http://dx.doi.org/10.12795/Habis.2004.i35.17

CONSTRUYENDO A LA *PUELLA*: EL *EGO* ELEGÍACO COMO AGENTE MORAL

Alicia Schniebs
Universidad de Buenos Aires

En la ideología hegemónica dominante propia de la elite, que la literatura latina transmite y construye, el *vir*, en tanto varón adulto *ingenuus* de los estamentos superiores es el único agente moral legítimo habilitado para interpretar y determinar identidades, diferencias, pertenencias y exclusiones. Se estudia el funcionamiento del *vir* como agente moral en la elegía latina a través del análisis de la polaridad *pudor/metus*, cuyos términos son apropiados para explorar el mundo ficcional elegíaco por su condición de controladores e inhibidores de las conductas humanas.

In the hegemonic ideology of the dominant elite, built and transmitted by Latin literature, the *vir*, as an *ingenuus* adult man of the higher stratum, is the only moral agent who is allowed to interpret and determine identities, differences, inclusions, exclusions. The function of the *vir* as a moral agent in Latin Elegy is studied by analysing the polarity *pudor/metus*, which terms are appropriate to explore the elegiac fictional world as they are controllers and inhibitors of human behaviours.

En sus tres variantes de producción, consumo e interpretación, la literatura latina en general, y la augustal en particular, es una institución que responde a los intereses de la elite de la sociedad romana[1], jerarquizada y timocrática. Como tal, define, preserva y transmite un conjunto de valores y estándares de conducta propios de los individuos de esa elite[2], que, avalado por un pasado modélico que

[1] Cf. T. Habinek, *The Politics of Latin Literature. Writing, Identity and Empire in Ancient Rome* (Princeton 1998) 3.
[2] Cf. T. Habinek, *op. cit.* 45.

http://dx.doi.org/10.12795/Habis.2004.35.11

esa misma literatura construye, se presenta como la esencia de Roma misma y legitima para esa elite su derecho a detentar el poder. Esos valores y estándares de conducta constituyen una identidad que, como toda identidad, es oposicional, pues eso que pensamos que somos es un sistema de diferencias en el cual lo "otro" de nosotros no es el fondo universal de la naturaleza humana sino una serie de particularidades. Pero a su vez, puesto que pensada en términos de individuo, la identidad es, según Castilla del Pino[3], "la imagen que ofrecemos y que los demás obtienen a través de nuestros actos de conducta, en forma de actuaciones, llevadas a cabo en contextos diferentes y desempeñando roles distintos", es evidente que esto presupone un proceso de significación, esto es, una ideología[4], que en el caso de Roma está en manos de la elite. En efecto, esa elite es la que describe y evalúa esos actos y actuaciones determinando así parámetros de exclusión y pertenencia en función de la delimitación no sólo de una identidad global, la romana, sino de una serie de identidades parciales de raza, de clase, de género, etc.[5]. Debido a que en Roma aparecen imbricadas con factores políticos, sociales y económicos[6], las relaciones entre los sexos cumplen un papel fundamental dentro de esa identidad e implican en sí mismas un sistema de normas y valores también garantizado por la elite y por la literatura que toma su voz[7].

Dentro de esa literatura, la elegía latina es un género que se caracteriza por diseñar un sistema ideológico alternativo, que se concentra de manera excluyente en la experiencia erótica y presenta un mundo cerrado en sí mismo que, en superficie, deja fuera todos los valores y conductas aceptados en la ideología hegemónica dominante. El eje de ese sistema es la idea misma del *servitium*, en virtud de la cual el enunciador aparece despojado a la vez de *virtus* y de *imperium*, los dos factores que, como indica Williams[8], definen la identidad de un *vir*, esto es, de un varón romano adulto e *ingenuus* de los estamentos superiores. Sin embargo, esta exclusión del deber ser social es sólo de superficie ya que una de las

[3] C. Castilla del Pino, "La construcción del *self* y la sobre-construcción del personaje", en C. Castilla del Pino (comp.), *Teoría del Personaje* (Madrid 1989) 21. Para este autor, "actuación" se diferencia de "acto" en que incluye la manera como éste se lleva a cabo.

[4] Entendemos por ideología, siguiendo a T. Habinek ("Ideology for an Empire in the Prefaces to Ciceros'Dialogues", en A. J. Boyle (ed.), *Roman Literature and Ideology* [Bendigo 1995] 55), las formas en que la significación sirve para sostener relaciones de dominación.

[5] Así, si el centro productor de esa ideología hegemónica que asegura la pervivencia de Roma es el *vir* de la elite dirigente (baste pensar en la famosa expresión de Ennio *moribus antiquis res stat Romana virisque*), el "otro" de él será alternativamente la mujer, el extranjero, el individuo de los estamentos inferiores, el animal, el *monstrum*.

[6] Cf. *Digesto* (47.11.1.1.pr.-2), donde el adulterio y el estupro son equiparados a una contaminación que afecta a la sociedad en su conjunto: *Fit iniuria contra bonos mores, ueluti si quis fimo corrupto aliquem perfuderit, caeno luto oblinierit, aquas spurcauerit, fistulas lacus quidue aliud ad iniuriam publicam contaminauerit*. Al respecto resulta interesante el análisis de T. J. Moore ("Morality, History and Livy's Wronged Women", *Eranos* 91 [1993] 38-46) quien muestra la relación que establece Livio entre la comisión de actos sexuales y la génesis de importantes cambios políticos.

[7] Cf. C. A. Williams, *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity* (Oxford 1999) 4.

