensum et distortum negare.

4. Así, mediante la permisión entonces común, quedaba preparado el objeto de las siguientes enmiendas, las cuales el Señor con su evangelio y después el Apóstol¹⁹¹ en los últimos tiempos, extirpó por redundantes o arregló por confusas.

3, 1. Y no hablé primero de la libertad de la antigüedad y del rigor del tiempo posterior, para dar por sentado que Cristo vino a separar los matrimonios, a abolir las uniones, como si yo ordenara desde ahora el final de las nupcias. Eso es asunto de los que, entre el resto de sus perversiones,¹⁹² enseñan que una sola carne se separa en dos, negando a aquél, que, después de haber sacado a la hembra del macho, juntó de nuevo en sí, con el vínculo del matrimonio, dos cuerpos sacados de la estructura de una misma materia.

2. De hecho, absolutamente en ningún lugar leemos que se prohíban las nupcias, de modo que, sin duda, son un bien. Sin embargo, sabemos qué es mejor que este bien gracias al Apóstol, que, ciertamente, permite casarse, pero que prefiere la continencia: aquello, por las emboscadas de las tentaciones,¹⁹³ ésta, por la estrechez de los tiempos.¹⁹⁴

3. Habiendo considerado la razón de ambas declaraciones, se discierne fácilmente que la potestad de contraer matrimonio nos es concedida¹⁹⁵ por necesidad, pero la necesidad misma devalúa lo que ella ocasiona. Y así, aunque está escrito “casarse es mejor que arder”,¹⁹⁶ ¿qué clase de bien es éste, por favor, que lo recomienda la comparación de un mal, de modo que es mejor casarse, porque es peor arder?

4. Sí, pero es mucho mejor ni casarse, ni arder. De hecho, en las persecuciones, es mejor huir de ciudad en ciudad, como está permitido,¹⁹⁷ que negar la fe, capturado y

¹⁹¹ San Pablo, el *apóstol* por antonomasia.

¹⁹² No hay suficientes elementos para identificar la herejía a la que Tertuliano hace referencia en este pasaje.

¹⁹³ 1 Co 7, 5.

¹⁹⁴ 1 Co 7, 26.

¹⁹⁵ 1 Co 7, 6.

¹⁹⁶ 1 Co 7, 9.

¹⁹⁷ Mt 10, 23.

At quanto beatiores, qui ualent beata testimonii confessione excedere. Possum dicere: quod permittitur, bonum non est. Quid enim? Necesse est mori mihi. Si probor, bonum est. Quod si timeo... Quod permittitur, suspectam habet permissionis suae causam. Quod autem melius est, nemo permisit, ut indubitatum et sua sinceritate manifestum.

5. Non propterea appetenda sunt quaedam, quia non uetantur ---etsi quodammodo uetantur, cum alia illis praeferuntur: praelatio enim superiorum dissuasio est inferiorum--- non ideo quid bonum est, quia malum non est, nec ideo malum non est, quia non obest. Porro plene bonum hoc antecedit, quod non modo non obest, sed insuper prodest. Namque malle debes quod prodest quam quod non obest.

6. Ad primum enim locum certamen omne contendit; secundus solatium habet, uictoriam non habet. Quod si apostolo auscultamus, *obliti posteriorum et extendamur in priora et meliorum donatiuorum sectatores simus*. Sic nobis, *etsi laqueum non imponit*, quid utilitatis sit ostendit, dicens: *Innupta de dominicis cogitat, uti et corpore et spiritu sancta sit, nupta uero sollicita est, quomodo coniugi suo placeat*. Ceterum nusquam ita nuptias permittit, ut non potius ad suum exemplum nos eniti malit. Felicem illum, qui Pauli similis extiterit.

torturado; pero son mucho más dichosos quienes tienen el valor para partir del mundo en la dichosa revelación de la prueba de su fe. Puedo decir que lo que está permitido no es bueno... ¿Por qué? Supongamos que me es inevitable morir; es bueno, si supero la prueba,¹⁹⁸ pero si temo... Es sospechosa la razón por la que se permite lo que está permitido; nadie, en cambio, permite lo que es mejor, porque indudable y evidentemente lo es, gracias a su integridad.

5. No se deben buscar ansiosamente ciertas cosas sólo porque no están vedadas, aunque en cierto modo están vedadas cuando otras se prefieren a aquellas, pues preferir lo superior es, sin duda, desaconsejar lo inferior; no porque algo no sea malo, es bueno, y no porque no perjudique, no es malo; más aún, algo bueno es mucho mejor, porque no sólo no perjudica, sino que, encima, ayuda. El punto es que debes preferir lo que ayuda a lo que no perjudica.

6. Todo certamen hace contender por el primer lugar; el segundo obtiene un premio de consolación, no obtiene la victoria. Si escuchamos al Apóstol, “olvidando lo de atrás, tendamos hacia lo de adelante”¹⁹⁹ y “persigamos los mejores dones”;²⁰⁰ de la misma manera, “aunque no imponga el lazo”,²⁰¹ nos muestra qué tiene de provechoso cuando dice: “La no casada piensa en los asuntos del Señor, en cómo ser casta en cuerpo y espíritu; pero la casada está inquieta por cómo complacer a su cónyuge”.²⁰² Por lo demás, en ningún lugar permite las nupcias sin preferir, más bien, que nos esmeremos en seguir su ejemplo. ¡Feliz aquel que sea como Pablo!

¹⁹⁸ Flp 1, 21.

¹⁹⁹ Flp 3, 13.

²⁰⁰ 1 Co 12, 31.

²⁰¹ 1 Co 7, 35.

²⁰² 1 Co 7, 34.

4, 1. Sed *carnem* legimus *infirmam* et hinc nobis adulamur impensius. Legimus tamen et *spiritum firmum*. Nam in uno sensu utrumque positum est. Caro terrena materia est, spiritus uero caelestis. Cur ergo ad excusationem proniores, quae in nobis infirma sunt opponimus, quae uero fortia non tuemur? Cur caelestibus terrena non cedant?

2. Si spiritus carne fortior, quia et generosior, nostra culpa infirmiore sectamur. Nam disiunctis a matrimonio duae species humanae imbecillitatis necessarias nuptias faciunt. Prima quidem et potentissima, quae uenit de concupiscentia carnis, sequens de concupiscentia saeculi. Sed utraque repudianda est a seruis Dei, qui et luxuriae et ambitioni renuntiamus.

3. Carnis concupiscentia aetatis officia defendit, decoris messem requirit, gaudet de contumelia sua: dicit uirum necessarium sexui, uel auctoritatis et solatii causa, uel ut a malis rumoribus tuta sit. Et tu aduersus consilia haec eius adhibe sororum nostrarum exempla, quarum nomina penes Dominum, quae nullam formae uel aetatis occasionem, permissis maritis, sanctitati anteponunt.

4. Malunt enim Deo nubere. Deo speciosae, Deo sunt puellae. Cum illo uiuunt, cum illo sermocinantur, illum diebus et noctibus tractant. Orationes suas uelut dotes Domino assignant, ab eodem dignationem uelut munera maritalia, quotienscumque desiderant, consequuntur. Sic aeternum sibi bonum, donum Domini, occupauerunt, ac iam in terris, non nubendo, de familia angelica deputantur.

4, 1. La *carne*, leemos, es *débil*, y de ahí que seamos más permisivos con nosotros mismos; mas también leemos que el *espíritu* es *firme*. Ambas ideas están en la misma frase.²⁰³ La carne es materia terrenal, el espíritu, en cambio, celeste. ¿Por qué entonces, más proclives a los pretextos, objetamos lo débil que hay en nosotros y no consideramos lo que tenemos de fuerte? ¿Por qué lo terrenal no cede ante lo celeste?

2. Si el espíritu es más fuerte que la carne, porque es también de mejor linaje, es culpa nuestra que sigamos la parte más débil. Dos tipos de fragilidad humana vuelven necesarias las nupcias para los que ya no están casados. La primera, sin duda, y la más poderosa es la que viene de la concupiscencia de la carne; la segunda, la que viene de la concupiscencia del mundo; pero ambas deben ser repudiadas por los siervos de Dios, porque renunciamos tanto a la lujuria como a la ambición.

3. La concupiscencia de la carne defiende los deberes de la edad, busca la mies de la belleza, disfruta su propia afrenta, dice que el marido es necesario para su sexo: sea por su autoridad y su consuelo, sea para estar protegida de los malos rumores; mas tú, en contra de sus consejos, sírvete de los ejemplos de nuestras hermanas, cuyos nombres están ante los ojos del Señor.²⁰⁴ ellas, aunque los maridos están permitidos, no anteponen a la castidad ninguna conveniencia de su hermosura o de su edad.

4. Prefieren, ciertamente, casarse con Dios: son preciosas para Dios, son doncellas para Dios; con él viven, con él platican, lo atienden día y noche. Como dotes, entregan al Señor sus oraciones; como regalo de bodas, reciben sus favores todas las veces que deseen. De tal manera se hicieron del bien eterno, don del Señor, y se considera que, por no casarse, son de familia angelical, aun estando en la tierra.

²⁰³ Mt 26, 41.

²⁰⁴ Flp 4, 2-3.

5. Talium exemplis feminarum ad aemulationem te continentiae exercens, spiritali affectione carnalem illam concupiscentiam humabis, temporalia et uolatrica desideria formae uel aetatis immortalium bonorum compensatione delendo.

6. Ceterum saecularis concupiscentia causas habet gloriam, cupiditatem, ambitionem, insufficientiam, per quas necessitatem nubendi subornat, uidelicet caelestia repromittens: dominari in aliena familia, alienis opibus incubare, cultum de alieno extorquere, sumptum quem non sentias, caedere.

7. Haec procul a fidelibus, quibus nulla cura tolerandae uitae, nisi si diffidimus de promissis Dei, qui lilia agri tanta gratia uestit, qui uolatilia caeli nulla ipsorum labore pascit, qui prohibet de crastino uictu uestituque curare, spondens scire se quid cuique seruorum suorum opus sit, non quidem monilium pondera, non uestium taedia, non Gallicos mulos, nec Germanicos baiulos, quae nuptiarum gloriam accendant, sed sufficientiam, quae modestiae et pudicitiae apta est.

8. Praesume, oro te, nihil tibi opus esse, si Domino appareas, immo omnia habere, si habeas Dominum, cuius omnia. Caelestia recogita, et terrena despicias. Nihil uiduitati apud Deum subsignatae necessarium est quam perseuerare.

5. Aplicándote a la emulación de la continencia con los ejemplos de tan grandes mujeres, sepultarás junto con el afecto espiritual la concupiscencia carnal, aniquilando los deseos temporales y efímeros de la hermosura o de la edad, gracias a la recompensa de los bienes inmortales.

6. Por otra parte, la concupiscencia mundana alega como excusas la vanagloria, el deseo desmedido, la ambición y el no tener suficiente; las entrega como armas a la necesidad de casarse, prometiendo cosas verdaderamente celestiales: mandar en familia ajena, recargarse en riquezas ajenas, arrancar al otro el propio lujo, derrochar un dinero que no resientas.

7. Estos asuntos están lejos de los creyentes, quienes no tenemos que preocuparnos por el sustento, a menos que desconfiemos de las promesas de Dios, quien viste los lirios del campo con muchísima gracia,²⁰⁵ quien alimenta las aves del cielo sin que ellas tengan que esforzarse; quien prohíbe preocuparse por la comida y el vestido del día siguiente,²⁰⁶ asegurando que él sabe qué necesita cada uno de sus siervos,²⁰⁷ ciertamente no cantidad de alhajas, no montones de ropa, no mulas galas ni mozos germanos, cosas que atizan la vanagloria de las nupcias, sino tener lo suficiente, que es lo apropiado para la modestia y el pudor.

8. Por favor, da por hecho que no necesitas nada si sirves al Señor; o más bien, que tienes todo si tienes al Señor, de quien son todas las cosas. Reflexiona en lo celeste y desdeñarás lo terrenal. La viudez prometida a Dios no tiene necesidad de nada, más que de perseverar.

²⁰⁵ Mt 6, 28.

²⁰⁶ Mt 6, 31.

²⁰⁷ Mt 6, 32.

5, 1. Adiciunt quidem sibi homines causas nuptiarum de sollicitudine posteritatis et liberorum amarissima uoluptate. Nobis otiosum est. Nam quid gestiamus liberos serere, quos cum habeamus, praemittere optamus, respectu scilicet imminentium angustiarum, cupidi et ipsi iniquissimo isto saeculo eximi et recipi ad Dominum, quod etiam apostolo uotum fuit.

Nimirum necessaria suboles seruo Dei. 2. Satis enim de salute nostra securi sumus, ut liberis uacemus. Quaerenda nobis onera sunt, quae etiam a gentilium plerisque uitantur, quae legibus coguntur, quae parricidiis expugnantur, nobis demum plurimum importuna, quantum fidei periculosa. Cur enim Dominus: *Vae praegnantibus et nutricantibus*, cecinit, nisi quia filiorum impedimenta testatur in illa die expeditionis incommodum futura? Ea utique nuptiis imputantur, istud autem ad uiduas non pertinebit.

3. Ad primam angeli tubam expeditae prosilient, quamcumque pressuram persecutionemque libere perferent, nulla in utero, nulla in uberibus aestuante sarcina nuptiarum. Igitur, siue carnis, siue saeculi, siue posteritatis gratia nubitur, nihil ex istis necessitatibus competit Dei seruis, ut non satis habeam semel alicui earum succubuisse et uno matrimonio omnem concupiscentiam huiusmodi expiasse. Nubamus quotidie et nubentes a die illo timoris deprehendamus, ut Sodoma et Gomorra.

5, 1. Es cierto, el hombre se echa encima razones para casarse relacionadas con la inquietud por la descendencia y con la amarguísima alegría de los hijos. Para nosotros eso es superfluo, pues ¿por qué estaremos impacientes por tener hijos, si cuando los tenemos deseamos enviarlos antes que nosotros -teniendo en cuenta, claro está, las angustias inminentes- y, ávidos, deseamos nosotros mismos ser retirados de este hostilísimo mundo y ser recibidos junto a Dios, lo cual también fue deseado por el Apóstol?²⁰⁸

Claro que la progenie es necesaria para el siervo de Dios. 2. Estamos tan seguros de nuestra salvación que damos nuestro tiempo a los hijos. Nosotros debemos buscar las cargas que son evitadas, más y más, por la mayoría de los gentiles, que son impuestas por las leyes,²⁰⁹ que son eliminadas por los parricidios; para nosotros son mucho muy inconvenientes, en la medida en que son peligrosas para la fe. O, ¿por qué proclamó el Señor “ay, de las embarazadas y de las que amamantan”?,²¹⁰ sino porque asevera que el estorbo de los hijos será un inconveniente en aquel día de la partida. De cualquier modo, la culpa de estas cosas la tienen las nupcias, pero eso no atañerá a las viudas.

3. A la primer trompeta del ángel, ellas saltarán prestas, soportarán holgadamente cualquier tormento y persecución, al no haber, ni en el útero, ni en los senos, ninguna carga extenuante de las nupcias. Así pues, si se contrae matrimonio por la carne, o por el mundo, o por la descendencia, ninguna de estas necesidades compete a los siervos de Dios, como si no me bastara con haber sucumbido una vez a alguna de ellas y con haber apaciguado con un solo matrimonio toda concupiscencia de ese tipo. ¡Casémonos todos los días y que el día temido nos sorprenda casándonos, como a Sodoma y Gomorra! 4. Pues seguramente allá,

²⁰⁸ 2 Co 5, 8; Flp 1, 23.

²⁰⁹ Otra alusión a las Leyes caducarias, las cuales, buscando aumentar la población del imperio, alentaban el matrimonio y la crianza de los hijos mediante beneficios económicos y legales y generaban importantes problemas hereditarios para solteros y viudas.

²¹⁰ Mt 24, 19.

4. Nam illic non utique nuptias et mercimonia solummodo agebant, sed cum dicit: *Nubebant et emebant*, insigniora ipsa carnis et saeculi uitia denotat, quae a diuinis disciplinis plurimum auocent, alterum per lasciuiendi uoluptatem, alterum per acquirendi cupiditatem. Et tamen illa tunc caecitas longe a finibus saeculi habebatur. Quid ergo fiet, si quae olim detestabilia sunt penes Deum?... Ab iis nunc nos arceat! *Tempus*, inquit, *in collecto est, superest, ut qui matrimonia habent tamquam non habentes agant.*

6, 1. Quodsi hi qui habent obliterare debent quod habent, quanto magis non habentes prohibentur repetere quod non habent. Vt cuius maritus de rebus abiit, exinde requiem sexui suo nubendi abstinentia iniungat, quam pleraeque gentilium feminarum memoriae carissimorum maritorum parentant.

Cum quid difficile uidetur, difficiliora alios obeuntes recenseamus. 2. Quot enim sunt, qui statim a lauacro carnem suam obsignant? Quot item, qui consensu pari inter se matrimonii debitum tollunt, uoluntarii spadones pro cupiditate regni caelestis? Quodsi saluo matrimonio abstinentia toleratur, quanto magis adempto? Credo enim difficilius saluum derelinqui, quam amissum non desiderari.

3. Durum plane et arduum satis continentia sanctae feminae post uiri excessum Dei causa, cum gentiles satanae suo et uirginitatis et uiduitatis sacerdotia perferant.

no sólo se dedicaban a las nupcias y al comercio, sino que cuando dice “Se casaban y compraban”,²¹¹ señala los vicios más notorios de la carne y del mundo, los cuales nos alejan muchísimo de las enseñanzas divinas: a uno, mediante el deseo apasionado del placer, al otro, mediante el deseo desmedido de adquirir. Y, sin embargo, esa ceguera se tenía entonces, lejos del fin del mundo; ¿qué sucederá, entonces, si los vicios desde hace tiempo detestables están ahora ante los ojos de Dios...? ¡Que Dios nos aparte de ellos! “El tiempo”, dijo, “es reducido, resta que quienes están casados, actúen como si no lo estuvieran”.²¹²

6. 1. Y, si los que tienen deben olvidar lo que tienen, cuanto más les está prohibido a los que no tienen volver a buscar lo que no tienen. Que aquella cuyo marido se ha alejado del plano material, imponga inmediato descanso a su sexo absteniéndose del matrimonio, actitud que la mayoría de las mujeres gentiles ofrece como sacrificio en memoria de sus queridísimos maridos.

Cuando nos parezca que algo es difícil, reconozcamos que otros se enfrentan a cosas más difíciles. 2. En efecto, ¿cuántos son los que sellan su carne inmediatamente después del bautismo? ¿Y cuántos los que, de común acuerdo, omiten los deberes del matrimonio que hay entre ellos, eunucos voluntarios²¹³ por su deseo apasionado del reino celestial?²¹⁴ Y si se soporta la abstinencia estando el matrimonio vivo, ¿cuánto más habiendo muerto? Creo que es más difícil dar la espalda a lo vivo que no añorar lo perdido.

3. La continencia en nombre de Dios de la mujer cristiana, cuyo marido ha muerto, es algo bastante complejo y con lo que es difícil lidiar, ya que las gentiles cumplen, por su

²¹¹ Lc 17, 27-28.

²¹² I Co 7, 29.

²¹³ Mt 19, 12.

²¹⁴ I Co 7, 5.

Romae quidem quae ignis illius inextinguibilis imaginem tractant, auspicia poenae suae cum ipso dracone curantes, de uirginitate censentur.

4. Achaicae Iunoni apud Aegium oppidum uirgo sortitur, et quae Delphis insaniunt nubere nesciunt. Ceterum uiduas Africanæ Cereri adsistere scimus, durissima quidem obliuione a matrimonio allectas. Nam manentibus in uita uiris non modo toro decedunt, sed et alias eis, utique ridentibus, loco suo insinuant; adempto omni contactu, usque ad osculum filiorum et tamen, durante usu, perseuerant in tali uiduitatis disciplina, quae pietatis etiam sancta solatia excludit.

5. Haec diabolus suis praecipit, et auditur. Prouocat nimirum Dei seruos continentia suorum quasi ex aequo: continent etiam gehennae sacerdotes. Nam inuenit, quomodo homines etiam in boni sectationibus perderet, et nihil apud eum refert, alios luxuria alios continentia occidere.

7, 1. Nobis continentia ad instrumentum aeternitatis demonstrata est a Domino, salutis Deo, ad testimonium fidei, ad commendationem carnis istius exhibendae superuenturo indumento incorruptibilitatis, ad sustinendam nouissime uoluntatem Dei.

satanás, sacerdocios tanto de virginidad como de viudez. De hecho, en Roma, son llamadas de entre las vírgenes las que mantienen la imagen de aquel fuego inextinguible,²¹⁵ atendiendo los presagios de su propia pena con el dragón en persona.²¹⁶

4. En la ciudad de Egio,²¹⁷ se escoge al azar una virgen para Juno Aquea, y las que enloquecen en Delfos no conocen el matrimonio.²¹⁸ Además, sabemos que a Ceres Africana la asisten viudas, escogidas, sin duda, por su complicadísimo olvido del matrimonio, pues no sólo se separan del lecho mientras aún viven sus esposos, sino que les meten a otras en su lugar, lo que, seguramente, ellos disfrutaban; muerto todo contacto, hasta el beso de los hijos -aún así-, perseveran, mientras dura su función, en una viudez tan disciplinada, que excluye también los castos consuelos del cariño a los demás.

5. El diablo ordena estas cosas a los suyos y es escuchado. Evidentemente, con la continencia de sus siervos desafía casi de igual a igual a los de Dios: hasta los sacerdotes de la gehena practican la continencia; encontró cómo desviar a los hombres, aunque fuera en la persecución de un bien, y no le importa en lo más mínimo destruir a unos con la lujuria y a otros con la continencia.

7, 1. A nosotros, la continencia nos fue señalada por el Señor, Dios de la salvación, para prepararnos para la eternidad, para probar nuestra fe, para embellecer esta carne que deberá ser exhibida con la futura indumentaria de la incorruptibilidad,²¹⁹ para acatar, en fin,

²¹⁵ La función principal de las Vestales era mantener encendido el fuego sagrado de la diosa Vesta. Las aspirantes a sacerdotisas entraban al colegio entre los seis y diez años de edad y debían mantener una castidad total durante la treintena de años que duraba su ministerio.

²¹⁶ Se asume que Tertuliano se refiere al *dragón satánico* (v. Ps 91, 13; Is 27, 1; Ap 20, 2), identificando el fuego vestal con el fuego inextinguible destinado al demonio y a los suyos (v. Mc 9, 43).

²¹⁷ Ahí, presumible lugar de nacimiento de Zeus, se veneraba una estatua de Hera o Juno, cuyo culto estaba reservado a las mujeres.

²¹⁸ Siguiendo la etimología platónica que derivaba *manteia* (adivinación) de *mania* (la transportación divina resultante de la inspiración), los cristianos atribuyen los vaticinios de la Pitia a un desorden mental inducido por el demonio.

²¹⁹ 1 Co 15, 53.

Super haec enim recogites, moneo, neminem non ex Dei uoluntate de saeculo educi, si ne folium quidem ex arbore sine Dei uoluntate delabitur.

2. Idem qui nos mundo infert, idem et educat necesse est. Igitur defuncto per Dei uoluntatem uiro etiam matrimonium Dei uoluntate defungitur. Quid tu restaures cui finem Deus posuit? Quid libertatem oblatam tibi iterata matrimonii seruitute fastidis? *Obligatus es, inquit, matrimonio: ne quaesieris solutionem; solutus es matrimonio: ne quaesieris obligationem.*

3. Nam etsi *non delinquas* renubendo, *carnis* tamen *pressuram* subsequi dicit. Quare facultatem continentiae, quantum possumus, diligamus; quam primum obuenerit, inbibamus, ut quod in matrimonio non ualuimus, in uiduitate sectemur. Amplectenda occasio est, quae adimit quod necessitas imperabat.

4. Quantum detrahant fidei, quantum obstrepant sanctitati nuptiae secundae, disciplina ecclesiae et praescriptio apostoli declarat, cum digamos non sinit praesidere, cum uiduam adlegi in ordinem nisi uniuiram non concedit. Aram enim Dei mundam proponi oportet. Tota illa ecclesiae candida de sanctitate describitur.

5. Sacerdotium uiduitatis et caelibatum est apud nationes, pro diaboli scilicet aemulatione. Regem saeculi, pontificem maximum, rursus nubere nefas est.

la voluntad de Dios. Más allá de esto, te aconsejo que repares en que nadie es sacado del mundo sin la voluntad de Dios, si ni siquiera la hoja se desprende del árbol sin la voluntad de Dios.²²⁰

2. Nos tiene que sacar del mundo el mismo que nos puso en él. Y, así, si el marido murió por voluntad de Dios, también el matrimonio murió por voluntad de Dios. ¿Por qué reestablecerás tú aquello a lo que Dios puso fin? ¿Por qué repudiarás la libertad que se te ofrece, repitiendo la servidumbre del matrimonio? Dijo: “estás atado al matrimonio, no busques la libertad: estás libre del matrimonio, no busques la atadura”.²²¹

3. Dice que, aunque “no cometas falta” casándote de nuevo, “la tribulación de la carne” te sigue de cerca.²²² Por ello, aprovechemos las circunstancias que facilitan la continencia tanto cuanto podamos; embebámoslas apenas se presenten, para perseguir en la viudez lo que en el matrimonio no fuimos capaces. Debemos abrazar la oportunidad que elimina lo que la necesidad imponía.

4. La doctrina de la Iglesia y la prescripción del Apóstol aseveran cuánto quitan a la fe las segundas nupcias y cuánto perturban la santidad, cuando no permite que los bigamos presidan,²²³ cuando no consiente que una viuda sea adscrita a la orden,²²⁴ si ha tenido más de un marido. Es imperativo que el altar de Dios se presente puro; la Iglesia se describe toda reluciente gracias a la castidad.

5. Entre los paganos hay celibato y sacerdocio de viudez, evidentemente, por la emulación que hace el diablo. Es un sacrilegio que el rey del mundo, que el pontífice

²²⁰ Mt 10, 29.

²²¹ 1 Co 7, 27.

²²² 1 Co 7, 28.

