

Gerión
2001, n.º 19: 259-292

ISSN: 0213-0181

El sacrificio de la mujer viuda en el mundo indoeuropeo

MANUEL-ANTONIO MARCOS CASQUERO
Universidad de León

ABSTRACT

The widow in the Roman World: Religious restriction affecting the re-married woman (*bis nuptae*). In the indoeuropean prehistory, widows were required to follow the same fate than their husbands, right after the husbands' death. This paper analyzes this practice in different cultures of indoeuropean background, with special attention to the Greek mythological stories, and the *sati* or *sutte* ceremonies among the Hindues. The ideologies on which this practices are based will be reviewed.

Aunque la costumbre ha ido paulatinamente desapareciendo de la mayoría de nuestros pueblos, aún en muchos de ellos la gente suele “dar encerradas” y hacer burlas al viudo, y más aún a la viuda, que se casa de nuevo. Los asistentes, pertrechados de cencerros, latas, almireces, cuernos y todo tipo de utensilios susceptibles de provocar un estrépito ruidoso, se apostan a las puertas de los contrayentes o delante de la iglesia y dedican a los futuros cónyuges un sonoro y desacompañado concierto. En ocasiones, algún convecino o convecina remeda el llanto y la aflicción que en su día hiciera por su esposa o esposo difuntos el cónyuge superviviente que ahora se dispone a matrimoniar de nuevo. A comienzos del siglo XX aún se constataban tales encerradas incluso en las grandes ciudades. Transcribo algún ejemplo¹: «En la misma capital [sc. Salamanca] he presenciado

¹ Datos recabados de don Luis Maldonado, a partir del Cuestionario que en 1901-1902 promoviera la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo Científico, Litera-

cencerradas que aún se recuerdan. Entre ellas citaré la que cientos de personas dieron a un conocido industrial, triple reincidente, muy socarrón y de gran ingenio, el cual lejos de incomodarse por la duración de la estruendosa serenata, salió al balcón y con una especie de hisopo que empapaba en aceite, comenzó a rociar a los concurrentes, diciendo al mismo tiempo: “Gracias, gracias, aspergeis meis: mañana lo veréis”. En otra que dieron a un anciano y distinguidísimo abogado que se casaba con una no más joven viuda, representaron en una de sus escenas el entierro de dos muñecos que figuraban ser los dos contrayentes, y delante de la casa entonaron burlescamente las preces y cánticos que en la iglesia dedican a los difuntos». De ahí que las segundas nupcias se celebraran a primeras horas de la mañana o bien al anochecer, y de ellas tuvieran conocimiento sólo los parientes más próximos.

Esta “mala prensa” de que gozan o gozaban los viudos (particularmente las viudas) que contraían nuevas nupcias tenía también una clara manifestación en la antigua Roma. Y vamos a partir de estos hechos para analizar algunos aspectos y algunos criterios que podrían explicar la actitud que el mundo antiguo adoptaba ante la figura de la mujer viuda.

En su Cuestión Romana 105 Plutarco² se preguntaba por el motivo de que las doncellas no se casaran en los días de fiesta pública, y en cambio esas fechas fueran aprovechadas por las viudas para contraer matrimonio. Las explicaciones que baraja son de tres tipos. 1º) un motivo psicológico: basándose en la autoridad de Varrón (aunque ignoramos en cuál de sus obras) considera que semejante práctica es debida a que las doncellas se casan tristes, en tanto que las viudas lo hacen con alegría; «y en un día festivo es preciso que no se haga nada con aflicción, ni forzados por la necesidad». 2º) un motivo “moral”: resulta hermoso que a la boda de una doncella asista el mayor número posible de personas, al contrario de lo que debe suceder cuando la novia es una viuda. Y ello, porque mientras las primeras nupcias causan regocijo y sana envidia, las segundas, en cambio, resultan indecorosas y antipáticas, ya que, en el caso de las divorciadas, tomar un nuevo marido mientras aún vive el primero es

rio y Artístico de Madrid, en publicación de Juan Francisco Blanco, *Usos y costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte en Salamanca*, Diputación de Salamanca 1986, pp. 148-150. Para el caso que transcribimos, p. 149.

² M. A. Marcos Casquero, *Plutarco. Cuestiones romanas*, Madrid (Akal) 1992, pp. 94-95 y 395-398.

motivo de deshonra, y, si la contrayente es viuda, la boda será causa de tristeza si se tiene presente la muerte del primer marido. Por eso —añade el queronense— las viudas se alegran más por casarse con tranquilidad, que en medio de un tumultuoso acompañamiento. Y si se escoge como fecha de la ceremonia la de una festividad pública se debe, según Plutarco, a que la fiesta mantiene distraída a la gente, de modo que no tiene tiempo de preocuparse de otras cosas y la boda de la viuda pasará más desapercibida. El motivo 3^o) aduce una causa “histórica”: fue durante una celebración festiva —las *Consualia* del 21 de agosto³— cuando fueron raptadas las sabinas, y ello desencadenó la guerra: tal fecha entraña por tanto, un mal presagio.

Es evidente que ninguna de las explicaciones plutarquianas tiene la menor consistencia; pero reconocamos también que la segunda de ellas pudo tener un amplio arraigo popular: en el fondo de los corazones, el matrimonio de una viuda era visto como una prueba de infidelidad hacia el marido difunto. La literatura antigua⁴ y las inscripciones⁵ abundan en elogios hacia la *univira*, la mujer que sólo se ha casado una vez, y considerada paradigma de la *pudicitia*⁶.

Ese concepto altamente positivo hacia la mujer de un solo marido se ve avalado por una serie de privilegios religiosos⁷, reconocidos expresamente por los autores latinos y formulados así por Tertuliano⁸: *Item in quibusdam solemnibus et officiis prior sit univirae locus*. Por ejemplo, sólo una *univira* podía tener acceso a determinadas funciones sacerdotales, como las de la *flaminica Dialis*⁹, funciones explícitamente vedadas a una *bis nupta*¹⁰. Sólo

³ Plutarco, *QR* 48.

⁴ Plauto, *Merc* 824. Catulo 111, 1-2. Propertio 4, 11, 36 y 68. Valerio Máximo 2, 1, 3.

⁵ M. Humbert, *Le remariage à Rome. Étude d'histoire juridique et sociale*, Milán 1972, pp. 59-75 registra más de setenta inscripciones en este sentido.

⁶ J. B. Frey, «La signification des termes *μόναυδρος* et *univira*», *RecSR*. 20, 1930, 48-60. J. Gagé, *Matronalia. Essai sur les dévotions cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Bruselas (Latomus 60) 1963, pp. 120-124.

⁷ M. Humbert, *Le remariage à Rome. Étude d'histoire juridique et sociale*, Milán 1972, pp. 31-68. N. Boëls-Janssen, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Roma (Coll. de l'École franç. de Rome), 1993, pp. 232-241.

⁸ Tertuliano, *De exh. cast.* 13, 1.

⁹ Servio, *Ad Aen.* 4, 28. Festo, p. 89L. Tertuliano, *Monog.* 17.

¹⁰ Servio, *Ad Aen.* 4, 19:... *propter antiquum ritum quo repellebantur a sacerdotio... bis nuptae*.

una *univira* podía ser *pronuba* en la ceremonia nupcial¹¹. Sólo una *univira* podía intervenir en algunos cultos matronales, como los relacionados con Fortuna *Muliebris*, con Mater Matuta y con *Pudicitia*¹².

Pero antes de pasar a su análisis será preciso detenernos un momento sobre el término *univira*. La etimología no parece entrañar problema alguno: se aplica este calificativo a la mujer que ha tenido un solo marido, y que no ha vuelto a casarse después de enviudar o de haberse divorciado. Pero el problema que aquí nos interesa no es lingüístico, sino antropológico: ¿la exclusión de determinados rituales que afecta a las mujeres no *univirae* es debida a haber enviudado, o hay que buscar el motivo en algo distinto? De hecho, muchos autores¹³ consideran que *univira* no sólo es la mujer que se ha casado con un único marido, sino que además ese marido debía estar vivo. En este sentido Jacqueline Champeaux explica que el hecho de que las viudas (casadas de nuevo o no) sean excluidas de determinados cultos se debe al *μίασμα* que entraña la muerte, cuya impureza las vedaría toda relación con lo divino. Los ejemplos aducidos en este sentido son abundantes; pero baste recordar cómo el *flamen Dialis* debía estar absolutamente al margen de todo cuanto significase muerte: no debía portar objeto alguno de cuero (por proceder éste de un animal muerto), no debía asistir a ningún funeral, ni pronunciar siquiera la palabra “muerte”; y cuando su esposa fallecía automáticamente dejaba de ser *flamen*. Para la profesora Champeaux la muerte del marido explicaba también por qué una viuda no podía officiar de *pronuba* en una ceremonia nupcial: tal función entrañaría un funesto augurio para la recién casada, desde el momento en que sería una viuda la encargada de acompañarla en las fases más importantes de un ceremonial que iba a dotarla de marido.

Aunque muy razonable, que la impureza que entraña la muerte del marido fuera el motivo que excluía a la viuda de determinados rituales es un argumento que entraña, sin embargo, muchas objeciones. De entrada, en ningún lugar se dice expresamente que las viudas estén excluidas de los

¹¹ Servio, *Ad Aen.* 4, 166. Festo, p. 282-283.

¹² Servio, *Ad Aen.* 4, 19. Festo-Paulo, pp. 282-283L. Tertuliano, *Monog.* 17, 3.

¹³ M. Humbert, *Le remariage à Rome. Étude d'histoire juridique et sociale*, Milán 1972, pp. 41-43. J. Champeaux, *Fortune. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romaine des origines à la mort de César. I. Fortune dans la religion archaïque*, Coll. De l'Ecole franç. de Rome LXIV, Roma (Ecole franç. de Rome) & Paris (de Boccard) 1982, pp. 353-355.

privilegios de las *univirae*. Creemos que donde hay que fijar nuestra atención no es en el hecho de que la mujer sea viuda, sino que se haya casado de nuevo. En este sentido, para Nicole Boëls-Janssen¹⁴ «una viuda que no contraía segundo matrimonio era considerada como aún *in eodem matrimonio*. La cualidad de *univira* concierne únicamente al hecho de no haberse casado más que una sola vez, y no tiene nada que ver con la vida o la muerte de su marido».

Bajo esta perspectiva podemos interpretar cada uno de los casos que hace un momento hemos señalado. Veámoslo brevemente. Es cierto que la esposa del *flamen Dialis* debía obligatoriamente ser *univira*, sólo podía casarse una vez¹⁵ y no tenía derecho a divorciarse¹⁶. Según esto, el *flamen* no podría casarse con una viuda ni con una divorciada, y su matrimonio se efectuaba *per confarreationem*, forma religiosamente indisoluble. Pero apenas sabemos nada de las obligaciones que el flaminado entrañaba para la mujer, que dejaba de ser *flaminica* en el momento mismo de morir su marido. Todos estos datos lo que colocan en un primer plano no es la circunstancia de que la mujer sea viuda, sino que no sea *bis nupta*.