[8] *Op. cit.* 100.

http://dx.doi.org/10.12795/Habis.2004.35.11

características del ego elegíaco es su apropiación de los valores del código cultural vigente: *fides, pietas, gloria, fortitudo, laus*, etc. Esa apropiación se verifica por medio de una transcodificación, pues, como señala Conte[9], al ingresar en el código elegíaco estos términos se transforman en meros significantes que adoptan nuevos significados por completo diferentes de los que tienen en el código cultural. El resultado de esta operación es un sistema ideológico contradictorio e inestable, toda vez que se aplican valores positivos sea a conductas socialmente condenadas, como la experiencia erótica en términos de *servitium*, sea a sujetos que no pertenecen a la clase para la cual estos valores rigen, como la *puella* elegíaca[10]. Esa incoherencia está tematizada en el mismo discurso por la insatisfacción e infelicidad constitutivas de la máscara del yo elegíaco y son la prueba de la ineficacia del mundo construido. Pero son, además, la comprobación misma de la vigencia de los valores sociales y la convalidación del principio de jerarquía que organiza todo el discurso ético de la sociedad romana. Lo que la elegía latina corrobora, en definitiva, es que el *vir* y sólo él está capacitado para funcionar como agente moral legítimo, esto es, para interpretar las actuaciones de sí mismo y de los otros y, a partir de allí, determinar identidades, diferencias, pertenencias y exclusiones. En este orden de cosas, nos proponemos estudiar aquí esa identidad del *vir* como agente moral a través del análisis del funcionamiento dentro del discurso elegíaco de la polaridad *pudor / metus*[11], cuyos términos son una variable apropiada para explorar ese mundo alternativo por su condición de controladores de las conductas humanas. Para ello nos basamos en el rastreo de las ocurrencias de los términos investigados y de otros que pertenecen a su campo léxico y semántico.

La polaridad *pudor / metus* en Roma

En su diálogo *De republica* (5.6), Cicerón expresa que, en su comunidad ideal *[...]expetunt laudem optumi et decus, ignominiam fugiunt ac dedecus. Nec vero tam metu poenaque terrentur, quae est constituta legibus, quam verecundia*

[9] G. B. Conte, *Generi e lettori* (Milano 1991) 99.

[10] El estatuto social de la *puella* elegíaca es difícilmente encuadrable debido a la vaguedad cuando no a la contradicción de los datos ofrecidos por los textos. Si bien coincidimos con M. Wyke ("Mistress and Metaphor in Augustan Elegy", *Helios* 16 [1989] 34) en que esta indefinición se debe a que la perspectiva dominante es la del enunciador masculino que emplea a la mujer sólo como un medio para definir su cuestionable posición como varón, es evidente que los textos permiten deducir al menos que no se trata de una mujer nuclear sometida a la exigencia de la *pudicitia*, ni tampoco de una *meretrix*, puesto que ambas aparecen en la elegía como paradigmas de conductas sexuales con las que la *puella* no se identifica. En todo caso, en términos de identidad sexual, habría que pensar en esa suerte de término medio entre ambos extremos constituido por las *bonae amicae* en el poema 110 de Catulo, lo cual coloca a la *puella* en los márgenes del pacto social.

[11] El campo léxico del temor está compuesto en latín por una serie de sustantivos como *metus, timor, pavor, terror, formido*. Estos sustantivos no son sinónimos, como bien lo demuestra A. I. Magallón García ("El campo léxico de los sustantivos de 'temor' en Tácito", *Habis* 25 [1994] 151-172), pero, sin embargo, puesto que esas diferencias no resultan relevantes para este trabajo, tomamos aquí el sustantivo *metus* no con su valor específico sino simplemente como un modo de designar el campo léxico.

quam natura homini dedit quasi quendam vituperationis non iniustae timorem. Hanc ille rector rerum publicarum auxit opinionibus perfecit institutis et disciplinis ut pudor civis non minus a delictis arceret quam metus. El texto muestra que *metus* y *pudor* son los dos elementos que regulan las conductas en el seno de la vida comunitaria. Ambos tienen el mismo efecto *(cives a delictis arcere)* pero se diferencian en la manera de operar. El *pudor* es un sentimiento propio de la especie humana en oposición a los animales, que actúa como regulador de conductas[12] y resulta de la internalización de los valores que cimentan el orden social; su marco de referencia son por lo tanto los *mores maiorum.* Es un mecanismo de autocensura por el cual el individuo se abstiene de realizar actos que el código cultural considera de signo negativo[13]. Se trata entonces de un regulador positivo[14], toda vez que las conductas resultantes manifiestan el respeto por las normas y preceptos que constituyen el deber ser de cada individuo de acuerdo con su estatuto jurídico-social, lo cual marca, como vimos en Cicerón, su estrecha relación con el *decus.* Pero, además, el *pudor* presupone una valoración de la *existimatio, fama* o *laus,* esto es, de la reputación, de nuestra imagen proyectada en los ojos de los demás. En algunos casos, este funcionamiento del *pudor* comporta un cierto demérito y se acerca a la forma de operar del *metus,* pues implica que el individuo actúa correctamente no tanto por propia convicción cuanto por temor a la pérdida de su buen nombre, a la *infamia*[15]. El *metus,* en cambio, es el sentimiento que se experimenta ante una coerción externa que, en el terreno de la regulación de conductas, está representada por las diversas instituciones encargadas de impedir o castigar los comportamientos condenables; su marco de referencia son por lo tanto la familia, el grupo, los dioses, la *lex*[16]. Como podemos ver, ambos factores tienen en común el funcionar como inhibidores de conductas y es esto lo que los hace útiles para estudiar la construcción de la identidad, pues, según Castilla del Pino, la identidad "resulta ser una metonimia, ya que se define sólo por un subconjunto de actos, aquellos que realizamos, pero también por todos los que podríamos efectuar y no efectuamos"[17].