²²³ Sobre la bigamia sacerdotal, v. 1 Tm 3, 2 y 12, Tt 1, 6.

²²⁴ Se refiere a la orden de las viudas, v. 1 Tm. 5, 3, 9, Tt 2, 3.

Quantum Deo sanctitas placet, cum illam etiam inimicus affectat, non utique ut alicuius boni affinis, sed ut Dei Domini placita cum contumelia affectans.

8, 1. Nam de uiduitatis honoribus apud Deum uno dicto eius per prophetam expeditum: *Iuste facite uiduae et pupillo, et uenite, disputemus, dicit Dominus*. Duo ista nomina, in quantum destituta auxilio humano, in tantum diuinae misericordiae exposita, suscipit tueri pater omnium. Vide, quam ex aequo habetur qui uiduae benefecerit, quanti est uidua ipsa, cuius assertor cum Domino disputabit. Non tantum uirginibus datum, opinor.

2. Licet in illis integritas solida et tota sanctitas de proximo uisura sit faciem Dei, tamen uidua habet aliquid operosius, quia facile est non appetere quod nescias et auersari quod desideraueris numquam. Gloriosior continentia quae ius suum sentit, quae quid uiderit nouit.

3. Poterit uirgo felicior haberi, at uidua laborosior: illa, quod bonum semper habuit, ista, quod bonum sibi inuenit. In illa gratia, in ista uirtus coronatur. Quaedam enim sunt diuinae liberalitatis, quaedam nostrae operationis. Quae a Domino indulgentur, sua gratia gubernantur; quae ab homine captantur, studio perpetrantur. Stude igitur ad uirtutem continentiae modestiae, quae pudori procurat, sedulitati, quae uagas non facit, frugalitati, quae saeculum spernit.

máximo, vuelva a casarse.²²⁵ ¡Cuánto agrada a Dios la castidad, incluso cuando su enemigo la pretende, sin duda, no porque es proclive a lo bueno, sino porque provoca desvergonzadamente lo que agrada a Dios Nuestro Señor!

8, 1. Lo relativo a los honores de la viudez en el Señor, quedó explicado con una sola sentencia suya a través del profeta: “Obren justamente con la viuda y con el huérfano y vengan ustedes y disputemos, dice el Señor”.²²⁶ El Padre de todo recoge estas dos categorías para ampararlas; mientras más abandonadas por el auxilio humano, más a merced de la misericordia divina. Observa con qué igualdad es tratado el que beneficia a la viuda, y cuán estimada es la viuda misma, de modo que su defensor discutirá con el Señor. No se da tanto a las vírgenes, me parece.

2. Aunque en ellas la completa integridad y la total castidad verá directamente la faz de Dios, la viuda posee algo que implica mucho más cuidado y esfuerzo, porque es fácil no apetecer lo que no conoces y dar la espalda a lo que nunca has deseado. Es más gloriosa la continencia que está consciente de su derecho, que reconoce lo que ve.

3. La virgen podrá ser considerada más feliz, pero la viuda, más esforzada; aquélla, porque siempre tuvo lo bueno, ésta, porque encontró lo que era bueno para ella. En aquélla es coronada la gracia, en ésta la virtud. En efecto, unas cosas vienen de la generosidad divina, otras, de nuestro trabajo; las que son otorgadas por el Señor, son administradas por su gracia; las que trata de alcanzar el hombre, son conseguidas por su empeño. Así pues, para conseguir la virtud de la continencia, empuñate en la modestia, porque dirige el pudor;

²²⁵ Augusto se hizo revestir de esta dignidad instituida en la Monarquía; sus sucesores lo hicieron también, pero no se sometieron a las leyes restrictivas del pontífice máximo: no abandonar la península italiana, no ver cadáveres, no volver a casarse.

²²⁶ Is 1, 17-18.

4. Conuictus atque colloquia Deo digna sectare, memor illius uersiculi sanctificati per apostolum: *Bonos corrumpunt mores congressus mali*. Loquaces, otiosae, uinosae, curiosae contubernales uel maxime proposito uiduitatis officiunt. Per loquacitatem ingerunt uerba pudoris inimica, per otium a seueritate deducunt, per uinolentiam quiduis mali insinuant, per curiositatem aemulationem libidinis conuehant.

5. Nulla huiusmodi feminarum de bono uniuersitas loqui nouit. *Deus enim illis*, ut ait apostolus, *uenter est*, ita et quae uentri propinqua. Haec tibi iam hinc commendo, conserua carissima, post apostolum quidem ex abundanti retractata, sed tibi etiam solatio futura, quod meam memoriam, si ita euenerit, in illis frequentabis.

LIBER SECUNDUS

1, 1. Proxime tibi, dilectissima in Domino conserua, quid feminae sanctae matrimonio quacumque sorte adempto sectandum sit, ut potui, prosecutus sum. Nunc ad secunda consilia conuertamur, respectu humanae infirmitatis, quarumdam exemplis admonentibus, quae diuortio uel mariti excessu oblata continentiae occasione non modo abiecerint opportunitatem tanti boni, sed ne in nubendo quidem disciplinae meminisse uoluerunt, ut in Domino potissimum nuberent.

en la diligencia, porque hace que no pierdas el tiempo; en la frugalidad, porque menosprecia al mundo.

4. Persigue las reuniones y las conversaciones dignas de Dios, recordando aquel versículo santificado a través del Apóstol: “los malos encuentros corrompen las buenas costumbres”.²²⁷ Las compañeras charlatanas, ociosas, bebedoras e indiscretas obstaculizan al máximo el propósito de la viudez. A través de su charlatanería, introducen palabras enemigas del pudor; a través de su ocio, sacan de la disciplina; a través de su embriaguez, hacen penetrar cualquier mal; a través de sus indiscreciones, concentran la envidia del deseo sensual.

5. Ninguna mujer de esta clase puede hablar del bien de casarse una sola vez. Como dijo el Apóstol, “su dios es el vientre”²²⁸ y, por consiguiente, lo más cercano al vientre. Desde ahora te recomiendo estas cosas, mi queridísima compañera de servicio, examinadas, sin duda, más de lo necesario después de que lo hiciera el Apóstol; pero, aun así, serán un consuelo para ti, porque en ellas encontrarás mi recuerdo, si así ocurriera.

LIBRO SEGUNDO

1, 1. Recientemente, queridísima compañera en el servicio del Señor, te describí, como pude, qué debe perseguir una mujer cristiana cuando su matrimonio ha llegado a su fin, sea por el motivo que sea. Teniendo en cuenta la debilidad humana, vayamos ahora a los siguientes consejos con los ilustrativos ejemplos de ciertas mujeres, quienes, teniendo enfrente la oportunidad de practicar la continencia, gracias al divorcio o a la muerte del

²²⁷ 1 Co 15, 33.

²²⁸ Flp 3, 18-19.

2. Itaque mihi confusus est animus, ne qui nuper te ad uniuiratus et uiduitatis perseuerantiam hortatus sim, nunc mentione nuptiarum procliuium tibi labendi ab altioribus faciam. Quod si integre sapis, certe scis istud seruandum tibi esse, quod sit utilius. Quod uero difficile est et non sine necessitatibus hoc maxime propositum uitae subresedi.

3. Nec mihi de isto quoque referendi ad te causae fuissent, nisi grauiorem in eas sollicitudinem comprehendissem. Nam quanto grandis est continentia carnis, quae uiduitati ministrat, tanto, si non sustineatur, ignoscibilis uideri potest. Difficilium enim facilis est tunc uenia. Quanto autem nubere in Domino perpetrabile est, uti nostrae potestatis, tanto culpabilius est non obseruare quod possis.

4. Eo accedit, quod apostolus de uiduis quidem et innuptis, ut ita permaneant, suadet, cum dicit: *Cupio autem omnes meo exemplo perseuerare*, de nubendo uero in Domino, cum adicit: *tantum in Domino*, iam non suadet sed exerte iubet. Igitur, in ista maxime specie, nisi obsequimur, periclitamur; quia suasum impune quis neglegat, <num>quam iussum, quod illud de consilio ueniat et uoluntati proponatur, hoc autem de potestate descendat et necessitati obligetur, illic libertas, hic contumacia delinquere uideatur.

marido, no sólo desecharon la conveniencia de un bien tan grande, sino que ni siquiera al casarse quisieron recordar la enseñanza de que, de preferencia, se casaran en el Señor.

2. Y por ello estoy confundido: no vaya yo, quien te exhortó hace poco a perseverar en la condición de viudez y de ser mujer de un solo esposo, a generar ahora una pendiente para que resbales desde lo alto con la mención de las nupcias. Mas, si razones correctamente, sin duda sabes que debes observar lo que sea más provechoso. Me he detenido, sin embargo, porque particularmente este plan de vida es difícil y no carece de puntos críticos.

3. Y tampoco habría tenido yo motivos para hablarte de esto, si no hubiera comprendido que la inquietud es más agobiante en esas mujeres; mientras más grande sea la continencia carnal, que es sierva de la viudez, más perdonable parece el no soportarla. En efecto, es fácil perdonar lo difícil. A su vez, mientras más posible sea casarse en el Señor, más culpa merece no acatar lo que puedes acatar, ya que depende de nuestro albedrío.

4. A esto se suma el consejo del Apóstol en relación a las viudas, claro está, y a las no casadas, de que así permanezcan, cuando dice: “deseo que todos perseveren en mi ejemplo”;²²⁹ pero en relación a casarse en el Señor, ya no aconseja, sino que ordena explícitamente cuando añade “sólo en el Señor”.²³⁰ Así pues, en este aspecto en particular, si no obedecemos, peligramos; porque uno desatendería impunemente un consejo, nunca una orden, ya que aquél surge de una consulta y queda a expensas de la voluntad, ésta, en cambio, descende de una autoridad y, por fuerza, es una obligación; parece que allí comete falta la libertad, aquí, la afrenta.

²²⁹ 1 Co 7, 7.

²³⁰ 1 Co 7, 39.

2, 1. Igitur cum quaedam istis diebus nuptias suas de ecclesia tolleret ac gentili coniungeretur idque ab aliis retro factum recordarer, miratus aut ipsarum petulantiam aut consiliariorum praeuaricationem, quod nulla scriptura eius facti licentiam profert, numquid, inquam, de illo capitulo sibi blandiuntur primae ad Corinthios, ubi scriptum est: *Si quis fratrum infidelem habet uxorem et illa matrimonio consentit, ne dimittat eam; similiter mulier fidelis infideli nupta, si consentaneum maritum experitur, ne dimiserit eum; sanctificatur enim infidelis uir a fidei uxore et infidelis uxor a fidei marito; ceterum immundi essent filii uestri?*

2. Hanc monitionem fors de fidelibus iunctis simpliciter intellegendo putent etiam infidelibus nubere licere. Qui ita interpretatur, absit ut sciens se circumscribat. Ceterum manifestum est scripturam istam eos fideles designare, qui in matrimonio gentili inuenti a Dei gratia fuerint. Secundum uerba ipsa: *Si quis*, inquit, *fidelis uxorem habet infidelem* ---- non dicit: uxorem ducit infidelem---- ostendit iam in matrimonio agentem mulieris infidelis, mox gratia Dei conuersum, perseuerare cum uxore debere, scilicet propterea, ne qui fidem consecutus putaret sibi diuertendum esse ab aliena iam et extranea quodammodo femina.

3. Adeo et rationem subicit: *in pace nos uocari a Domino* et posse infidelem a fidei per usum matrimonii lucrifieri. Ipsa etiam clausula hoc ita intellegendum esse confirmat: *Vt quisque*, ait, *uocatur a Domino, ita perseueret.*

2, 1. Como en estos días cierta mujer le quitó su matrimonio a la Iglesia y se unió a un gentil, recordé que esto había sido hecho por otras en el pasado, admirándome o de su propio descaro o de la prevaricación de sus consejeros, ya que ninguna parte de las Escrituras permite hacerlo, ¿o es que acaso, me dije, se dan gusto a costa de aquel capítulo de la primera carta a los corintios donde está escrito: “si uno de los hermanos tiene a una esposa no creyente y ella está conforme con el matrimonio, que no la deje; del mismo modo, que la mujer creyente casada con un no creyente no lo deje, si siente que su marido está conforme, pues el varón no creyente es santificado por la esposa creyente, y la esposa no creyente, por el marido creyente; de otro modo, vuestros hijos serían impuros.”²³¹

2. Tal vez, entendiendo literalmente esta advertencia acerca de los creyentes ya unidos, piensan que también está permitido casarse con los no creyentes. Quien así lo interprete, que se cuide de no engañarse conscientemente. Además, es evidente que esta parte de las Escrituras se refiere a los creyentes que la gracia de Dios encontró estando en matrimonio gentil. De acuerdo a las palabras originales “si un creyente tiene una esposa no creyente” -no dice “se casa con una no creyente”-, quiere decir que debe quedarse con su esposa el que es convertido por la gracia de Dios, viviendo ya en matrimonio con una mujer no creyente; lo dice precisamente para que quien ha abrazado la fe no piense que debe separarse de una mujer ahora ajena y, en cierto modo, extraña.

3. De hecho, también añade la razón: que en paz nosotros somos llamados por el Señor,²³² y que el no creyente puede ser ganado por el creyente mediante el ejercicio del matrimonio.²³³ Inclusive, la cláusula misma confirma que así debe entenderse esto: “Que

²³¹ 1 Co 7, 12-14.

²³² 1 Co 7, 15.

²³³ 1 Co 7, 16; 1 P 3, 1-2.

Vocantur autem gentiles, opinor, non fideles. Quodsi de fideli ante matrimonium pronuntiasset, absolute permiserat sanctis uulgo nubere. Si uero permiserat, numquam tam diuersam atque contrariam permissui suo pronuntiationem subdidisset, dicens: *Mulier defuncto uiro libera est; cui uult nubat, tantum in Domino.*

4. Hic certe nihil retractandum est. Nam de quo retractari potuisset, apostolus cecinit. Ne quod ait: *cui uelit nubat*, male uteremur, adiecit: *tantum in Domino*, id est in nomine Domini, quod est indubitate Christiano. Ille igitur apostolus sanctus, qui uiduas et innuptas integritati perseuerare mauult, qui nos ad exemplum sui hortatur, nullam aliam formam repetundarum nuptiarum nisi in Domino praescribit, huic soli conditioni continentiae detrimenta concedit. *Tantum*, inquit, *in Domino*: adiecit pondus legi suae.

5. *Tantum*: quoquo sono et modo enuntiaueris dictum istud, onerosum est; et iubet et suadet et praecipit et hortatur et rogat et criminatur. Destructa et expedita sententia est et ipsa sui breuitate facunda.

6. Sic solet diuina uox, ut statim intellegas, statim obserues. Quis enim non intellegere possit multa pericula et uulnera fidei in huiusmodi nuptiis, quas prohibet, apostolum prouidisse et primo quidem carnis sanctae in carne gentili inquinamentum praecauisse?

así perseverare”, dice, “quienquiera que sea llamado por el Señor”,²³⁴ en efecto, son llamados los gentiles, no los creyentes, me parece. Si se hubiera referido a quien se vuelve creyente antes del matrimonio, habría permitido que los santos se casaran con el vulgo sin restricción alguna; y si lo hubiera permitido, nunca habría añadido a su permiso una declaración tan opuesta y contraria, al decir: “Muerto el varón, la mujer es libre, que se case con quien quiera, pero sólo en el Señor”.²³⁵

4. Aquí, sin duda, ya nada se debe revisar, pues el Apóstol se pronunció sobre lo que hubiera podido revisarse. Para que no usáramos mal lo que dice de “que se case con quien quiera”, añadió: “sólo en el Señor”, es decir, en el nombre del Señor, lo que es, claro está, con un cristiano. Así, aquel Apóstol casto –que prefiere que las viudas y las no casadas perseveren en la castidad,²³⁶ que nos exhorta a seguir su ejemplo–,²³⁷ no dispone ninguna otra manera de volver a buscar las nupcias, salvo que sea en el Señor; sólo a este tipo de matrimonios le concede disminuir la continencia. Dijo: “Sólo en el Señor”; añadió peso a su ley.

5. *Sólo*: esta palabra pesa, sea cual sea el tono y el modo con que la hayas enunciado: ordena y persuade y prescribe y exhorta y ruega y amenaza. Tajante y expedita es la sentencia y elocuente, gracias a su brevedad misma.

6. Así acostumbra la voz divina, para que inmediatamente entiendas, inmediatamente acates; pues, ¿quién no podría entender que el Apóstol previó muchos peligros y golpes para la fe²³⁸ en este tipo de nupcias -las cuales prohíbe- y que desde un

²³⁴ 1 Co 7, 17.

²³⁵ 1 Co 7, 39.

²³⁶ 1 Co 7, 8.

²³⁷ 1 Co 7, 7.

²³⁸ 1 Co 6, 15-20.

7. Hoc loco dicet aliquis: quid ergo refert inter eum, qui in matrimonio gentili a Domino allegitur, et olim id est ante nuptias fidelem, ut non proinde carni suae caueant, cum alter a nuptiis infidelis arceatur, alter in eis perseuerare iubeatur? Cur, si a gentili inquinamur, non et ille diiungitur, quemadmodum iste non obligatur?

8. Respondebo, si spiritus dederit, ante omnia allegans Dominum magis ratum habere matrimonium non contrahi quam omnino disiungi; denique diuortium prohibet, nisi stupri causa, continentiam uero commendat. Habet igitur ille perseuerandi necessitatem, hic porro etiam non nubendi potestatem.

9. Tunc, si secundum scripturam qui in matrimonio gentili a fide deprehenduntur, propterea non inquinantur, quia cum ipsis alii quoque sanctificantur, sine dubio isti, qui ante nuptias sanctificati sunt, si extraneae carni commisceantur, sanctificare eam non possunt, in qua non sunt deprehensi. Dei autem gratia illud sanctificat quod inuenit. Ita quod sanctificari non potuit, immundum est; quod immundum est, cum sancto non habet partem, nisi ut de suo inquinet et occidat.

3, 1. Haec si ita sunt, fideles gentilium matrimonia subeuntes stupri reos constat esse et arcendos ab omni communicatione fraternitatis, ex litteris apostoli dicentis *cum eiusmodi ne cibum quidem sumendum.*

principio tomó precauciones para evitar que la carne cristiana se mancillara con la carne gentil?

7. En este punto, alguno dirá: ¿en qué se diferencian, entonces, el que es elegido por el Señor estando en matrimonio gentil y el que es creyente con anterioridad, es decir, desde antes de las nupcias, si no cuidan su carne en la misma medida, ya que uno es alejado de las nupcias con una no creyente, y al otro se le ordena perseverar en ellas? Si un gentil nos mancilla, ¿por qué no se separa aquél, así como éste no se une?

8. Si el Espíritu lo permite, responderé diciendo, en primer lugar, que el Señor considera más válido que un matrimonio no se contraiga a que se separe completamente - de hecho, prohíbe el divorcio, salvo en caso de estupro²³⁹ pero recomienda la continencia.²⁴⁰ Así pues, aquél tiene la obligación de perseverar; éste, ya ni tiene el albedrío para casarse.

9. Luego, si, según las Escrituras, no son mancillados los que toma la fe estando casados con un gentil -porque éste también es santificado junto con ellos-,²⁴¹ sin duda, los que fueron santificados antes de las nupcias, no pueden santificar una carne extraña al mezclarse con ella, porque no fueron tomados estando en ella. La gracia de Dios santifica lo que encuentra. Así, lo que no pudo ser santificado, es impuro; lo que es impuro no tiene nada que ver con lo santificado, salvo que, a partir de sí, lo contamine y lo mate.

3, 1. Si así son estas cosas, es evidente que los creyentes que contraen matrimonio con gentiles son culpables de estupro y que la fraternidad debe distanciarlos de toda participación, de acuerdo a las cartas del Apóstol, que dice que con alguien de esta clase ni

²³⁹ Mt 5, 32; 19, 9.

²⁴⁰ Mt 19, 12.

²⁴¹ 1 Co 7, 14.

Aut numquid tabulas nuptiales die illo apud tribunal Domini proferemus et matrimonium rite contractum allegabimus, quod uetuit ipse? Non adulterium est, quod prohibitum est, non stuprum est? Extranei hominis admissio minus templum Dei uiolat? Minus membra Christi cum membris adulterae commiscet? Quod sciam, non sumus nostri, sed pretio empti. Empti? Et quali pretio? Sanguine Dei. Laedentes igitur carnem istam, eum laedimus de proximo.

2. Quid sibi uoluit ille, qui dixit delictum quidem esse extraneo nubere, sed minimum, cum alias ---- seposita carnis iniuria ad Dominum pertinentis ---- omne delictum uoluntarium in Dominum grande est? Quanto enim potestas uitandi fuit, tanto contumaciae crimine oneratur.

3. Recenseamus nunc cetera pericula aut uulnera, ut dixi, fidei ab apostolo prouisa, non carni tantum, uerum etiam et ipsi spiritui molestissima. Quis enim dubitet obliterari quotidie fidem commercio infideli? *Bonos corrumpunt, mores confabulationes mala.* Quanto magis conuictus et indiuiduus usus. Quaeuis mulier fidelis Deum obseruet necesse est.

siquiera se debe consumir el alimento.²⁴² ¿O en aquel día presentaremos el acta matrimonial ante el tribunal del Señor²⁴³ y alegaremos que el matrimonio que él mismo vedó se contrajo con todas las debidas formalidades? ¿No es adulterio lo que está prohibido, no es estupro?²⁴⁴ ¿La admisión de un hombre extraño no viola el templo de Dios?²⁴⁵ ¿No mezcla los miembros de Cristo con los miembros de una adúltera?²⁴⁶ Hasta donde sé, no somos nuestros, sino que fuimos comprados a un precio. ¿Comprados? ¿Y a qué precio? Al de la sangre de Dios. En consecuencia, al ofender esta carne, lo ofendemos directamente.

2. ¿Qué pretendió aquél que dijo que sí era pecado casarse con un extraño, pero uno muy pequeño, si, por otra parte -dejando de lado la injuria hacia la carne que pertenece al Señor- todo pecado voluntario contra el Señor es grande? Mientras mayor sea la probabilidad de evitarlo, más se agrava por el crimen de la afrenta.

3. Enumeremos ahora el resto de los peligros o golpes para la fe, como dije, previstos por el Apóstol, muy perjudiciales no sólo para la carne, sino incluso también para el espíritu mismo. ¿Quién dudará, en efecto, de que la fe es olvidada día a día por el trato con un no creyente? “Las malas conversaciones corrompen las buenas costumbres”,²⁴⁷ mucho más la convivencia y las relaciones continuas. Es imperativo que toda mujer creyente obedezca a Dios.

²⁴² 1 Co 5, 11.

²⁴³ Rm 14, 10.

²⁴⁴ En el Derecho romano, *adulterium* era propiamente la ofensa cometida por el hombre, casado o soltero, que tiene relaciones sexuales con la esposa de otro hombre; se consideraba *stuprum*, si el comercio se establecía con una viuda o una virgen. Al parecer, ambos términos se usaron indiferentemente en la *Lex Iulia de adulteriis coercendis* (c. 17 a. C.).

²⁴⁵ 1 Co 3, 19-20.

²⁴⁶ 1 Co 6, 15.

²⁴⁷ 1 Co 15, 33.

4. Et quomodo potest duobus dominis seruire, Domino et marito, adde gentili? Gentilem enim obseruando gentilia exhibebit: formam, extructionem, munditias saeculares, blanditias turpiores; ipsa etiam matrimonii secreta maculosa, non ut penes sanctos officia sexus cum honore ipsius necessitatis tamquam sub oculis Dei modeste et moderate transiguntur.

4, 1. Sed uiderit qualiter uiro officia pendat, Domino certe non potest pro disciplina satisfacere, habens in latere diaboli seruum, procuratorem domini sui ad impedienda fidelium studia et officia, ut si statio facienda est, maritus de die condicat ad balneas, si ieiunia obseruanda sint, maritus eadem die conuiuium exerceat, si procedendum erit, numquam magis familiae occupatio obueniat.

2. Quis autem sinat coniugem suam uisitandorum fratrum gratia uicatim aliena et quidem pauperiora quaeque tuguria circuire? Quis nocturnis conuocationibus, si ita oportuerit, a latere suo adimi libenter feret? Quis denique sollempnibus Paschae abnoctantem securus sustinebit? Quis ad conuiuium dominicum illud, quod infamant, sine sua suspicione dimittet? Quis in carcerem ad osculanda uincula martyris reptare patietur?

3. Iam uero alicui fratrum ad osculum conuenire, aquam sanctorum pedibus offerre, de cibo, de poculo inuadere, desiderare, in mente habere?

4. Y, ¿cómo puede servir a dos señores,²⁴⁸ al Señor y al marido, que, para colmo, es gentil? Obedeciendo al gentil, reproducirá lo gentil: la belleza, el adorno, los refinamientos mundanos, las caricias vergonzosas. Los secretos mismos del matrimonio también son sucios, no se realizan modesta y moderadamente, como los deberes del sexo entre los santos, con el honor que les da ser un mandato, como ante los ojos de Dios.

4, 1. Y aunque encuentre cómo cumplir sus deberes con el marido, de ninguna manera puede satisfacer al Señor de acuerdo a la doctrina teniendo al lado un siervo del diablo, delegado de su señor para entorpecer los esfuerzos y deberes de los creyentes, porque, si debe asistir a una reunión cultural, el marido acordará ir ese día a los baños, si debe guardarse ayuno, el marido ofrecerá un banquete ese mismo día; si tiene que salir, nunca habrá más trabajo que imponer a los esclavos.²⁴⁹

2. De hecho, ¿quién permitiría que, para visitar a los hermanos, su mujer fuera de barrio en barrio, merodeando toda choza, ajena y, seguramente, más pobre? ¿Quién soportará gustoso que se aparte de su lado, si fuera necesario, en las reuniones nocturnas? Más aún, ¿quién aceptará tranquilamente que ella duerma fuera de casa en las solemnidades de la Pascua? ¿Quién la dejará ir, sin sospecha, a aquel banquete difamado del Señor?²⁵⁰ ¿Quién tolerará que se arrastre a la cárcel para besar las cadenas de un mártir? 3. ¿O, inclusive, que se acerque a alguno de los hermanos para besarlo,²⁵¹ que ofrezca agua a los pies de los santificados,²⁵² que acapare, añore o piense en la comida o en la bebida? Si

²⁴⁸ Mt 6, 24; Lc 16, 13.