Exactamente el mismo criterio preside la exigencia de que la *pronuba* sea *univira*, exigencia que Servio¹⁷ formula así tomando como aval a Varrón: *Varro pronubam dicit quae ante nupsit et quae uni tantum nupta est*. La formulación parece redundante, pero no lo es: se ajusta a un lenguaje cuidadosamente jurídico, por el que se expresa que la *pronuba* debe ser una mujer casada y, además y sobre todo, casada una sola vez. Aparte de que no se hace en ningún momento la menor alusión a que la mujer sea viuda, lo que se manifiesta en primer plano es el hecho de que no se haya casado por segunda vez, para lo cual se habría requerido o que la mujer fuera viuda o que fuera divorciada, caso este segundo que no tendría nada que ver con la muerte, lo que invalidaría la opinión de quienes

¹⁴ N. Boëls-Janssen, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Roma (Coll. de l'École franç. de Rome), 1993, pp. 234-235. N. Boëls-Janssen, «L'interdit des *bis nuptae* dans les cultes matronaux. Sens et formulation», *REL* 74, 1996, 47-66.

¹⁵ Servio, *Ad Aen.* 4, 29: *Sane caerimoniis veterum flaminicam nisi unum virum habere non licet*. Tertuliano, *De exh. cast.* 13: *Certe flaminica non nisi univira est, quae et flaminis lex est*. Tertuliano, *Monog.* 17: *Pontifex Maximus et flaminica nubunt semel*. En este pasaje Tertuliano se equivoca con respecto al *Pontifex*.

¹⁶ Festo, p. 89L: *Flaminica... cui non licebat facere divortium*.

¹⁷ Servio, *Ad Aen.* 4, 166.

ven en aquélla el motivo que impide a la mujer ser *pronuba*. Un pasaje del *De exhortatione castitatis* de Tertuliano¹⁸ corrobora esta afirmación cuando elogia la monogamia: *Denique monogamia apud etnicos ita in summo honore est ut est in virginibus legitime nubentibus univira pronuba adhibeatur*.

En el culto de Fortuna *Muliebris*, la estatua de la diosa no podía ser tocada más que por la mujer casada una sola vez. Festo¹⁹ es taxativo a este respecto: *Item via Latina ad milliarium IIII Fortunae Muliebris [sc. signum] nefas attingi nisi ab ea quae semel nupsit*. Servio²⁰, el comentarista virgiliano, precisa cuál es la parte del ritual que está vedado y especifica concretamente a qué mujeres: *Propter antiquum ritum quo repellentur a sacerdotio, id est Fortunam Muliebrem non coronabant bis nuptae*, esto es: las prescripciones del ritual arcaico prohibían que las *bis nuptae* coronaran la estatua de la diosa Fortuna *Muliebris*. Tertuliano²¹ registra idéntica prohibición, indicando que la coronación de la estatua sólo podía estar a cargo de *univirae*, y al mismo tiempo nos hace saber que un precepto similar estaba vigente en el culto de Mater *Matuta*²²: *Fortunae Muliebri coronam non imponit nisi univira sicut nec Matri Matutae*. En ambos casos la interdicción afecta a las casadas por segunda vez, sin que se aluda para nada a las viudas. A Fortuna *Muliebris* se refiere también Dionisio de Halicarnaso²³ cuando narra los motivos que llevaron a instaurar un templo a esta diosa para conmemorar el éxito que, ante Marcio Coriolano, sublevado contra Roma al frente de las tropas volscas, había obtenido la embajada integrada por tres mujeres: Veturia (madre de Coriolano), Volumnia (su esposa) y Valeria (hermana de Publícola). Por votación del Senado y del

¹⁸ Tertuliano, *De exh. cast.* 13, 1.

¹⁹ Festo, p. 282L.

²⁰ Servio, *Ad Aen.* 4, 19.

²¹ Tertuliano, *Monog.* 17, 3.

²² Para el culto de Mater *Matuta*, Cf. G. Dumézil, G. «Les “enfants des soeurs” à la fête de *Mater Matuta*. (Rituels indo-européens à Rome, VI)», *REL* 33, 1955, 140-151. En la fiesta de *Mater Matuta* las mujeres romanas recomendaban a la diosa los hijos de sus hermanas, no los suyos propios. Dumézil vincula esta práctica con la diosa Aurora de los romanos, y halla explicación para la misma en la mitología de la Aurora védica, hermana de la Noche, cuyo servicio principal es proporcionar sus atenciones al hijo de su hermana, el Sol. En cualquier caso la diosa se relaciona con la procreación y el cuidado de los hijos.

²³ Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.* 8, 55-56.

pueblo se consagró a la diosa un terreno adquirido a expensas públicas, se erigió un templo y un altar, y se decretaron sacrificios que serían presididos por una mujer. Los prodigios ratificaron el culto en su origen mismo. En efecto, el Senado había sufragado la compra de una estatua, al tiempo que las mujeres habían hecho levantar otra con el dinero reunido por ellas por una cuestación popular. En el momento de ir a ser consagradas, la segunda de las estatuas dejó oír una voz que decía: «Me habéis consagrado según la ley sagrada de la ciudad». Para que no cupiese duda alguna de que había sido la propia diosa quien había hablado, las mismas palabras fueron oídas días más tarde por cuantos abarrotaban el templo. A raíz de ello, las mujeres, siguiendo el consejo de la sacerdotisa, establecieron «que a dicha estatua no le pusiera guirnaldas ni le acercara sus manos ninguna mujer que hubiera contraído segundas nupcias»: τῷ ξόανῳ τούτῳ μήτε στεφάνουζ ἐπιτίθεναι μήτε χεῖρας, προσφέρειν γυναικίκαζ ὄσαι δευτέρων ἐπειράθεσαν γάμων; así mismo decretaron que todas las ceremonias y el cuidado estuvieran confiados a las recién casadas: τὴν δὲ τιμὴν καὶ αὐτοῦ πάσαν ἀποδεδόσθαι ταῖζ νεογάμοιζ. Algunos estudiosos, como G. Wissowa y W. Otto²⁴ proponen corregir νεογάμοιζ por μονογάμοιζ, es decir: los ritos estarían confiados no a las recién casadas, sino a las *univirae*, a las casadas una sola vez. Corrección que la mayoría de los editores juzgan innecesaria, desde el momento en que, como explica Jacqueline Champeaux, la presencia de las recién casadas se encuadra de modo natural en el culto de Fortuna, que en sus diferentes manifestaciones cubre los distintos estadios vitales por los que va pasando una mujer: «Después de haber practicado el culto de Fortuna *Virgo*, que protegía su pubertad y su virginidad, la joven, en el momento en que llegaba al “paso” del matrimonio, acudía al santuario del Forum Boarium, ante la más poderosa de las Fortunas romanas, aquella que velaba sobre la vida sexual de las parejas y que, después de la noche de bodas, debía salvaguardarla de la esterilidad. Convertida en matrona y aún recién casada, por una continuidad absolutamente natural, pasaba a estar bajo la tutela de Fortuna *Muliebris*, cuyo favor especial la admitía en la celebración de su culto». En efecto: Fortuna *Muliebris* velaba particularmente sobre las mujeres casadas: las ayudaba a ser fecundas, a concebir, a traer al mundo y a educar a sus hijos.

²⁴ G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Leipzig 1912, p. 258, nota 2: «es liegt nahe μονογάμοιζ zu korrigieren». W. Otto, *Real-Encyclopädie VIII*, 1, col. 29.

Pero si bien su protección se extendía a todas las mujeres casadas, «una exigencia de pureza sexual —dice Boëls-Janssen²⁵—, vinculada a los imperativos del ideal matronal, vedaba a las *bis nuptae* tocar su estatua divina: podrían poner en peligro su eficacia».

Que ello es así parece ratificarlo la misma regla referida ahora al culto de *Pudicitia*. Es posible que en este caso la norma pertenezca a una época más reciente que aquella a que remontaba la norma relacionada con Fortuna *Muliebris* y Mater Matuta, e incluso cabe pensar que esté calcada sobre la de aquellos cultos. Su existencia nos ha llegado por dos fuentes. Una de ellas es Festo, o mejor su epitomador Paulo Diácono²⁶. Mientras Festo dice sencillamente *Pudicitiae signum Romae colebatur; quod nefas erat attingi, nisi ab ea quae semel nupsisset*, (esto es: en Roma se rendía culto a una estatua de *Pudicitia*, que no era religiosamente lícito tocar más que a aquellas mujeres que se hubieran casado una sola vez), el pasaje correspondiente de Festo (*Pudicitiae signum in Foro Bovario est, ubi Aemiliana aedis est Herculis. Eam quidam Fortunae esse existimant. Item via Latina ad miliarium IIII Fortunae Muliebris, nefas est attingi, nisi ab ea, quae semel nupsit*) habla sucesivamente de *Pudicitia* y de Fortuna *Muliebris*, por lo que cabe sospechar que el epitomador aplicara a *Pudicitia* algo que se referiría a Fortuna. Pero si este registro podría entrañar alguna duda, ésta no cabe en nuestra segunda fuente de información, un pasaje de Tito Livio²⁷ referido a la instauración del culto de *Pudicitia Plebeia*, calcado sobre el de *Pudicitia Patricia*. El pasaje se inscribe en unas circunstancias precisas. El año 295 a.C., en el curso de los acontecimientos que se insertan en la tercera guerra samnita, durante el consulado de Q. Fabio y P. Decio estalló un altercado en el pequeño templo de *Pudicitia Patricia*, ubicado en el *Forum Boarium*: una mujer patricia, Virginia, hija de Aulo, casada con el cónsul L. Volumnio, de origen plebeyo, había querido acceder al templo, pero las restantes mujeres, deseando castigarla por aquel desigual matrimonio, le vedaron la asistencia a las ceremonias sagradas. Virginia afirmaba tener derecho a acceder al templo de *Pudicitia Patricia*, ya que ella era una patricia púdica y no se había casado más que con un solo hombre, a quien había llegado virgen,

²⁵ N. Boëls-Janssen, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Roma (Coll. de l'École franç. de Rome), 1993, p. 381.

²⁶ Paulo, p. 283L.

²⁷ Tito Livio 10, 23.

(... *cum se Verginia et patriciam et pudicam in Patriciae Pudicitiae templum ingressam, ut uni nuptam ad quem virgo deducta sit...*), no teniendo que avergonzarse de aquella unión, sino, muy al contrario, gloriarse por los honores y las hazañas de su esposo. La orgullosa mujer no se limitó a las palabras: acotó un terreno de su casa, en el *Vicus Longus*, suficiente para un pequeño templo, y erigió allí un altar; convocó a las matronas plebeyas, les dio cuenta del ultraje que se le había infligido y dedicó el altar a *Pudicitia Plebeia*. Tito Livio pone en sus labios estas palabras: «Consagro este altar al Pudor Plebeyo; y os exhorto a que en esta ciudad, lo mismo que los hombres compiten por el valor, compitan por el pudor las mujeres; y pongáis vuestro empeño para que se diga que este altar se honra más santamente, si es posible, que aquel otro, y por mujeres mas castas». El ritual del nuevo culto sería prácticamente el mismo que el de *Pudicitia Patricia*: *eodem ferme ritu et haec ara quo illa antiquior culta est, ut nulla nisi spectatae pudicitiae matrona et quae uni viro nupta fuisset ius sacrificandi haberet*, es decir, «adoptáronse para este altar casi los mismos ritos que para el antiguo, hasta el punto de no concederse derecho a sacrificar en él más que a las mujeres de castidad reconocida y que sólo se hubieran casado una sola vez». Tito Livio culmina la narración de los hechos con una desesperanzada nota: «Con el tiempo, este culto, prostituido no solamente a indignas matronas, sino también a mujeres de cualquier condición, acabó por caer en el olvido». De todo este texto extraemos una conclusión: que el único requisito exigido para el culto es que la mujer que a él asista, aparte de probada reputación, haya tenido un solo marido, sin que se especifique en ningún momento la obligación de que éste aún viva. Dicho de otro modo: no se excluye de él a las viudas, sino a las *bis nuptae*.