[12] En *Fin.* 2.113, Cicerón lo define como *moderator*, palabra que, como otras derivadas de *modus* (*modestia*, *moderatio*), refiere en el ámbito moral cierta forma de autocontrol asociada con la *continentia* y la *temperantia.*

[13] Cf. M. Lentano, "*Patris pudor /matris pietas.* Aspetti terminologici e valenze antropologiche del rapporto generazionale in Terenzio", *Aufidus* 22 (1996) 21.

[14] Tanto A. Richlin (*The Garden of Priapus. Sexuality & Aggression in Roman Humor* [Oxford 1992] 12) como J. Hellegouarch (*Le vocabulaire latin des rélations et des partis politiques sous la République* [Paris 1972] 283) consideran el pudor como una cualidad negativa porque se manifiesta en un "no" realizar ciertas acciones. Nosotros hablamos aquí de regulador positivo a partir de la valoración que de él hacían los romanos como el signo encomiable de la internalización del mandato.

[15] Cf. Sen. *Ep.* 11.8-9.

[16] Huelga aclarar que el *metus* puede desencadenarse a partir de otros agentes coercitivos externos como, por ejemplo, los enemigos, los animales salvajes, el clima, etc. Dejamos a un lado aquí sin embargo esas otras opciones porque nuestro propósito es analizar el comportamiento de este sentimiento como inhibidor de conductas de índole moral.

[17] *Op. cit.* 30.

http://dx.doi.org/10.12795/Habis.2004.35.11

Esta polaridad *metus* / *pudor* aparece en forma recurrente en los textos a la hora de evaluar conductas humanas, y suele incluir la especificación de las áreas de influencia de cada uno de los términos. De la vasta cantidad de testimonios, baste citar aquí dos ejemplos de Cicerón: *Tibi nulla lex fuit, nulla religio, nullus existimationis pudor, nullus iudici metus?* (*Verr.* 2.2.40); *Quae enim homini in quo aliqui, si non famae pudor, at supplici timor est gravior poena accidere potuit* (*Prov. Cons.* 14), donde se observa claramente la relación del *pudor* con la *existimatio* y del *metus* con la ley[18].

A su vez, precisamente por su manera de obrar, estos dos elementos guardan entre sí una relación de complementariedad: el *metus* actúa por defecto allí donde no lo ha hecho el *pudor*. Es decir, el individuo modélico tiene una conducta ejemplar por respeto a los *mores* y no por temor a la sanción o castigos derivados de su incumplimiento, como dice Cicerón en *De finibus* (2.73): *[...]si pudor, si modestia, si pudicitia, si uno verbo temperantia poenae aut infamiae metu coercebuntur, non sanctitate sua se tuebuntur, quod adulterium, quod stuprum, quae libido non se proripiet ac proiciet aut occultatione proposita aut impunitate aut licentia?* Así, la precedencia de un regulador sobre otro sirve para tipificar y calificar a los individuos, quedando claro que aquellos en los cuales el *pudor* actúa en primera instancia y por convicción son ejemplares, a la manera del tiempo ideal de los *Saturnia regna* cuando, como dice Ovidio, *proque metu populum sine vi pudor ipse regebat* (*Fast.* 1.251). De esto resulta que, si bien el *pudor* caracteriza al género humano por oposición a los animales, no todos los individuos lo experimentan del mismo modo y, más aún, no todos los individuos lo experimentan. De hecho, sólo los *ingenui* experimentan *pudor*, al punto que, en palabras de Kaster[19], la frase *pudor ingenuus* es una tautología; pero incluso dentro de ellos, sólo los que pertenecen a los estamentos superiores lo tienen en grado máximo. Indisolublemente asociado a la *dignitas*, el sistema de valores romano que emerge del discurso hegemónico de la elite está atravesado por cuestiones patrimoniales y de género, y responde a una concepción jerárquica del poder: a más patrimonio, más condiciones y capacidades morales, más goce efectivo de la *libertas*, más *existimatio* y, por lo tanto, más poder. Para esta concepción, los estamentos inferiores, desprovistos total o parcialmente de *dignitas*[20], no reconocen la contención del *pudor*, pues mal pueden cuidar su honra quienes no tienen honra alguna que perder, como se desprende de las palabras del orador (Sen. *Controv.* 4 pr.10): *impudicitia in ingenuo crimen est, in servo necessitas, in liberto officium*; o de las de Séneca

[18] Para otros ejemplos, cf. R. Kaster, "The Shame of the Romans", *TAPA* 127 (1997) 4, n. 7.

[19] *Art. cit.* 9.

[20] Recordemos que la *dignitas*, que es patrimonio exclusivo de los *ingenui* (cf. Cic. *QFr.* 1. 2.3: *Species ipsa tam gratiosi liberti aut servi dignitatem habere nullam potest*), reconoce *gradus* que determinan el derecho real a ejercer el poder y cuya observancia es la base de ese principio fundamental de la organización política romana denominado *aequa libertas*. En palabras de Cicerón (*Rep.* 1.53), *eaque, quae appellatur aequabilitas, iniquissima est. Cum enim par habetur honos summis et infimis, qui sint in omni populo necesse est, ipsa aequitas iniquissima est.*