²⁴⁹ Guardando su rango y decencia, la mujer romana de clase alta estaba obligada a salir de casa acompañada de algunos esclavos y esclavas; además, ella debía repartirles sus tareas y controlar que se llevaran a cabo.

²⁵⁰ Se decía que los cristianos se reunían para cometer infanticidios en secreto y hacer un banquete con las víctimas para luego entregarse a orgías incestuosas; v. TERT., *Apol.*, 7,1, PLIN., X, 96.

²⁵¹ En la iglesia primitiva, el beso se usaba en las ceremonias de culto y como saludo ordinario.

²⁵² 1 Tm 5, 10.

Si pereger frater adueniat, quod in aliena domo hospitium? Si cui largiendum erit, horreum, proma praeclusa sunt.

5, 1. Sed aliquis sustinet nostra nec obstrepat. Hoc est igitur delictum, quod gentiles nostra nouerunt, quod sub conscientia iniustorum sumus, quod beneficium eorum est, si quid operamur. Non potest nescire qui sustinet, aut si celatur, quia non sustinet, timetur. Cum autem scriptura utrumque mandet, et *sine alterius conscientia* et *sine nostra pressura* operari Domino, nihil interest in qua parte delinquas, aut in conscientiam mariti, si sit patiens, aut in conflictationem tui, dum uitatur impatiens.

2. *Nolite, inquit, margaritas uestras porcis iactare, ne conculcent eas et conuersi uos quoque euertant.* Margaritae uestrae sunt etiam quotidianae conuersationis insignia. Quanto curaueris ea occultare, tanto suspectiora feceris et magis captanda gentili curiositati.

3. Latebisme tu, cum lectulum, cum corpusculum tuum signas, cum aliquid immundum flatu explodis, cum etiam per noctem exurgis oratum? Et non magiae aliquid uideberis operari? Non sciet maritus quid secreto ante omnem cibum gustes? Et si sciuerit panem, non illum credet esse, qui dicitur?

4. Et haec ignorans quisque rationem simpliciter sustinebit sine gemitu, sine suspitione panis an ueneni?

llega un hermano peregrino, ¿qué hospitalidad encontrará en casa de alguien ajeno a la comunidad? Si hay que darle limosna a alguien, el granero y las despensas están cerrados.

5, 1. Sin embargo, algunos aceptan nuestros asuntos y no son un obstáculo. Entonces, la falta es ésta: que los gentiles sepan de nuestros asuntos, que estemos en complicidad con los injustos, que si podemos hacer algo, significa que nos están haciendo un favor. El marido que acepta no puede no estar al tanto; en caso contrario, si nos escondemos de él porque no acepta, resulta temido. Como la Escritura manda ambas cosas, que se obre para el Señor *sin la complicidad de otro*²⁵³ y *sin que nos signifique una tortura*,²⁵⁴ no importa en cuál de las dos caigas en falta, o en relación con la complicidad del marido, si es tolerante, o en relación con tu propio tormento, si esquivas a un intolerante.

2. “No avienten sus perlas a los puercos, dijo, no sea que las pisoteen y, vueltos hacia ustedes, también los derriben”.²⁵⁵ Tus perlas son también las expresiones de tu vida cotidiana. Mientras más procures ocultarlas, más sospechosas las volverás, y más las querrá espiar la indiscreción gentil.

3. ¿Acaso te ocultarás cuando persignes tu camita o tu cuerpecito, cuando expulses algo impuro con un soplo,²⁵⁶ o cuando te levantes de noche para orar? ¿No parecerá que estás haciendo magia? ¿Tu marido no sabrá qué pruebas a escondidas antes de todo alimento? Y si supiera que es pan, ¿no creerá que es aquél del que se habla?

4. Y cualquiera que desconozca estos rumores ¿aceptará llanamente la explicación, en silencio, sin sospechar si es pan o veneno? Algunos las aceptan, pero para pisotear, para

²⁵³ 1 Co 10, 29.

²⁵⁴ 1 P 3, 6: “así obedeció Sara a Abraham, llamándole *Señor*. De ella os hacéis hijas cuando obráis bien, sin tener ningún temor”.

²⁵⁵ Mt 7, 6.

²⁵⁶ Referencia a la potestad de los cristianos para expulsar demonios con un soplo; v. TERT., *Apol.*, 23, 16; MIN. FEL., *Oct.* 27, 5-6.

Sustinent quidam, sed ut inculcent, ut inludant huiusmodi feminis, quarum arcana in periculum, quod credunt, reseruent, si forte laedantur sustinentes, quarum dotes obiectione nominis mercedem silentii faciant, scieicet apud arbitrium speculatorem litigaturi. Quod plereaque non prouidentes aut re excru ciata aut fide perdita recognoscere consuerunt.

6, 1. Moratur Dei ancilla cum laribus alienis, et inter illos omnibus honoribus daemonum, omnibus sollemnibus regum, incipiente anno, incipiente mense, nidore turis agitabitur. Et procedet de ianua laureata et lucernata, ut de nouo consistorio libidinum publicarum, discumbet cum marito, saepe in sodalitiis, saepe in popinis. Et ministrabit nonnumquam iniquis, solita quondam sanctis ministrare. Et non hinc praeiudicium damnationis suae agnoscat, eos obseruans quos erat iudicatura? De cuius manu desiderabit? De cuius poculo participabit? Quid maritus suus illi, uel marito quid ipsa cantabit?

2. Audiet sane, audiet aliquid de scaena, de taberna, de gehenna. Quae Dei mentio? Quae Christi inuocatio? Vbi fomenta fidei de scripturarum interiectione? Vbi Spiritus refrigerium? Vbi diuina benedictio? Omnia extranea, omnia inimica, omnia damnata, adterendae saluti a malo immissa.

burlarse de las mujeres de este tipo, cuyos secretos guardan, por si acaso, para el peligro que creen que habrá, si, al aceptarlas, resultan perjudicados; para burlarse de este tipo de mujeres cuyas dotes toman como interés generado por su silencio al reprocharles la deuda, sin duda para litigar después, ante un poder examinador. La mayoría de ellas, por no tomar precauciones, suele darse cuenta de estas cosas o cuando ya les arrancaron su fortuna o cuando ya perdieron su fe.

6, 1. La sierva de Dios vive con lares ajenos y, entre ellos, se agitará por el olor del incienso en todas las ceremonias de los demonios, en todas las solemnidades de los reyes, al empezar el año, al empezar el mes. Y saldrá de su puerta decorada con laureles y antorchas,²⁵⁷ como del nuevo antro de los vicios públicos; se reclinará junto a su marido para comer, a veces en reuniones políticas, a veces en tabernas. Y con frecuencia servirá a los desmedidos, acostumbrada, en otro tiempo, a servir a los castos. ¿Y no reconocerá desde ese momento el presagio de su condena al obedecer a los que habría de juzgar?²⁵⁸ ¿De la mano de quién pedirá? ¿Del vaso de quién beberá? ¿Qué le cantará su marido a ella o qué le cantará ella al marido?

2. Seguramente escuchará cosas del escenario, de la taberna, de la gehena ¿Qué mención de Dios? ¿Qué invocación de Cristo? ¿Dónde están los fomentos que se aplican a la fe cuando se recurre a las Escrituras? ¿Dónde, el consuelo del Espíritu? ¿Dónde, la bendición divina? Todo ajeno, todo enemigo, todo condenado, enviado por el malvado para arruinar la salvación.

²⁵⁷ Tert., *Apol.*, 35, 4: “¡Merecidamente debemos ser condenados! ¿Por qué, pues, los castos, sobrios y honrados cumplimos las ofrendas y complacencias de los Césares? ¿Por qué en un día alegre no ensombrecemos las puertas con laureles y no quebramos el día con antorchas? ¡Honorable cosa es recubrir tu casa con el vestido de algún nuevo lupanar si la solemnidad pública lo exige!”.

²⁵⁸ 1 Co 2, 15.

7, 1. Haec si illis quoque euenire possunt, qui in matrimonio gentili fidem adepti morantur, tamen excusantur: ut in ipsis deprehensi a Deo et iubentur perseuerare et sanctificantur et spem luocationis accipiunt. Si ergo ratum est apud Deum matrimonium huiusmodi, cur non et prospere cedat, ut pressuris et angustiis et impedimentis et inquinamentis non ita lacesatur, habens iam ex parte diuinae gratiae patrocinium?

2. Nam et ad aliquam uirtutem caelestem documentis dignationis alicuius uocatus ille de gentibus terrori est gentili, quo minus sibi obstrepat, minus in>stet, minus speculetur. Sensit magnalia, uidit experimenta, scit meliorem factum; sic et ipse Dei candidatus est timore. Ita facilius huiusmodi lucrifiunt, in quos Dei gratia consuetudinem fecit.

3. Ceterum aliud est ultro et sponte in prohibita descendere. Quae Domino non placent, utique Dominum offendunt, utique a malo inferuntur. Hoc signi erit, quod solis petitoribus placet nomen Christianum. Ideo inueniuntur, qui tales non exhorreant, ut exterminent, ut abripiant, ut a fide excludant.

7, 1. Estas cosas son disculpadas si llegan también a ocurrir a quienes permanecen en matrimonio gentil tras haber alcanzado la fe, porque fueron tomados por Dios encontrándose en él y, ahí, se les ordena perseverar y son santificados y reciben la esperanza de ganar al cónyuge.²⁵⁹ Entonces, si un matrimonio de este tipo es válido a los ojos de Dios, ¿por qué no se da también felizmente que no sea perjudicado por torturas y angustias y estorbos y contaminaciones, teniendo ya la aprobación por parte de la gracia divina?

2. De hecho, él fue llamado de entre los paganos hacia cierta virtud celestial, con marcas de contar con cierta consideración, para causar terror al gentil y que éste no estorbe, no lo hostigue, no lo espíe. Experimentó cosas maravillosas, vio pruebas, sabe que se volvió mejor; de esta manera, él también trata de alcanzar a Dios gracias al temor. Así se gana más fácilmente a las personas de este tipo, en quienes la gracia de Dios ha hecho hábito.

3. Por lo demás, otra cosa es descender libre y voluntariamente a las cosas prohibidas. Lo que no agrada al Señor, ofende, sin duda, al Señor; es inducido, sin duda, por el malvado. Esto será una señal para reconocerlos: sólo a los pretendientes agrada el *nombre cristiano*.²⁶⁰ Encuentran a los que no se horrorizan de ellas, porque éstos han de echarlas, arrancarlas, expulsarlas de su fe. Tienes una razón para estar segura de que

²⁵⁹ 1 Co 7, 13-20.

²⁶⁰ Ya en la correspondencia entre Plinio y Trajano (PLIN., *Ep.* X, 96s) se trata el asunto de la plausibilidad de condenar a los cristianos sólo por el *nomen cristianum*. El cristianismo se consideraba una *superstitio prava, immodica, externa* (superstición depravada, inmoderada, extranjera); para la mentalidad romana de aquél tiempo, una *superstitio* era un conjunto de prácticas y ritos que tenían la apariencia de magia, un fenómeno que, por el peligro social que representaba, había recibido la intervención negativa del Imperio, que castigaba la magia con penas durísimas. Se trataba, además, de cultos extranjeros, ajenos a la tradición romana, que eran aceptados y tolerados sólo en la medida en que no asumieran rasgos de reuniones ilícitas, que amenazaran la *unitas publica* (FILORAMO, *Storia del cristianesimo*, p. 168-169). En el *Apologeticum*, Tertuliano manifiesta que el *nomen cristianum* bastaba para ser injuriado y despreciado, gracias a la ignorancia de los paganos, quienes prejuocaban a los cristianos y daban por ciertos los rumores que de ellos corrían; *Apol.*, 1, 4; 2, 11; 3, 3; 5, 2, etc.

Habes causam, qua non dubites nullum huiusmodi matrimonium prospere decurri: dum a malo conciliatur, a Domino uero damnatur.

8, 1. Ad hoc quaeramus an iure, quasi reuera dispectores diuinarum sententiarum. Nonne etiam penes nationes seuerissimi quique domini et disciplinae tenacissimi seruis suis foras nubere interdicut? Scilicet ne in lasciuiam excedant, officia deserant, dominica extraneis promant. Nonne insuper censuerunt seruituti uindicandas quae cum alienis seruis post dominorum denuntiationem in consuetudine perseuerauerint?

2. Seueriores habebuntur terrenae disciplinae caelestibus praeceptis, ut gentiles quidem extraneis iunctae libertatem amittant, nostrae uero diaboli seruos sibi coniungant et in statu suo perseuerent? Scilicet negabunt sibi a Domino per apostolum eius denuntiatum. Quam huius amentiae causam detineam, nisi fidei imbecillitatem pronam semper in concupiscentias saecularium gaudiorum? 3. Quod quidem plurimum in lautioribus deprehensum est. Nam quanto diues aliqua est et matronae nomine inflata, tanto capaciorem domum oneribus suis requirit, ut campum in quo ambitio decurrat. Sordent talibus ecclesiae. Difficile in domo Dei diues, ac si quis est, difficile caelebs. Quid ergo faciant? Vnde nisi a diabolo maritum petant idoneum exhibendae sellae et mulabus et cinerariis peregrinae proceritatis? Christianus ista etiam diues fortasse non praestet.

4. Quaeso te, gentilium exempla proponas tibi. Pleraeque et genere nobiles et re beatae passim ignobilibus et mediocribus simul coniunguntur aut ad luxuriam inuentis aut ad licentiam sectatis.

ningún matrimonio de este tipo se desenvuelve felizmente: al ser conciliado por el malvado, es condenado por el Señor.

8, 1. Cuestionemos si esto es conforme a derecho, como verdaderos examinadores de las sentencias divinas. ¿Acaso no también entre los paganos, ciertos amos muy severos y muy apegados a la disciplina prohíben que sus siervas se casen con alguien de fuera de la casa? Ciertamente, para que no se vayan al libertinaje, para que no abandonen sus deberes, para que no saquen para los extraños lo que es de su amo. ¿Acaso no decidieron, además, que debían ser castigadas con la esclavitud aquellas que mantienen su relación con esclavos ajenos tras la advertencia de sus amos?

2. ¿Se considerará que las disciplinas terrenales son más severas que los preceptos celestes, de modo que las mujeres gentiles unidas a extraños sí pierden su libertad y las nuestras se unen a los siervos del diablo y mantienen su condición? Seguramente dirán que eso no les fue advertido por Dios a través de su Apóstol. ¿Cuál retendré yo que es la causa de esta demencia, sino la fragilidad de la fe, propensa siempre a la concupiscencia de los goces mundanos? 3. Esto se detecta principalmente, claro está, en las más acomodadas. Mientras más rica sea una, e inflada por el nombre de *matrona*, más grande exige la casa para sus excesos, como campo para que corra su ambición. Para tales mujeres, las iglesias son precarias. Difícilmente hay un rico en la casa de Dios, y si lo hay, difícilmente es soltero. ¿Qué hacen, entonces? ¿De dónde sacarán, a no ser del diablo, un marido idóneo que les procure las sillas y las mulas y los peluqueros altos, extranjeros? Puede que un cristiano no proporcione estas cosas, ni siquiera el rico.

4. Por favor, fijate en los ejemplos de las gentiles. La mayoría, nobles por su linaje y dichosas por su fortuna, se une indistintamente a hombres de baja familia y, a la vez, de recursos mediocres, encontrados para la lujuria o perseguidos para el desenfreno. Algunas,

Nonnullae se libere et seruis suis conferunt, omnium hominum existimatione despecta, dummodo habeant a quibus nullum impedimentum libertatis suae timeant. Christianam fidelem fideli re minori nubere piget, locupletiores futuram in uiro paupere.

5. Nam si pauperum sunt regna caelorum, diuitum non sunt, plus diues in paupere inueniet; maiore dote dotabitur de bonis eius, qui in Deo diues est. Sit illa ex aequo in terris, quae in caelis forsitan non erit. Dubitandum et inquirendum et identidem deliberandum est, an idoneus sit inuectis dotalibus cui Deus censum suum credidit?

6. Vnde sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet? Nam nec in terris filii sine consensu patrum rite et iure nubunt.

7. Quale iugum fidelium duorum unius spei, unius uoti, unius disciplinae, eiusdem seruitutis. Ambo fratres, ambo conserui; nulla spiritus carnisue discretio, atquin uere *duo in carne una*. Vbi caro una, unus et spiritus: simul orant, simul uoluntantur, simul ieiunia transigunt, alterutro docentes, alterutro exhortantes, alterutro sustentantes.

8. In ecclesia Dei pariter utrique, pariter in conuiuio Dei, pariter in angustiis, in persecutionibus, in refrigeriis. Neuter alterum celat, neuter alterum uitat, neuter alteri grauis est. Libere aeger uisitatur, indigens sustentatur. Elemosinae sine tormento,

habiendo menospreciado la opinión de todos, se acercan sin trabas hasta a sus siervos, con tal de tener hombres de los que no teman un estorbo para su libertad. A una cristiana creyente la aflige el casarse con un creyente de menor fortuna, a ella, que sería más rica en razón de un marido pobre.

5. En efecto, si el reino de los cielos es de los pobres -no es de los ricos-, una rica encontrará más en razón del pobre; con mayor dote será dotada, de acuerdo a los bienes del que es rico en Dios. Que ella esté en la tierra al mismo nivel que su marido, porque tal vez en los cielos no lo estará. ¿Se debe dudar y cuestionar y deliberar continuamente si aquél a quien Dios confió su hacienda es idóneo para la dote aportada?

6. ¿Cómo ser suficientemente buenos para describir la felicidad de un matrimonio que concilia la Iglesia, que confirma la ofrenda, que sella la bendición, que proclaman los ángeles, que ratifica el padre? Ni siquiera en la tierra los hijos se casan sin el consentimiento de los padres, si lo hacen conforme a derecho y con todas las formalidades.

7. ¡Qué yugo el de dos que creen en una sola esperanza, en una sola promesa, en una sola doctrina, en la misma servidumbre! Ambos hermanos, ambos compañeros de servicio, ninguna división del espíritu o de la carne; al contrario, verdaderamente dos en una sola carne. Donde hay una sola carne, hay un solo espíritu: al mismo tiempo oran, al mismo tiempo se prosternan, al mismo tiempo ayunan, instruyéndose²⁶¹ el uno al otro, animándose el uno al otro, apoyándose el uno al otro.

8. Los dos son iguales en la iglesia de Dios, iguales en el banquete de Dios, iguales en las angustias, en las persecuciones, en los consuelos. Ninguno se esconde del otro, ninguno evita al otro, ninguno es molesto para el otro. El enfermo es libremente visitado; el indigente, libremente socorrido. Limosnas sin tormento, sacrificios sin obstáculo,

²⁶¹ Rm 15, 14.

sacrificia sine scrupulo, quotidiana diligentia sine impedimento; non furtiua signatio, non trepida gratulatio, non muta benedictio. Sonant inter duos psalmi et hymni, et mutuo prouocant, quis melius Domino suo cantet. Talia Christus uidens et audiens gaudet. His pacem suam mittit. Vbi duo, ibi et ipse; ubi et ipse, ibi et malus non est.

9. Haec sunt, quae apostoli uox illa sub breuitate intellegenda nobis relinquit. Haec tibi suggere, si opus fuerit. His te ab exemplis quarumdam reflecte. Non licet aliter fidelibus nubere, et si liceret, non expediret.

deberes cotidianos sin estorbo; un persignarse no furtivo, una acción de gracias no agitada, una bendición no silenciosa. Salmos e himnos²⁶² resuenan entre los dos y compiten entre ellos por ver quién le canta mejor a su Señor. Cristo goza viendo y oyendo tales cosas. Les envía su paz. Donde están dos, ahí también está él;²⁶³ y donde está él, ahí no está el malvado.

9. Esto es lo que la voz del Apóstol nos dejó, brevemente, para que lo entendiéramos. Repítetelo, si fuera necesario. Con ello, aléjate de los ejemplos de ciertas mujeres. No es lícito para los creyentes casarse de otro modo, y, si fuera lícito, no resultaría.

²⁶² Col 3, 16.

²⁶³ Mt 18, 20.

2. 2 LA MODIFICACIÓN: DE *CASTITAS* A *SANCTITAS*

Se ha visto ya en la obra de Valerio Máximo uno de los modelos más loables de la viuda romana, al narrar el suicidio de Porcia tras la muerte de su esposo;²⁶⁴ el mismo texto muestra la alabanza que recibe la viuda que no volvía a casarse, ratificada por otra fuente clásica también ya citada: las *Fabulae Aesopiae* de Fedro, en *La mujer viuda y el soldado*.²⁶⁵

Siendo la viuda *uniuira* un modelo del paganismo imperial, el hecho de que Tertuliano pida a su viuda que no se vuelva a casar no es una novedad moral ni un intento de reconfiguración de la praxis de la viuda ejemplar; sin embargo, el cambio de religión, que es, en cierto sentido, un cambio en la manera en que el ser humano aprehende el mundo, implica una modificación de las categorías de percepción. ¿Tertuliano persigue el mismo modelo de viuda *uniuira* del paganismo o uno nuevo, que secunda la diferenciación que el cristianismo de los primeros siglos buscaba respecto a los demás cultos y comunidades?

En el relato de Porcia y en la fábula *La mujer viuda y el soldado* son empleados derivados del adjetivo *castus*, *-a*, *-um*, de donde proviene el sustantivo *castitas*, virtud por excelencia de las mujeres romanas. ¿Puede traducirse *castus* como *casto*? ¿El concepto de *castitas* identificable en textos antiguos corresponde a nuestras definiciones actuales de castidad? El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española define así tales vocablos:

castidad [...] **1.** f. Cualidad de casto. **2.** f. Virtud de quien se abstiene de todo goce carnal. ~ conyugal. **1.** f. castidad que se guardan mutuamente los casados. **V.** cinturón de castidad.

²⁶⁴ VAL. MAX., IV, 6, 5; v. n. 148.

²⁶⁵ PHAED., appendix, 13; v. p. 47.

casto, ta [...] **1.** adj. Dicho de una persona: Que se abstiene de todo goce sexual, o se atiene a lo que se considera como lícito. **2.** adj. Que no posee en sí sensualidad. Casto amor, eleite. **3.** adj. ant. Dicho del estilo: castizo (|| puro).²⁶⁶

La referencia principal a la sexualidad, que ha sido asignada a estos términos, se confirma en las definiciones de otros diccionarios:

castidad. Cualidad de casto. Comportamiento casto.

casto, -a. [...] Se aplica a la persona que se abstiene del trato sexual o es moderada en él o se atiene a lo que se considera virtuoso (aplicado particularmente a mujeres, a su comportamiento, etc.). *Honesto. Modesto. Recatado.* Exento de sexualidad y no provocativo. (V.: Anafrodita, continente, honesto, inocente, limpio, modesto, pudibundo, púdico, pudoroso, puro, quieto, recatado, virgen [...]).²⁶⁷

castidad s f Abstinencia del placer sexual, *guardar la castidad, voto de castidad, castidad conyugal.*

casto adj Que se abstiene de tener relaciones sexuales, no se deja llevar por el placer sexual, o que es puro y virtuoso en su vida matrimonial: *un hombre casto, una muchacha casta, una vida casta, un esposo casto.*²⁶⁸

En latín, en cambio, estos vocablos tenían un significado más general. El *Latin Oxford*

Dictionary proporciona las siguientes definiciones:

castitas –atis f. [CASTUS+TAS] **1.** Moral purity, uprightness, integrity [...]. **2.** Sexual purity, chastity. **b.** (of married women) fidelity, chastity. **c.** virginity; also, continence. [...]. **3.** Ceremonial purity.

castus –a –um [...] [perhaps participle of CAREO] **1.** [...] Free from, untouched by (things specified in subsequent senses) [...]. **2.** Free from vice, upright, moral. **b** (of places, things, etc.) free from crime or vice [...]. **3.** Unstained (in a religious sense), holy, pure. **b** (of religious observances, etc., also things associated with religion). **c.** (of poetry). **d.** (of pledges) not violated, unbroken; also that keeps faith, loyal [...]. **4.** Sexually pure, chaste, not promiscuous. **b** (of places, things, etc.) [...]. **5.** That is in a state of chastity, virgin. **b** (spec. of a goddess). **c** (of places, things, etc.) [...]. **6.** (of language or style) Pure, faultless.²⁶⁹

²⁶⁶ *Diccionario de la Lengua Española*, vigésimo segunda edición, RAE, 2001.

²⁶⁷ MOLINER, María, *Diccionario del Uso del Español*, Madrid, Gredos, 1991.

²⁶⁸ *Diccionario del Español de México*, dir. Luis Fernando Lara, México, D.F., El Colegio de México, 2010.

²⁶⁹ *Oxford Latin Dictionary*; como el texto indica, el adjetivo *castus* podría derivarse del verbo *careo*, definido por el mismo diccionario como *to be devoid of, not to have, lack*. **b** [...] *to be without (feeling, life, etc.)*. [...] **2** *To be or go without (something desirable or necessary)*. **b** *to be separated from (friends, etc.)* **c** *to be kept away (from a place)*. **d** *to fail to achieve or win, be denied*. **3** *To be free (in pf. also, to have become free), exempt from (danger, trouble, etc.)*. **b** *(a charge, blame, etc.)* **4** *To go without voluntarily, abstain from*. [...] **5** *To be deprived or bereft of, lose*. Llama la atención que el significado de este verbo sea, en ciertos usos, equivalente al del verbo *viduo*: *To deprive (of)*. **b** (spec.) *to bereave of a husband, widow*. [...] **2** *To deprive of contents, empty* [...], del que proviene el adjetivo *viduus, a, um*. ¿Esta comunión semántica de dos conceptos tan importantes para la percepción y construcción de los ideales femeninos en la sociedad romana, podría reforzar la hipótesis de que el concepto de *mujer*, como *otro*, se define en negativo, a partir de lo que no tiene o de lo que no es y que con base en esa vacuidad, en esa carencia, es como se le destina un papel en

Dentro de la fábula *La mujer viuda y el soldado*, el concepto de *castae virginis* puede ser fácilmente asimilado siguiendo la guía lexicográfica: se habla de la pureza sexual de una mujer continente, libre de vicios, inviolable, leal y fiel a su difunto esposo. El texto de Valerio Máximo menciona los *castissimos ignes* de Porcia, donde, por hipálage, permite entender que la calificada como castísima es Porcia y no precisamente sus ardores (*ignes*, metáfora de los carbones que tragó). Sin conocimiento de la vida de Porcia, la lectura del fragmento aislado no impediría imaginarla como *uniuira*, matrona modelo, castísima por haberse suicidado tras la muerte de su esposo; sabemos, sin embargo, que Porcia se casó con Bruto en segundas nupcias,²⁷⁰ de modo que la fidelidad conyugal al marido difunto no es característica esencial de la castidad de la mujer.