Y a las *bis nuptae* se las excluye de estos cultos no porque al enviudar se hubieran impurificado irremediabilmente por su contacto con la muerte, sino por haberse casado de nuevo. Obsérvense varias cosas. En primer lugar, el segundo matrimonio podía llevarse a cabo no sólo por una mujer viuda, sino también por una divorciada. En segundo lugar, el veto se impone para todo tipo de mujeres que se han casado por segunda vez, sin especificar si previamente estaba viuda o divorciada. Y en tercer lugar, si el motivo de exclusión hubiera sido la viudedad, sería lógico esperar que la norma prohibiese la asistencia a estos ritos particularmente a las viudas en cuanto tales, por su condición de serlo, tanto si se hubieran casado de nuevo como si no. Pero en ningún momento se las menciona por su entidad de viudas: a quien siempre se señala es a las *bis nuptae*.

Por tanto, no es a la viuda a quien se le veda la asistencia a los rituales que hemos señalado²⁸, ni tampoco es la muerte del marido, con la impureza que ello entraña, el motivo que pudiera excluir del culto a las mujeres. A quien la norma tiene indudablemente en cuenta es a las *bis nuptae*. Llegados a este punto se nos plantea una nueva cuestión: ¿cuál es la causa de esa incapacidad cultural de la *bis nupta*? Obsérvese un detalle fundamental: no se les prohíbe asistir al culto, sino que el veto se refiere a un detalle muy particular y muy específico, como es el de no tocar la estatua de la diosa, ni coronarla. Nos hallamos aquí ante un tabú que impide el contacto de lo profano o impuro con lo sagrado. En este mismo marco debemos encuadrar una práctica que sin duda arrojará luz a lo que venimos analizando: la concubina (*paelex*) de un hombre casado no podía tocar el altar de Juno y, en el caso de hacerlo, debía someterse a determinadas purificaciones rituales. A este respecto Aulo Gelio²⁹ se hace eco de una ley que remonta a Numa Pompilio³⁰, la cual define a la *paelex* (concubina) como a una mujer considerada de mala reputación que mantenía relaciones y estaba unida a

²⁸ Sin embargo, en Tácito, *Ann.* 15, 44, 1, después del incendio de Roma por Nerón se hizo un desagravio a los dioses (*Propitia Iuno per matronas... Et sellisternia ac pervigilia celebrare feminae quibus mariti erant*) en el que vemos a mujeres casadas (como si el rito sólo les atañera a ellas) celebrando *sellisternia* y *pervigilia*. L. R. Tylor, «The *sellisternium* and the theatrical pompa», *CPh* 30, 1935, 122-130. C. Pascal, «De lectisternis apud Romanos», *RivFil* 22, 1893, 270-340. J. van Ooteghem, «Lectisterne et supplication», *LEC* 32, 1964, 390-395. Jean-Pierre Cèbe, «Considérations sur le lectisterne», *AFLNice* 50, 1985, 205-221. Precisiones, rectificaciones y complementos a las descripciones que se han hecho al rito del lectisternio, a partir, principalmente, de los textos de Tito Livio 5, 13, 4-8 y Dionisio de Halicarnaso, *Excerpta* 12, 9, 9-10. Tanto el *lectisternium* (las estatuas de los dioses masculinos a los que se ofrece la comida son reclinadas sobre lechos triclinares) como el *sellisternium* (las diosas son colocadas sobre sillas) era una celebración propia del rito griego. Cf. Valerio Máximo 2, 1, 2: *Iovis epulo ipse in lectulum, Iuno et Minerva in sellas ad cenam invitabantur*. Para Dumézil los lectisternios son quizá una imitación directa de los etruscos (en Caere), quienes quizá imitaron a su vez el modelo griego (κλίνην στρώσαι). Cf. Gagé, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du ritus graecus à Rome, des origines à Auguste*, París 1955, pp. 168-179: «Les lectisternes, théodoxénies grecques et modèles étrusques?». Cf. Festo, p. 386 L. Tito Livio 6, 13, 6 fija en el 399 a.C. la celebración del primer lectisternio en Roma. El 2º lectisternio es de fecha desconocida. El 3º, en 364 (Tito Livio 7, 2, 2); el 4º, en 349 (Tito Livio 7, 27, 1); el 5º, en 326, Tito Livio 8, 25, 1: *Eodem anno lectisternium Romae, quinto post conditam urbem, iisdem quibus ante placandis habitum est dis*. Cf. Dionisio de Halicarnaso 12, 9ss. San Agustín, *Civ. Dei* 3, 17.

²⁹ Aulo Gelio 4, 3, 3.

³⁰ *Fragm.* 2 Bremer, (Vol. I, p. 135).

un hombre que poseía la *manus* y el derecho sobre otra mujer con la que había contraído legítimo matrimonio. Tras ello, dicha ley se expresaba en los siguientes términos: «La concubina (*paelex*) no ha de tocar el templo de Juno; si lo tocare, habrá de sacrificar una cordera a Juno llevando el pelo suelto»³¹. Esta claro que en este caso no se trata de ningún tabú relacionado con la impureza de la muerte, sino que se trataba de una impureza de tipo sexual. La inmediata conclusión que de ello extraemos es que, del mismo modo que la *paelex* no debía tocar el templo de Juno, tampoco la *bis nupta* debía tocar las estatuas divinas de Fortuna *Muliebris*, de Mater Matuta y de *Pudicitia*. Sólo la *univira* era considerada perfectamente casta. Su pertenencia al primer marido le habría dejado una huella indeleble en su primigenia función matronal y procreadora, imprimiéndole un carácter que, borrado por un nuevo matrimonio, ya no podría volver a ser asumido de nuevo. Aquel carácter de *casta*, de *púdica*, lo ha perdido: ahora tan sólo será *honrada*, *honesta*.

El análisis de cada uno de los ritos que componen la ceremonia nupcial muestra que éstos en su mayoría apuntaban a salvaguardar a la contrayente de los peligros que se veían en “la primera vez”, habida cuenta que la novia era una *virgo*, una doncella. En el caso de las viudas que se casaban de nuevo este supuesto lógicamente no existía, motivo por el cual una gran parte del ritual nupcial resultaba superflua. No era, pues, extraño que se tratase de dar la menor publicidad posible a la celebración de tales bodas, como registraba Plutarco. Y es que el problema religioso que planteaba la *bis nupta* era muy específico: sin haber cometido en realidad ninguna falta que las excluyera de la categoría de las matronas, no se las consideraba en cambio imbuidas de la *castitas* que caracterizaba a la *univira*. No se las excluye, pues, de los cultos matronales, pero sí se veda a esas matronas honestas, pero impuras, el contacto con las estatuas divinas, que sólo pueden ser tocadas por mujeres cuya *castitas* fuera total. Sin duda ese ideal matronal de la *univira* era propio de las clases sociales más elevadas, las más preocupadas por la pureza de la *gens*, con cuanto ello conlleva de

³¹ En cuanto que Juno era protectora del matrimonio. Para la exigencia de los cabellos desgreñados en un ritual purificadorio, Cf. M. A. Marcos Casquero «Creencias religioso-supersticiosas del mundo antiguo relativas al cabello», en *Estudios de religión y mito en Grecia y Roma*, Actas de las X Jornadas de Estudios Clásicos de Clásicos de las Universidades de Castilla y León, León 1995, pp. 123-153.

pureza e integridad de las matronas en las que se deposita semejante menester. Resulta revelador de ello el hecho de que el culto a *Pudicitia*, como hemos visto hace un momento, se vinculase inicialmente sólo al estamento patricio —la *Pudicitia Patricia*—, y sólo mucho más tarde las plebeyas, a instancias de una patricia casada con un plebeyo, se instaurase el culto a una *Pudicitia Plebeia*. En ese contexto se inserta el tabú que afectaba a las mujeres casadas en segundas nupcias, un tabú cuyo origen era el temor supersticioso a la impureza, pero una impureza de tipo sexual.

Es cierto que algunos cultos impedían la participación de personas afectadas por un luto familiar; pero este impedimento, que atañía no sólo a las mujeres, sino a todos los miembros de la familia doliente, no era perdurable: terminado el periodo de duelo, tras las oportunas purificaciones rituales prescritas para ello, la interdicción desaparecía. Un ejemplo paradigmático será suficiente. El 216 a.C. el desastre de Cannas causó tantas víctimas que no había ninguna familia en Roma que no estuviera de duelo, motivo por el que se interrumpió la celebración del *sacrum anniversarium Cereris*, que impedía participar en él a personas dolientes³². Como quiera que por el mismo motivo no podían celebrarse otra serie de ceremonias públicas y privadas, el Senado decretó aliviar la duración del duelo, reduciéndolo a treinta días³³.

Los primeros siglos del cristianismo vieron participar activamente a las viudas en los rituales de la Iglesia. Ciertamente es que en ello emergía la impronta hebrea, que mostraba una especial preocupación por las viudas, los huérfanos y los extranjeros que habían asentado su residencia entre los judíos³⁴. *Virgines* y *viduae* fueron veneradas desde el inicio del cristianismo, confiriéndoles una dignidad de orden (*diaconissae*)³⁵. En este sen-

³² Tito Livio 22, 56, 4-5. Festo, p. 86L. J. Gagé, *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République*, París (Klincksieck) 1958, pp. 430-438.

³³ Treinta es la cifra que registra Tito Livio 22, 56, 5. En cambio, Festo, p. 86 L, sin duda por error, habla de cien días.

³⁴ *Deut* 24, 17. *Prov* 23, 10. *Zac* 7, 10. *Mal* 3, 5. *Is* 1, 17; 10, 1-3. *Jer* 7, 6. etc.