http://dx.doi.org/10.12795/Habis.2004.35.11

(*Dial.* 5.22) *Quid autem dubii est quin haec maior materia sapienti uiro sit animum explicandi suum in diuitiis quam in paupertate, cum in hac unum genus uirtutis sit non inclinari nec deprimi, in diuitiis et temperantia et liberalitas et diligentia et dispositio et magnificentia campum habeat patentem?*[21]. Finalmente y con referencia a su cruce con el género, el *pudor* también se presupone sólo en las mujeres de los estamentos superiores y se reduce en ellas a la esfera sexual, a la *pudicitia*[22], si bien es importante recordar que su observancia incluye una serie de conductas que hacen al vestido, al adorno, a la manera de caminar, de hablar, de mirar incluso, que la sociedad interpreta como signos externos de esa *pudicitia*[23]. A esto debe agregarse otro detalle que no es menor para la construcción de la *puella* elegíaca: puesto que la vida sexual de las mujeres nucleares no tiene otro fin allende la procreación, su *pudicitia* también se evidencia en la manera de realizar el coito en el que se espera de ellas un comportamiento pasivo y estático que, como dice Lucrecio (4. 1268-1277), asegura la concepción y la diferencia de la marginal *scortum*: *nec molles opus sunt motus uxoribus hilum. / nam mulier prohibet se concipere atque repugnat, / clunibus ipsa viri Venerem si laeta retractat / atque exossato ciet omni pectore fluctus; [.../...] idque sua causa consuerunt scorta moveri, / ne complerentur crebro gravidaeque iacerent, / et simul ipsa viris Venus ut concinnior esset; / coniugibus quod nil nostris opus esse videtur.*

La polaridad *pudor* / *metus* en la elegía latina: construyendo a la *puella*

Como parte de la operación de transcodificación característica de este género poético, la relación elegíaca está construida como una versión distorsionada y adaptada del *foedus iugale*, propio de las *iustae nuptiae*[24]. El código cultural es-

[21] Como afirma A. Richlin (*op. cit.* 25), "these associations of vice with the 'others' implicity justify the dominant position of elite male Romans". Para otras consideraciones acerca de este rasgo de "no moral" constitutivo de la identidad de la pobreza y su relación con el hecho de que nuestras fuentes fueron escritas por o para los ricos, cf. C. R. Whitakker, "El pobre", en A. Giardina y otros, *El Hombre Romano* (Madrid 1991) 319-349.

[22] Cf. R. Kaster, *art. cit.* 9.

[23] Cf. Sen. *Controv.* 2.7.3: *Matrona, quae tuta esse adversus sollicitatoris lasciviam volet, prodeat in tantum ornata quantum ne inmunda sit; habeat comites eius aetatis quae in pudicum, si nihil aliud, in verecundiam annorum movere possit; ferat iacentis in terram oculos; adversus officiosum salutatorem inhumana potius quam inverecunda sit; etiam in necessaria resalutandi vice multo rubore confusa sit. Sic se in verecundiam pigneret ut longe ante inpudicitiam suam ore quam verbo neget. In has servandae integritatis custodias nulla libido inrumpet.* Que estas conductas operan como signos de *pudicitia* resulta evidente si lo comparamos con las afirmaciones de Cicerón en el *Pro Caelio* 48, donde se dice que la mujer que se comporta de la manera opuesta a lo prescripto indica que carece de esa cualidad. Más aún, recordemos que el *Digesto* (47.10.15.5) dice expresamente que los hombres que se acerquen con intenciones de conquista a una mujer que no va ataviada de acuerdo a su condición de *pudica*, no son pasibles de ser acusados de esa forma de *iniuria* que es la *ademptata pudicitia*. Para la vestimenta como signo de *pudicitia* cf. T. A. J. McGinn, *Prostitution, Sexuality and Law in Ancient Rome* (Oxford 1998) 154-171.

[24] *Iustae nuptiae* es un término técnico que indica un tipo de vínculo legitimado ante la ley y que, por lo tanto, tiene consecuencias jurídicas respecto de la *patriapotestas*, la herencia y la ciuda-

http://dx.doi.org/10.12795/Habis.2004.55.11

tipula las conductas que mujer y varón deben asumir en el seno de la unión matrimonial. En el caso de la mujer se prescribe que su conducta esté regulada por el *pudor*, que exige de ella fidelidad al lecho conyugal y respeto por su propia *fama*, o, en su defecto, por el *metus* a factores coercitivos externos, como es el caso de la figura de la *custodia* y los castigos previstos para la adúltera en el marco de la sanción familiar, social y legal[25]. Todos estos elementos están presentes en la elegía con los mismos valores que tienen en el código cultural pero aplicados a uniones y sujetos que pertenecen o responden a los legitimados por el pacto social. Se afirma entonces, en esos casos, que el *pudor* femenino asegura la fidelidad al lecho (Prop. 2.9.17-18), que la inobservancia del *lectum servare pudicum* (Prop. 2.32.55) es una forma de *stuprum* (*ib.* 41), que la mujer que incurre en ello es objeto del *rumor* (*ib.* 23-24) y pierde su *pudica fama* (*ib.* 21.22; Ov. *Am.* 2.2.50), que la *castitas* es lo propio de la *matrona* (Tib. 1.6.67-68), que la mujer verdaderamente confiable es la que tiene internalizado el mandato y lo acata no por *metus* sino por propia convicción (Ov. *Am.* 3. 4.3-6).

Ahora bien, la *puella* de la elegía latina, a la cual el *ego* quiere persuadir para que respete ese conflictivo sucedáneo del *foedus iugale* que es el *foedus amoris*, es una mujer de los estamentos inferiores que está fuera de la franja social para la que se establece la observancia de la *pudicitia*, la cual incluye exclusivamente a la *matrona*, la *virgo* y los *pueri praetextati*, tal como lo aclara Valerio Máximo (6.1 pr.) y lo confirma el *Digesto* (48.5.35.1). En efecto, al margen del encuadre de los *mores* y carentes de la contención del *pudor*, las *puellae* de la elegía son incapaces de controlar su propia *libido*: *Obicitur totiens a te mihi nostra libido: / crede mihi, vobis imperat ista magis. / Vos, ubi contempti rupistis frena pudoris, / nescitis captae mentis habere modum* (Prop. 3.19.1-4). A su vez, puesto que carecen de *pudica fama*, tampoco ese segundo funcionamiento del *pudor*, consistente en el interés por su buena reputación, sirve para regular su conducta: *nec tamen illa suae revocatur parcere famae/turpior et saecli vivere luxuria* (Prop. 1.16.11-12); *quamvis contemnas murmura famae* (Prop. 2.5.29); *si dubitas famae parcere, parce mihi!* (Ov. *Am.* 3.14.36). Así pues, por más que el *ego* a veces lo intente (*... famae iactur pudicae / tanta tibi miserae, quanta meretur, erit* – Prop. 2.32.21-22), el mismo estatuto social de la mujer torna inoperantes los argumentos basados en lo *honestum*, que no sirven para modificar su conducta y asimilarla a las mujeres del modelo: *quarum nulla tuos potuit con-*

danía. La importancia del tema puede verse en el extenso y complejo tratamiento que recibe en Gayo y en el *Digesto*.