Ernout, en su *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, profundiza en el sentido primigenio del adjetivo traducido como *casto*:

Castus, -a, -um: terme de la langue religieuse, “qui se conforme aux règles ou aux rites” (se dit des hommes et des choses) [...]. Dans ce sens, *castus* semble bien correspondre au skr. *Çiṣṭáh* “instruit, éduqué, bien dressé” [...]; et la différence de sens peut s’expliquer par une spécialisation qu’aurait reçue le mot dans la langue religieuse. Mais ce *castus* a dû rencontrer un autre adjectif *castus* (de *careo*), il s’est fixé une forme *cassus*. Ainsi s’explique *castus* “exempt de, pur de” [...] et absolument “exempt de faute, et spécialement, d’impureté; vertueux; chaste, pur” [...]. Le contraire de *castus* est: *incestus*: impur, souille; d’où “incestueux, coupable, criminel” [...]. Du premier sens de *castus* dérive sans doute: *castigo, as* (cf. *fatigo*), dont le sens premier, du reste non attesté, a dû être “instruire”; d’où “réprimander, corriger, châtier” [...].²⁷¹

El significado original de *castus* sería *instruido, dirigido, recto, obediente*: una mujer casta sería la obediente, recta, de comportamiento instruido; si se acepta tal teoría, no habría diferencia esencial entre la castidad de la viuda continente, la castidad de una mujer que se casa por segunda ocasión, la de una doncella cuyo matrimonio beneficiaría a su familia...

Quid P. Maenius, quam seuerum pudicitiae custodem egit! in libertum namque gratum

la sociedad? Si fuera así, no sólo la viuda y la virgen carecerían de algo, también lo sería la ejemplar casta.

²⁷⁰ PLUT. *Brut.* 13, 2.

²⁷¹ ERNOUT, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*.

admodum sibi animaduertit, quia eum nubilis iam aetatis filiae suae osculum dedisse cognouerat, cum praesertim non libidine, sed errore lapsus uideri posset. ceterum amaritudine poenae teneris adhuc puellae sensibus castitatis disciplinam ingenerari magni aestimauit eique tam tristi exemplo praecepit ut non solum uirginitatem inlibatam, sed etiam oscula ad uirum sincera perferret (¿Por qué Publio Menio? ¡Cuán celoso guardián del pudor no se mostró!, pues castigó con la muerte a un liberto muy estimado, porque se había enterado de que le había dado un beso a su hija, ya de edad casadera, lo que puede verse, en primer lugar, como una falla por equivocación y no por libido. De cualquier manera, consideró que, en su beneficio, la disciplina de la *castidad* se inculcaría en los aún tiernos sentimientos de su hija con la severidad del castigo y con tan triste ejemplo le enseñó a reservar para el futuro marido, no sólo su virginidad íntegra, sino también sus besos puros).²⁷²

o la que se llega a entender, inclusive, como sinónimo de virginidad:

Quae etiam Volsiniensium urbem grauibus et erubescendis cladibus implicauerunt. Erat opulenta, erat moribus et legibus ordinata, Etruriae caput habebatur: sed postquam luxuria prolapsa est, in profundum iniuriarum et turpitudinis decidit, ut seruorum se insolentissimae dominationi subiceret. Qui primum admodum pauci senatorium ordinem intrare ausi, mox uniuersam rem publicam occupauerunt, testamenta ad arbitrium suum scribi iubebant, conuiuia coetusque ingenuorum fieri uetabant, filias dominorum in matrimonium ducebant. Postremo lege sanxerunt ut supra sua in uiduis pariter atque nuptis impunita essent ac ne qua uirgo ingenuo nuberet, cuius castitatem non ante ex numero ipsorum aliquis delibasset. (Esto también conllevó derrotas graves y vergonzosas para la ciudad de los Volsinios; era opulenta, era gobernada con leyes y costumbres, estaba considerada como la capital de Etruria, pero, tras de derrumbarse por su lujuria, cayó en un abismo de injusticia y vergüenza y se sometió al inusitado dominio de sus esclavos. Al principio, sólo pocos de ellos se atrevieron a entrar al orden senatorial, después, ocuparon toda la administración pública: ordenaban que los testamentos fueran escritos según su parecer, prohibían los convivios y reuniones de los nacidos libres, tomaban por esposas a las hijas de sus amos; finalmente, ratificaron con una ley que los estupro que cometieran contra mujeres, con o sin esposo, no serían castigados, y que ninguna doncella se casaría con un nacido libre antes de que alguno de los de su propia clase disfrutara de su *castidad*).²⁷³

Entonces, la mujer casta sería aquella que, recta e instruida, se sujeta a los preceptos y las posiciones que la sociedad destina para ella en las diferentes etapas de su vida, de acuerdo a su posición en la estructura de la sociedad patriarcal. La *mujer casta* sería un modelo de adecuación a las dinámicas de las relaciones de poder en la sociedad.

El objetivo de la castidad, es decir, el restringir el cuerpo a aquellos socialmente aprobados y designados es la manifestación más patente de la potestad de la sociedad sobre la naturaleza y sus propios miembros. La castidad es la manifestación del poder de la sociedad inserto en el cuerpo mismo de sus sujetos; actúa como la *corporización* efectiva

²⁷² VAL. MAX., VI, 1, 4.

²⁷³ VAL. MAX., IX, 1 ext. 2.

del control social.²⁷⁴

Por consiguiente, ni las mujeres ni su conducta serían la finalidad principal de los patrones constructivos de la castidad pagana. Foucault explica que en la Antigüedad

las mujeres se ven obligadas, en general (y salvo la libertad que puede darles una situación como la de cortesana), a constricciones extremadamente estrictas, y sin embargo no es a las mujeres a quienes se dirige esta moral; no son ni sus deberes ni sus obligaciones lo que ahí se recuerda, justifica o desarrolla. Se trata de una moral de hombres: una moral pensada, escrita y enseñada por hombres y dirigida a los hombres, evidentemente libres. Por consiguiente, moral viril en la que las mujeres sólo aparecen a título de objetos o cuando mucho de compañeras a las que hay que formar, educar y vigilar, mientras están bajo el poder propio, y de las que hay que abstenerse, al contrario, cuando están bajo el poder de otro (padre, marido, tutor). Sin duda nos encontramos aquí ante uno de los puntos más notables de esta reflexión moral: no intenta definir un campo de conducta ni un dominio de reglas válidas -según las inflexiones necesarias- para los dos sexos; se trata de una elaboración de la conducta masculina hecha a partir del punto de vista de los hombres y con el fin de dar forma a su conducta.²⁷⁵

La castidad femenina, entendida como la obediencia de las mujeres -objetos del intercambio- a los procedimientos y acuerdos que determinada sociedad establecía, sería, entonces, un concepto moldeable según el tipo de relaciones que los varones -sujetos del intercambio- podrían mantener en el marco de una sexualidad propia, moderada y aprobada. En ese sentido, Foucault establece cuatro tipos de relación (problematización cuadritemática)²⁷⁶ sostenibles por el sujeto:

...relaciones con el cuerpo, con la cuestión de la salud, y tras ella todo el juego de la vida y de la muerte; relación con el otro sexo, con la cuestión de la esposa como compañera privilegiada, dentro del juego de la institución familiar y del vínculo que crea; relación con su propio sexo, con la cuestión de los compañeros que pueden escogerse en ella y el problema de ajuste entre funciones sociales y funciones sexuales; en fin, relación con la verdad en la que se plantea la cuestión de las condiciones espirituales que permiten tener acceso a la sabiduría.²⁷⁷

Así, en una cultura cuya moral es construida por y para los agentes, la castidad femenina se hallaría supeditada al juego de intereses que los varones mantienen en los cuatro espectros

²⁷⁴ PERKINS, *The suffering self*, p. 46-47; Bourdieu también argumenta que la *hexis* corporal es una auténtica política incorporada; v. BOURDIEU y WACQUANT, *Respuestas por una antropología reflexiva*, p. 123.

²⁷⁵ FOUCAULT, *Historia de la sexualidad*, 2- *El uso de los placeres*, p. 24.

²⁷⁶ *ibid.*, p. 23.

²⁷⁷ *ibid.*, p. 25.

de interacción del individuo. Ahora, con este enfoque, cobra mucho sentido el fragmento de Valerio Máximo que habla de Publio Menio y su hija:

De cualquier manera, consideró que, en su beneficio, la disciplina de la castidad se inculcaría en los aún tiernos sentimientos de su hija con la severidad de aquel castigo y con tan triste ejemplo le enseñó a reservar para el futuro marido, no sólo su virginidad íntegra, sino también sus besos puros.²⁷⁸

La afrenta a la castidad de las mujeres de cierto grupo constituye, en realidad, una grave afrenta al honor de sus hombres, puesto que ella es factor determinante para el establecimiento o impedimento de las potenciales alianzas entre grupos. Así es más elocuente el relato citado de los esclavos que toman el poder:

...tomaban por esposas a las hijas de sus amos; finalmente, ratificaron con una la ley que los estupros que cometieran contra mujeres con o sin esposo no serían castigados y que ninguna doncella se casaría con un nacido libre antes de que alguno de los de su propia clase disfrutara de su castidad.²⁷⁹

Las civilizaciones en las que el honor masculino juega un papel fundamental -sean culturas pastoriles o pueblos guerreros-, como fue el caso de la griega y la romana, tienen altas expectativas respecto a la castidad; en tales civilizaciones, “el honor del varón reside en su habilidad para proteger sus bienes y el honor de su familia y parentela; el honor de la familia reside en la castidad y autocontrol de las mujeres”.²⁸⁰

Conviene reparar en esta relación entre el honor y la castidad. La relación de la mujer consigo misma (en términos del autocontrol femenino)²⁸¹ trasciende al ámbito de la

²⁷⁸ v. n. 272.

²⁷⁹ v. n. 273.

²⁸⁰ MAHALINGAM, “Beliefs about Chastity, Machismo and Caste Identity”, p. 240.

²⁸¹ Autocontrol que implica la conformación de la identidad femenina a partir de un modelo masculino: “Como, en la casa, es el hombre el que manda; tal como, en la ciudad, no está ni en los esclavos ni en los niños ni en las mujeres ejercer el poder, sino en los hombres y sólo en ellos, igualmente cada quien debe hacer valer sobre sí mismo sus cualidades de hombre. El dominio sobre uno mismo es una manera de ser hombre en relación consigo mismo, es decir, de mandar sobre lo que debe ser mandado, de obligar a la obediencia a quien no es capaz de dirigirse a sí mismo, de imponer los principios de la razón a quien carece de ellos; es una forma, en resumen, de ser activo, en relación con quien por naturaleza es pasivo y debe seguirlo siendo. En esta moral de hombres hecha para los hombres, la elaboración de sí como sujeto moral consiste en instaurar de sí a sí mismo una estructura de virilidad: sólo siendo hombre frente a sí mismo podrá controlar y dominar la actividad de hombre que ejerce frente a los demás en la práctica sexual. Aquello a lo que debe tenderse en

relación del varón con la comunidad: la castidad femenina es el cumplimiento de un código que la sociedad encomienda a la mujer realizar en su propio ser para beneficio directo de un agente (que no es ella), colaborando, así, en la conservación o cambio de posición de su dueño -padre o esposo- dentro del campo social.

Gracias a la violencia simbólica, ni los dominados ni los dominantes son plenamente conscientes de la relación jerárquica en que participan, que interiorizan, aceptan y reproducen, llegando a sublimar en el plano ideal, sin modificar el orden social, la condición de sometimiento que conserva tal jerarquía: la mujer casta se convierte en objeto de gran veneración, pero, al no ser persona, adquiere su brillo cívico a través de otro, de su esposo, es decir, a través de la relación que mantiene con él.²⁸² Por ello, cuando

la justa agonística consigo mismo y en la lucha por dominar los deseos es el punto en que la relación de sí se volverá isomorfa a la relación de dominación, de jerarquía y de autoridad que, a título de hombre y de hombre libre, se pretende establecer sobre los inferiores, y con tal condición de "virilidad ética" es que se podrá, según un modelo de "virilidad social", dar la medida que conviene al ejercicio de la "virilidad sexual". En el uso de sus placeres de varón, es necesario ser viril respecto de uno mismo, como se es masculino en el papel social. La templanza es en su pleno sentido una virtud de hombre. Evidentemente, esto no quiere decir que las mujeres no deban ser temperantes ni que no sean capaces de *enkrateía*, o que ignoren la virtud de *sophrosýne*. Pero, en ellas, esta virtud se refiere siempre en cierto modo a la virilidad. Referencia institucional, ya que lo que la templanza les impone es su situación de dependencia respecto de su familia y de su marido y su función procreadora que permite la permanencia del nombre, la transmisión de los bienes, la supervivencia de la ciudad. Pero también referencia estructural, ya que una mujer, para poder ser temperante, debe establecer respecto a sí misma una relación de superioridad y de dominación que en sí misma es de tipo viril. Es significativo que Sócrates, en la *Económica* de Jenofonte, después de escuchar a Iscómaco ensalzar los méritos de la esposa que él mismo ha formado, declara (no sin haber invocado a la diosa de la conyugalidad austera): "Por Hera, hete aquí que revelas en tu mujer un alma muy viril (*andriké dianoia*)". A lo que Iscómaco, para introducir la lección de talante sin coquetería que había dado a su esposa, añade esta réplica en la que se leen los dos elementos esenciales de esta virilidad virtuosa de la mujer -fuerza de alma personal y dependencia respecto del hombre-: "Quiero citarte aún otros rasgos de su fuerza de alma (*megalophrón*) y hacerte ver con qué prontitud me obedece ella, después de haber oído mis consejos". Sabemos que Aristóteles se opuso explícitamente a la tesis socrática de una unidad esencial de la virtud y, por consiguiente, de una identidad de ésta entre hombres y mujeres. Sin embargo, no describe virtudes femeninas que sean estrictamente femeninas; las que reconoce en las mujeres se definen refiriéndolas a una virtud esencial que encuentra su forma plena y acabada en el hombre. Y la razón de ello descansa en el hecho de que, entre el hombre y la mujer, la relación es "política": es la relación de un gobierno y de un gobernado. Para el buen orden de la relación, es necesario que ambos participen de las mismas virtudes; aunque cada uno a su manera. El que manda -el hombre, pues- "posee la virtud ética en plenitud", mientras que en el caso de los gobernados -y para la mujer- es suficiente tener "la suma de virtud apropiada para cada uno". La templanza y el valor son pues en el hombre virtud plena y completa "de mando"; en cuanto a la templanza o al valor de la mujer, se trata de virtudes "de subordinación", es decir que tienen en el hombre a la vez su modelo cabal y acabado y el principio de su puesta en obra"; FOUCAULT, *Historia de la sexualidad*, 2- *El uso de los placeres*, pp. 81-82.

²⁸² Sobre la relación entre castidad, masculinidad y estatus en la India: "...se cree que la hegemonía de casta

la castidad de una mujer se ve afectada, la deshonra es para su amo, no para ella: su cuerpo es sólo el medio, tanto de la afrenta, como del resarcimiento de la misma; de ahí que también sea el medio para evitar la afrenta.

...Verginius plebei generis, sed patricii uir spiritus, ne probro contaminaretur domus sua, proprio sanguini non pepercit: nam cum App. Claudius decemuir filiae eius uirginis stuprum potestatis uiribus fretus pertinacius expeteret, deductam in forum puellam occidit pudicaeque interemptor quam corruptae pater esse maluit. Nec alio robore animi praeditus fuit Pontius Aufidius eques Romanus, qui, postquam conperit filiae suae uirginitatem a paedagogo proditam Fannio Saturnino, non contentus sceleratum seruum adfecisse supplicio etiam ipsam puellam necauit. Ita ne turpes eius nuptias celebraret, acerbis exequias duxit. (Virginio, varón de origen plebeyo pero de espíritu patricio, para que su casa no se contaminara por una infamia, no perdonó ni a su propia sangre: como el decenviro Apio Claudio, confiado en el poder de su cargo, pretendiera más obstinadamente lograr el estupro de su hija virgen, Virginio, tras haber conducido a su hija al Foro, la mató y prefirió ser asesino de una casta [*pudicae*] que el padre de una deshonrada. Con la misma fuerza de ánimo fue provisto el caballero romano Poncio Aufidiano, quien, tras saber que la virginidad de su hija había sido entregada por su pedagogo a Fanio Saturnino, no contento con haber entregado a su impío esclavo al suplicio, mató incluso a su hija misma; así, para no celebrar sus vergonzosas nupcias, dirigió sus severas exequias).²⁸³

Por otro lado, es necesario remarcar la relación que existe también entre el honor y las posesiones del varón y la castidad de sus mujeres:

Ha sido correctamente escrito por Buckland y Thomas en sus libros de Derecho Romano que la propiedad en Roma, el *dominium*, es “el máximo derecho, que no tiene otro derecho detrás de él, el máximo título legal más allá del cual y encima del cual no había otro”. Un poder igual al que el jefe de familia tenía sobre su esposa e hijos. Este poder facultaba al *paterfamilias* a disponer sobre sus bienes incluso después de su muerte a través de un testamento. Su último testamento debía ser observado sin ninguna restricción, como las Doce Tablas habían declarado: (XII Tab. 5, 3) *Uti legasti super pecunia tutelave suae rei, ita ius esto* [Como hayas dispuesto sobre la riqueza y la tutela, que así sea la ley].²⁸⁴

Los maridos solían, pues, establecer en sus testamentos no sólo cómo se llevaría a

se mantiene a través de la castidad de las mujeres y el valor de los hombres. [...] la jerarquía de castas se mantiene legitimando creencias ideológicas sobre la pureza de las mujeres, de la casta, y sobre la hiper-masculinidad de los hombres de clase alta. La castidad de las mujeres de clase alta es equiparada a la pureza de casta, mientras que la ideología de la hiper-masculinidad de hombres de clase alta, simboliza su poder y legítima su estatus privilegiado y el control sobre mujeres de castas tanto bajas como altas”; v. MAHALINGAM, *op. cit.*, p. 242.

²⁸³ VAL. MAX., VI, 1, 2-3.

²⁸⁴ VIGNERON, “The emancipation of Woman in Ancient Rome”, pp 108-109. La sentencia de las Doce Tablas permite apreciar la equiparación de la posesión de bienes materiales y de una esposa: la conjunción enclítica disyuntiva *-ve (o)* señala que la acción del verbo *legasti* (dispusiste) es la misma, tanto en relación a la riqueza, como en relación a la tutela de la posible viuda.

cabo la transmisión de su herencia, sino también, cuando la institución tutelar era aún vigente, quién quedaría a cargo de su esposa o cómo le sería restituida la dote para que pudiera volver a casarse.

En el 169 a. C. Catón logró promulgar la *Lex Voconia*, que prohibía a los hombres más ricos, los de la primera clase censitaria, nombrar heredera a una mujer o destinarle más de la mitad de sus propiedades mediante un *legatum*. Con esta medida se pretendía proteger a los grupos conservadores: las esposas de los hombres de la primera clase eran las más peligrosas, políticamente hablando, ya que, si enviudaban, podían entregar la administración de su dote y de los bienes heredados a un marido perteneciente a otra clase censitaria, desestabilizando la conformación de la clase política;²⁸⁵ el factor de riesgo era que la viuda se convirtiera en vía de acceso a una mejor posición en los campos económico y simbólico para un *otro* que sí tenía capacidad de acción. La unión de dos alteridades -una con capital económico y simbólico, la otra, con agencia- representaría una contingencia aprovechable para la modificación de las posiciones ocupadas en el campo de juego. Los grupos dominantes buscaban proteger su posición.

Tertuliano presenta el primer libro de *Ad uxorem* evocando la idea de un testamento:

Dignum duxi, dilectissime mihi in Domino conserua, quid tibi sectandum sit post discessum de saeculo meum, si prior te fuero uocatus, iam hinc prouidere, ut prouisum obserues, mandare fidei tuae. Nam saecularibus satis agentes sumus et utriusque nostrum consultum uolumus, talibus tabulas ordinamus; cur non magis de diuinis atque caelestibus posteritati nostrae prospicere debeamus et legatum quodammodo praelegare admonitionem et demonstrationem eorum quae ex bonis immortalibus et de hereditate caelorum deputantur? Tu modo ut solidum capere possis hoc meae admonitionis fideicommissum Deus faciat...
(Consideré conveniente, mi amadísima compañera en el servicio del Señor, prever desde ahora qué debes perseguir después de que me separe del mundo -si es que soy llamado antes que tú- y encomendar a tu fidelidad que acates mi previsión. Es cierto, nos ocupamos bastante de las cosas mundanas y queremos que el otro acate nuestras disposiciones; para tales cosas dejamos testamentos. ¿Por qué no deberíamos preocuparnos más por lo divino y celeste que dejamos a quienes nos sobrevivan y legarles, como legado por adelantado, la advertencia y descripción de lo que les tocará de entre los bienes inmortales y que se

²⁸⁵ *ibid.*, p. 110.

considera parte de la heredad de los cielos? Que Dios permita que puedas recibir completo este fideicomiso de mi exhortación...²⁸⁶

¿Qué tipo de encomienda hará Tertuliano a su esposa de modo tal que haya elegido hacerlo, sí, en un formato epistolar en lo que a cultura escrita se refiere, pero también en un formato político, empleado tradicionalmente para dejar designios que debían ser respetados? Tertuliano vivió una etapa crucial del desarrollo de la cultura occidental, en la que convivieron en tensión constante los afianzados *habitus* paganos y los nacientes *habitus* cristianos, que, si bien se nutren de su contexto, se valen de las diferencias para conformar su particularidad... ¿qué continuidades y rupturas ideológicas, familiares, sociales y políticas permite ver este texto del primer escritor cristiano en lengua latina?

Tertuliano es portavoz de las disposiciones que la posible viuda cristiana debería acatar; si se atiende a la tradición y concepción pagana del siglo I d. C., ella, obedeciendo las indicaciones, sería calificada como casta; sin embargo, en la edición que se estudia del texto latino de *Ad uxorem*, no hay una sola ocurrencia del adjetivo *castus* ni del sustantivo *castitas*; sólo se encuentra una vez el derivado *castigatio*:

Sed non ideo praemiserim de libertate uetustatis et posteritatis castigazione, ut praestruam Christum separandis matrimoniis, abolendis coniunctionibus aduenisse... (Y no hablé primero de la libertad de la antigüedad y del rigor del tiempo posterior, para dar por sentado que Cristo vino a separar los matrimonios, a abolir las uniones...)²⁸⁷

¿Por qué un significante tan importante para la moral imperial, y para el catolicismo posterior, no aparece en este texto paleocristiano que se construye sobre y persigue, precisamente, un *habitus* de *castidad*? El texto de Tertuliano transmitido con el nombre *De exhortatione castitatis* contiene sólo cuatro ocurrencias de los derivados de *castus*,²⁸⁸ es

²⁸⁶ TERT., *Ux.*, I, 1, 1-3.

²⁸⁷ TERT., *Ux.*, I, 3, 1.

²⁸⁸ Una en XI, 2; dos en XIII, 2 y una más en XIII, 3, según el texto establecido en TERTULLIEN, *De exhortatione castitatis*, ed. Claudio Moreschini, Paris, Éditions du Cerf, Sources Chrétiennes, 1985.

cierto que el tratado recibió su nombre tardíamente, pero aun así sería difícil aceptar que en un rigorista como Tertuliano, de los cristianos más embebidos de la cultura grecorromana, estuvieran desaparecidos dichos conceptos, esenciales a la moral de las sociedades patriarcales; tales conceptos, en efecto, no habían desaparecido, sólo habían sido adaptados según la manera cristiana de aprehender y vivir el mundo.

En *Ad uxorem* se encuentra el adjetivo *sanctus*, empleado, al igual que en muchos otros escritos cristianos, como el apelativo más común que se daban los cristianos a sí mismos: ellos se percibían y se construían como *sancti*; por ello, en ciertas ocasiones, sería plausible traducir tal categoría nominal a la de *cristiano*:

Durum plane et arduum satis continentia sanctae feminae post uiri excessum Dei causa, cum gentiles satanae suo et uirginitatis et uiduitatis sacerdotia perferant (La continencia en nombre de Dios de la mujer *cristiana*, cuyo marido ha muerto, es algo bastante complejo y con lo que es difícil lidiar, ya que las gentiles cumplen, por su sataná, sacerdocios tanto de virginidad como de viudez).²⁸⁹

Proxime tibi, dilectissima in Domino conserua, quid feminae sanctae matrimonio quacumque sorte adempto sectandum sit, ut potui, prosecutus sum (Recientemente, queridísima compañera en el servicio del Señor, te describí, como pude, qué debe perseguir una mujer *cristiana* cuando su matrimonio ha llegado a su fin, sea por el motivo que sea).²⁹⁰

Quodsi de fideli ante matrimonium pronuntiasset, absolute permiserat sanctis uulgo nubere (Si se hubiera referido a quien se vuelve creyente antes del matrimonio, habría permitido que los *cristianos* se casaran con el vulgo sin restricción alguna).²⁹¹

...carnis sanctae in carne gentili inquinamentum praecauisse? (...para evitar que la carne *cristiana* se mancillara con la carne gentil).²⁹²

Et quomodo potest duobus dominis seruire, Domino et marito, adde gentili? Gentilem enim obseruando gentilia exhibebit: formam, extructionem, munditias saeculares, blanditias turpiores; ipsa etiam matrimonii secreta maculosa, non ut penes sanctos officia sexus cum honore ipsius necessitatis tamquam sub oculis Dei modeste et moderate transiguntur (Y, ¿cómo puede servir a dos señores, al Señor y al marido, que, para colmo, es gentil? Obedeciendo al gentil, reproducirá lo gentil: la belleza, el adorno, los refinamientos mundanos, las caricias vergonzosas. Los secretos mismos del matrimonio también son sucios, no se realizan modesta y moderadamente, como los deberes del sexo entre los

²⁸⁹ TERT., *Ux.*, I, 6, 3.