³⁵ F. Bajo, «Las *viduae ecclesiae* de la Iglesia occidental (s. IV-V)», *HAnt* 11-12, 1981-1985, 81-88. Tal era el título (*viduae ecclesiae*) que se les aplicaba en las *Constitutiones Apostolorum*. Su consideración dentro del seno de la Iglesia parece haber sido grande. El tema es abordado con mayor amplitud en A. V. Nazzaro, «La vedovanza nel cristianesimo antico», *AFLN* 26, 1983-1984, 103-132, que analiza la figura de la viuda en el Antiguo y Nuevo Testamentos, en los escritos de san Pablo y en la literatura cristiana, pero también en el mundo pagano y en el Derecho Romano. Dedicar un apartado particular a las

tido, en determinados casos podían administrar el bautismo y enseñar la doctrina, se les confiaban las llaves de las iglesias, la atención de los oratorios desperdigados por los campos, y en general la custodia de los lugares sagrados³⁶. Pero, ya desde los primeros sínodos, comenzó a retirarse estos cometidos: especialmente se las alejó del altar donde oficiaba el sacerdote, no permitiéndoseles tocar con sus manos los vasos sagrados, incluso el incensario. En realidad esta postura se adoptó con respecto a todas las mujeres, y ello por el mero hecho de ser mujeres, como lo demuestra que la norma alcanzara también a las monjas. El motivo se especifica en las actas de algún concilio³⁷: *Memores esse debent feminae infirmitatis suae et sexus imbecillitatis*. Pero en lo tocante a la *pudicitia* aquí nos interesa resaltar que ese parangón entre *viduae* y *virgines* que las llevaba a compartir similares honores se quebraba desde el momento en que aquéllas contraían segundas nupcias, siempre mal vistas por la Iglesia, que las consideraba una *species stupri*, o al menos un *decoroso adulterio*. Es más: en sus normativas legales, la Iglesia se mostró cada vez más adversa a que las viudas contrajeran nuevas nupcias, hasta el punto de no poder hacerlo sin autorización expresa del sacerdote³⁸. Ello, evidentemente, llevaba así al extremismo la doctrina de san Pablo³⁹ que decía: «Que la mujer escuche en silencio, con total sumisión. No permito a la mujer enseñar, ni dictar leyes al hombre, sino que esté en silencio». Este precepto paulino⁴⁰,

segundas nupcias. Considera que el prestigio de las viudas, cuyo estado les permite una consagración particular a Dios, era grande en la Iglesia y que llegaron a tener una organización similar a la de las órdenes religiosas, como evidencian los términos *ordo viduarum*, *viduatus* y *professio viduitatis*.

³⁶ O. Giordano, *Religiosidad en la Alta Edad Media*, Madrid (Gredos) 1983, pp. 193-195. La ed. original, *Religiosità popolare nell'alto medioevo*, Bari (Adriatica Editrice) 1979.

³⁷ G. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florencia 1960, vol. VIII, p. 561.

³⁸ F. Cabrol, H. Leclercq & H. Marrou, s.v. “Veuvage, Veuve”, en *Dictionnaire d'Archéologie Chretienne et de Liturgie*, París 1924ss., vol. XV, pp. 3007-3026. También para los viudos que se casaban existían cortapisas. Por ejemplo, sus segundas nupcias suponían un impedimento para acceder a las órdenes sagradas, Cf. Bucardo, *PL* 140, 814.

³⁹ *1 Tim* 2, 15.

⁴⁰ Limitémonos a recordar aquí que J. G. Frazer, *El folklore en el Antiguo Testamento*, Méjico (FCE) 1981 (ed. original de 1907-1918), partiendo de la posibilidad de que el término hebreo *alemanah* con que se designa a la viuda quizá signifique “muda”, redacta su capítulo XXII titulado «Las viudas que no hablan», en el que repasa la costumbre existente en muchas culturas “primitivas” que decretan un periodo de silencio a la mujer que perdía a su marido.

convertido en norma en un Concilio de Cartago, fue registrado por los canonistas⁴¹ en estos términos: *Mulier, quamvis docta et sancta sit, viros in conventu docere non praesumat, similiter nec baptizare.*

* * *

Hemos dicho que en el fondo de cuanto venimos exponiendo alienta una idea básica: la convicción de que la mujer no debía pertenecer más que a un solo marido, de modo que la *bis nupta* veía limitada su consideración en determinadas parcelas sociales. Dejemos aquí discusiones paralelas como podrían ser las relativas a la concepción machista de la sociedad. De hecho eran las propias mujeres las que fomentaban la exaltación de la *pudicitia*, como hemos visto en el enfrentamiento entre patricias y plebeyas romanas a propósito del culto de *Pudicitia*. Aquí nos limitaremos a levantar aséptica acta de antiguas prácticas.

Pues bien: si nos remontamos mucho más aún en el tiempo podremos constatar que la situación que acabamos de describir supuso un gran avance con respecto a costumbres mucho más arcaicas, que entroncan directamente con el mundo indoeuropeo. Algunas de esas prácticas se manifiestan en época histórica en algunas siniestras ceremonias detectadas en algunas ramas desgajadas del tronco común indoeuropeo, como los germanos (escandinavos y hérulos); en Grecia y en Roma sólo quedó de ello un lejano y desvaído recuerdo; en otros ámbitos, como el hindú, pervivieron pasadas las puertas del siglo XX.

Estamos refiriéndonos a la exigencia de que la mujer, en el momento de quedar viuda, debía seguir, de grado o por fuerza, la suerte de su marido, de modo que no había de sobrevivirle. Dicho con otras palabras más crudas: no existirían realmente viudas, puesto que toda esposa debía morir inmediatamente después del marido.

Pero ¿qué razones impulsaban a la mujer a darse muerte a raíz de su viudez? En un pequeño artículo de apenas diez páginas, publicado en 1969, C. Fontinoy⁴² enumeraba hasta cinco las causas que arrastraban al suicidio a una mujer viuda: motivos sentimentales, jurídicos, religiosos, psico-fisio-

⁴¹ Bucardo, *PL* 140, 808.

⁴² C. Fontinoy, «Les causes du suicide des veuves», en *Mélanges de Linguistique, de Philologie et de Methodologie offerts à René Foalle*, Gembloux (Duculot) 1969, pp. 195-204. Sobre el suicidio en general, A. Bayet, *Le suicide et la moral*, París 1922. M. Mauss,

lógicos y filosóficos, aunque a menudo se diluye la frontera entre unos y otros. Tal sucede, por ejemplo, con los motivos sentimentales y los psicofisiológicos, de modo que no vemos muy claro por qué Fontinoy los separaba. ¿No pertenecen los sentimientos al campo más inmediato de la psicología? Parece razonable pensar que una de las causas desencadenantes del suicidio en las circunstancias a que aludimos sea el desgarramiento que supone la pérdida de la persona con la que uno ha convivido íntimamente y que ha dado sentido a su vida, de modo que no se sienta con fuerzas para seguir viviendo. En temperamentos muy determinados, la persona llega a considerar que morir al par que el ser amado es un acto de suprema entrega. En personalidades ciclotímicas de tendencias suicidas la muerte de la otra persona es aprovechada como la ocasión siempre esperada que proporciona la razón definitiva y válida al propio deseo de morir.

Otras veces lo difícil de delimitar son los motivos sentimentales y los religiosos. Es el caso de la historia de Pându que se nos narra en el *Mahâbhârata*⁴³. El rey Pându había salido un día de caza y sorprendido a una pareja de antílopes en el momento en que estaban copulando. Disparó su arco y atravesó a ambos. Al ir a recoger las piezas, el macho moribundo con voz humana le hizo saber que en realidad era un eremita, un asceta dotado de grandes poderes (*tejas*) que había adoptado la forma de antílope para unirse a su esposa. Tras afearle al rey haber disparado contra él en las circunstancias en que lo hizo, en medio del acto amoroso, le lanzó una maldición: Pându moriría en la primera ocasión en que hiciera el amor. El rey

«Sur un texte de Posidonius. Le suicide, contreprestation suprême», en *Oeuvres* 1968-1969, vol. III, pp. 52-57, aparecido antes en 1952. A propósito de la obra de E. Durkheim, *Le suicide. Études de Sociologie*, de 1876, y reeditada en 1979 en París (PUF), son interesantes para el estudio que nos ocupa un pequeño artículo de R. S. Gandhi, «Satî as altruistic suicide. Beyond Durkheim's interpretation», *Contribution to Asian Studies* 10, 1977, 141-157, y el libro de S. Taylor, *Durkheim and the studie of suicide*, Londres 1982. Para el caso particular de Roma, Y. Grisé, *Le suicide dans la Rome antique*, Montreal-París 1982-1983 Y sobre todo los trabajos de J. L. van Hoof, «Van mors voluntaria tot suicidium. Antieke zelfdoding in verschijningsvormen in mentaliteit», *TG* 101, 1988, 17-35; *From autothanasia to suicide. Self-killing in classical antiquity*, Londres (Routledge) 1990 y «Femal suicide between ancient fiction and fact», *Laverna* 3, 1992, 142-172 (Publicado luego en *VDI* 197, 1991, 18-43, en ruso). En este último artículo estudia a las mujeres en su conjunto y como grupos particulares; analiza los métodos empleados para suicidarse y las motivaciones que las inducen a ello; registra una lista de 229 casos de suicidios femeninos.

⁴³ *Mahâbhârata* I 118, 5-34.

debería, pues, abstenerse del contacto con sus dos esposas, Mâdrî y Kuntî, con las que ha tenido varios hijos. Pero un día de primavera en que se hallaba paseando por el bosque en compañía de Mâdrî⁴⁴ lo asalta el deseo irreprimible de poseerla. Mâdrî se opone a ello con toda energía, pero Pându, olvidado de la maldición que pesaba sobre él, vence la resistencia de Mâdrî, se une a ella y acto seguido muere. A los gritos de dolor de Mâdrî acude Kuntî, la otra esposa. El diálogo entre ambas mujeres es bellissimo. Kuntî comienza acusando a Mâdrî de haber incitado al rey sin tener en cuenta el peligro al que lo exponía, siendo así que su deber primero debía haber sido velar por la seguridad de su esposo. Mâdrî confiesa a Kuntî que ofreció la mayor resistencia y que sólo la fuerza pudo doblegarla.

—«Yo soy su primera esposa según el *dharma*⁴⁵ —dice Kuntî—, y según el *dharma* me corresponde el mérito primero. No me impidas, Mâdrî, llegar al estado que debe necesariamente ser mío. Seguiré a mi señor al reino de los muertos. Levántate, deja al rey y encárgate de los niños».

—«Soy yo —replica Mâdrî— quien seguirá a mi señor». (Y las razones que aduce para reclamar ese privilegio son inmediatas: Pându ha muerto por haber deseado unirse a ella). «Por querer unirse a mí, el mejor de los Bharata⁴⁶ sucumbió a su ardor y murió. ¿Cómo, pues, podría yo no seguirlo a las moradas de Yama⁴⁷, para saciar allí su pasión?». Por ello encomienda a Kuntî el cuidado de sus dos hijos, encareciéndola a que vele por ellos como si fueran propios, y termina así su parlamento: «Ha sido por desearme por lo que el rey ha partido al reino de los muertos. También mi cuerpo bien envuelto debe ser quemado al mismo tiempo que el suyo. Concédeme este favor, noble dama. Cuidando de mis hijos, mirarás por mi bien. No tengo nada más que encomendarte».

«Tras estas palabras —concluye diciendo el poeta—, la gloriosa hija del rey de los Madra, la esposa legítima de este toro de entre los hombres,

⁴⁴ *Mahâbhârata* I 125.

⁴⁵ El *dharma* es el orden social y cósmico, el conjunto de leyes que permite a los tres mundos (cielo, tierra y regiones infernales) subsistir en armonía.

⁴⁶ Bharata era el rey de la dinastía lunar, hijo de Dusyanta y de Sakuntalâ. Se denomina también Bharata a la dinastía por él instaurada y a los miembros de la misma.

⁴⁷ Yama, el dios de la muerte.

subió al punto a reunirse con su marido entre las llamas de la pira funeraria».

Lo que aquí tenemos es la práctica del *sati*⁴⁸. Este término se relaciona con la antigua costumbre hindú que llevaba a una mujer (de grado o por fuerza) a morir en la misma pira en que ardía el cadáver de su marido para ser incinerada con él o a darse muerte por separado cuando aquél había muerto lejos de ella. De hecho, *sati* designa a la mujer que arde en ese fuego y no, como a menudo se cree, al rito o a la cremación misma de las viudas⁴⁹.