[25] En este sentido es muy interesante el comentario de T. Habinek ("The Invention of Sexuality in the World-City of Rome", en T. Habinek & A. Schiesaro [eds.], *The Roman Cultural Revolution* [Cambridge 1997] 29), quien señala que la legislación moral de Augusto "disembedded sexual behaviour from its traditional familial context, where it had been regulated by forces of honor and shame, and instead inscribed it as a freely chosen activity between legal persons, one subject to scrutiny and regulation in the public sphere". Habinek confirma así nuestro comentario de que el *metus*, desencadenado en este caso por la coerción externa de la *lex*, actúa por defecto allí donde el *pudor* ha dejado de funcionar.

http://dx.doi.org/10.12795/Habis.2004.35.11

vertere mores / tu quoque uti fieres nobilis historia (Prop. 1.15.23-24). Finalmente, puesto que el vínculo entre los amantes no tiene encuadre jurídico alguno, tampoco es posible esperar de ella que ajuste su comportamiento ante el *metus* a los castigos de la *lex*.

Por otra parte, sin embargo, y ahondando la contradicción propia de este discurso, es su inobservancia de la *pudicitia*, su despreocupación por la *fama* entendida en términos de la de las mujeres nucleares, lo que convierte a la *puella* en un objeto sexual viable y deseable. En efecto, es viable no sólo porque su estatuto jurídico-social libera al varón de cualquier cargo de sexo ilícito[26], sino porque es el comportamiento mismo de la mujer lo que permite concretar los deseos del varón. Es a su vez deseable porque su vestido, su adorno, su mirada, su andar, de características opuestas a lo prescripto para la *pudica femina* (Prop. 2.1.5-8; 2.12.24; 2.22.3-10; Tib. 2.3.51-54), son lo que la hace especialmente atractiva. Pero, sobre todo, lo que la convierte en un objeto de placer es su conducta sexual activa (Ov. *Am.* 3.7), vedada a la mujer del modelo, lo cual se comprueba en una elegía ovidiana donde el *ego*, para no tener que enfrentarse a sus infidelidades, solicita a la joven *imitare pudicas* (*Am.* 3.14.13), pero específicamente le aclara que ese *pudor* sólo debe regir puertas afuera: *Est qui nequitiam locus exigat; omnibus illum /deliciis imple, stet procul inde pudor! / Hinc simul exieris, lascivia protinus omnis / absit, et in lecto crimina pone tuo./ Illic nec tunicam tibi sit posuisse pudori / nec femori impositum sustinuisse femur; / illic purpureis condatur lingua labellis,/ inque modos Venerem mille figuret amor; / illic nec voces nec verba iuvantia cessent, spondaque lasciva mobilitate tremat!* (*ib.* 17-26). Por último y para corroborar aún más la contradicción de pretender que la *puella* del *foedus amoris* observe el *pudor* exigido a la mujer del *foedus iugale*, cabe recordar que el enunciador elegíaco, celoso portador de los valores del modelo que en superficie parece transgredir, niega toda posible relación entre pasión y matrimonio: *nam citius paterer caput hoc discedere collo / quam possem nuptae perdere more faces* (Prop. 2.7.9-10)[27].

[26] Como afirma L. Ferrero Raditsa refiriéndose a la legislación moral de Augusto ("Augustus Legislation Concerning Marriage, Procreation, Love Affairs and Adultery", *ANRW* II 13 [1980] 314), "the law created a category of women such as prostitutes, tavern keepers, waitresses, female pimps, women who sold at the market or had small businesses, who did not come within the compass of the law against *stuprum*. With these women men could have sexual intercourse without fear of the penalties for *stuprum* –probably equal in severity to those for adultery". Para el tipo de sujetos que podían oficiar de objeto sexual del *vir*, cf. J. Walters, "Invading the Roman Body: Manliness and Impenetrability in Roman Thought", en J. Hallet and M. Skinner (eds.), *Roman Sexualities* (Princeton 1997) 29-43.

[27] Como afirma A. Rouselle ("Estatus personal y costumbres sexuales en el Imperio Romano", *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* [Madrid 1991] III, 321), "los distintos tipos de requerimientos sexuales de los ciudadanos, particularmente de la clase superior (los órdenes), se distribuían en el Imperio romano entre las esposas, las concubinas, las mujeres sin honor y los esclavos: hombres y mujeres. Todo esto estaba codificado por la sociedad, por la ley y aceptado como formas de expresar distintos sentimientos y deseos. No se tienen los mismos sentimientos ni los mismos deseos hacia personas de estatus diferentes".