²⁹⁰ TERT., *Ux.*, II, 1, 1.

²⁹¹ TERT., *Ux.*, II, 2, 3.

²⁹² TERT., *Ux.*, II, 2, 6.

cristianos, con el honor que les da ser un mandato, como ante los ojos de Dios).²⁹³

¿Por qué los cristianos se nombraron *sancti*? ¿Qué significaba ser *sanctus*? En el plano teológico (y político), se explica que los fieles cristianos eran una comunidad de *sancti* por estar habitados por el Espíritu de Dios;²⁹⁴ el plano lingüístico ayuda a comprender aún más tal denominación: el *Oxford Latin Dictionary* define así este adjetivo y el verbo del que proviene:

sanctus -a -um [...] [participle of SANCIO] [...] **1** (of laws, obligations, etc.) Secured by religious sanctions, sacrosanct, inviolate. **b** (of persons [...]). **c** (of places, institutions, etc) [...]. **2** (of things associated with the gods or religion or any way under divine protection) Holy, sacred. **3** (of gods) Holy, blessed [...]. **b** (of poets, prophets). **c** (of the dead). **d** (of parents, of the attributes of age). **e** (of the senate and other institutions). **4** (in a moral sense) Scrupulous, upright, blameless, virtuous, etc. **b** (of actions, character, etc.). **c** (of style) pure, chaste.

sancio -ire -xi -ctum, *tr.* [cf. SACER] [...] **1** To ratify solemnly, confirm [...]. **b** to confirm [...]. **c** to ratify [...]. **2** To enact (a law). **3** To prescribe by law, ordain [...]. **4** To confirm, sanction [...]. **b** To confirm, fulfill [...]. **5** [...] To make (an offense) punishable in law (by) [...]. **6** To consecrate, dedicate.

El espectro semántico de estos vocablos permitiría traducir, si el contexto lo requiere, *sanctus* como *sagrado*, *consagrado*, *bendecido*, *inviolable*. Así, en el mismo *Ad uxorem* se tendría:²⁹⁵

Quodsi de fideli ante matrimonium pronuntiasset, absolute permiserat sanctis uulgo nubere (Si se hubiera referido a quien se vuelve creyente antes del matrimonio, habría permitido que los *conagrados* se casaran con el vulgo sin restricción alguna).²⁹⁶

Iam uero alicui fratrum ad osculum conuenire, aquam sanctorum pedibus offerre... (O, inclusive, que se acerque a alguno de los hermanos para besarlo, que ofrezca agua a los pies de los *bendecidos*...)²⁹⁷

²⁹³ TERT., *Ux.*, II, 3, 4.

²⁹⁴ FILORAMO, *Il sacro e il potere*, p. 19.

²⁹⁵ Al ser *sanctus* una especie de término técnico, he decidido mantener en la traducción el adjetivo (sustantivado) *santo*, en aquellas ocasiones en que parece que su principal uso es la de nombrar al *cristiano*. Esto, porque el adjetivo castellano *cristiano*, si bien transparenta que sirve a la identificación de una comunidad, no alcanza a abarcar las características de relación que ésta tiene con la divinidad, cosa que logra plenamente *santo*; con la explicación previa de este sentido de *sanctus*, el lector logra comprender que el vocablo se refiere a una comunidad que cree firmemente en la acción salvífica que la divinidad realizó en ellos. Con todo, el ejercicio aquí ofrecido, sirve para identificar la pluralidad de sentidos y matices que los sistemas simbólicos incluyen, así como el uso y la interpretación que de ellos se hace.

²⁹⁶ TERT., *Ux.*, II, 2, 3.

²⁹⁷ TERT., *Ux.*, II, 4, 3.

Ceterum Christianis saeculo digressis nulla restitutio nuptiarum in diem resurrectionis repromittitur, translatis scilicet in angelicam qualitatem et sanctitatem (Además, no se promete ninguna restitución de las nupcias en el día de la resurrección a los cristianos alejados del mundo, trasladados a una condición e *inviolabilidad* angelical...).²⁹⁸

En otras ocasiones, el sentido se percibe más cercano a la carga semántica que el adjetivo *castus* tenía en el latín clásico:

Sic nobis, etsi laqueum non imponit, quid utilitatis sit ostendit, dicens: Innupta de dominicis cogitat, uti et corpore et spiritu sancta sit, nupta uero sollicita est, quomodo coniugi suo placeat (...aunque no imponga el lazo, nos muestra qué tiene de provechoso cuando dice: “La no casada piensa en los asuntos del Señor, en cómo ser *casta* en cuerpo y espíritu; pero la casada está inquieta por cómo complacer a su cónyuge”).²⁹⁹

Et tu aduersus consilia haec eius adhibe sororum nostrarum exempla, quarum nomina penes Dominum, quae nullam formae uel aetatis occasionem, permissis maritis, sanctitati anteponunt (Mas tú, en contra de sus consejos, sírvete de los ejemplos de nuestras hermanas, cuyos nombres están ante los ojos del Señor: ellas, aunque los maridos están permitidos, ellas no anteponen a la *castidad* ninguna conveniencia de su hermosura o de su edad).³⁰⁰

Quantum detrahant fidei, quantum obstrepant sanctitati nuptiae secundae, disciplina ecclesiae et praescriptio apostoli declarat, cum digamos non sinit praesidere... (La doctrina de la Iglesia y la prescripción del Apóstol aseveran cuánto quitan a la fe las segundas nupcias y cuánto perturban la *castidad*, cuando no permite que los bigamos presidan...).³⁰¹

Sacerdotium uiduitatis et caelibatuum est apud nationes, pro diaboli scilicet aemulatione. Regem saeculi, pontificem maximum, rursus nubere nefas est. Quantum Deo sanctitas placet, cum illam etiam inimicus affectat, non utique ut alicuius boni affinis, sed ut Dei Domini placita cum contumelia affectans (Entre los paganos hay celibato y sacerdocio de viudez, evidentemente, por la emulación que hace el diablo. Es un sacrilegio que el rey del mundo, que el pontífice máximo, vuelva a casarse. ¡Cuánto agrada a Dios la *castidad*, incluso cuando su enemigo la pretende, sin duda, no porque es proclive a lo bueno, sino porque provoca desvergonzadamente lo que agrada a Dios Nuestro Señor!).³⁰²

Vide, quam ex aequo habetur qui uiduae benefecerit, quanti est uidua ipsa, cuius assertor cum Domino disputabit. Non tantum uirginibus datum, opinor. Licet in illis integritas solida et tota sanctitas de proximo uisura sit faciem Dei, tamen uidua habet aliquid operosius... (Observa con qué igualdad es tratado el que beneficia a la viuda, y cuán estimada es la viuda misma, de modo que su defensor discutirá con el Señor. No se da tanto a las vírgenes, me parece. Aunque en ellas la completa integridad y la total castidad verá directamente la faz de Dios, la viuda posee algo que implica mucho más cuidado y esfuerzo...).³⁰³

²⁹⁸ TERT., *Ux.*, I, 1, 4.

²⁹⁹ TERT., *Ux.*, I, 3, 6.

³⁰⁰ TERT., *Ux.*, I, 4, 3.

³⁰¹ TERT., *Ux.*, I, 7, 4.

³⁰² TERT., *Ux.*, I, 7, 5.

³⁰³ TERT., *Ux.*, I, 8, 1-2.

Ille igitur apostolus sanctus, qui uiduas et innuptas integritati perseuerare mauult, qui nos ad exemplum sui hortatur... (Así, aquel Apóstol casto –que prefiere que las viudas y las no casadas perseveren en la castidad, que nos exhorta a seguir su ejemplo–...).³⁰⁴

En algunos de los ejemplos anteriores se puede pensar que la opción de traducción propuesta no es necesaria o ni siquiera, conveniente; en ellos parece que lo *sanctum* es *castum*. En efecto, el diccionario permite apreciar cierta semejanza entre los significados de tales adjetivos: para los dos ofrece, entre otras, la traducción de *upright, holy, pure, chaste, not violated (inviolated)*; en esos matices coincide la carga semántica de ambos. Hay textos latinos, anteriores al cristianismo, que confirmarían la similitud de los sentidos; en varias ocasiones, Cicerón los empleó en proximidad para redondear la misma idea:

Quis enim hoc adolescente castior, quis modestior, quod in iuventute habemus inlustrius exemplum veteris sanctitatis? quis autem illo qui male dicit impurior? (Pues, ¿quién es más *-castus-* que este adolescente, quién más modesto? ¿Qué ejemplo más ilustre tenemos entre los jóvenes de la antigua *-sanctitatis-*?).³⁰⁵

...an ego qui funestari contionem contagione carnificis veto, qui expiandum forum populi Romani ab illis nefarii sceleris vestigiis esse dico, qui castam contionem, sanctum campum, inuolatum corpus omnium civium Romanorum, integrum ius libertatis defendo seruari oportere? (¿... acaso yo, que prohíbo que a una asamblea llegue la desgracia de un homicidio por la participación de un asesino, que digo que el Foro del pueblo romano debe ser purgado de aquellos restos de un crimen nefando, que defiendo que es conveniente conservar *-castam-* la asamblea, *-sanctum-* el campo, inviolado el cuerpo de todos los ciudadanos romanos, íntegro el derecho de libertad?).³⁰⁶

quem provinciae nostrae, quem liberi populi, quem reges, quem ultimae gentes castiorem, moderatiorem, sanctiorem non modo viderunt, sed aut sperando umquam aut optando cogitauerunt? (¿a cuál nuestras provincias, a cuál los pueblos libres, a cuál los reyes, a cuál los pueblos remotos vieron no sólo más *-castum-*, más moderado, más *-sanctum-*, sino que nunca lo imaginaron, ni con ayuda de la esperanza ni del deseo?).³⁰⁷

Fedro, en la fábula, ya citada, *La mujer viuda y el soldado*, califica a la viuda como *casta virgo* y después, aunque de modo irónico, como *sancta mulier*,³⁰⁸ él mismo, en la fábula

³⁰⁴ TERT., *Ux.*, II, 2, 4.

³⁰⁵ CIC., *Phil.*, 3, 6, 15.

³⁰⁶ CIC., *Rab. Perd.*, 4.

³⁰⁷ CIC., *Balb.*, 4, 9

³⁰⁸ PHAED., appendix, 13, 5 y 28.

Poeta, denomina a una misma mujer *casta mulier* y *sancta uxor*.³⁰⁹ Plinio, por su parte, muestra la estrecha relación que había entre los sustantivos abstractos de tales adjetivos:

Doleo enim feminam maximam eripi oculis civitatis, nescio an aliquid simile visuris. Quae castitas illi, quae sanctitas, quanta gravitas, quanta constantia! Bis maritum secuta in exsilium est, tertio ipsa propter maritum relegata (Lamento que la más grande mujer sea arrancada de los ojos de la ciudad, desconozco si verán algo similar. ¡Qué *-castitas-* la suya, qué *-sanctitas-*, cuánto aplomo, cuánta firmeza! Siguió a su marido al exilio dos veces, fue echada una tercera a causa del marido).³¹⁰

Es lícito pensar, pues, que en ciertas ocasiones el sentido de *sanctitas* o *sancta* se aproxima al sentido de *castitas* o *casta*, y viceversa, o incluso, hay cierta coincidencia.

¿Qué puede pensarse cuando, en un tratado moral, el primer autor cristiano en lengua latina no usa una sola vez los derivados del adjetivo *castus* y más de 20 veces los derivados de *sanctus*? Podría sugerirse que Tertuliano, aprovechando las áreas de similitud semántica de ambos adjetivos, optó por emplear aquél que, además de expresar el concepto común entre ellos, se usara ya como un elemento de identificación de la propia comunidad cristiana, que confirma la esencia de su relación con la divinidad y recuerda el tipo de relación que tienen con el mundo. Tertuliano muestra el proceso de santificación (en sentido cristiano) de la casta viudez.³¹¹

Recordando las etimologías de *casta* y *viuda*, se reconoce, así, una doble idea de vacuidad: *viuda* es la mujer que no tiene (hombre), *casta* denota que el sustantivo al que califica carece de algo... ¿qué puede implicar esto a nivel simbólico?, ¿de qué le sirve a una sociedad ocuparse de un símbolo que denota vacío, o si se prefiere, pureza? La viuda santa significaría pureza casi absoluta; en ella se depositarían los ideales más altos de toda la comunidad;³¹² sobre su imagen de virtud se conformaría la virtud del grupo:

³⁰⁹ PHAED., 3, 10, 14 y 30.

³¹⁰ PLIN., *Ep.* 7, 19, 4.

³¹¹ TERT., *Ux.*, I, 8.

³¹² En la India se ve a las mujeres como estandartes de la cultura y de la casta; por el ideal de pureza y de

Quantum detrahant fidei, quantum obstrepant sanctitati nuptiae secundae, disciplina ecclesiae et praescriptio apostoli declarat, cum bigamos non sinit praesidere, cum uiduam adlegi in ordinem nisi uniuiam non concedit. Aram enim Dei mundam proponi oportet. Tota illa ecclesiae candida de sanctitate describitur (La doctrina de la Iglesia y la prescripción del Apóstol aseveran cuánto quitan a la fe las segundas nupcias y cuánto perturban la castidad, cuando no permite que los bigamos presidan, cuando no consiente que una viuda sea adscrita a la orden, si ha tenido más de un marido. *Es imperativo que el altar de Dios se presente puro; la Iglesia se describe toda reluciente gracias a la castidad*).³¹³

A primera vista, *Ad uxorem* estaría llamando a las viudas cristianas a una castidad santa, consagrada a dios. No sólo deben ser castas al dominarse a sí mismas,³¹⁴ al obedecer las disposiciones del marido,³¹⁵ al responder a un modelo social³¹⁶ y al seguir las ordenanzas ratificadas de la comunidad,³¹⁷ ahora deben ser castas también en un plano trascendental, pues su amo ya no es el marido, sino Dios;³¹⁸ consagradas a Dios, la castidad de las cristianas es *santa*.

En la mentalidad romana, el concepto *castitas* entrelazaba un componente biológico y uno psicológico:³¹⁹ la mujer pura, recta, obediente, casta, era la que controlaba sus impulsos físicos y sus emociones, la que acataba las normas y se comportaba según los

castidad que de ellas se tiene, se cree que corporizan la esencia y pureza de la identidad grupal y del honor familiar; MAHALINGAM, *op. cit.*, p. 246.

³¹³ *Ux.* I, 7, 4 (las cursivas son mías).

³¹⁴ *Ux.*, I, 4, 3: *Et tu aduersus consilia haec eius adhibe sororum nostrarum exempla, quarum nomina penes Dominum* (Mas tú, en contra de sus consejos, sírvete de los ejemplos de nuestras hermanas, cuyos nombres están ante los ojos del Señor); I, 4, 5; II, 1, 2...

³¹⁵ *Ux.*, I, 1, 6: *Ne me putes propter carnis tuae integritatem mihi reseruandam de contumeliae dolore suspectum insinuare iam hinc tibi consilium uiduitatis* (No pienses que desde ahora, sospechando el dolor de una afrenta, te insinúo mi designio de que permanezcas viuda, a fin de reservar para mí la integridad de tu carne); I, 1, 4; II, 1, 2; II, 4, 2...

³¹⁶ *Ux.*, I, 8, 4: *Loquaces, otiosae, uinosae, curiosae contubernales uel maxime proposito uiduitatis officunt. Per loquacitatem ingerunt uerba pudoris inimica, per otium a seueritate deducunt, per uinolentiam quiduis mali insinuant, per curiositatem aemulationem libidinis conuehunt* (Las compañeras charlatanas, ociosas, bebedoras e indiscretas obstaculizan al máximo el propósito de la viudez. A través de su charlatanería, introducen palabras enemigas del pudor; a través de su ocio, sacan de la disciplina; a través de su embriaguez, hacen penetrar cualquier mal; a través de sus indiscreciones, concentran la envidia del deseo sensual.).

³¹⁷ *Ux.* II, 1, 4: *Eo accedit, quod apostolus de uiduis quidem et innuptis, ut ita permaneant, suadet, cum dicit: Cupio autem omnes meo exemplo perseuerare...* (A esto se suma el consejo del Apóstol en relación a las viudas, claro está, y a las no casadas, de que así permanezcan, cuando dice: “deseo que todos perseveren en mi ejemplo”); I, 2, 4; II, 2, 2...

³¹⁸ *Ux.*, II, 3, 4: *Et quomodo potest duobus dominis seruire, Domino et marito, adde gentili?* (Y ¿cómo puede servir a dos señores, al Señor y al marido, que, para colmo, es gentil?).

³¹⁹ v. MAHALINGAM, *op. cit.*, p. 239.

usos aceptados y esperados; al asimilarlo con *sanctitas*, a la *castitas* se le agrega un componente espiritual, que vuelve trascendentes las repercusiones del seguimiento o del rechazo de la vida casta: el autocontrol queda consagrado a dios, que habita en uno mismo y es testigo y destinatario de la castidad.³²⁰

Tal autocontrol, que ahora incluye un vínculo con lo sagrado, es lo que le permitiría a la mujer relacionarse lícita y castamente no sólo con ella misma y con la divinidad, sino también con el varón y con la sociedad.

2. 3 LA MODIFICACIÓN DE LA MODIFICACIÓN: EL DISCURSO AGUSTINIANO

En *De bono viduitatis*, a manera de epístola, san Agustín aborda el respeto a los votos de viudez. El texto está dirigido a Juliana, viuda del cónsul Anicio Hermogeniano Olibrio.³²¹ Tras el saqueo de Roma por Alarico, en el 410, Juliana se dirigió a Cartago junto con su suegra Proba y su hija Demetriade, donde conversaron con Agustín sobre su intención de profesar, esta última, casta virginidad, y Juliana, casta viudez.

³²⁰ ¿Puede señalarse, por esta identificación del cuerpo como habitáculo de la divinidad, una sublimación en el sentimiento de vergüenza hacia sí mismo?; si fuera posible, no sería, empero, una condición particular del cristianismo: dentro del estoicismo, Epicteto explica la necesidad de la reserva sexual porque se debe uno a sí mismo, puesto que es un fragmento de dios (cfr. *Ux.*, II, 3, 1), porque es preciso hacer honor a ese principio que habita algún tiempo dentro del cuerpo (cfr. *Ux.*, I, 7, 4), y porque uno debe respetarlo en todos los ámbitos de la vida cotidiana (cfr. *Ux.* II, 5, 3). El recordatorio de lo que uno es, más que la conciencia de los lazos con el prójimo, debe servir de principio permanente a la austeridad: “¿No querrás acordarte, cuando comes, de quién eres tú que comes y te alimentas? En las relaciones sexuales, ¿quién eres tú que haces uso de esas relaciones? En tu vida social, en tus ejercicios físicos, en tus conversaciones [cfr. *Ux.* II, 5, 2] ¿no sabes que es a un dios a quien alimentas, a un dios a quien ejercitas?... Y ante dios mismo presente en ti y que lo ve y lo oye todo, no te avergüenzas de pensarlas y de cumplirlas, hombre inconsciente de tu propia naturaleza, objeto de la ira divina” (Epict., *Disert.*, II, 8, 12-14).

³²¹ Olibrio fue un romano influyente política y culturalmente hablando: ocupó el consulado por primera vez en el 317; después, en el 395, compartiéndolo con su hermano Flavio Anicio Probrino; en ese periodo fue destinatario del *Panegyricus de consulatu Probrini et Olybrii* de Claudio Claudiano y de los *Exempla Elocutionum* del gramático Arusano Mesio.

Ne petitioni tuae et in Christo dilectioni diutius essem debitor promissionis meae, arripui utcumque inter alias urgentissimas occupationes meas de professione sanctae viduitatis aliquid ad te scribere, quoniam et praesentem me rogando onerasti et, cum tibi hoc non potuissem negare, saepe meum promissum litteris flagitasti (Envuelto en muchas y gravísimas ocupaciones, me pongo a escribirte algo, acerca de la profesión de la santa viudez, para saldar mi deuda, por la promesa que te hice y por el amor que te debo en Cristo. Estando presente, me abrumaste con tus ruegos y no pude negarme; pero luego no has cesado de recordarme por carta mi promesa).³²²

San Agustín no habla en este texto de la excelencia de la viudez, sino de la ventaja que ésta tiene sobre el matrimonio, y va más allá, al establecer la superioridad de la virginidad en relación a esos dos estados; sin embargo, no se refiere a cualquier tipo de viudez, sino a la que hace profesión de castidad, es decir, la ratificada por cierta autoridad. En *De bono viduitatis* no se condenan las segundas o terceras nupcias, pero se exige que la viuda profesada mantenga sus votos. San Agustín dice que la viuda consagrada que los quebranta debe ser considerada adúltera y como tal debe ser tratada, pues, aunque no haya adulterio propiamente dicho, hay algo mayor: el sacrilegio de faltar a la castidad prometida a Dios.³²³

Desde la diferencia entre los destinatarios, la comparación entre *Ad uxorem* y *De bono viduitatis* permite ver cómo los cambios institucionales que vivió la Iglesia en sus primeros siglos repercutieron en el desarrollo doctrinal. En su texto, Tertuliano, apela a toda viuda que sigue a Cristo; Agustín, a las que han hecho votos de casta viudez. Tertuliano las exhorta a que desdeñen un segundo matrimonio o a que lo busquen, únicamente, con un cristiano; Agustín se pronuncia para evitar que las viudas profesadas rompan sus votos y abandonen, atraídas por el matrimonio, la consagración a la que se han entregado. Tertuliano habla por y para una comunidad religiosa que está construyendo sus

³²² AUG., *De bono viduitatis*, 1, 1 (todos los fragmentos de *De bono viduitatis* citados a continuación, así como su respectiva traducción, corresponden a: AGUSTÍN, S., *Obras de San Agustín, Edición bilingüe, Tomo XII, Tratados morales*, versión, introducciones y notas de los padres F.R. Félix García, O.S.A., et al., Madrid, La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos 121, 1954. He optado por presentar la traducción de la BAC porque así se puede también reflexionar y tomar postura ante una de las traducciones de este texto avaladas por el catolicismo).

³²³ AUG., *De bono viduitatis*, 20, 25.

modelos e intentando afirmar su identidad; Agustín pretende proteger y consolidar la institución de la viudez consagrada, que se veía amenazada por las decisión de las viudas que optaban por cambiar su estilo de vida. Tertuliano busca configurar modelos de una comunidad religiosa que no es del todo aceptada; Agustín se ocupa de fortificar los modelos que sostienen y perpetúan la religión imperial.

Las contingencias sociales, políticas y culturales provocaron modificaciones en el discurso religioso; el pensador cristiano de Cartago con más peso en el siglo II no enfrentó únicamente a los contemporáneos que consideró herejes, sino que, gracias a su relevancia y tradición, mereció ser debatido doscientos años después, en la misma ciudad, por san Agustín. En *De bono viduitatis*, Tertuliano es desacreditado explícitamente en dos ocasiones:

Hinc enim maxime Cataphrygarum ac Novatianorum haereses tumuerunt, quas buccis sonantibus, non sapientibus etiam Tertullianus inflavit, dum secundas nuptias tamquam illicitas maledico dente concidit, quas omnino licitas Apostolus sobria mente concedit. Ab hac sanitate doctrinae nullius indocti, nullius docti disputatione movearis; nec ita extollas bonum tuum, ut quod malum non est, tamquam malum crimineris alienum... (Los herejes catafrigas y novacianos se hincharon y Tertuliano les llenó aún la boca de ruido, no de sabiduría, cuando condena las segundas nupcias con diente venenoso, puesto que el Apóstol con mente sobria afirma que son lícitas en absoluto. No te dejes apartar de esta sana doctrina por discusiones de nadie, docto o indocto. No defiendas tu propio bien de manera que lo que no es malo, lo denuncies como malo en otros...).³²⁴

*...non quia inuuptarum bonum honestum dixit, ideo putare debemus turpe esse vinculum coniugale; alioquin etiam primas nuptias condemnabimus, quas nec Cataphryges nec Novatiani nec disertissimus eorum astipulator Tertullianus turpes ausus est dicere. (...al decir que es honesto el bien de las mujeres célibes, no debemos pensar que por lo mismo es deshonesto el vínculo conyugal, pues en ese caso deberíamos condenar incluso las primeras nupcias, cuando ni los catafrigas, ni los novacianos, ni Tertuliano, su elocuente mantenedor, osaron declararlas torpes).*³²⁵

En ambos casos Tertuliano es señalado como sustentador de las herejías catafriga y novaciana. San Agustín manifiesta la opinión que tenía de estos tres actores en *De*

³²⁴ AUG., *De bono viduitatis*, 4, 6.