⁴⁸ Teniendo en cuenta la variada transcripción del término en las lenguas occidentales (*suttee, suttu, sattee, sutee*, etc., Cf. H. Yule & A. C. Burnell, “*Sutte*”, en *Hobson-Jobson. A glossary of colloquial anglo-indian words and phrases, and a kindred terms, etymological, historical, geographical and discursive*, Delhi 1968, pp. 878-883; ed. original de 1903), he aquí una bibliografía inmediata sobre el tema: E. Thompson, *Sutte*, Londres (G. Allen & Unwin Ltd.) 1928. D. Nyheter, «Lettre de Bombay. L'holocauste des veuves hindoues», *La Revue Belge* 4, 1934, 550-553. S. Chaudhuri, «*Sati* as social institution and the mughals», en *Indian History Congress Proceeding of the 37th Session, Calicut*, Nueva Delhi 1976, pp. 218-223. R. S. Gandhi, «*Sati* as altruistic suicide. Beyond Durkheim's interpretation», en *Contribution to Asian Studies* 10, 1977, 141-157. A. Nandy, «*Sati*. A nineteenth century tale of woman, violence and protest», en *At the edge of psychology, Essays on politics and culture*, Delhi-Bombay (Oxford Univ. Pr.) 1980, pp. 1-31. B. L. Bishnoi, «*Sati* suppression in Rajput Satates», en G. L. Devra (ed), *Socio-Economic Study of Rajasthan*, Jodhpur (Rajasthani Granthkar) 1986, pp. 79-89. A. Nandy, «The sociology of *sati*», *Indian Express* 5 octubre 1987. A. Sharma, *Sati. Historical and phenomenological essays*, Delhi (Motilal Banarsidass) 1988. (*Sutte* es la transcripción inglesa de *sati*). M. R. Anand (ed), *Sati. A Writeup of Raja Ram Mohan Roy about Burning of Widows Alive*, Delhi (B. R. Publishing Corporation) 1989. S. Narasimhan, *Sati. A study of widow burning in India*, Nueva Delhi (Viking Penguin Book) 1990. H. C. & N. Upreti, *The myth of sati. Some dimension of widow burning*, Bombay (Himalaya Publishing House) 1991. P. B. Courtright, «The iconographies of *sati*», en J. S. Hawley (ed), *Sati, the blessing and the curse. The Burning of Wives in India*, Nueva York (Oxford Univ. Pr.) 1994, pp. 27-53. P. B. Courtright, «*Sati*. Sacrifice and Marriage. The modernity of tradition», en L. Harlan y P. B. Courtright (eds), *From the margins of hindu marriage, Essays of gender, religion and culture*, Nueva York (Oxford Univ. Pr.) 1995, pp. 185-203. C. Weinberger-Thomas, *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde*, París (Editions du Seuil) 1996.

⁴⁹ C. Weinberger-Thomas, *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde*, París (Editions du Seuil) 1996, p. 33: «No existe en sánscrito ningún termino específico, ninguna denominación explícita para designar este rito. Las expresiones utilizadas son perífrasis: “ir con” (*sahagamana*), “morir con” (*sahamarana*), si la mujer se quema con su marido; “ir después” (*anugamana*), “morir después” (*anumarana*), si se quema en una hoguera distinta y después de él».

Esta conducta, que remonta a épocas indoeuropeas, se mantuvo a lo largo de los siglos en la India y en Java, a pesar de los numerosos intentos llevados a cabo para erradicarla. Apuntemos de entrada que en Java, en la isla de Bali, este autosacrificio presenta dos variantes, conocidas como *bela* y *satia* (o *mesatia*). *Bela*, aunque de etimología controvertida, viene a designar fundamentalmente la acción de seguir en la muerte a un amo o señor; y por metonimia, el término define también a la persona que se inmola cuando aquél muere. Pero *bela* son así mismo las mujeres que durante las espectaculares ceremonias de incineración de un miembro de las castas reales se arrojan a las llamas o se apuñalan con un *kriss* (un puñal de hoja sinuosa y ondulada). Por su parte, el significado original de *Satia*, (vocablo de claro origen sánscrito)⁵⁰ era el de “mujer virtuosa, fiel al voto conyugal”, pero acabaría por designar a la “mujer que arde en la hoguera funeraria de su marido”. La diferencia radica en que la *bela* arde en la pira de un personaje de alcurnia al que considera amo y señor, no en la pira del propio marido. En Bali, la *satia* se atenía a dos momentos muy precisos: la mujer que va a arrojarse a la pira de su marido primero es apuñalada con un *kriss* (por su propia mano o por la de un allegado o persona designada al efecto), se impregna la frente con la sangre que mana de sus heridas para expresar su libre determinación al sacrificio, y a continuación se precipita en las llamas. Este doble gesto enfático de apuñalarse antes de arder es característico de Bali y no tiene equivalente en las tradiciones hindúes de la autoinmolación de las viudas.

Como decimos, fueron muchos los intentos para extirpar tales costumbres. El año 1600, Akbar, emperador mogol, fiel a los principios de la fe mahometana que profesaba, intentó reducir al máximo el número de estos sacrificios, pero sin demasiado éxito, aunque su biógrafo Abu

⁵⁰ Según C. Weinberger-Thomas, *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde*, París (Editions du Seuil) 1996, pp. 31-32, *satî* «deriva de la raíz sánscrita *as-*, que significa “ser”, y que da el participio presente *sat* (utilizado igualmente como sustantivo), del que *satî* es el femenino. Así pues, el primer sentido de *sat* es “el que es”, “el que existe”. Sobre esta acepción original han venido a injertarse otras ramas semánticas. *Sat* se asoció a la idea de “bien”, de “virtud”. La *satî* es la esposa virtuosa”: casta y fiel. Pero *sat* y su derivado *satya* se relacionaron también con una de las nociones claves del pensamiento indio que pone a prueba toda traducción: digamos, por aproximación, que entraña la idea de “verdad”. *Sat / satya* es lo que es verdad, lo que está marcado por la fuerza de lo verídico, lo que tiene por vehículo la palabra de verdad. *Satya* podría definirse como la palabra de verdad cuya eficacia hace ser lo que es».

L-Fazl le atribuye haber salvado de la hoguera a la hija del rajah de Jodhpur y a la hija de Udai Singh de Jaipur. El ritual siguió practicándose. A inicios del siglo XIX, el año 1803, tan sólo en un radio de cuarenta kilómetros en torno a Calcuta se contabilizaron doscientas setenta y cinco mujeres sacrificadas en piras funerarias; en los seis primeros meses de 1804, en esa misma área el número de víctimas se elevaba a ciento quince⁵¹. En 1829, estando la India bajo el gobierno británico, el gobernador general de la India, lord William Bentinck, firmó un decreto de abolición de tan “execrable costumbre”, pero los efectos que se siguieron fueron adversos: la práctica de la cremación de viudas se propagó de modo considerable. Únicamente a partir de 1905 puede hablarse de un claro retroceso en todo el país: ese año varias personas implicadas en una ceremonia *satî* en la localidad de Behar fueron condenadas a cadena perpetua. La práctica decayó considerablemente, aunque en algunos distritos (como el de Sikar) comenzó a detectarse un nuevo incremento a partir de los años cuarenta. Así, la inmolación de Dayal Kanvar, en 1948, en Khud, aldea del distrito de Sikar, que se inmoló en la pira de su marido, y a la que los hindúes erigieron un templo donde veneran su memoria⁵², (pues la mujer *satî* es considerada una santa). Por no abundar en otros ejemplos, traigamos aquí el caso que recuerda Fontinoy⁵³ haciéndose eco de una noticia aparecida en *La Libre Belgique* del 21 de octubre de 1954, según la cual la prensa de Delhi informaba que la princesa Thakur Bani, de 37 años de edad, viuda del general Jabbar Singh (responsable de la casa del Maharadja de Jodhpur) había escapado de las personas que la cuidaban y se había arrojado a la pira en que ardía su difunto marido. Digamos de paso que el *satî* se vinculaba fundamentalmente con las castas más elevadas y las clases sociales más altas (lo cual podría darnos pie a un largo excursus interpretativo).

En su forma más original, la víctima era conducida hasta el lugar de la cremación ataviada como si de un ídolo se tratara. La práctica (fundamen-

⁵¹ W. J. Fieldeing, *Curiosas costumbres de noviazgo y matrimonio*, Barcelona (Caralt) 1975. La ed. original data de 1945.

⁵² C. Weinberger-Thomas, *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde*, París (Editions du Seuil) 1996, p. 35.

⁵³ C. Fontinoy, Les causes du suicide des veuves», en *Mélanges de Linguistique, de Philologie et de Methodologie offerts à René Foalle*, Gembloux (Duculot) 1969, p. 196, nota 1.

talmente religiosa) resulta tanto más sorprendente por cuanto que, desde el punto de vista teórico, la tradición hindú se muestra contraria al suicidio y lo condena sin paliativos. Pero también es cierto, como recuerda Anne-Marie Esnoul⁵⁴, que «este caso particular no es, sin embargo, único», aunque ella lo incluye en el número de ciertas muertes voluntarias que «entran en el marco de los ritos expiatorios, que desempeñan un gran papel entre las observancias del hinduismo».

Motivos sentimentales y religiosos parecen, pues, coincidir en esta trágica ceremonia. Pero quizá podamos descubrir en ella motivos más sutiles y profundos si nos detenemos a examinarla a la luz de un comparativismo antropológico, ateniéndonos siempre a lo comparable, esto es, a aquello que pertenece a áreas culturales del mismo origen⁵⁵. En efecto: una práctica similar puede detectarse entre otros pueblos emanados del núcleo indoeuropeo, si bien ello sólo podemos rastrearlo a partir de relatos legendarios y mitológicos que sin duda testimonian el recuerdo de inveteradas costumbres. Tal sucede en el relato germánico de la muerte de Balder (o Baldur), segundo hijo de Odín y de Frigga y esposo de Nanna. Era el más amable de los dioses Ases, equiparable al griego Apolo; pero Odín había leído en la fuente de los destinos que este hijo moriría. Ante esta noticia el dios había conjurado a toda la naturaleza a no proporcionar un arma mortífera que arrebatara la vida a Balder. Árboles, rocas y seres todos de la naturaleza se habían visto así atados a este juramento. Sólo se olvidaron de un débil y desconocido arbusto, del que Loki (la encarnación del mal en la mitología escandinava) cortó una rama en forma de venablo, que puso en manos de otro hijo de Odín, Hödur, dios ciego que encarnaba la fortuna.

⁵⁴ A. M. Escoul, «El hinduismo», en *Las religiones en la India y en el Extremo Oriente*, vol. IV de la *Historia de las religiones*, dirigida por H. Ch. Puech, Madrid (Siglo XXI), p. 55.

⁵⁵ Por ello dejamos a un lado el hecho de que también los colonizadores de América constataran que (es el caso del Perú, según revela Pedro Cieza de León, *Primera parte de la Chronica de Piru*, Sevilla, Martín Clemente 1553; Amberes, ap. Io Stebiuni 1554; reproducido en el tomo XV de la Biblioteca de Autores Españoles, BAE) las esposas eran enterradas con sus maridos en la creencia de que vivirían con su cónyuge si morían voluntariamente con él. [Cieza, muerto en 1560, proyectó su obra en cuatro partes, pero sólo publicó la primera]. Cf. Martín del Río, *La magia demoniaca*, Traducción y edición de Jesús Moya, Madrid 1991, p. 567. También A. Pigafetta, en su relación del viaje que hizo con Magallanes, (p. 150) alude a la costumbre de que en la Isla de Java se autoinmolaban las viudas.