http://dx.doi.org/10.12795/Habis.2004.35.11

De todo lo expuesto se deduce, pues, que para transvasar los valores del *foedus iugale* al así llamado *foedus amoris*, es imprescindible entonces transcodificarlos y asignarles un nuevo significado. Lo interesante de esta operación es que, para llevarla a cabo, el enunciador toma en cuenta la noción primaria de *pudor*. Es decir, si el *pudor* es un regulador de conductas por el cual el individuo se abstiene de realizar aquellos actos que no se compadecen con su *decus*, lo que hace el yo elegíaco es construir un *pudor* a la medida del *decus* de su *puella*. A su vez, puesto que el *decus* es, *lato sensu*, la adecuación entre el "ser" y el "hacer" de un individuo[28], el primer paso de la construcción de la identidad de la *puella* consiste en establecer un "ser" para ella: la *puella* es una mujer bella, más exactamente, es un cuerpo bello[29], a tal punto que, como dice Ovidio (*Am.* 2.17.7-12), en esa belleza se basa todo su poder sobre el varón. Puesto que a esta mujer no se la busca para concertar con ella una unión legítima, su belleza no reside en su honorabilidad, como sucede en las mujeres modélicas para las cuales *ampla satis forma pudicitia* (Prop. 1.2.24). La belleza de la *puella* es su propio cuerpo; en la belleza se basa su *fama* (Prop. 3.24.2), en la pérdida de la belleza, por lo tanto, se basa su *pudor*[30]: *necdum inclinatae prohibent te ludere mammae: / viderit haec, si quam iam peperisse pudet* (Prop. 2.15.21-22)[31].

Consecuentemente con ese "ser" definido en términos de "cuerpo bello", su "hacer" consiste en provocar y satisfacer el deseo del varón. Es por lo tanto para ella motivo de *pudor* compartir su hombre con una rival: *Tot noctes periere: nihil pudet? aspice, cantat / liber; tu nimium credula, sola iaces* (Prop. 2.21.5-6). Daña también su *decus* perder un amante: *Non ullo gravius temptatur Cynthia damno / quam sibi cum rapto cessat amore decus* (Prop. 1.4.25-26). El mismo efecto produce no lograr concretar el coito pues implica fallar como amante, lo cual afecta su *decus* y desencadena el *pudor: neve suae possent intactam scire ministrae, / dedecus hoc sumpta dissimulavit aqua* (Ov. *Am.* 3.7.83-84); *et pudet et narrat scire nefanda meam* (Tib. 1.5.42)[32].

En función del poder que le confiere su belleza, el otro hacer que conviene a su *decus* es establecer los términos de su relación con el varón: *tu quoque me, mea lux, in quaslibet accipe leges; / te deceat medio iura dedisse foro* (Ov. *Am.* 2.17.23-24). Este pacto supone satisfacer los deseos de su compañero a cambio

[28] Cf. Cic. *Off.* 1.107-111.

[29] Cf. Ov. *Am.* 1.5.17-22; 3.3. 3-10; Prop. 2.2; 2.3.9-14; Tib. 1.5.43-44.

[30] Cf. Ov. *Am.* 1.14.47-50, donde se hace referencia al *rubere*, manifestación externa del *pudor* que experimenta la *puella* por tener que usar una peluca, signo de haber perdido la *fama* que antes le proporcionaba su propia cabellera.

[31] Así como la turgencia del pecho, también la tersura del vientre es indicio de belleza en el cuerpo femenino (Ov. *Am.* 1.5. 21), de modo que conservarla es para la *puella* un motivo de preocupación tal que puede llevarla a realizar un aborto, como se ve en *Amores* 2.14.7 (*ut careat rugarum crimine venter*) donde llama la atención que las estrías estén presentadas como un *crimen*. Para la preservación de la belleza como motivo de aborto, cf. J. C. McKeown, *Ovid: Amores. Vol. III: A Commentary on Book Two* (Liverpool 1998) *ad loc.*

[32] Cf. el comentario de F. Della Corte (Tibullo, *Le elegie. A cura di Francesco Della Corte* [Firenze 1980] *ad loc.*).

http://dx.doi.org/10.12795/Habis.2004.35.11

de la fidelidad de éste y de ciertas recompensas o regalos. En función de ello debería ser para ella motivo de *pudor* la inobservancia del compromiso fijado, pues la pérdida de credibilidad, la acusación de *levis*, daña su reputación: *¿tam te formosam non pudet esse levem?* (Prop. 2.24b.18)[33]. El incumplimiento de lo pactado es un grave delito (*Mentiri noctem, promissis ducere amantem, / hoc erit infectas sanguine habere manus* –Prop. 2.17.1-2) que, como en el citado poema de Catulo dedicado a Aufilena (110), comporta para ella pérdida de identidad, pues es una conducta *turpis* que la desplaza al estatuto de la *meretrix* (Ov. *Am.* 1.10.21-42).

Finalmente, en el área de la fidelidad, su "hacer" no está planteado en términos absolutos sino relativos: *sin autem longo nox una aut altera lusu / consumpta est, non me crimina parva movent* (Prop. 2.32.29.30). En efecto, siendo ella sobre todo un bello cuerpo de y para el deseo, el reclamo de la *pudicitia* sería inconsistente con su propia identidad: *Nil ego non patiar, numquam me iniuria mutat: / ferre ego formosam nullum onus esse puto* (Prop. 2.24.39-40); *Non ego, ne pecces, cum sis formosa, recuso/.../ nec te nostra iubet fieri censura pudicam* (Ov. *Am.* 3.14.1-3)[34]. Más aún, tanto violaría su *decus* el ser *pudica* que, cuando Ovidio le pide que simule ser fiel para no atormentarlo, le dice: *nec pudeat coram verba modesta loqui* (*ib.* 16)[35]. El límite de infidelidades que su particular *pudor* debe respetar es simplemente la satisfacción del deseo prometida al varón.