³²⁵ AUG., *De bono viduitatis*, 5, 7.

haeresibus, tratado donde habla de las herejías “*quae post Christi adventum et ascensum adversus doctrinam ipsius exstiterunt, et utcumque nobis innotescere potuerunt* (que, tras la llegada y ascensión de Cristo, existieron contra la doctrina de él mismo y que han podido ser conocidas por nosotros)”,³²⁶ enlistando un total de ochenta y ocho grupos heréticos. Al definir y sistematizar los movimientos que no concordaban con el catolicismo en ciernes, san Agustín dice de los catafrigas:

CATAPHRYGES sunt quorum auctores fuerunt Montanus tamquam paracletus et duae prophetissae ipsius, Prisca et Maximilla. His nomen provincia Phrygia dedit quia ibi exstiterunt ibique vixerunt, et etiam nunc in eisdem partibus populos habent. Adventum Spiritus Sancti a Domino promissum in se potius quam in Apostolis fuisse asserunt redditum. Secundas nuptias pro fornicationibus habent, et ideo dicunt eas permisisse apostolum Paulum quia: Ex parte sciebat et ex parte prophetabat, nondum enim venerat quod perfectum est. Hoc autem perfectum in Montanum et in eius prophetissas venisse delirant. Sacramenta perhibentur habere funesta, nam de infantis anniculi sanguine quem de toto eius corpore minutis punctationum vulneribus extorquent, quasi eucharistiam suam conficere perhibentur, miscentes eum farinae, panemque inde facientes. Qui puer si mortuus fuerit, habetur apud eos pro martyre; si autem vixerit, pro maximo sacerdote. (Los catafrigas son aquellos cuyos fundadores fueron Montano, a manera de paráclito, y sus dos profetisas, Prisca y Maximila. Les dio el nombre la provincia de Frigia, porque allí surgieron y allí vivieron y también en esos mismos lugares ahora tienen grupos. Afirman que la venida del Espíritu Santo, prometida por el Señor, se cumplió en ellos y no en los apóstoles. Tienen por fornicación las segundas nupcias y dicen que el apóstol Pablo las había permitido porque, en parte lo sabía y en parte profetizaba, aún no había llegado lo que es perfecto; deliran [diciendo] que lo perfecto llegó sobre Montano y sus profetisas. Se dice que tienen sacramentos funestos: se dice que realizan su llamada eucaristía con la sangre de un niño de un año, que extraen de todo su cuerpo con pequeñas heridas punzantes, mezclándola con harina y, luego, haciendo el pan. Si el niño muere, entre ellos se le tiene por mártir, mas, si vive, por sumo sacerdote).³²⁷

De los cátaros, indica:

CATHARCE, qui seipsos isto nomine quasi propter munditiam superbissime atque odiosissime nominant, secundas nuptias non admittunt, paenitentiam denegant, Novatum sectantes haereticum, unde etiam Novatiani appellantur. (Los cátaros -que se llaman a sí mismos con este nombre, soberbísima y odiosísimamente, como a causa de su pureza- no admiten las segundas nupcias y rechazan la penitencia, siguiendo al hereje Novato, por lo cual también son llamados Novacianos).³²⁸

Y de los tertulianistas, casi al final de su lista, comenta:

³²⁶ AUG., *De haeresibus*, praef., 7.

³²⁷ AUG., *De haeresibus*, 26.

³²⁸ AUG., *De haeresibus*, 38.

*TERTULLIANISTAE a Tertulliano, cuius multa leguntur opuscula eloquentissime scripta, usque ad nostrum tempus paulatim deficientes, in extremis reliquiis durare potuerunt in urbe Carthaginiensi. Me autem ibi posito ante aliquot annos, quod etiam te meminisse arbitror, omni ex parte consumpti sunt. Paucissimi enim qui remanserant in Catholicam transierunt, suamque basilicam, quae nunc etiam notissima est, Catholicae tradiderunt. Tertullianus ergo, sicut scripta eius indicant, animam dicit immortalem quidem, sed eam corpus esse contendit, neque hanc tantum, sed ipsum etiam Deum. Nec tamen hinc haereticus dicitur factus. [...] sed quia transiens ad Cataphrygas, quos ante destruxerat, coepit etiam secundas nuptias contra apostolicam doctrinam tamquam supra damnare, et postmodum etiam ab ipsis divisus sua conventicula propagavit. Dicit sane ipse animas hominum pessimas post mortem in daemones verti (Los Tertulianistas -a causa de Tertuliano, de quien son leídas muchas obritas elocuentísimamente escritas-, pudieron mantenerse en sus últimos remanentes en la ciudad de Cartago, desapareciendo poco a poco hasta nuestros días; mas, estando yo allí hace algunos años, lo cual supongo que también recordarás, fueron totalmente aniquilados. En efecto, los poquísimos que habían sobrevivido pasaron a la [Iglesia] Católica, y entregaron su basílica, que ahora es también famosísima, a la [Iglesia] Católica... Entonces, Tertuliano, como indican sus escritos, dice que el alma ciertamente es inmortal, pero afirma que ella es cuerpo, y no sólo ella, sino también Dios mismo. Mas no por ello se dice que se volvió hereje [...] sino porque, al pasarse a los catafrigas, a quienes antes había arruinado, comenzó también a condenar las segundas nupcias como estupro contra la doctrina apostólica y, después, separado también de ellos, propagó sus propios grupitos. Él mismo dice, razonablemente, que las peores almas humanas se convierten en demonios después de la muerte).*³²⁹

Así, en *De bono viduitatis*, san Agustín asocia a Tertuliano con tres herejías, vinculándolos a través del común rechazo a las segundas nupcias, más aun, en *De haeresibus*, hace explícito que un sector de la cristiandad reconoce a Tertuliano como hereje, no tanto por sus ideas dogmáticas, cuanto por su opinión en relación a las segundas nupcias.

En este escrito que se ocupa de la viudez, san Agustín reconoce que ha habido cambios en la postura de la Iglesia hacia las uniones conyugales y hacia la reproducción, los cuales están estrechamente relacionados con las dinámicas sociales de la comunidad:

Alia quippe propheticis temporibus sanctarum feminarum dispensatio fuit, quas nubere oboedientia, non concupiscentia compellebat, ut propagaretur populus Dei, in quo praemitterentur prophetae Christi [...]. Ut ergo ille populus propagaretur, maledictus habebatur per legis sententiam, qui non suscicaret semen in Israel. Unde et sanctae mulieres accendebantur non cupiditate concumbendi, sed pietate pariendi, ut rectissime credantur coitum non fuisse quaesiturae, si proles posset aliter provenire (Porque en los

³²⁹ AUG., *De haeresibus*, 86. Barnes, cuestiona la participación de Tertuliano en la formación de la secta conocida como Tertulianistas; él recuerda que san Jerónimo no da noticia sobre el tema cuando habla de Tertuliano (*De vir. illust.*, 53) y argumenta que dicho grupo podría tratarse, únicamente, de la facción montanista en África, v. BARNES, *op. cit.*, pp. 258-259.

tiempos proféticos tenían dispensa las santas mujeres, se veían obligadas a casarse por obediencia y no por concupiscencia, para que se propagase el pueblo de Dios y fuesen enviados por delante los profetas de Cristo [...]. Para que se propagase el pueblo, la sentencia de la ley declaraba maldito al que no propagase el linaje de Israel. Por eso, las santas mujeres se encendían no en el apetito carnal, sino en la piedad de dar a luz; con razón podemos creer que no hubiesen buscado la unión carnal si los hijos pudieran venir de otro modo).³³⁰

San Agustín hace evidente la relación entre una necesidad política y una disposición moral, que, ratificando la primera, establece cómo ha de relacionarse cada ser humano con los demás miembros de la sociedad, según su sexo.³³¹ El vínculo matrimonial, es decir, la

³³⁰ AUG., *De bono viduitatis*, 7, 10.

³³¹ La literatura patristica es una rica fuente de información sobre el modo en que se configuraban las relaciones de género en el cristianismo primitivo; la escasez de análisis críticos interdisciplinarios ha impedido aprovechar los textos que abordan el tema indirecta o bastante directamente, como hace el mismo san Agustín en de *De continentia*:

Tres quasdam copulas nobis insinuavit Apostolus: Christum et Ecclesiam, virum et uxorem, spiritum et carnem. Horum priora posterioribus consulunt, posteriora prioribus famulantur. Omnia bona sunt, cum in eis ordinis pulchritudine quaedam excellenter praeposita, quaedam decenter subiecta custodiunt. Vir et uxor quales secum esse debeant, praeceptum accipiunt et exemplum. Praeceptum est: Mulieres viris suis subditae sint sicut Domino, quia vir caput est mulieris, et: Viri diligite uxores vestras. Exemplum autem datur mulieribus de Ecclesia, viris de Christo. Sicut Ecclesia, inquit, subdita est Christo, ita et mulieres viris suis in omnibus. Similiter et viris dato praecepto, ut uxores suas diligant, adiecit exemplum: sicut Christus dilexit Ecclesiam. Sed viros et a re inferiore adhortatus est, id est a corpore suo, non tantum a superiore, id est a Domino suo. Non enim solum ait: Viri diligite uxores vestras, sicut Christus dilexit Ecclesiam, quod est a superiore, verum etiam dixit: Viri debent diligere uxores suas sicut sua corpora, quod est ab inferiore: quia et superiora et inferiora bona sunt omnia. Nec tamen mulier a corpore vel carne accepit exemplum, ut ita esset subdita viro, sicut spiritui caro; sed aut consequenter Apostolus intellegi voluit, quod dicere praetermisit, aut forte quia caro concupiscit adversus spiritum in huius vitae mortalitate atque languore, ideo de illa noluit mulieri exemplum subiectionis adhibere. Viris autem ideo voluit, quia, etsi concupiscit spiritus adversus carnem, etiam in hoc ipso consulit carni, non sicut caro concupiscens adversus spiritum nec spiritui consulit tali repugnatione nec sibi (A tres linajes de unión se refirió el Apóstol: Cristo y la Iglesia, varón y mujer, espíritu y carne. Los primeros miembros de estas uniones miran por los segundos, los segundos sirven a los primeros. Todos ellos son buenos; mantienen la hermosura del orden, tanto los primeros como los segundos, que se someten con decencia. Para saber cómo han de comportarse mutuamente el varón y la mujer reciben un precepto y un ejemplo. El precepto es: sométanse las mujeres a sus maridos como al Señor, ya que el marido es cabeza de la mujer. Y también: varones, amad a vuestras mujeres. A las mujeres les presenta el ejemplo de la Iglesia, a los varones de Cristo, diciendo: como la Iglesia está sometida a Cristo, así han de someterse las mujeres a sus maridos en todo. De igual modo, después de intimar a los varones el precepto de amor a sus mujeres, les presenta el ejemplo: como Cristo amó a la Iglesia. Pero a los varones les presenta el ejemplo también de una cosa inferior, y no sólo el de una cosa superior, como es Dios. No les dice tan sólo: varones, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia, que es un ejemplo superior, sino que añade: los varones deben amar a sus mujeres como a su cuerpo, que es un ejemplo inferior. Porque buenos son tanto el superior como el inferior. No se le cita a la mujer el ejemplo de la carne o cuerpo para que se someta a su marido como la carne al espíritu. Quizá quiere el Apóstol que se sobreentienda, aunque no lo citó. O quizá no quiso presentar a la mujer ese ejemplo de sujeción porque, en la mortalidad y dolencia de la presente vida, la carne adolece contra el espíritu. Se lo citó a los varones porque, aunque el espíritu apetece contra la carne,

manera legítima tradicional de conformar familia y parentela y, a la larga, de articular la sociedad, no es un tema de tratamiento sencillo ni de contenido superfluo. Los textos protocristianos que abordan las dinámicas matrimoniales no merecen menor atención que los escritos teológicos o doctrinales del mismo periodo, ni deberían ser leídos obtusamente, a riesgo de omitir su importancia como parte de un corpus tanto sincrónico como diacrónico; por ejemplo, dice Charles Munier en la introducción a su traducción al francés de *Ad Uxorem*:

Si es difícil evaluar la influencia de sus escritos [de Tertuliano], ésta no puede ser negada; ciertamente, en la patrística latina, las citas textuales del tratado de *Ad uxorem* son prácticamente inexistentes, pero san Jerónimo se inspiró libremente en numerosos pasajes de esta obra para ahuyentar a los lectores de sus epístolas de cualquier proyecto matrimonial.³³²

Probablemente no tomó en cuenta la voz agustiniana en *De bono viduitatis*, donde san Agustín refuta abiertamente, y reconstruye, la exégesis bíblica de Tertuliano. Sirva de muestra el siguiente par de fragmentos enfrentados,³³³ donde san Agustín se opone al argumento central del segundo libro de *Ad uxorem*: sobre la interpretación de la sentencia paulina “*cui uult nubat, tantum in Domino* (que se case con quien quiera, pero sólo en el

lo hace mirando por el bien de la carne; por el contrario, la carne que apetece contra el espíritu, con su contradicción no mira por el espíritu, ni siquiera por sí misma). *De cont.*, 9, 23.

San Agustín ofrece un ejemplo de la dimensión simbólica y pragmática de la construcción de las relaciones de género; su fragmento podría ilustrar, sin necesidad de interpretación alguna, la definición relacional de *Género* formulada por Joan Scott, reproducida ya, en esta investigación (traducción de AGUSTÍN, San, *Obras de San Agustín, Edición bilingüe, Tomo XII, Tratados morales...*).

³³² TERTULLIEN, *A son épouse*, p. 34.

³³³ Un estudio comparativo, profundo y detallado, entre los fundamentos literarios, doctrinales y teológicos, así como entre la argumentación de ambos autores africanos, sería, sin duda, de gran interés y utilidad académica y religiosa. Tales alcances no atañen a la presente investigación, por ello, no se ahondará al respecto presentando las perícopas que contienen las mayores similitudes y discrepancias entre los dos textos; empero, se ofrecen a continuación las citas bíblicas en relación a las cuales los dos autores se enfrentan de manera más extensa y marcada: sobre 1 Co 6, 15 (*¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?*), cfr. *De bono vid.*, 3, 4 y *Ux.*, II, 3, 1; sobre 1 Co 7, 9 (*Pero si no pueden contenerse, que se casen; mejor es casarse que abrasarse.*), cfr. *De bono vid.*, 8.11 y *Ux.*, I, 3, 3; sobre 1 Co 7, 29 (*Os digo, pues, hermanos: El tiempo es corto. Por tanto, los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen.*), cfr. *De bono vid.*, 8, 11 y *Ux.*, I, 3, 3; sobre 1 Co 7, 34 (*...pero la casada está preocupada por cómo complacer a su cónyuge...*), cfr. *De bono vid.*, 19, 33 y *Ux.*, I, 3, 6.

Señor)”,³³⁴ dicen estos Padres de la Iglesia:

Mulier defuncto uiro libera est; cui uult nubat, tantum in Domino. Hic certe nihil retractandum est. Nam de quo retractari potuisset, apostolus cecinit. Ne quod ait: cui uelit nubat, male uteremur, adiecit: tantum in Domino, id est in nomine Domini, quod est indubitate Christiano (“Muerto el varón, la mujer es libre, que se case con quien quiera, pero sólo en el Señor”. Sin duda, en este punto ya nada debe ser revisado, pues el Apóstol se pronunció acerca de lo que hubiera podido ser revisado. Para que no usáramos mal lo que dice “que se case con quien quiera”, añadió: “sólo en el Señor”, es decir, en el nombre del Señor, lo que es, indudablemente, con un cristiano).³³⁵

...Mulier alligata est, quamdiu vir eius vivit; quodsi mortuus fuerit vir eius, liberata est: cui uult nubat, tantum in Domino. Beatior autem erit, si sic permanserit secundum meum consilium; satis ostendit beatam esse in Domino etiam post mortem viri iterum nubentem fidelem, sed in eodem Domino viduam beatiore (“...la mujer está ligada mientras viva el marido; si el marido muere, queda libre para casarse con quien quiera, pero en el Señor. Más feliz sería si permacece así conforme a mi consejo”. Al hablar de este modo, evidencia que la mujer fiel que se vuelve a casar, después de muerto su marido, es feliz en el Señor, pero que la viuda es más feliz en el Señor mismo).³³⁶

Para construir su discurso, san Agustín se valió de la tradición textual que Tertuliano recibió y continuó; así mismo, el pensamiento agustiniano adaptó las construcciones conceptuales que la comunidad representada por Tertuliano estaba reconstruyendo y propagando; tal fue el caso de *castitas* y *sanctitas*, con sus diversos matices.

San Agustín habla de *castitas* como pureza e incorruptibilidad, continuando la identificación de la imagen de *virgen* con la del pueblo de Dios.

...Apostolus dicit: Aptavi vos uni viro virginem castam exhibere Christo. Novit autem ille coniugem virginem sine corruptione fetare, quem in ipsa etiam carne potuit mater sine corruptione procreare (...el Apóstol dice: os he desposado a un solo marido para presentaros a Cristo como virgen casta. Sabe él fecundar sin corrupción a su virgen esposa, pues en la misma carne pudo su madre engendrarle sin corrupción).³³⁷

Castitas es también el ejercicio de obediencia o rectitud que conduce a la excelencia, es la vía de realización para la mujer cristiana.

...ut his verbis eius intellegamus eas, quas nubere voluit, melius potuisse continere quam nubere, sed melius nubere quam retro ire post satanam, id est ab excellenti illo virginalis vel vidualis castitatis proposito in posteriore respiciendo cadere et interire (...con estas

³³⁴ 1 Co 7, 39.

³³⁵ Ux., II, 2, 3-4.

³³⁶ AUG., *De bono viduitatis*, 4, 5.

³³⁷ AUG., *De bono viduitatis*, 10, 3.

palabras nos da a entender que quiere que se casen: podrían contenerse mejor que casarse, pero mejor es que se casen y no vayan en pos de satanás, esto es, miren atrás y caigan y se desmorone aquél, su excelente propósito de castidad virginal y vidual).³³⁸

Es un ejercicio que, como recompensa, conduce a la *sanctitas* o, mejor dicho, a uno de los niveles de *sanctitas*:

Quod igitur de innupta loquens ait: Ut sit sancta et corpore et spiritu, amplioem innuptarum et in corpore et in spiritu sanctificationem intellegi voluit, non corpus nuptarum omni sanctificatione privavit (Por lo tanto, al decir: *que la soltera sea santa de cuerpo y de espíritu*, quiere dar a entender una mayor santificación corporal y espiritual en las solteras, pero sin privar de la santificación el cuerpo de las casadas).³³⁹

Aurem igitur inclinemus Apostolo. Quae innupta est, inquit, sollicita est ea quae sunt Domini, ut sit sancta et corpore et spiritu; quae autem nupta est, sollicita est quae sunt mundi, quomodo placeat viro. Non ait sollicita est ea quae sunt mundi, ut sancta non sit, sed certe minor est ea coniugalis sanctitas, ex ea parte curarum, qua mundana cogitatur voluptas (Inclinemos, pues, el oído al Apóstol, que dice *la que está soltera, se preocupa de las cosas del Señor para ser santa en cuerpo y espíritu; en cambio la casada se preocupa de las cosas del mundo, cómo ha de agradar al marido. No dice se preocupa de las cosas del mundo para no ser santa*, pero, ciertamente, la santidad conyugal es inferior pues parte de las preocupaciones con que piensa en el deleite mundano).³⁴⁰

De manera semejante, hay niveles de *castitas*, dentro de los cuales la más *sancta* es la que se promete a través de los votos: es decir, la *castitas* debe ser ratificada o, mejor dicho, sancionada -aprovechando la elocuencia etimológica- para ser *sancta*. Aunque el ejercicio de *castitas* se lleve a cabo individualmente, un nivel mayor de *sanctitas* se alcanza mediante la ratificación del acto por parte de una autoridad. Violar este compromiso de consagración suprema significa, para la faltante, merecer la consideración social más baja y vergonzosa para una mujer:

Quapropter non possum quidem dicere a proposito meliore lapsas, si nupserint, feminas adulteria esse, non coniugia, sed plane non dubitaverim dicere lapsus et ruinas a castitate sanctiore, quae vovetur Domino, adulteriis esse peiores (No puedo afirmar que cuando esas mujeres quebrantan su más noble compromiso se contrae un adulterio y no un matrimonio; me atrevo a asegurar, sin embargo, que tales caídas y violaciones de la más santa castidad prometida al Señor son peores que el adulterio).³⁴¹

³³⁸ AUG., *De bono viduitatis*, 8, 11.

³³⁹ AUG., *De bono viduitatis*, 6, 8.

³⁴⁰ AUG., *De bono viduitatis*, 19, 23.

³⁴¹ AUG., *De bono viduitatis*, 11, 14.

Por otra parte, san Agustín usa el adjetivo *sanctus* de diferentes maneras: en *De bono viduitatis*, al igual que en *Ad uxorem*, sirve para nombrar lo recto o lo bueno, como lo hace también *castus*.

*Quantum est ergo quod iam tibi periculosae restat aetatis, quae ideo non diceris avia, ut sanctarum cogitationum et operum fetibus cum filia possis esse fecunda? (¿Cuánto te resta de peligrosa edad, pues aún no te llaman abuela, en que puedas ser fecunda al mismo tiempo que tu hija en frutos de buenas obras y pensamientos?).*³⁴²

Sanctus sigue empleándose como sinónimo de *cristiano*, pero, para cuando san Agustín escribe, su carga semántica -consolidada por la tradición escrita de más de doscientos años- ha adquirido también un matiz institucional, expresando ya un *habitus* individual con bases sólidas, que participa en la estructura social y jerárquica de la comunidad religiosa.

*Ne petitioni tuae et in Christo dilectioni diutius essem debitor promissionis meae, arripui utcumque inter alias urgentissimas occupationes meas de professione sanctae viduitatis aliquid ad te scribere (Envuelto en muchas y gravísimas ocupaciones, me pongo a escribirte algo acerca de la profesión de la santa viudez para saldar mi deuda, por la promesa que te hice y por el amor que te debo en Cristo.)*³⁴³

*...quaenam vidua meritis praeferenda sit: utrum univira, quae cum vixisset diutius cum marito, filiis procreatis salvisque viduata continentiam professa est, an ea, quae adolescentula intra duos annos amissis duobus viris nullis ad consolationem exstantibus liberis continentiam Deo vovit et in ea perseverantissima sanctitate consenuit (...qué viuda ha de ser preferida por razón de sus méritos; si la que vivió largo tiempo con un solo marido y luego profesó la continencia una vez que enviudó y dejó a sus hijos criados y salvos, o la que en su adolescencia perdió en dos años dos maridos sin tener hijos para su consuelo y luego hizo voto de continencia y envejeció en esa perseverante santidad).*³⁴⁴

*Verumtamen, quod etiam illic consequenter dicit Apostolus: In quod pervenimus, in eo ambulemus. Pervenimus autem, quod ad hanc rem, de qua loquimur, adinet, ut continentiam coniugio praeponamus, sanctam vero virginitatem etiam continentiae viduali... (Pero la conclusion que saca el Apóstol es ésta: al camino a que hemos llegado, en él caminemos. Por lo que toca al punto que aquí tocamos, hemos llegado a anteponer la continencia al matrimonio y la santa virginidad a la continencia viudal).*³⁴⁵

*Deliciae igitur spirituales deliciis carnalibus in sancta castitate succedant... (Ocupen, pues, en la santa castidad, las delicias espirituales el lugar de las delicias carnales...).*³⁴⁶

³⁴² AUG., *De bono viduitatis*, 19, 24 (las redondas del texto latino y las cursivas del español son mías, aquí, para subrayar la decisión del traductor de la BAC de traducir *sanctarum cogitationum* como *de buenas obras*).

³⁴³ AUG., *De bono viduitatis*, 1, 1 (las redondas del texto latino y las cursivas de la traducción son mías).

³⁴⁴ AUG., *De bono viduitatis*, 13, 16 (las redondas del texto latino y las cursivas de la traducción son mías).

³⁴⁵ AUG., *De bono viduitatis*, 15, 19 (las redondas del texto latino y las cursivas de la traducción son mías).

³⁴⁶ AUG., *De bono viduitatis*, 21, 26 (las redondas del texto latino y las cursivas de la traducción son mías).

Virgo autem sancta proles vestra, si aliquid de sua professione desiderat ex laboribus nostris, habet grandem librum De sancta virginitate, quem legat. (En fin, si esa vuestra hija y santa virgen desea alguno de mis trabajos acerca de su profesión, ahí tiene para leer un libro mio grande sobre la santa virginitad).³⁴⁷

A estos usos de *sanctus* se añade uno que no se percibe en el texto de Tertuliano: *sanctus* ya no designa únicamente a los cristianos, es decir, a los que son *santos* por la llegada de Cristo, sino que ahora abarca a todo su pueblo, incluyendo al del Antiguo Testamento; *sancti* son también el hombre y la mujer que esperaban, y recibieron, al Mesías.

Et illas alloquens subditas esse viris suis exemplo Sarae adhortatur: “Nam sic quaedam, inquit, sanctae mulieres, quae in Deum sperabant, ornabant se, obsequentes viris suis, quomodo Sara obaudiebat Abrahae, dominum illum vocans, cuius factae estis filiae beneficientes et non timentes ullam perturbationem” (Y exhortándolas a ellas a que sean sumisas a sus maridos, a ejemplo de Sara, dice: Así es como en otro tiempo se adornaban las santas mujeres que esperaban en Dios, obedientes a sus maridos, como Sara, cuyas hijas obedientes y libres de intimidación alguna habeis venido a ser vosotras, obedecía a Abraham y le llamaba señor).³⁴⁸

Alia quippe propheticis temporibus sanctarum feminarum dispensatio fuit, quas nubere oboedientia, non concupiscentia compellebat, ut propagaretur populus Dei, in quo praemitterentur prophetae Christi... (Porque en los tiempos proféticos tenían dispensa las santas mujeres: se veían obligadas a casarse por obediencia y no por concupiscentia para que se propagase el pueblo de Dios y fuesen enviados por delante los profetas de Cristo...).³⁴⁹

Sic enim scriptum est: Et erat Anna prophetissa, filia Phanuel, de tribu Aser: haec processerat in diebus multis et vixerat cum viro suo annis septem a virginitate sua; et haec vidua usque ad annos octoginta quattuor, quae non discedebat de templo ieiuniis et obsecrationibus serviens nocte ac die. Vides, quemadmodum sancta vidua non solum eo praedicatur, quod univira fuerit, verum etiam quod paucos annos cum marito vixerit a virginitate sua et vidualis continentiae munus usque ad tantam senectutem tanta pietatis servitute perduxerit. (Así está escrito: y era Ana la profetisa, hija de Fanuel, de la tribu de Aser, muy avanzada en años; casada en los de su adolescencia, vivió siete con su marido y permaneció viuda hasta los ochenta y cuatro; no se apartaba del templo, sirviendo con ayunos y oraciones noche y día. Ya ves cómo se alaba a la santa viuda, no sólo porque tuvo un marido, sino también porque vivió pocos años con él en su adolescencia y porque en el servicio piadoso mantuvo la obligación de su continencia vidual hasta una senectud tan avanzada).³⁵⁰

Sanctus sigue conformando un *habitus*, mas, con su extension al pasado, brinda *auctoritas* al discurso cristiano presente; la historia que daba identidad a la comunidad de creyentes

³⁴⁷ AUG., *De bono viduitatis*, 23, 29 (las redondas del texto latino y las cursivas de la traducción son mías).