Engañado por Loki, dio muerte a Balder en el curso de una especie de torneo celebrado para entretenimiento de los habitantes de Asgard. Hermod, el Ágil, otro de los Ases hijo también de Odín, descendió a los infiernos, al Nifhel⁵⁶, donde consigue el compromiso de que Balder tornaría a la vida a condición de que todos los seres que habitaban la tierra llorasen la muerte de aquél. Pero Loki, disfrazado de mago, se negó a sumarse a tales lamentos, frustrando así la resurrección. Nanna, la esposa de Balder, siente romperse el corazón y acaba siendo incinerada con su marido, en cuya pira arderán también un enano vivo, junto con el caballo y la silla de montar del As muerto.

Pero quizá hallemos ejemplos más elocuentes en el mundo griego. Uno de ellos es el que se refiere a la ninfa Enone, la hija del dios-río Cebrón. Paris, hijo de Príamo, el rey Troya, había pasado su primer juventud lejos de la ciudad, en las montañas, donde se había enamorado de Enone. Fruto de sus amores fue un hijo, Córito. A raíz del famoso “juicio” sobre cuál de las tres diosas (Afrodita, Atenea o Hera) resultaba la más hermosa, y de que Afrodita recompensara a Paris entregándole a Helena, éste decide abandonar a Enone. La joven, dotada de poderes adivinatorios, intenta disuadir al príncipe troyano de su unión con Helena, vaticinándole las catastróficas consecuencias que de ello se derivarían. Pero no logra convencerlo. No obstante, enamorada como estaba, en el momento de la despedida se ofrece a atenderlo si en alguna ocasión resulta herido, prometiendo curarlo con los conocimientos farmacológicos que le había proporcionado Apolo⁵⁷. En la fase final de asedio de Troya Paris resulta herido por una flecha de Filoctetes. Desesperando de su curación, recuerda las palabras de Enone y decide acudir a ella. Pero la joven despechada por el abandono sufrido, se niega a auxiliarlo, y Paris muere. Los remordimientos llevan a Enone a cambiar de parecer. Ignorante de la muerte de Paris, acude a auxiliarlo. Y entonces descubre que el joven ha muerto. Llena de dolor, se suicida, ahorcándose (según unas versiones) o arrojándose a la pira funeraria en que ardía el cadáver del príncipe troyano, como se lee en *Las suplicantes* de Eurípides y en el libro X de las *Posthoméricas* de Quinto de Esmirna⁵⁸.

⁵⁶ En la mitología escandinava el Nifhel era el más profundo de los tres reinos del mundo inferior, gobernado por Hel, una giganta hija de Loki.

⁵⁷ Ovidio, *Heroid.* 5.

⁵⁸ R. Goossens, «Le suicide d'Oenone», *RBPh* 11, 1932, 679-689.

Lo mismo cabe decir del episodio de Evadne, hija de Ifis y esposa de Capaneo, uno de los siete príncipes argivos que asediaron Tebas. Este, de espíritu violento y despreciativo de los dioses, es abatido por un rayo de Zeus en el momento en que se dispone a tomar al asalto la muralla tebana. Su esposa Evadne se arrojó a la pira en que ardía el cadáver de su marido⁵⁹.

La historia de Clite (cuyo nombre, Κλείτη, significa “la famosa”) narra cómo ésta no quiso sobrevivir a su marido Cícico, rey de los doliones. Pocos días después de celebrarse la boda entre ambos jóvenes, la nave de los argonautas arriba a su ciudad. Los expedicionarios son acogidos benévolamente: después de ser festejados y aprovisionados, continúan su singladura. Pero los vientos adversos los empujan de nuevo hacia la costa, a la que arriban durante la noche. En medio de la obscuridad, creyendo ser atacados por piratas, los doliones, dirigidos por Cícico, atacan a los argonautas. En medio del combate Cícico haya la muerte a manos de Jasón. Las primeras luces del alba revelan a los combatientes el error en que han caído. No hay más que lugar para el lamento y para las funerales que, acompañados de juegos fúnebres, se prolongan por tres días. Pero nada consuela a Clite: presa de desesperación, pone fin a su vida ahorcándose o ahogándose en el mar.

Quizá sea más conocida la leyenda de Laodamía, hija de Acasto y esposa de Protesilao, con quien se había casado apenas unos días antes de que él se embarcara rumbo a Troya. Los hados habían pronosticado que el primer héroe griego que pisase la costa troyana moriría irremisiblemente⁶⁰. Y éste fue Protesilao. Enterada Laodamía de la muerte de su marido suplicó a los dioses la gracia de que se lo devolvieran al menos por tres horas (según unas versiones, como la de Higino⁶¹) o un día (según otras, como la de Luciano de Samósata⁶²). Los dioses atendieron semejante súplica, y Laodamía pudo disfrutar de su esposo durante el plazo de tiempo concedido. Pero apenas transcurrido éste, cuando Protesilao estaba a punto de regresar al Hades, su viuda se suicidó en sus brazos. Una variante legendaria cuenta, sin embargo, que Laodamía había hecho fabricar una estatua

⁵⁹ Eurípides, *Suplicantes* 985ss.

⁶⁰ Ovidio, *Heroid.* 13, 93-102. Higino, *Fab.* 103.

⁶¹ Higino, *Fab.* 103.

⁶² Luciano, *Diálogo de los muertos* 23.

de cera o de bronce⁶³, reproducción exacta de su marido, a la que solía abrazar en secreto. Sorprendida por un criado, que imaginó a su ama cometiendo adulterio, fue a comunicárselo al padre de ésta, quien ordenó levantar una pira y arrojar a ella el muñeco. Laodamía, en su desesperación, se arrojó a las llamas y pereció abrasada. No silenciemos una interpretación tardía que explica la muerte de la heroína en brazos de su esposo como provocada por los transportes amorosos que éste, fogoso amante, provocó a la mujer, motivo por el que pasó a convertirse en prototipo de amante infatigable⁶⁴.

Vengamos, en fin, a un último caso griego que podrá abrirnos nuevas perspectivas. Se trata de Políxena, la hija de Príamo y Hécuba. El argumento no se halla en la *Iliada*, pero sí en relatos posteriores relacionados con las leyendas de Aquiles⁶⁵. El primer encuentro entre la Príamida y el Pelida presenta dos versiones diferentes. Según una, habiendo ido Políxena a la fuente en busca de agua, se acercó hasta ella el troyano Troilo, su enamorado, con intención de abreviar su caballo. Mientras ambos dialogan, hace acto de presencia Aquiles. Los dos jóvenes traban combate, y la victoria se decanta por el Pelida. Mientras, Políxena aprovecha para huir, dejando a Aquiles prendado de su belleza. En la segunda versión (de corte más helenista) vemos a Políxena acudir en compañía de Príamo y de Hécuba a reclamar a Aquiles el cadáver de Héctor a cambio del pertinente rescate. El Pelida comienza mostrándose inflexible a los ruegos troyanos, y sólo se doblega en el momento en que Políxena se ofrece como esclava a cambio del cuerpo de su hermano.

En estrecha relación con esta versión última está la “traición” de Aquiles, quien, para conseguir la mano de Políxena se compromete, según unos, a abandonar el asedio de Troya y regresar a su patria; o, según otros, a pasarse al bando troyano y combatir contra los propios griegos. El asunto debía decidirse en una entrevista que habría de celebrarse en el templo de Apolo Timbreo. Allá acude Aquiles sin escolta alguna, y es asesinado por Paris y Deífobo, que se hallaban ocultos tras la estatua del dios. Políxena, que se había enamorado del héroe de los pies ligeros, acude al

⁶³ Higino, *Fab.* 104.

⁶⁴ Petronio 140, 12-13.

⁶⁵ R. Förster, «Achilleus und Polyxena (zwei unedirte Deklamationen des Chori-cius)», *Hermes* 17, 1882, 193 ss.

campamento griego acompañando el cadáver de Aquiles y se suicida sobre su tumba⁶⁶.

Al margen de los amores de Aquiles y Políxena, y quizá anterior a tal argumento, existían otras variantes sobre la muerte de Políxena. En los *Cantos Ciprios* se cuenta que, durante el saqueo de Troya, la joven es herida por Diomedes y Ulises, a consecuencia de lo cual muere y es enterrada por Neoptólemo, hijo de Aquiles. Pero la versión más conocida y seguida por los poetas trágicos (sobre todo por Eurípides)⁶⁷ es aquella que narra cómo Políxena es sacrificada en la tumba de Aquiles, ya por Neoptólemo, ya por otro jefe griego a instigación de Ulises. La finalidad de semejante sacrificio sería o bien deparar un retorno feliz a las naves aqueas (repárese en la analogía con el sacrificio de Ifigenia para que la escuadra de Agamenón tuviera vientos favorables), o bien aplacar la sombra de Aquiles, que se había aparecido a su hijo y reclamado esta ofrenda.

Tenemos, pues, que en la leyenda de Políxena su muerte tiene tres formas diferentes: según una, se suicida voluntariamente sobre la tumba de Aquiles; según otra, es sacrificada sobre dicha tumba por Neoptólemo, el hijo de Aquiles; y según la tercera, muere a manos de Ulises y Diomedes y es enterrada junto al Pelida. Añadamos a ello que, sobre todo desde época alejandrina⁶⁸, muchos poetas presentaron el sacrificio de Políxena como una ceremonia nupcial, explicando que la joven había sido reclamada por el espíritu mismo de Aquiles⁶⁹. Esta última versión es la que vemos llevada hasta sus últimas consecuencias en *Las troyanas*, de Séneca. Filóstrato⁷⁰, por su parte, presenta el suicidio de la joven como un deseo expreso de unirse en matrimonio con el héroe muerto.

Es evidente que aquí estamos hablando de autores tardíos, de modo que difícilmente cabe hablar del recuerdo de unas prácticas indoeuropeas que dejaron de tener vigencia muchos siglos atrás. Es razonable pensar, por

⁶⁶ Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* 4, 16.

⁶⁷ Así como por la Edad Media, sobre todo después del *Roman de Troie*, de Benoît de Saint-Maure, y la *Historia destructionis Troiae*, de Guido delle Colonne. Cf. M. A. Marcos Casquero, *Guido delle Colonne, Historia de la destrucción de Troya*, Madrid (Akal) 1996, *passim*, especialmente pp. 290-292 y 321-323.

⁶⁸ C. Fontinoy, «Le sacrifice nuptiale de Polysène», *AC* 19, 1950, 383-396.