Ahora bien, en lo referente al *metus* derivado de la coerción externa, está claro, como se dijo, que este vínculo no resulta afectado por ninguna *lex* referida al adulterio. En su operación de transvasamiento, el sujeto de la enunciación también aquí respeta las modalidades del código cultural, y establece en primer lugar una ley *ad hoc* que regula el *foedus*, una suerte de *lex amoris* (Prop. 3.20.17-24). En la tal ley, se prevee un sistema de castigos para quien la viole que los mismos dioses se encargarán de aplicar. En cuanto a la *puella*, si todos los argumentos que apelan a su *pudor* no son efectivos, si persiste en la *levitas*, si persiste en no elegir a quien le es fiel, tan sólo le queda al *ego* el argumento del *metus* y la amenaza no sólo con los dioses (Prop. 2.16.47-56; Tib. 1.6.83-84) sino con aque-

[33] Cabe señalar que la *gravitas*, calificativo moral de sello opuesto a la *levitas*, es un rasgo constitutivo de la identidad de la matrona. Cf. T. J. Moore, *Artistry and Ideology: Livy's Vocabulary of Virtue* (Frankfurt am Main 1989) 135-136.

[34] En este sentido, vale la pena recordar que la citada *Controversia* de Séneca que estipula el correcto comportamiento público de una *pudica femina*, niega expresamente que la belleza sea justificativo para una vida licenciosa: *Erratis vos, iudices, si non maius ad sollicitandam matronam putatis inritamentum spem corrumpendi quam faciem quamvis amabilem venustam. Si tantum in formonsa sperari posset quantum placere potest, omnes formonsae in se universos oculos converterent* (2.7.2).

[35] La *castitas*, virtud propia de la *matrona*, es algo acaso deseable pero no esperable en la *puella* como puede constatarse en el concesivo *quamvis* de Tib. 1.6. 67-68: *Sit modo casta, doce, quamvis non vitta ligatos / impediat crines nec stola longa pedes.* En ese mismo poema, el enunciador vuelve a insistir con esperar de ella un comportamiento modélico a pesar de no estar obligada a asumirlo: *nec saevo sis casta metu sed mente fideli* (75).

http://dx.doi.org/10.12795/Habis.2004.35.11

llo que comportará la pérdida de su identidad, de su "ser" y de su "hacer" en los términos en que los hemos descrito. Con respecto a su "hacer", la amenaza con ser la víctima de un amante infiel (Prop. 1.9.23-24; 2.21.5-10; 3.20.5-6), con no poder concretar el coito (*ib.* 47-48), con denunciar públicamente su *levitas* (Prop. 2.5.27-30), con perder los bienes acumulados como consecuencia del pacto (Prop. 2.16.44-46). Pero la amenaza sobre todo con la pérdida de su "ser", de su belleza y, consecuentemente, con la imposibilidad de provocar y satisfacer el deseo, esto es, la amenaza con transformarse en una *exclusa*: *exclusa inque vicem fastus patiare superbos* (Prop. 3.25.15)[36]. Es enormemente sugerente que las palabras que cierran el último poema del libro 3 de Propercio, las cuales son el adiós definitivo a Cintia, apelen al *metus*, como último recurso: *eventum formae disce timere tuae* (3.25.18)[37]. Con todo, y más allá de que será la ley de la naturaleza misma la que hará efectivo este castigo, el desenlace de esta ficción amorosa comprueba una de las contradicciones señaladas al principio de este sistema ideológico: la transcodificación es improductiva porque, aun resemantizado, es imposible esperar el funcionamiento del *pudor* en individuos que pertenecen a una clase cuya identidad no incluye la observancia de los *mores*; como quiera que se redefinan estas cualidades, una *puella pudica, gravis, fidelis* es lisa y llanamente una suerte de oxímoron social y moral.

La polaridad *pudor* / *metus* en la elegía latina: el *vir*

Como señalamos en un principio, la otra contradicción de la transcodificación propia de la elegía latina consiste en aplicar valores del código cultural a una relación erótica planteada en términos de *servitium*, lo cual afecta, en este caso, no a la *puella* sino al propio sujeto de la enunciación. En su condición de *vir*, el mandato social prescribe para él la preservación inclaudicable de su función dominante y activa dentro de cualquier vínculo sexual, sea o no un matrimonio. El *servitium* planteado como sometimiento a la voluntad de la mujer y el compromiso de observar la fidelidad dentro del *foedus amoris* son comportamientos indignos objeto de sanción social que lo desplazan de su condición de *vir*[38]. Obsérvese al respecto el dístico "*una contentum pudeat me vivere amica? / hoc si crimen erit, crimen Amoris erit* (Prop. 2.30.23-24), donde la construcción *aliquo contentum*

[36] Cf. Tib. 1.8.77-84.

[37] No cabe duda de que este poema se adecua a la preceptiva de la *renuntiatio amoris* (cf. F. Cairns, *Generic Composition in Greek and Latin Poetry* [Edinburgh 1972] 79-82) y que tiene muy claras reminiscencias de los poemas 8 y 11 de Catulo (cf. A. Tedeschi, "Cosi non può continuare: ovvero la separazione", en AA.VV., *Il poeta elegiaco e il viaggio d'amore. Dall'innamoramento alla crisi* [Bari 1990] 189-194). No obstante ello, consideramos que ni el encuadre ni la intertextualidad restan significación al hecho de que las palabras que cierran el ciclo de Cintia destruyan la misma identidad que el enunciador ha construido.

[38] La así llamada *marita fides* era exigida exclusivamente a las mujeres, mientras que el marido tenía absoluta libertad sexual mientras no cometiera estupro o adulterio (cf. J. Hallet, "The Role of Women in Roman Elegy: Counter Cultural Feminism", en J. Peradotto and J. P. Sullivan [eds.], *Women in the Ancient World. The Arethusa Papers* [New York 1984] 244).

http://dx.doi.org/10.12795/Habis.2004.35.11

vivere lo identifica claramente con una *matrona*, como lo indica su recurrencia para referir este tipo de mujer en textos tan diversos como el epigrama 111 de Catulo (*...viro contentam vivere solo / nuptarum laus est laudibus ex nimiis*– 1-2) y los *Memorabilia* de Valerio Máximo (*Quae uno contentae matrimonio fuerant corona pudicitiae honorabantur*– 2.1.3). Sin embargo, y más allá de que el estado de enajenación, efecto de la compulsión amorosa, lo lleva a asumir conductas de sello negativo[39], el *vir*, a diferencia de la *puella*, como depositario por excelencia del *pudor ingenuus*, conoce los *mores*, los respeta y los tiene como marco de referencia.