³⁴⁸ AUG., *De bono viduitatis*, 5, 7.

³⁴⁹ AUG., *De bono viduitatis*, 7, 10.

³⁵⁰ AUG., *De bono viduitatis*, 13, 16.

ahora los ratifica.

La relativa diversidad de la carga semántica de *castus* y *sanctus*, así como la dificultad para aprehender su sentido y trasladarlo a través de siglos y lenguas, se confirma en el siguiente fragmento de *De bono viduitatis*; en él, el traductor se mueve en el campo semántico al que pertenecen *verus*, *sanctus*, *iustus*, *castus* y *carus* (-*issimus*), y decide traducir *sancta* como (cosas) *honorable(s)* y *casta*, como (cosas) puro (-as).

In quadam etiam exhortatione dicit: De cetero, fratres, quaecumque sunt vera, quaecumque sancta, quaecumque iusta, quaecumque casta, quaecumque carissima, quaecumque bonae famae, si qua virtus, si qua laus, haec cogitate: quae et didicistis et accepistis et audistis et vidistis in me (Y en otra exhortación insiste: Por lo demás, hermanos, atended a cuanto haya de verdadero, de *honorable*, de justo, de *puro*, de amable, de virtuoso, de digno de alabanza; a eso estad atentos y practicad lo que habéis aprendido y recibido y habéis oído y visto en mí).³⁵¹

El discurso de Tertuliano no es igual al de san Agustín; tampoco lo son, totalmente, los conceptos que ambos usaron, ni los usos que les dieron a un mismo vocablo. Si se toma el discurso actual de la Iglesia Católica acerca de la castidad y de la santidad y se compara con los escritos de los dos africanos, se observarán diferencias en la configuración de los *habitus*, que responden a las necesidades actuales de los agentes que participan en el campo religioso.³⁵²

³⁵¹ AUG., *De bono viduitatis*, 22, 23 (las redondas del texto latino y las cursivas de la traducción son mías).

³⁵² v. Apéndice A, *Castidad y Santidad según el Catecismo de la Iglesia Católica*.

CONCLUSIONES

En el libro I de *Ad uxorem*, se exhorta a que las mujeres de una sociedad que ubica la realización femenina en el matrimonio rechacen las segundas nupcias. El cristianismo de los primeros siglos, por su visión escatológica, no daba gran importancia a la procreación, llegando a considerarla una carga. Para esos cristianos, el mundo tiene sentido al negar los nexos sociales; optan por la disolución de las categorías y relaciones sociales que han colaborado a producir las situaciones de las que han sido salvados. El deseo de la muerte corpórea implicaba trascender la sociedad contemporánea.³⁵³

Promover el rechazo al modelo familiar romano a través del rechazo al matrimonio, la institución más importante para esa sociedad, no era poca cosa. El matrimonio es la “obra maestra” de las organizaciones sociales, ya que articula elementos fundamentales para ellas, como la necesidad de exogamia, la prohibición del incesto y la división sexual del trabajo; por ello, el matrimonio nunca se ha abandonado totalmente al azar, dependiendo la elección del cónyuge de normas precisas, aunque variables, establecidas mediante la competencia entre individuos, familias, parentelas e instituciones religiosas y políticas por la potestad de controlar las estrategias matrimoniales.³⁵⁴

Cada cultura define los vínculos sociales que pone en acción y decide la relativa importancia de los vínculos de sangre: puede que otorgue la primacía a un sistema de filiación, que reposa sobre la pertenencia a una cadena generacional, o que favorezca un sistema de alianzas y de solidaridad cotidiana, una red de relaciones entre personas donde la parentela es más importante que la familia.³⁵⁵

³⁵³ PERKINS, *op. cit.*, pp. 25-26.

³⁵⁴ SARACENO, *op. cit.*, p. 88-92.

³⁵⁵ *ibid.*, p. 61.

En las comunidades cristianas las relaciones individuales y familiares tradicionales son sustituidas por relaciones entre compañeros, considerados hermanos y hermanas en Cristo, generando, así, amplias relaciones de parentela. La vida en comunidad de los cristianos perseguía, en esencia, los mismos fines de cualquier grupo social,³⁵⁶ sin embargo, al tratar de modificar el funcionamiento del vínculo matrimonial -del núcleo tradicional y legítimo de conformación y reproducción de la sociedad pagana- se adoptaba a una postura política que cimbraba los cimientos mismos del Imperio.

En el libro II, Tertuliano indica a la viuda que, si no es capaz de mantenerse en el celibato, puede casarse, pero sólo con un cristiano. Es cierto que, a primera vista, esta disposición no mina la estructura social de manera tan radical como lo hace la recomendación al rechazo de las segundas nupcias; sin embargo, las implicaciones políticas de la postura no son una nimiedad: la comunidad cristiana se escinde de los modelos tradicionales de reproducción y funcionamiento de la sociedad pagana y, más allá de limitar para sí la posibilidad de establecer nuevas alianzas (impedimento que, por su visión escatológica, no le resultaba muy lamentable), la limitaba para el resto de la sociedad imperial, quienes no podrían establecer nuevos vínculos con el creciente número de cristianos, si surtía efecto la exhortación de Tertuliano. Desde la perspectiva opuesta, la disposición de Tertuliano que favorecía la endogamia, ayudaría a evitar el factor de riesgo presente siempre en los matrimonios exógamos, al impedir que alguien ajeno a la

³⁵⁶ “¿Qué tienen en común la familia como grupo, compacto o extendido, de convivientes alrededor de una pareja de cónyuges o alrededor del sobreentendido recuerdo de ella, y la familia como linaje agnaticio, de las más variadas dimensiones, estructurado artificialmente para una solidaridad calculada, en nombre de progenitores lejanos, con frecuencia olvidados, o la familia como parentela abierta en cualquier dirección, vuelta solidaria por la incierta memoria común de algún ascendente y por el mito de la sangre como vehículo de transmisión de valores y de responsabilidad? Tienen en común únicamente la *noción* de la sangre, es decir, de un pretexto, o una oportunidad, para construir comunidades de vida u organismos más flexibles de protección y asistencia, o para colocar a quienes se encuentran solos en el decoro de un linaje?”; TABACCO, “Il tema della famiglia e del suo funzionamento nella società medievale”, *Quaderni storici*, XI, 33 (citado en SARACENO, *op. cit.*, p. 61).

comunidad pudiera alejar a uno de sus miembros o influyera inconvenientemente en el manejo de los bienes de la viuda.

A pesar del diferente camino de castidad que marcan los dos libros de *Ad uxorem*, ambos desarrollan una resignificación de la imagen de la viuda que podía servir a fines comunes: transformar una imagen que es objeto de rechazo social en una que se encuentra próxima a la divinidad, servía, sí, como ejemplo e incentivo directo para las demás mujeres, pero también como poderoso ejemplo e incentivo indirecto para los hombres, pues al sublimar la categoría social más humilde -femenina, cuyo autocontrol es de carácter masculino- a través del ejercicio de su virtud, los varones debían alcanzar y superar esa evolución simbólica para no arriesgar su posición dominante en el campo social; si las mujeres, por su autocontrol, adquirirían mayor virtud que los hombres, mejorarían su posición en el campo de poder, volviéndose contendientes ellos. En la vida cotidiana, el hombre debía superar el nivel de virtud y de reconocimiento de la mujer para mantener su posición de jefe de familia y poder aspirar, así, a papeles de mando fuera de ella.³⁵⁷

Ad uxorem no es solamente un texto para regular la conducta de cierto tipo de mujeres o una guía para que los varones cristianos conduzcan el comportamiento de sus hermanas; el texto va más allá: es testigo y promotor de un fuerte intento por transformar las estructuras sociales y simbólicas del paganismo.

En la etapa del cristianismo en que Tertuliano escribió *Ad uxorem*, la castidad era obediencia (santificada), destinada a la conformación de la identidad comunal, fuera a través de la reelaboración de modelos para sí mismos, fuera a través del rechazo a las estructuras sociales de la sociedad pagana. Con san Agustín la situación era diversa, las necesidades políticas eran otras, el discurso debía ser otro. El cristianismo, volviéndose

³⁵⁷ FOUCAULT, *Historia de la sexualidad*, 3- *La inquietud de sí*, p. 161.

catolicismo, debió adecuar sus discursos, su doctrina, y no únicamente por razones exclusivas del campo religioso, sino por necesidades que lo exceden, pertenecientes también, al campo social.

La relación entre *castitas/sanctitas*, política y religión es, pues, de gran peso. *Castitas* y *sanctitas* no se ubican ni actúan de manera restringida en un cuerpo sexuado, sino que actúan en la manera en que éste se relaciona en la sociedad y en las representaciones y significantes que lo incluyen.³⁵⁸ La política no es, en absoluto, indiferente a las relaciones de género que estructuran la sociedad ni a los sistemas simbólicos a través de los cuales el ser humano aprehende el mundo. La religión no es ajena a las dimensiones individual y social de sus adeptos; como sistema simbólico, tiene la capacidad de crear y modificar las representaciones, las imágenes... los sentidos, los significados.

³⁵⁸ “El cuerpo humano siempre es tratado como una imagen de la sociedad... el interés en las aberturas depende de la preocupación por las entradas y salidas sociales... Si no hay inquietud por preservar las barreras sociales, no esperaríamos encontrar inquietud con las barreras corporales”; PERKINS, *op. cit.*, p. 47.

APÉNDICE A: DECISIONES (Y POSICIONES) DE OTROS TRADUCTORES

En el periodo comprendido entre la invención de la imprenta y la aparición de las primeras ediciones críticas (1450-1850), *Ad uxorem* fue editado y traducido dos veces. Fue editado por primera vez en Basilea, en 1521, dentro de la recopilación que Beatus Rhenanus hizo de todas las obras conocidas de Tertuliano³⁵⁹ a partir de los manuscritos *Paterniacensis* e *Hirsaugiensis*;³⁶⁰ la publicación fue dedicada al obispo Stanislao Turzus, supervisada por Erasmo e impresa en los talleres de Johann Froben.³⁶¹ Fue reeditado dos veces más, en 1528 y 1539, incluyendo variantes de otros manuscritos y nuevas conjeturas para los *loci incerti*.

La primera traducción de *Ad Uxorem*, aunque parcial, fue publicada por Richard Jugge en Londres, en 1550. John Hooper tradujo al inglés únicamente el libro II, siendo éste el primer texto de Tertuliano en ser trasladado a dicha lengua.³⁶²

Hooper se graduó de Bachiller en Artes en Oxford en 1519. Hacia 1546 comenzó a trabajar para Sir Thomas Arrundell; al tiempo que llevaba una vida cortesana, entró en contacto con los trabajos de Zwingli y los comentarios de Bullinger a las epístolas de san Pablo. En Estrasburgo contrajo matrimonio con Ana de Tserclaes y se trasladó a Zurich, donde publicó varias obras. En mayo de 1549 regresó a Inglaterra y se convirtió en el principal representante del protestantismo suizo contra luteranos y católicos; dos años después fue nombrado obispo de Gloucester, no sin haberse resistido a tener un

³⁵⁹ Los dos libros transmitidos hasta nuestros días como *De cultu feminarum* fueron editados por Rhenanus como textos independientes: *De habitu muliebri* y *De cultu feminarum*.

³⁶⁰ Primera edición completa de los textos de Tertuliano; v. ALBRECHT, *Historia de la literatura...*, p. 1407.

³⁶¹ Ésta fue una de las distintas colaboraciones entre Rhenanus y la familia de editores de los Froben; GONZÁLEZ, *Una república de lectores*, p. 251.

³⁶² Migne no menciona esta traducción en su *Patrologia Latina*.

nombramiento *rite et lege*, con las ceremonias y vestiduras que él mismo denostaba. El *incipit* de su traducción, intitulada *To my wife*, dice:

*The seconde booke of Tertullian vnto his wyf, translated into Englyshe, wherei[n] is co[n]teined most godly cou[n]sel how those that be vnmaryed, may chose vnto them selfes godly companyons, and so to liue quyety in this world and blessedlye in the worlde to come.*³⁶³

Hooper realizó la traducción a petición de un amigo anónimo, cuya suegra, *cierta* viuda virtuosa de Londres es la destinataria. La peculiar situación demográfica de los primeros siglos del Imperio y los cismas que vivió el cristianismo primitivo llevaron a Tertuliano a pronunciarse acerca de las segundas nupcias. El ambiente religioso que se vivía con el protestantismo llevaba a consideraciones que se identificaban con lo ocurrido en tiempos de Tertuliano; así, el yerno dice a la suegra:

*I have caused a good frende of myne here, mayster John Hoper, for to translate and wryte out in to Englyshe, a lytle treatyse compiled in lattin by that very chrysten and godly doctor, Tertulian (a Martyr also of Jesus Christe, as some do wryte) now aboute. XIII hundred and LXXXX. yeares agonne. And so muche the soner, have I sente you the saide treatyse, rather then annye other thyng, gathered after myne owne mynde, out of the holy scriptures: because that no man should dryve you, from the folowing of the same, as from a new found doctryne, devysed but yesterday, out of some fonde fellowes brayne. For yt is one, of the cavylacyons, where with the dyvell goeth aboute, for to let the goynge forward, of the verytie manye tymes: even for to move men to beleve, that the olde truth, is the new learning, yea new fangled heresy, and I wote neate what.*³⁶⁴

Después de la carta-dedicatoria, exégesis de la exégesis, siguen el prólogo y el argumento de *Ad uxorem*, que Rhenanus escribió para su propia edición; se asume, pues, que el texto latino establecido por éste unas décadas atrás es el que Hooper tradujo.

Nicolas Rigault -filólogo, editor de textos clásicos y bibliotecario de Luis XIII- editó la epístola de Tertuliano un siglo después, en 1628, en Lutecia. Dicha edición, dedicada a Richelieu e impresa por Robert Stephan en la prensa de la viuda de Olivario

³⁶³ HOOPER, John, *The Seconde Booke of Tertullian unto his wyf* (en línea), resp. Roger Pearse, 2003 (consulta: 20 de mayo del 2011), *Incipit* e introducción, disponible en World Wide Web: http://www.tertullian.org/articles/hooper_wyf.htm#title

³⁶⁴ *loc. cit.*

Varenna, abarca únicamente nueve libros del autor africano: *De oratione; Ad uxorem I, II; De cultu foeminarum I, II; De exhortatione castitatis; De corona; De praescriptione haereticorum* y *Scorpiace*.

La segunda traducción publicada que se conoce de *Ad Uxorem* fue hecha por Maria Selvaggia Borghini (1654-1731), noble pisana que, gracias a su excepcional inclinación y facilidad para el estudio, fue educada junto con su hermano Cósimo en la Universidad de Pisa. Sus padres, pertenecientes a los círculos intelectuales toscanos, acostumbraban realizar en casa reuniones con los profesores universitarios, permitiéndole cimentar relaciones epistolares con importantes literatos, como Redi y Marchetti. No hay evidencia de que haya participado en reuniones académicas, a pesar de haber sido parte de notables sociedades como *Le Accademie dell'Arcadia, gli Innominati di Bra, i Ricovrati di Padova, gli Spensierati di Rossano, i Pigri di Bari* y *gli Apatisti di Firenze*. Acudía frecuentemente a Florencia, pues gozaba de la protección y afecto de la gran duquesa Vittoria Della Rovere -quien la hizo su dama de honor-, esposa de Ferdinando II, a quien dedicó numerosos sonetos;³⁶⁵ fue afamada y premiada como poetisa de la Corte. Gracias a su correspondencia, se sabe que se encerraba en sus estudios, atormentada por crisis y dudas religiosas; en algunos de estos periodos se dedicó a traducir parte de los textos conocidos de Tertuliano, esperando encontrar en las letras de este gran rigorista un apoyo para la incertidumbre sobre su perfección cristiana.

Después de su muerte, en 1756, salieron a la luz las *Opere di Tertulliano tradotte in Toscano dalla Signora Maria Selvaggia Borghini nobile pisana e corredate di note*, editado por G. Bottari en Roma e impreso por Nicola y Marco Pagliarini. Bottari no logró obtener

³⁶⁵ La edición más reciente de su lírica es *Il Canzoniere di Maria Selvaggia Borghini*, Pisa, Edizioni ETS, 2001.

la copia completa del manuscrito original y publicó a dos columnas (latín-toscano): *Apologeticum*, un fragmento del *Codex Fulgensis* del *Apologeticum*, *De testimonio animae*, *Ad Scapulam*, *De spectaculis*, *De idolatria*, *De corona*, *De pallio*, *De paenitentia*, *De oratione*, *Ad martyras*, *De paenitentia*, *De cultu feminarum*, *Ad uxorem*, *De virginibus velandis* y *De baptismo*; faltaban *Adversos Judaeos*, *De Praescriptionibus* y *Contra Hermogenem*, las cuales Bottari prometía imprimir después, pero que fueron publicadas hasta 1841 por G. O. Marzuttini (*Orazioni Tre di Q. S. Tertulliano volgarizzate*) junto con otros textos inéditos de Borghini. En la traducción Toscana, a *Ad uxorem* se le dio el título *Istruzione alla moglie*.

La relevancia de las ediciones del texto latino de *Ad Uxorem* se ha ido sopesando con el desarrollo de los estudios filológicos.³⁶⁶ Las tres ediciones de Rhenanus, por ejemplo, fueron uno de los pilares para la edición crítica y traducción realizadas por Charles Munier, la más reciente que se tiene de *Ad Uxorem*, nombrada *A son épouse*. Charles Munier nació en Saâles, Francia, en 1922; es doctor en Derecho canónico y Teología por la Université de Strasbourg, donde es titular de la cátedra de *Historia de la Iglesia antigua*; se dedicó muchos años a la obra de algunos Padres de la Iglesia, en particular Tertuliano y Justino Mártir, y después se interesó en autores medievales y humanistas del renacimiento.

Un estudio comparado de las traducciones ofrecería un espacio singular para la reflexión sobre la situación que vivieron los traductores y sus lectores, así como la utilidad de trasladar un texto protocristiano a un determinado contexto político, muy alejado de aquél en el que Tertuliano escribió. Tal empresa rebasa los límites y objetivos de esta investigación; sin embargo, una comparación a mínima escala de la temática que nos ha

³⁶⁶ Menor importancia se le ha prestado a la importancia de las traducciones; baste con observar que no son mencionadas por Quasten, en su *Patrología*, ni por von Albrecht, en su *Historia de la literatura romana*.

ocupado es viable y muy ilustrativa. ¿Cómo tradujeron el adjetivo *sanctus* los anteriores traductores de *Ad uxorem*? ¿Se encontraron ellos con problemas similares a los que motivaron esta investigación? A juzgar por la variabilidad de las soluciones de traducción, parece que sí. A continuación se muestra un cuadro comparativo que permite abarcar, de una vista, la incertidumbre sobre del sentido de un vocablo y cómo cada traductor decide trasladarlo, según su posición y su contexto.

	TEXTO LATINO <i>Ad uxorem</i> (ca. 200)	TRADUCCIÓN DE JOHN HOOPER <i>To my wife</i> (1550)	TRADUCCIÓN DE MARIA S. BORGHINI <i>Istruzione alla moglie</i> (1756)	TRADUCCIÓN DE CHARLES MUNIER <i>A son épouse</i> (1980)	MI TRADUCCIÓN <i>Para la esposa</i> (2011)
LIBER I					
1, 4	<i>sanctitatem</i>	sanctity	santità	chaste condition	inviolabilidad
3, 6	<i>sancta</i>	holy	santa	sainte	casta
4, 6	<i>sanctitati</i>	holiness	santità	vie chaste	castidad
6, 3	<i>sanctae</i>	holy	continente	sainte	cristiana
6, 4	<i>sancta</i>	holy	santo	chastes	castos
7, 4	<i>sanctitati</i>	holiness	santità	sainteté	santidad
7, 4	<i>sanctitate</i>	holiness	santità	chasteté	castidad
7, 5	<i>sanctitas</i>	holiness	santità	chasteté	castidad
8, 2	<i>sanctitas</i>	sanctity	santità	chasteté	castidad
8, 4	<i>sanctificati</i>	sanctified	santificato	sanctifié	santificado
LIBER II					
1, 1	<i>sanctae</i>	holy	santa	chrétienne	cristiana
2, 1	<i>sanctificatur</i>	sanctified	si santifica	sanctifiée	santificado
2, 3	<i>sanctis</i>	saints	cristiani	chrétiens	santos
2, 4	<i>sanctus</i>	holy	santo	saint	casto
2, 6	<i>sanctae</i>	holy	santa	sanctifiée	cristiana
2, 9	<i>sanctificatur</i>	are sanctified	si possono santificare	s'effetue la sanctification	son santificados
	<i>sanctificati sunt</i>	have been sanctified	erano santificati	la sanctification s'est opérée	santificados
	<i>sanctificare</i>	sanctify	santificare	sanctifier	santificar
	<i>sanctificat</i>	sanctifies	santifica	sanctifie	santifica
	<i>sanctificari</i>	be sanctified	essere santificato	être sanctifié	ser santificado
	<i>sancto</i>	holy	santificato	saint	santificado
3, 4	<i>sanctos</i>	saint's	santi	chrétiens	cristiana
4, 3	<i>sanctorum</i>	saint's	santi	saints	santificados
6, 1	<i>sanctis</i>	"saints"	cristiani, gente santa	saints	castos
7, 1	<i>sanctificatur</i>	are santified	si santificano	sont santifiées	son santificados

APÉNDICE B: LA SANTIDAD Y LA CASTIDAD SEGÚN EL CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA

La santidad cristiana

2012 “Sabemos que en todas las cosas interviene Dios para bien de los que le aman [...] a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera él el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a éstos también los llamó; y a los que llamó, a éstos también los justificó; a los que justificó, a éstos también los glorificó” (Rm 8, 28-30).

2013 “Todos los fieles, de cualquier estado o régimen de vida, son llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad” Todos son llamados a la santidad: “Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto” (Mt 5, 48):

«Para alcanzar esta perfección, los creyentes han de emplear sus fuerzas, según la medida del don de Cristo [...] para entregarse totalmente a la gloria de Dios y al servicio del prójimo. Lo harán siguiendo las huellas de Cristo, haciéndose conformes a su imagen y siendo obedientes en todo a la voluntad del Padre. De esta manera, la santidad del Pueblo de Dios producirá frutos abundantes, como lo muestra claramente en la historia de la Iglesia la vida de los santos».

2014 El progreso espiritual tiende a la unión cada vez más íntima con Cristo. Esta unión se llama “mística”, porque participa del misterio de Cristo mediante los sacramentos —“los santos misterios”— y, en Él, del misterio de la Santísima Trinidad. Dios nos llama a todos a esta unión íntima con Él, aunque las gracias especiales o los signos extraordinarios de esta

vida mística sean concedidos solamente a algunos para manifestar así el don gratuito hecho a todos.

2015 “El camino de la perfección pasa por la cruz. No hay santidad sin renuncia y sin combate espiritual (cf 2 Tm 4). El progreso espiritual implica la ascesis y la mortificación que conducen gradualmente a vivir en la paz y el gozo de las bienaventuranzas:

«El que asciende no termina nunca de subir; y va paso a paso; no se alcanza nunca el final de lo que es siempre susceptible de perfección. El deseo de quien asciende no se detiene nunca en lo que ya le es conocido» (San Gregorio de Nisa, In *Canticum homilia* 8).

2016 Los hijos de la Santa Madre Iglesia esperan justamente la gracia de la perseverancia final y de la recompensa de Dios, su Padre, por las obras buenas realizadas con su gracia en comunión con Jesús (cf Concilio de Trento: DS 1576). Siguiendo la misma norma de vida, los creyentes comparten la “bienaventurada esperanza” de aquellos a los que la misericordia divina congrega en la “Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, [...] que baja del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo” (Ap 21, 2).

Resumen

2017 La gracia del Espíritu Santo nos confiere la justicia de Dios. El Espíritu, uniéndonos por medio de la fe y el Bautismo a la Pasión y a la Resurrección de Cristo, nos hace participar en su vida.

2018 La justificación, como la conversión, presenta dos aspectos. Bajo la moción de la gracia, el hombre se vuelve a Dios y se aparta del pecado, acogiendo así el perdón y la justicia de lo alto.

2019 La justificación entraña la remisión de los pecados, la santificación y la renovación del hombre interior.

2020 La justificación nos fue merecida por la Pasión de Cristo. Nos es concedida mediante el Bautismo. Nos conforma con la justicia de Dios que nos hace justos. Tiene como finalidad la gloria de Dios y de Cristo y el don de la vida eterna. Es la obra más excelente de la misericordia de Dios.

2021 La gracia es el auxilio que Dios nos da para responder a nuestra vocación de llegar a ser sus hijos adoptivos. Nos introduce en la intimidad de la vida trinitaria.

2022 La iniciativa divina en la obra de la gracia previene, prepara y suscita la respuesta libre del hombre. La gracia responde a las aspiraciones profundas de la libertad humana; y la llama a cooperar con ella, y la perfecciona.

2023 La gracia santificante es el don gratuito que Dios nos hace de su vida, infundida por el Espíritu Santo en nuestra alma para curarla del pecado y santificarla.

2024 La gracia santificante nos hace “agradables a Dios”. Los carismas, que son gracias especiales del Espíritu Santo, están ordenados a la gracia santificante y tienen por fin el bien común de la Iglesia. Dios actúa así mediante gracias actuales múltiples que se distinguen de la gracia habitual, que es permanente en nosotros.

2025 El hombre no tiene, por sí mismo, mérito ante Dios sino como consecuencia del libre designio divino de asociarlo a la obra de su gracia. El mérito pertenece a la gracia de Dios en primer lugar, y a la colaboración del hombre en segundo lugar. El mérito del hombre retorna a Dios.