⁶⁹ Licofrón, *Alex.* 323-324, y los escolios a este pasaje. Cf. *Antología Palatina* 9, 117, 1-2. Higino, *Fab.* 110.

otro lado, que podemos hallarnos ante un recurso literario de gran impacto: el amor que llega más allá de la muerte y que lleva a la enamorada Políxena a morir para unirse por siempre a su amado. Pero ahondando en la psicología profunda que subyace bajo esta idea de nupcias prolongadas por la muerte, viene muy a propósito recordar una creencia que remonta también al mundo indoeuropeo, según la cual del mismo modo que en la vida terrena el hombre no llega a su realización completa más que cuando se ha casado, así tampoco en el mundo de la ultratumba, réplica de aquel otro, el hombre podrá vivir realizado sin tener pareja. De ahí la costumbre, no sólo de que la viuda siguiera a su marido en la muerte, sino también que cuando un joven moría sin haberse casado, en el momento de su funeral se lo casaba con una joven que acto seguido era sacrificada para que lo acompañase al más allá. Fontinoy⁷¹ recuerda cómo «en Podolia subsiste la convicción de que los muertos sin esposo no tienen lugar alguno en el otro mundo, y no es raro que en muchos lugares de Europa (países eslavos, Hesse, Silesia, Letonia), durante el entierro de un soltero o de una soltera, algunos detalles simbólicos (mantel, anillos, coronas, flores, banquete) evoquen una boda».

En este contexto, pues, hallaría una de sus explicaciones la costumbre de que las viudas siguieran a su marido a la tumba. Decimos “una”, porque no es la única explicación posible. A ello habría que añadir varias más. Por un lado, la creencia en la indisolubilidad del matrimonio, a lo que se une el concepto que se tiene de la ultratumba: si la vida en el más allá es una réplica de la vida terrena, la muerte no puede quebrar la indisolubilidad del matrimonio, y por tanto éste debe mantenerse cuando el marido muere. Este planteamiento debe siempre hacerse desde la perspectiva de una sociedad de tipo patriarcal, en el que la mujer es mero aditamento del hombre. De otro modo, sería lógico pensar que el concepto arriba registrado debería tener también la otra vertiente, es decir: en el caso de que la esposa muriese, el marido viudo debería darse muerte y acompañarla al más allá. Pero ya vemos que no es así. Empero, tampoco

⁷⁰ Filóstrato, *Heroico* 20, 17-18. Tzetzes, *Homerica* 315-400 y *Posthomerica* 385-503.

⁷¹ Fontinoy, C. «Les causes du suicide des veuves», en *Mélanges de Linguistique, de Philologie et de Methodologie offerts à René Foalle*, Gembloux (Duculot) 1969, pp. 203.

faltan ejemplos en este sentido⁷², aunque siempre enfocados desde una óptica de acendrado amor romántico. Es el caso del tesalio Cianipo, hijo de Fárax, casado con Leucone. Gran cazador, no renunció a este deporte después de su matrimonio. Salía de madrugada y regresaba agotado al anochecer, de modo que el sueño lo rendía al punto. Leucone, aburrida de su soledad, decide un día seguir a su marido para descubrir qué encuentra éste tan apasionante en la práctica de la caza. Se esconde en el bosque y allí es descubierta por la jauría de perros de su marido, que la atacan y dan muerte. Cuando Cianipo descubre el cadáver, desesperado levanta una pira, coloca en ella a su mujer, mata a los perros, los arroja a las llamas y a continuación se suicida.

Pero lo que emerge a un primer plano es, como decimos, la concepción patriarcal de la sociedad, en la que se conjugan indesligablemente las nociones de autoridad y de propiedad. En efecto: siendo el marido el jefe indiscutible de la familia, la mujer debía hacer lo que él reclamara. En ocasiones, estos conceptos llevaban a extremos inconcebibles para nosotros, como el que registra Diodoro de Sicilia⁷³ a propósito de Sardanápalo, rey de Asiria, asediado en Nínive por las tropas medas al mando de Arbaces: cuando tras dos años de cerco comprende que no hay escapatoria, levanta con su palacio una gigantesca hoguera en la que hace arder a sus concubinas, a sus eunucos y sus tesoros todos junto con él. La terrible escena fue immortalizada por un cuadro de Eugène Delacroix. Ese mismo concepto de propiedad y de autoridad explica sin duda una práctica similar a la de Sardanápalo, pero a escala masiva. Era lo que en la India (sobre todo en Rajasthan) del siglo XIII y siguientes recibía el nombre de *jauhar*, que consistía en la inmolación en masa de mujeres, ancianos y niños durante el asedio desesperado de sus ciudades, sobre todo tras las invasiones musulmanas. En este sentido se convirtió en legendario el *jauhar* de las mujeres de la localidad de Rajput que, encabezadas por la reina Padminî⁷⁴, se inmolaron arrojándose a las llamas durante la invasión de

⁷² Valerio Máximo 4, 6.

⁷³ Diodoro, *Bibliot.* 2, 27, 2-3.

⁷⁴ Quizá Padminî no existiera jamás, salvo como figura legendaria. K. L. Qanungo, *Studies in Rajput History*, Nueva Delhi 1971, 2.^a ed., pp. 1-20. L. Harlan, *Religion and Rajput women. The ethic of protection in contemporary narratives*, Berkeley 1992, pp. 182-204.

Chittorgarh dirigida por Ala ud-din Khilji en 1303. Thompson⁷⁵ recuerda el *jauhar* que por el 1295, durante el saqueo de Jaiselmer, vio la muerte de 24. 000 mujeres, aunque sin duda la cifra es una exageración manifiesta.

Un tercer *jauhar* en Chittorgarh se data en 1568, después de que la ciudad llevara varios meses asediada por Akbar, el emperador mogol que años después trataría de reprimir la práctica del *satî*. En esta ocasión asistimos, dentro de la hecatombe general, a una escena particular, que tiene como protagonista a Kallâ-jî. Éste, a la muerte de su padre, se había convertido en discípulo de un famoso maestro del Tantrismo. El mismo día en que se disponía a casarse con Krishna Kumari se entera de que el emperador Akbar comenzaba a asediar Chittorgarh y acude a la ciudad para participar en su defensa. Mientras los asediados organizan el *jauhar* de mujeres y niños, los hombres salen a combatir hasta la muerte, (combate que, similar a un sacrificio, se denomina *sâkâ*). Durante la lucha Kallâ-ji perece decapitado. Su prometida Krishna Kumari intuye premonitoriamente la muerte de su amado: dispone una pira y se sienta en medio de la llamas, mientras la cabeza de Kallâ-ji viene a posarse sobre sus piernas: así celebra su matrimonio en las cenizas, a través del rito denominado *sahagamana* (“ir con”)⁷⁶, que en cierto modo evoca el que hemos mencionado más atrás a propósito de las personas que mueren célibes.

Pero junto con ese concepto de autoridad al que aludimos está también muy viva la noción de propiedad: el marido se lleva a la tumba lo que le pertenece. Julio César⁷⁷ constata que los galos de su época a la muerte de un hombre hacían arder junto a su cadáver todo cuanto le había sido más querido. «Los funerales de los galos —dice— son, a su modo, magníficos y suntuosos, quemando con el muerto todo aquello que, a su juicio, más amaba en vida, incluso los animales; hasta no hace mucho, los siervos y los clientes que se sabía que habían gozado de especial predilección del ahora difunto, eran quemados junto con él». Las viudas quedaban exentas de este trato, al menos en tiempos de César; pero un párrafo antes del que acabamos de transcribir se dice: «Los maridos tie-

⁷⁵ E. Thompson, *Sutte*, Londres 1928, p. 37.

⁷⁶ P. Kumar, *Folk-Icons ad rituals in tribal life*, Nueva Delhi 1984, pp. 33-35.

⁷⁷ César, *BG* 6, 19, 4.

nen sobre sus mujeres, lo mismo que sobre sus hijos, poder de vida y muerte; y cuando muere algún padre de familia de la nobleza, se reúnen sus allegados y, si hay algún motivo de sospecha, someten a interrogatorio a las mujeres, como si se tratara de esclavos, y, en caso de confirmarse esas sospechas, les dan muerte en la hoguera y en medio de los mayores tormentos».

Esa noción de propiedad se pone claramente de relieve en el relato que hace Heródoto⁷⁸ del funeral de un rey escita, junto al que entierran, después de haberlos estrangulado, a una de sus concubinas, a un copero escanciador, a un cocinero, a un palafrenero, a un criado y a un mensajero, además de algunos caballos y de una parte selecta de sus riquezas, entre las que no podían faltar copas de oro, etc.

No cabe duda de que el motor último que activaba este terrible ceremonial era la creencia de tipo religioso que consideraba que la persona seguía gozando de existencia en la otra vida y sintiendo las mismas necesidades que en ésta. Por ello se llevaba consigo sus propiedades, para seguir disfrutando de ellas en su nuevo estado.

Detengámonos un momento en un último apunte referido a la práctica que venimos comentando: la intervención del fuego en este fúnebre ceremonial. Sabido es que en la mentalidad religiosa el fuego tiene una doble finalidad: por un lado, purificadora; por otro, regeneradora. La muerte siempre entraña un miasma, una impureza que es preciso limpiar, purificar. Cuando el cadáver arde en la pira funeraria toda mancha arde con él. La viuda hindú que se entrega a las llamas en que se incinera su marido no sólo se expurga a sí misma y limpia sus posibles tachas e impurezas, sino también aquellas en que hubiera podido participar con su cónyuge. Creemos que esa concepción alienta la escena a la que más atrás hemos aludido y en la que Mâdrî desea arder junto a su esposo por considerarse en último término culpable de la muerte de Pându.

Pero junto a este poder purificador del fuego está la otra vertiente, la regeneradora. Para convencernos de ello bastaría la lectura del *Ignis divinus* de Edsman⁷⁹. En efecto, el calor era considerado como elemento fundamental para la procreación, como factor básico en la fecundación. Y es

⁷⁸ Heródoto 4, 71.

⁷⁹ C. M. Edsman, *Ignis divinus*, Lund (C. W. K. Gleerup) 1949.

el fuego la fuente primaria del calor. Consideremos la importancia que esta concepción puede tener en una sociedad que cree en la metempsicosis, en la reencarnación. Al incinerarse junto al cadáver de su marido, la viuda se somete a un proceso de purificación que la llevará un día a volver de nuevo a reencarnarse dotada de una esencia nueva, de una vida más rica, de unas cualidades más perfectas.

Es pues toda una amalgama de creencias y de motivos lo que llevaba a la viuda a no querer continuar viviendo después de la muerte de su marido. Súmese a ello, finalmente, las presiones sociales que debía experimentar la mujer que no se atenía a la tradición, de modo especial cuando se trataba de castas superiores. Una sociedad en que reinaban tales principios miraría siempre con desprecio a una viuda que no hubiera seguido a su marido al más allá. Tal postura fue la norma básica a lo largo de los siglos. En su libro III de *La descripción del mundo*, Marco Polo⁸⁰ haciéndose eco de la costumbre practicada en el reino de Tanjore, cuyo monarca era Maravarman Kulashekhara, dice lo siguiente: «Cuando un hombre muere y su cuerpo está siendo incinerado, su mujer se arroja sobre aquellas brasas y se deja quemar con su dueño por amor a él, diciendo que quiere ir con él al otro mundo. Las damas que tal cosa hacen son sobremanera alabadas por la gente. Y os digo muy de veras que muchas mujeres hacen lo que os estoy contando, aunque no todas; y estas que tienen miedo a morir con su esposo son muy censuradas».

BIBLIOGRAFÍA

ANAND, M. R. (ed), *Sati. A Writeup of Raja Ram Mohan Roy about Burning of Widows Alive*, Delhi (B. R. Publishing Corporation) 1989.