Esta internalización de los valores es lo que le permite experimentar el *pudor* ante su propia situación: *saepe "pudet" dixi* ...(Ov. *Am.*2.18.7); *scilicet adservi iam me fugique catenas,/ et quae non puduit ferre, tulisse pudet* (Ov. *Am.* 3.11.3-4); *nunc pudeat ad teneros procubuisse pedes* (Tib. 1.9.30)[40]; *quin etiam adtonita laudes tibi mente canebam,/ et me nunc nostri Pieridumque pudet* (*ib.* 47-48); *quam, si pudor est, quam primum errata fatere* (Prop. 1.9.33); *at pudeat certe, pudeat! nisi forte, quod aiunt, / turpis amor surdis auribus esse solet* (Prop. 2.16.33-34); *Una contentum pudeat me vivere amica?/ Hoc si crimen erit, crimen Amoris erit* (Prop. 2.30.23-24) Él mismo reconoce que esa conducta es una forma de *turpitudo*: *turpiter huc illuc ingeniosus eo* (Ov. *Am.* 3.8.7); *Siquis erit qui turpe putet servire puellae, / illo convincar iudice turpis ego!* (Ov. *Am.* 2.17.1-2); *seu moriar, fato, non turpi fractus amore; / atque erit illa mihi mortis honesta dies* (Prop. 3.21.33-34). Él mismo sabe que eso provoca la *infamia*: *sim licet infamis* ... (Ov. *Am.* 2.17.3); y lo convierte en objeto de *rumor*: *quam cito de tanto nomine rumor eris!* (Prop. 1.5.26); de *fabula*: *Tu loqueris, cum sis iam noto fabula libro?* (Prop. 2.24.1); de burla: *Risus eram positis inter convivia mensis / et de me poterat quilibet esse loquax* (Prop. 3.25.1-2). Él mismo de algún modo se esfuerza por combatir su pasión con el arma del *pudor*: *hinc pudor, ex illa parte trahebat amor* (Ov. 3.10.28) y cuando lo logra sabe que ése es el triunfo de la *Mens Bona* (Prop. 3.24.19-20), aquella misma que acompaña precisamente al *Pudor* como parte del cortejo triunfal de *Amor* en *Amores* 1.2.31-32: *Mens Bona ducetur manibus post terga retortis / et Pudor [...].*

Esta internalización del mandato propia de su condición de *vir* es lo que le permite ser el agente de la transcodificación, una operación que la *puella* no podría realizar porque ella, a diferencia de él y por ser marginal, está fuera del sistema en que ésta se apoya. Pero además, esta internalización es lo que genera la transcodificación como la única forma posible de intentar concretar ese otro oxí-

[39] Para la elegía latina como tematización de la *communis opinio* respecto de los efectos de la pasión amorosa cf. A. W. Allen, "Elegy and Classical Attitude towards Love", *YCS* 7 (1950) 255-277.

[40] Este ejemplo de Tibulo, como el siguiente, corresponde a una elegía del así llamado "ciclo de Marato". El hecho de tratarse de un joven no invalida nuestro comentario porque para la concepción romana lo que determina el comportamiento sexual propio de un *vir* no es el sexo biológico de su objeto de deseo sino la conducta activa, como bien lo demuestra Walters (*art. cit.*).

http://dx.doi.org/10.12795/Habis.2004.35.11

moron que es la idea misma del *foedus amoris*[41] e intentar superar la antinomia que, por ser agente moral, se le plantea entre la norma y el deseo, entre el *decus* y el *dedecus*: *quod decuit reges, cur mihi turpe putem?* (Ov. *Am.* 2.8.14). En definitiva, como agente moral indiscutible lo asiste el derecho de conferir identidades, de interpretar actos y actuaciones y de construir un mundo alternativo, pero también de invalidarlo por la simple exhibición de su fracaso, redistribuyendo los valores y conductas a quien corresponde y confirmando que, en el discurso moral hegemónico dominante, el *pudor* y la *fama* son algo que acaso puede recuperar quien circunstancialmente lo ha perdido (el enunciador), pero algo que no puede obtener quien por definición nunca lo tuvo (la *puella*).

De alguna manera, si esta ficción erótica titulada *foedus amoris*, en que una mujer desclasada toma la máscara de la *docta puella* y el *vir* la del *servus amoris*, tuviera una escena final, quizás el *vir* enunciador haría suya la frase de aquel amo de *Captivi*, que, a propósito de una representación en que intercambiaría papeles con su esclavo, recuerda a éste: "*[te oro] ut qui fueris et qui nunc sis meminisse ut memineris*" (248). O quizás, si se nos permite el anacronismo y la licencia de recurrir a un texto no canónico y por completo ajeno a los ámbitos académicos pero no por ello menos apropiado, el *vir* enunciador reproduciría las palabras del canta-autor catalán Joan Manuel Serrat: *Cada uno es lo que es / y anda siempre con lo puesto./ Nunca es triste la verdad,/ lo que no tiene es remedio.*

[41] Como derivado de *fides*, el sustantivo *foedus* implica un sema de "estabilidad" por completo incompatible con la inestabilidad y mutabilidad que el hombre antiguo considera como constitutivas de la pasión amorosa y que la elegía tematiza a través de la imagen del dios alado.