2026 La gracia del Espíritu Santo, en virtud de nuestra filiación adoptiva, puede conferirnos un verdadero mérito según la justicia gratuita de Dios. La caridad es en nosotros la principal fuente de mérito ante Dios.

2027 Nadie puede merecer la gracia primera que constituye el inicio de la conversión. Bajo la moción del Espíritu Santo podemos merecer en favor nuestro y de los demás todas las gracias útiles para llegar a la vida eterna, como también los necesarios bienes temporales.

2028 “Todos los fieles cristianos [...] son llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad”. “La perfección cristiana sólo tiene un límite: el de no tener límite” (San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, 1, 5).

2029 “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame” (Mt 16, 24).

La vocación a la castidad

2337 La castidad significa la integración lograda de la sexualidad en la persona, y por ello en la unidad interior del hombre en su ser corporal y espiritual. La sexualidad, en la que se expresa la pertenencia del hombre al mundo corporal y biológico, se hace personal y verdaderamente humana cuando está integrada en la relación de persona a persona, en el don mutuo total y temporalmente ilimitado del hombre y de la mujer.

La virtud de la castidad, por tanto, entraña la integridad de la persona y la totalidad del don.

La integridad de la persona

2338 La persona casta mantiene la integridad de las fuerzas de vida y de amor depositadas en ella. Esta integridad asegura la unidad de la persona; se opone a todo comportamiento que la pueda lesionar. No tolera ni la doble vida ni el doble lenguaje (cf Mt 5, 37).

2339 La castidad implica un *aprendizaje del dominio de sí*, que es una pedagogía de la libertad humana. La alternativa es clara: o el hombre controla sus pasiones y obtiene la paz, o se deja dominar por ellas y se hace desgraciado (cf Si 1, 22). “La dignidad del hombre requiere, en efecto, que actúe según una elección consciente y libre, es decir, movido e

inducido personalmente desde dentro y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, liberándose de toda esclavitud de las pasiones, persigue su fin en la libre elección del bien y se procura con eficacia y habilidad los medios adecuados”.

2340 El que quiere permanecer fiel a las promesas de su Bautismo y resistir las tentaciones debe poner los *medios* para ello: el conocimiento de sí, la práctica de una ascesis adaptada a las situaciones encontradas, la obediencia a los mandamientos divinos, la práctica de las virtudes morales y la fidelidad a la oración. “La castidad nos recompone; nos devuelve a la unidad que habíamos perdido dispersándonos” (San Agustín, *Confesiones*, 10, 29; 40).

2341 La virtud de la castidad forma parte de la virtud cardinal de la *templanza*, que tiende a impregnar de racionalidad las pasiones y los apetitos de la sensibilidad humana.

2342 El dominio de sí es una *obra que dura toda la vida*. Nunca se la considerará adquirida de una vez para siempre. Supone un esfuerzo reiterado en todas las edades de la vida (cf. Tt 2, 1-6). El esfuerzo requerido puede ser más intenso en ciertas épocas, como cuando se forma la personalidad, durante la infancia y la adolescencia.

2343 La castidad tiene unas *leyes de crecimiento*; éste pasa por grados marcados por la imperfección y, muy a menudo, por el pecado. “Pero el hombre, llamado a vivir responsablemente el designio sabio y amoroso de Dios, es un ser histórico que se construye día a día con sus opciones numerosas y libres; por esto él conoce, ama y realiza el bien moral según las diversas etapas de crecimiento”.

2344 La castidad representa una tarea eminentemente personal; implica también un *esfuerzo cultural*, pues “el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la sociedad misma están mutuamente condicionados”. La castidad supone el respeto de los derechos de

la persona, en particular, el de recibir una información y una educación que respeten las dimensiones morales y espirituales de la vida humana.

2345 La castidad es una virtud moral. Es también un don de Dios, una *gracia*, un fruto del trabajo espiritual (cf Ga 5, 22). El Espíritu Santo concede, al que ha sido regenerado por el agua del bautismo, imitar la pureza de Cristo (cf 1 Jn 3, 3).

La totalidad del don de sí

2346 La caridad es la forma de todas las virtudes. Bajo su influencia, la castidad aparece como una escuela de donación de la persona. El dominio de sí está ordenado al don de sí mismo. La castidad conduce al que la practica a ser ante el prójimo un testigo de la fidelidad y de la ternura de Dios.

2347 La virtud de la castidad se desarrolla en la *amistad*. Indica al discípulo cómo seguir e imitar al que nos eligió como sus amigos (cf Jn 15, 15), a quien se dio totalmente a nosotros y nos hace participar de su condición divina. La castidad es promesa de inmortalidad.

La castidad se expresa especialmente en la *amistad con el prójimo*. Desarrollada entre personas del mismo sexo o de sexos distintos, la amistad representa un gran bien para todos. Conduce a la comunión espiritual.

Los diversos regímenes de la castidad

2348 Todo bautizado es llamado a la castidad. El cristiano se ha “revestido de Cristo” (Ga 3, 27), modelo de toda castidad. Todos los fieles de Cristo son llamados a una vida casta según su estado de vida particular. En el momento de su Bautismo, el cristiano se compromete a dirigir su afectividad en la castidad.

2349 La castidad “debe calificar a las personas según los diferentes estados de vida: a unas, en la virginidad o en el celibato consagrado, manera eminente de dedicarse más fácilmente a Dios solo con corazón indiviso; a otras, de la manera que determina para ellas la ley

moral, según sean casadas o célibes” (Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Persona humana*, 11). Las personas casadas son llamadas a vivir la castidad conyugal; las otras practican la castidad en la continencia.

«Se nos enseña que hay tres formas de la virtud de la castidad: una de los esposos, otra de las viudas, la tercera de la virginidad. No alabamos a una con exclusión de las otras. [...] En esto la disciplina de la Iglesia es rica» (San Ambrosio, *De viduis* 23).

2350 Los *novios* están llamados a vivir la castidad en la continencia. En esta prueba han de ver un descubrimiento del mutuo respeto, un aprendizaje de la fidelidad y de la esperanza de recibirse el uno y el otro de Dios. Reservarán para el tiempo del matrimonio las manifestaciones de ternura específicas del amor conyugal. Deben ayudarse mutuamente a crecer en la castidad.

Las ofensas a la castidad

2351 La *lujuria* es un deseo o un goce desordenados del placer venéreo. El placer sexual es moralmente desordenado cuando es buscado por sí mismo, separado de las finalidades de procreación y de unión.

2352 Por *masturbación* se ha de entender la excitación voluntaria de los órganos genitales a fin de obtener un placer venéreo. “Tanto el Magisterio de la Iglesia, de acuerdo con una tradición constante, como el sentido moral de los fieles, han afirmado sin ninguna duda que la masturbación es un acto intrínseca y gravemente desordenado”. “El uso deliberado de la facultad sexual fuera de las relaciones conyugales normales contradice a su finalidad, sea cual fuere el motivo que lo determine”. Así, el goce sexual es buscado aquí al margen de “la relación sexual requerida por el orden moral; aquella relación que realiza el sentido íntegro de la mutua entrega y de la procreación humana en el contexto de un amor verdadero” (Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Persona humana*, 9).

Para emitir un juicio justo acerca de la responsabilidad moral de los sujetos y para orientar la acción pastoral, ha de tenerse en cuenta la inmadurez afectiva, la fuerza de los hábitos contraídos, el estado de angustia u otros factores psíquicos o sociales que pueden atenuar o tal vez reducir al mínimo la culpabilidad moral.

2353 La *fornicación* es la unión carnal entre un hombre y una mujer fuera del matrimonio. Es gravemente contraria a la dignidad de las personas y de la sexualidad humana, naturalmente ordenada al bien de los esposos, así como a la generación y educación de los hijos. Además, es un escándalo grave cuando hay de por medio corrupción de menores.

2354 La *pornografía* consiste en sacar de la intimidad a los protagonistas actos sexuales, reales o simulados, para exhibirlos ante terceras personas de manera deliberada. Ofende la castidad porque desnaturaliza la finalidad del acto sexual. Atenta gravemente a la dignidad de quienes se dedican a ella (actores, comerciantes, público), pues cada uno viene a ser para otro objeto de un placer rudimentario y de una ganancia ilícita. Introduce a unos y a otros en la ilusión de un mundo ficticio. Es una falta grave. Las autoridades civiles deben impedir la producción y la distribución de material pornográfico.

2355 La *prostitución* atenta contra la dignidad de la persona que se prostituye, puesto que queda reducida al placer venéreo que se saca de ella. El que paga peca gravemente contra sí mismo: quebranta la castidad a la que lo comprometió su bautismo y mancha su cuerpo, templo del Espíritu Santo (cf 1 Co 6, 15-20). La prostitución constituye una lacra social. Habitualmente afecta a las mujeres, pero también a los hombres, los niños y los adolescentes (en estos dos últimos casos el pecado entraña también un escándalo). Es siempre gravemente pecaminoso dedicarse a la prostitución, pero la miseria, el chantaje, y la presión social pueden atenuar la imputabilidad de la falta.

2356 La *violación* es forzar o agredir con violencia la intimidad sexual de una persona. Atenta contra la justicia y la caridad. La violación lesiona profundamente el derecho de cada uno al respeto, a la libertad, a la integridad física y moral. Produce un daño grave que puede marcar a la víctima para toda la vida. Es siempre un acto intrínsecamente malo. Más grave todavía es la violación cometida por parte de los padres (cf. incesto) o de educadores a los niños que les están confiados.

Castidad y homosexualidad

2357 La homosexualidad designa las relaciones entre hombres o mujeres que experimentan una atracción sexual, exclusiva o predominante, hacia personas del mismo sexo. Reviste formas muy variadas a través de los siglos y las culturas. Su origen psíquico permanece en gran medida inexplicado. Apoyándose en la Sagrada Escritura que los presenta como depravaciones graves (cf Gn 19, 1-29; Rm 1, 24-27; 1 Co 6, 10; 1 Tm 1, 10), la Tradición ha declarado siempre que “los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados” (Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Persona humana*, 8). Son contrarios a la ley natural. Cierran el acto sexual al don de la vida. No proceden de una verdadera complementariedad afectiva y sexual. No pueden recibir aprobación en ningún caso.

2358 Un número apreciable de hombres y mujeres presentan tendencias homosexuales profundamente arraigadas. Esta inclinación, objetivamente desordenada, constituye para la mayoría de ellos una auténtica prueba. Deben ser acogidos con respeto, compasión y delicadeza. Se evitará, respecto a ellos, todo signo de discriminación injusta. Estas personas están llamadas a realizar la voluntad de Dios en su vida, y, si son cristianas, a unir al sacrificio de la cruz del Señor las dificultades que pueden encontrar a causa de su condición.

2359 Las personas homosexuales están llamadas a la castidad. Mediante virtudes de dominio de sí mismo que eduquen la libertad interior, y a veces mediante el apoyo de una amistad desinteresada, de la oración y la gracia sacramental, pueden y deben acercarse gradual y resueltamente a la perfección cristiana.

BIBLIOGRAFÍA

DICCIONARIOS

Diccionario del Español de México, dir. Luis Fernando Lara, México, D.F., El Colegio de México, 2010.

Diccionario de la Lengua Española, vigésima segunda edición, Madrid, RAE, 2001.

ERNOUT, Alfred, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, troisième édition, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1951.

FERRATER Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Tomo I (A-D), edición revisada, comentada y actualizada por Josep María Terricabras, Barcelona, Ariel, 1999.

Grande Lessico del Nuovo Testamento, fund. G. Kittel, cont., G. Friederich, ed. Italiana a cura di F. Montagnini *et al.*, Brescia, Paideia, 1988.

HORNBLLOWER, Simon (ed.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, Oxford University, 2003.

MOLINER, María, *Diccionario del Uso del Español*, Madrid, Gredos, 1991.

Oxford Latin Dictionary, ed. by P.G.W. Glare, Oxford, Clarendon, 1996.

EDICIONES Y TRADUCCIONES DE TEXTOS CLASICOS

AGUSTÍN, San, *Obras de San Agustín, Edición bilingüe, Tomo XII, Tratados morales*, versión, introducciones y notas de los padres F.R. Félix García, O.S.A., *et al.*, Madrid, La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 121, 1954.

CICERO, *M. Tulli Ciceronis Orationes*, ed. Albertus Curtis Clark, Oxonii, Clarendoniano, 6 vols, 1909.

DEMOSTHENES, *Demosthenis orationes*, London, Oxford University Press, 3 vols, 1931.

EPICETET, *The Discourses as reported by Arrian, the Manual and Fragments*, with english translation by W. A. Oldfather, Cambridge, Harvard University Press, 2 vols, 1939.

HESIOD, *Theogony*, trad. Norman O. Brown, Indianapolis, H.W. Sams, The Library of liberal Arts, 36, 1953.

HOMER, *Homeri Opera in five volumes*, Oxford, Oxford University Press. 1920.

- HOMERO, *Iliada*, trad. Emilio Crespo, Madrid, Gredos, Biblioteca Clásica Gredos 150, 1991.
- JUSTINIANO (comp.), *Cuerpo del derecho civil romano*, ed. y trad. Ildefonso L. García del Corral, Valladolid, Lex nova, 6 vols, 1988.
- LIVY, Livy, trans. B. O. Foster et al., Cambridge, Harvard University Press, 14 vols, 1939.
- LYSIAS, *Lysias*, trans. W. R. M. Lamb, London, W. Heinemann, Cambridge, Harvard University Press Press, 1957.
- MARCIAL, *Epigramas de Marco Valerio Marcial*, trad. José Guillén, rev. Fidel Argudo, Zaragoza, Institución Fernando el Católico (CSIC), 2004.
- MARTIAL, *Epigrammata. M. Val. Martialis*, ed. W. M. Lindsay, Oxford, Oxford University Press, 1929.
- MINUCIUS FELIX, *Octavius*, ed. et trad. Jean Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1974.
- PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, trad. Jean Pouilloux, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- PHAEDRUS, *Fabulae Aesopiae*, Leipzig. B. G. Teubner, 1876.
- PLAUTUS, *Comoediae. T. Macci Plauti*, Oxonii, Clarendoniano, 2 vols, 1904.
- , *Plauti Comoediae*, Berlin, Weidmann, 1895.
- PLINY, *Letters and panegyricus*, with english trans. by Betty Radice, Cambridge, Harvard University Press, 2 vols, 1939.
- PLUTARCH, *Plutarch's Lives*, trans. Bernadotte Perrin, Cambridge, Harvard University Press, 1939, 11 vols.
- PLUTARCO, *Vidas paralelas*, en *Biógrafos griegos*, trad. Antonio Ranz Romanillos *et al.*, Madrid, Aguilar, 1964.
- , *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, vol. III, trad. Mercedes López, Biblioteca Clásica Gredos, 103, Madrid, Gredos, 1987.
- SÓFOCLES, *Tragedias*, trad. Assela Alamillo, Madrid, Gredos, Biblioteca Básica Gredos, 2000.
- SOPHOCLE, *Sophocle*, ed. Alphonse Dain, tr. par Paul Mozon, Paris, Les belles lettres, 3 vols, 1994.
- TACITUS, *Annales ab excessu divi Augusti*, ed. Charles Dennis Fisher, Oxford, Clarendon Press, 1906.

- TERTULIANO, *El adorno de las mujeres, De cultu feminarum*, tr. Virginia Alfaro Bech, Victoria Eugenia Rodríguez Martín, Málaga, Universidad de Málaga, Clásicos Universidad de Málaga, 2001.
- TERTULLIANO, *Opere di Tertulliano tradotte in Toscano dalla Signora Maria Selvaggia Borghini nobile pisana*, Roma, Stamperia di Pallade, 1756.
- TERTULLIEN, *Apologetique*, ed. et trad. Jean-Pierre Waltzing, Paris, Les belles lettres, 1961.
- TERTULLIEN, *A son épouse, (Ad uxorem libri duo)*, introduction, texte critique, traduction et notes de Charles Munier, Paris, Éditions du Cerf, Sources Chrétiennes 273, 1980.
- TERTULLIEN, *De exhortatione castitatis*, ed. Claudio Moreschini, Paris, Éditions du Cerf, Sources Chrétiennes 319, 1985.
- THUCYDIDES. *Historiae in two volumes*. Oxford, Oxford University Press. 1942.
- VALERIO MÁXIMO, *Hechos y dichos memorables*, trad. Fernando Martín Acera, Madrid, Akal, 1988.
- VALERIUS MAXIMUS, *Factorum et dictorum memorabilium libri IX*, Stutgardiae, Teubner, 2 vols, 1998.

OBRAS GENERALES

- ALTANER, Berthold, *Précis de Patrologie*, traduit par l'abbé Marcel Grandclaudon, Mulhouse (Haut-Rhin), Éditions Salvator, 1941.
- AUERBACH, Erich, *Lenguaje literario y público en la Baja Latinidad y en la Edad Media*, trad. Luis López Molina, Barcelona, Ed. Seix Barral, 1996.
- BARDY, Gustave, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, trad. Luis Aguirre, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990.
- BARNES, Timothy David, *Tertullian: A Historical and Literary Study*, London, Oxford University Press, 1971.
- BENVENISTE, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, I. Économie, Parenté, Société*, Paris, Les éditions de minuit, 1963.
- Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brower, 1976.
- BOER, W. den, *Private morality in Greece and Rome. Some historical aspects*, Leiden, Brill, 1979.
- BOURDIEU, Pierre, "Génesis y estructura del campo religioso", *Relaciones*, XXVII, 108,

- Colegio de Michoacán, 2006, pp. 29-83.
- , *¿Qué significa hablar?*, 3a. ed., Madrid, Akal, 2001.
- , *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997.
- , "Sobre el poder simbólico", *Intelectuales, política y poder*, trad. Alicia Gutiérrez, Buenos Aires, UBA/Eudeba, 2000, pp. 65-73.
- BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, L., *Respuestas por una Antropología reflexiva*, México, D.F., Grijalbo, 1995.
- BRUNDAGE, James A., *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, trad. Mónica Utrilla de Neira, México, D. F., FCE, 2000.
- BURKE, Peter, *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona, Ed. Gedisa, Serie Cla-de-ma, 1996.
- CANTARELLA, Eva, *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*, trad. Andrés Pociña, 2a. ed., Madrid, Ediciones Clásicas, Series Maior, 1996.
- , *Passato prossimo, Donne romane da Tacita a Sulpicia*, 2a. ed., Milano, Feltrinelli, 2001.
- CASTILLO, Arcadio del, *La emancipación de la mujer romana en el siglo I d. C.*, Granada, Universidad de Granada, 1976.
- CASTILLO Gómez, Antonio (coord.), *Historia de la cultura escrita, del Próximo Oriente Antiguo a la sociedad informatizada*, Guijón, Ediciones Tres, 2001.
- CLARK, Katherine, "Purgatory, Punishment and the Discourse of Holy Widowhood in the High and Later Middle Ages", *Journal of the History of Sexuality*, vol. 16, no. 2, May 2007, pp. 169-203.
- CORBIN, Alain (dir.), *Histoire du christianisme: Pour mieux comprendre notre temps*, Paris, Éditions du seuil, 2007.
- CHADWICK, Henry, *The Early Church*, London, Penguin books, 1967.
- CHARTIER, Roger *et al.*, *Cultura escrita, literatura e historia*, 2a. ed., México, D.F., FCE, 2000.
- DESBORDES, Françoise, *Concepciones sobre la escritura en la Antigüedad Romana*, trad. Alberto Luis Bixio, Colección Lea, Barcelona, Gedisa, 1995.

- DUBY, Georges (ed.), *Historia de las mujeres (I. La Antigüedad)*, México, Taurus, 2009.
- El campesino elocuente* (1ª parte), trad. Ángel Sánchez, Colección Estudios de Egiptología de Ediciones ASADE, vol. III, Cádiz, Asociación Andaluza de Egiptología, 2005.
- ENSLIN, Morton S., "Puritan of Carthage", *The Journal of Religion*, vol. 27, no. 3, (jul. 1947), pp. 197-212.
- FENSHAM, F. Charles, "Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature", *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 21, no. 2 (Apr. 1962), pp. 129-139.
- FILORAMO, G., *Il sacro e il potere*, Torino, Piccola biblioteca Einaudi, 2009.
- , G. et al., *Storia del cristianesimo, L'Antichità*, 6a. ed., Roma-Bari, Editori Laterza, 2010.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad*, 3 vols., trad. Tomás Segovia, 17ª. ed. México, Siglo XXI Editores, 2007.
- FRAZER, James G. *Folklore in the Old Testament, Studies in comparative Religion, Legend and Law*, v. III, London, MacMillan, 1919.
- FREDOUILLE, Jean Claude, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, Études augustiniennes, 1972.
- GALLEGRO, Julián de, *El mundo rural en la Grecia antigua*, Madrid, Akal, 2003.
- HOWLEY, Richard (ed.), *Women in Antiquity, New assessments*, London, Routledge, 1995.
- KOVALIOV, S. I., *Historia de Roma*, trad. Marcelo Ravoni, 3ª ed. rev. por Domingo Plácido, Madrid, Akal, 1979.
- KUNKEL, Wolfgang, *Historia del derecho romano*, trad. (de la 4ª ed. alemana) Juan Miquel, Barcelona, Ariel, 1985.
- LAMAS, Marta (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, D.F., PUEG, Porrúa, 1996.
- LAPEYRE, G. et A. PELLEGRIN, *Carthage latine et chrétienne*, Paris, Payot, 1950.
- LÉVI-STRAUSS, *The elementary structures of kinship*, Boston, Beacon Press, 1969.
- MAHALINGAM, Ramaswami, "Beliefs about chastity, machismo and caste identity. A Cultural psychology of gender", *Sex Roles*, v. 56, n. 3-4, pp. 239-249.
- MALDONADO de Lizalde, Eugenia, "*Lex Iulia de adulteriis coercendis* del emperador César

- Augusto (y otros delitos sexuales asociados)”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, 17, 2005, pp. 365-413.
- MANGUEL, Roberto, *Una historia de la lectura*, trad. José Luis López Muñoz, Santa Fe de Bogotá, Grupo editorial Norma, 1999.
- MARROU, Henri-Irénée, *Historia de la educación en la Antigüedad*, trad. Yago Borja de Quiroga, Madrid, Akal, 1985.
- MCKECHNIE, Paul, “Tertullian’s *De pallio* and life in roman Carthage”, *Prudentia*, 24, 2, 1992, pp. 44-46.
- MOLINA, Manuel, “Las Reformas de Urukagina”, *Scripta fulgentina*, V/9-10, 1995, pp. 47-80.
- NORDEN, Eduard, *La prosa d’arte antica, dal vi secolo a.C. all’età della rinascenza*, ed. italiana a cura di Benedetta Heinemann Campana, Roma, Salerno Editrice, 1986, 2 vols.
- NORRIS, Charles, *Cristianismo y cultura clásica*, trad. José Carner, México, D.F., FCE, 1949.
- ONG, Walter J., *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, trad. Angélica Scherp, México, D.F., FCE, 1987.
- PERKINS, Judith, *The sufferind self. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, London, Routledge, 1995.
- PETIT, Michèle, *Lecturas: del espacio íntimo al espacio público*, trad. Miguel Pacheco et al., México, D.F., FCE, 2001.
- QUASTEN, Johannes, *Patrología*, edición española preparada por Ignacio Oñatibia, Madrid, Católica, BAC, 1968, 3 vols.
- SARACENO C. e NALDINI M., *Sociologia della famiglia*, Bologna, Il Mulino, 2007.
- SHELTON, Jo-Ann, *As the Romans did, A sourcebook in Roman Social History*, 2ª ed., Oxford, Oxford University Press, 1998.
- STARK, Rodney, *El auge del cristianismo*, traducción de Sergio Coddou, Barcelona, Andrés Bello, 2001 (*The rise of Christianity: A sociologist reconsiders history*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1996).
- VAUX, de R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona, Biblioteca Heder, SSE, v. 63, 1964.
- VIELHAUER, Philipp, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 2ª ed., Salamanca,

Ediciones Sígueme, 2003.

VIGNERON, Roger et Jean-François GERKENS, "The emancipation of woman in Ancient Rome", *Revue International des Droits de l'Antiquité*, 3e. série, XLVII, 2000, pp. 107-121.

YA'AKOV, Michal Ben, "Aliyah in the Lives of North African Jewish Widows: Realization of a Dream or Solution to a Problem?", *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, n. 8, 2004, pp. 5-24.

RECURSOS ELECTRÓNICOS

Biblioteca jurídica virtual, <http://www.bibliojuridica.org/> (primera consulta: 03/02/2010)

Dizionario biografico degli italiani, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, http://www.treccani.it/Portale/elements/categoriesItems.jsp?pathFile=/sites/default/BancaDati/Dizionario_Biografico_degli_Italiani/VOL12/DIZIONARIO_BIOGRAFICO_DEGLI_ITALIANI_vol12_006968.xml/ (consultla: 10/01/2010)

Documenta catholica omnia, <http://www.documentacatholicaomnia.eu/> (primera consulta: 20/08/2009)

Lacus curtius, <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/home.html/> (consulta: 21/08/2009)

Luminarium: Encyclopedia Project, <http://www.luminarium.org/> (consulta: 05/05/2011)

MIGNE, Jacques Paul, *Patrologia Latina database*, edición en CD-ROM, Alexandria, Chadwyck-Healey, 1996, 5 cds.

OLIS web OPAC, Oxford Libraries Information System, <http://library.ox.ac.uk> (consulta: 19/01/2010)

Perseus Digital Library, <http://www.perseus.tufts.edu/> (primera consulta: 02/09/2009)

Sebina Open Library OPAC, Catalogo del Polo Bolognese del Servizio Bibliotecario Nazionale
<http://sol.cib.unibo.it:8080/SebinaOpac/Opac?action=collocLiv&bib=UBOPG@B.%20Arte%20e%20Storia%20S.Giorgio%20in%20Poggiale%20%28Aperta%20per%20sola%20Consultazione%29&docID=1/> (consulta : 19/01/2010)

The Latin Library, <http://www.thelatinlibrary.com/> (primera consulta: 25/10/2010)

The Tertullian Project, <http://www.tertullian.org/> (primera consulta: 10/08/2009)