BAJO, J. «Las *viduae ecclesiae* de la Iglesia occidental (s. IV-V)», *HAnt* 11-12, 1981-1985, pp. 81-88.

BALSDON, J. P. V. D. *Roman women. Their history and habits*, Londres (Bodley Head) 1962.

BAYET, A. *Le suicide et la moral*, París 1922.

⁸⁰ Marco Polo, *La description du monde*, ed. por L. Hambis, París 1955, pp. 255-256.

- BIRCI, E. *Die Frau in der griechisch- römischen Antike*, Tusculum Schriften, Munich (Heireman) 1969.
- BIRT, T. *Frauen der Antike*, Leipzig (Quelle & Meyer) 1932.
- BISHNOI, B. L. «*Satī* suppression in Rajput Satates», en G. L. Devra (ed), *Socio-Economic Study of Rajastahn*, Jodhpur (Rajasthani Granthkar) 1986, pp. 79-89.
- BLANCO, J. F. *Usos y costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte en Salamanca*, Diputación de Salamanca 1986.
- BOËLS-JANSSEN, N. *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Roma (Coll. de l'École franç. de Rome), 1993.
- BOËLS-JANSSEN, N. «L'interdit des *bis nuptae* dans les cultes matronaux. Sens et formulation», *REL* 74, 1996, pp. 47-66.
- BORGHINI, A. «Elementi di denominazione matrilineare alle origini di Roma: logica di una tradizione», *StudUrb* 57, 1984, pp. 43-61.
- CABROL, F.; LECLERCQ, H. & MARROU, H. s.v. “*Veuvage, Veuve*”, en *Dictionnaire d'Archéologie Chretienne et de Liturgie*, París 1924 ss., vol. XV, pp. 1007-3026.
- CÈBE, J. P. «*Considérations sur le lectisterne*», *AFLNice* 50, 1985, pp. 205-221.
- CHAMPEAUX, J. *Fortune. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romaine des origines à la mort de César. I. Fortuna dans la religion archaïque*, Roma (Ecole franç. de Rome LXIV) & París (de Boccard) 1982.
- CHAUDHURI, S. «*Satī* as social institution and the mughals», en *Indian History Congress Proceeding of the 37th Session, Calicut*, Nueva Delhi 1976, pp. 218-223.
- CIEZA DE LEÓN, P. *Primera parte de la Chronica de Piru*, Sevilla (Martín Clemente) 1553; Amberes (ap. Io Stebiuni) 1554; reproducido en el tomo XV de la BAE (Biblioteca de Autores Españoles).
- COURTRIGHT, P. B. «The iconographies of *satī*», en J. S. Hawley (ed), *Sati, the blessing and the curse. The Burning of Wives in India*, Nueva York (Oxford Univ. Pr.) 1994, pp. 27-53.
- COURTRIGHT, P. B. «*Satī*. Sacrifice and Marriage. The modernity of tradition», en L. Harlan y P. B. Courtright (eds), *From the margins of hindu marriage. Essays of gender, religion and culture*, Nueva York (Oxford Univ. Pr.) 1995, pp. 185-203.
- DURAND, J. L. & SCHEID, J. «Rites et religion. Remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains», en *Archives de sciences sociales des religions*, n.º 85, janvier-mars 1994, *Oublie et Remémoration des rites. Histoire d'une repugnance*, pp. 23-42.

- DURKHEIM, E. *Le suicide. Études de Sociologie*, París (PUF), 1979; ed. original de 1876.
- EDSMAN, C. M. *Ignis divinus*, Lund (C. W. K. Gleerup) 1949.
- ESCOUL, A. M. «El hinduismo», en *Las religiones en la India y en el Extremo Oriente*, vol. IV de la *Historia de las religiones*, dirigida por H. Ch. Puech, Madrid (Siglo XXI).
- FIELDING, W. J. *Curiosas costumbres de noviazgo y matrimonio*, Barcelona (Caralt) 1975. La ed. original data de 1945.
- FINLEY, M.-I. «The silent women of Rome», *Horizon* 7, 1965, pp. 57-64, reed. en *Aspects of Antiquity: discoveries and controversies*, Londres (Chatto & Windus) 1968, pp. 129-142.
- FOLEY, H. O. (ed), *Reflections of women in Antiquity*, Nueva York 1981.
- FONTINOY, C. «Le sacrifice nuptial de Polyxène», *AC* 19, 1950, pp. 383-396.
- FONTINOY, C. «Les causes du suicide des veuves», en *Mélanges de Linguistique, de Philologie et de Methodologie offerts à René Foalle*, Gembloux (Duculot) 1969, pp. 195-204.
- FRAZER, J. G. *El folklore en el Antiguo Testamento*, Buenos Aires (FCE) 1981, pp. 460-469. Cap. XXII: “Las viudas que no hablan”.
- FREY, J. B. «La signification des termes μόνωνδρος et univira», *RecSR*. 20, 1930, pp. 48-60.
- GAGÉ, J. *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du ritus graecus à Rome, des origines à Auguste*, París 1955, pp. 168-179: «Les lectisternes, théodoxénies grecques et modèles étrusques?».
- GAGÉ, J. *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République*, París (Klincksieck) 1958.
- GAGÉ, J. *Matronalia. Essai sur les dévotions culturelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Bruselas (Latomus 60) 1963.
- GANDHI, R. S. «Satī as altruistic suicide. Beyond Durkheim's interpretation», en *Contribution to Asian Studies* 10, 1977, pp. 141-157.
- GIORDANO, O. *Religiosidad en la Alta Edad Media*, Madrid (Gredos) 1983, pp. 193-195. La ed. original, *Religiosità popolare nell'alto medioevo*, Bari (Adriatica Edritice) 1979.
- GRISÉ, Y. *Le suicide dans la Rome antique*, Montreal-París 1982-1983.

- HOOF, J. L. van «Femal suicide between ancient fiction and fact», *Laverna* 3, 1992, pp. 142-172 (Publicado luego en *VDI* 197, 1991, pp. 18-43, en ruso).
- HOOF, J. L. van «Van mors voluntaria tot suicidium. Antieke zelfdoding in verschijningsvormen in mentaliteit», *TG* 101, 1988, pp. 17-35.
- HOOF, J. L. van *From antothanaisa to suicide. Self-killing in classical antiquity*, Londres (Routledge) 1990.
- HUMBERT, M. *Le remariage à Rome. Étude d'histoire juridique et sociale*, Milán 1972.
- LEIPOLDT, J. *Die Frau in der antiken Welt und on Urchristentum*, Leipzig (Köhler & Ameland) 1955, 2.^a ed.
- MANSI, G. D. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florencia 1960, vol. VIII.
- MARCOS CASQUERO, M. A. «Creencias religioso-supersticiosas del mundo antiguo relativas al cabello», en *Estudios de religión y mito en Grecia y Roma*, Actas de las X Jornadas de Estudios Clásicos de Clásicos de las Universidades de Castilla y León, León 1995, pp. 123-153.
- MARCOS CASQUERO, M. A. *Plutarco. Cuestiones romanas*, Madrid (Akal) 1992.
- MARTÍN DEL RÍO, *La magia demoniaca*, Traducción y edición de Jesús Moya, Madrid 1991.
- MAUSS, M. «Sur un texte de Posidonius. Le suicide, contreprestation suprême», en *Oeuvres* 1968-1969, vol. III, pp. 52-57, aparecido antes en 1952.
- MERKLIN, H. «Arethusa und Laodamia», *Hermes* 96, 1968, pp. 461-494.
- NANDY, A. «Satî. A nineteenth century tale of woman, violence and protest», en *At the edge of psychology. Essays on politics and culture*, Delhi-Bombay (Oxford Univ. Pr.) 1980, pp. 1-31.
- NANDY, A. «The sociology of satî», *Indian Express* 5 octubre 1987.
- NARASIMHAN, S. *Satî. A study of widow burning in India*, Nueva Delhi (Viking Penguin Book) 1990.
- NAZZARO, A. V. «La vedovanza nel cristianesimo antico», *AFLN* 26, 1983-1984, pp. 103-132.
- NYHETER, D. «Lettre de Bombay. L'holocauste des veuves hindoues», *La Revue Belge* 4, 1934, pp. 550-553.
- OOTEGHEM, J. van «Lectisterne et supplication», *LEC* 32, 1964, pp. 390-395.

- OTTO, W. *Real-Encyclopädie* VIII, 1.
- PASCAL, C. «De lectisternis apud Romanos», *RivFil* 22, 1893, pp. 270-340.
- PICARD, Ch. «Les bûchers sacrées d'Eleusis», *RHR* 107, 1933, pp. 137-154.
- PIGAFETTA, F. A. *Primo viaggio intorno al globo terraqueo, ossia ragguaglio della navigazione alle Indie Orientali per la via d'Occidente fatta dal cavaliere Antonio Pigafetta, patrizio vicentino, sulla squadra del capitano Magaglianes, negli anni 1519-1522*, Milán 1800.
- POMEROY, S. B. *Goddesses, Whors, Wives and Slaves*, Nueva York 1975. Trad. española, *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad Clásica*, Madrid (Akal) 1987.
- ROSATI, G. «Protesilao, Paride e l'amante elegiaco: un modello omerico in Ovidio», *Maia* 43, 1991, pp. 103-114.
- RUIZ DE ELVIRA, A. «Laodamia y Protesilao», *CFC (L)* 1, 1991, pp. 139-158.
- SELTMAN, B. *Women in Antiquity*, Londres (Thames & Hudson) 1956.
- SFAMENI GASPARRO, G. «Ruolo culturale della donna in Grecia e a Roma. Per una tipologia storico-religiosa», en *Donna e culture. Studi e documenti nell'III anniversario della Muliebris dignitatem*, ed. por Umberto Mattioli, Génova (Marietti) 1991, pp. 59-121.
- SHARMA, A. *Sutte. Historical and phenomenological essays*, Delhi (Motilal Banarsidass) 1988.
- TAYLOR, S. *Durkheim and the studie of suicide*, Londres 1982.
- THOMAS, Y. «Mariages endogamiques à Rome. Patrimoin, pouvoir et parenté dans l'époque archaïque», *RD* 58, 1980, pp. 345-382.
- THOMPSON, E. *Sutte*, Londres (G. Allen & Unwin Ltd.) 1928.
- TYLOR, L. R. «The sellisternium and the theatrical pompa», *CPh* 30, 1935, pp. 122-130.
- UPRETI, H. C. & N., *The myth of sati. Some dimension of widow burning*, Bombay (Himalaya Publishing House) 1991.
- VATIN, C. *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Paris (de Boccard) 1970.
- VERSANEL, H. S. «Self-sacrifice, compensation and the anonymous Gods», en *Le sacrifice dans l'Antiquité*, (Entretiens de la Fondation Hardt 27), Ginebra (Vandoeuvres) 1981, pp. 135-185.

VIARRE, S. «Laodamia, héroïne élégiaque», en *Hommages à Marcel Renard*, Bruselas (Latomus) 1969, vol. I. pp. 768-777.

WEINBERGER-THOMAS, C. *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde*, París (Editions du Seuil) 1996.

WILLIAMS, G. «Some aspects of roman marriage ceremonies and ideals», *JRS* 48, 1958, pp. 16-29.

WISSOWA, G. *Religion und Kultus der Römer*, Leipzig 1912.