

## **El aborto en Ovidio: ¿egoísmo elegíaco o moralismo augústeo?**

*The theme of abortion in Ovid: elegiac egoism or Augustan morality?*

**Clea Rojas**

Universidad de Los Andes, Facultad de Humanidades y Educación, departamento de Lenguas y Literaturas Clásicas. Mérida, Venezuela.

### **Resumen**

Este trabajo busca estudiar el tratamiento del tema del aborto en las elegías XIII y XIV del libro segundo de Amores de Ovidio con el fin de resaltar las paradójicas posturas con las que el autor latino aborda este delicado asunto, si se toma en cuenta la relajada concepción del mundo sexual femenino que el autor ha puesto de manifiesto en otros textos.

Considerando la concepción del aborto en el contexto histórico-jurídico de la época, se revisarán las distintas expresiones y cuestionamientos con que Ovidio sustenta sus dos elegías, para resaltar, particularmente, la oscilación y el contraste entre las manifestaciones propias del amante elegíaco y las ideas que recuerdan al romano comprometido con el proyecto político de Augusto.

**Palabras clave:** elegía; aborto; Ovidio.

### **Abstract**

This work aims to study the treatment of the abortion issue in the elegies XIII and XIV of the second book of Ovid's Amores in order to highlight

the paradoxical positions with which the Latin author addresses this delicate issue, if one takes into account the relaxed conception about the female sexual world that Ovid has displayed in other texts.

Taking into consideration the concept of abortion in the legal-historical context of the time, I will review the various expressions and queries with which Ovid sustains his two elegies in order to highlight, particularly, the shifts and contrasts observed between the elegiac lover's point of view and the ideas of a Roman citizen committed to Augustus' political project.

**Keywords:** elegy; abortion; Ovid.

En la antigua Roma no se hacía mayor distinción entre aborto y anticoncepción: ambas cosas se interpretaban simplemente como una manera de impedir el nacimiento. Y puesto que al feto no se le consideraba como un individuo aparte, sino un fragmento de las vísceras maternas, la mujer embarazada podía deshacerse de él sine crimine siempre y cuando, de ser casada, el aborto se realizara bajo consentimiento del marido, que como pater familias tomaba todas las decisiones sobre su mujer y su descendencia, sin intervención jurídica del Estado. Era frecuente que el padre propiciara deshacerse de las hijas hembras y que controlara en general el límite del número de hijos que podían sustentar.

Por el contrario, puesto que los hijos varones se consideraban futuros ciudadanos pilares del Estado, y dado que perpetuarían la sangre y el apellido paterno, era un terrible delito que la mujer abortara a ocultas del marido, no porque importara el nasciturus en tanto ser humano, sino porque se estaba privando a la Nación de un defensor, y a un pater familias de su legítimo y primordial derecho de garantizarse descendencia, a lo que se sumaba la posibilidad de su deshonor, pues la realización del aborto a escondidas podía deberse al ocultamiento de adulterio por parte de la mujer.

De hecho, el adulterio y el aborto (no consentido por el esposo) eran dos de las tres razones justificadas para repudiar y "devolver" a la mujer a su familia sin restituírle la dote.

Las cortesanas, por su parte, eran tan libres de ejercer legalmente su oficio como de interrumpir los embarazos que se lo entorpeciesen, con riesgo únicamente de su propia salud.

No hay que pensar, sin embargo, que la romana era una sociedad salvaje que se divertía sacrificando niños arbitrariamente: Nuñez (1989) explica que la corrupción de costumbres fue una de las causas del aumento indiscriminado del aborto, pero que no se trataba "como en ocasiones se ha pretendido, de una sociedad absolutamente corrompida, por el contrario, la opinión mayoritaria era claramente desfavorable hacia el aborto injustificado (p. 916)". Con todo, la cantidad de abortos y de mujeres que

perecían por esta causa era realmente alarmante. Además del motivo del adulterio, tan conocido y frecuente en Roma, las mujeres abortaban también por eludir el agotamiento físico propio embarazo, por evitar la deshonor en las solteras, por falta de medios económicos para criar al hijo, por razones estéticas y/o por causas "laborales", como se señaló en el caso de las cortesanas.

Ninguna de estas justificaciones hubiera sido concebible para las severas matronas romanas de principios de la República, cuyo clarísimo y noble deber era producir y criar a los futuros ciudadanos que levantarían y defenderían la nación; tal producción debía fluir incesantemente para compensar las pérdidas humanas producto de la guerra y de las enfermedades. Se conoce que el promedio de vida del romano era corto, pero a los doce años las jóvenes ya se consideraban núbiles, por lo que los matrimonios se arreglaban tempranamente, pensando siempre en el soporte seguro de la Nación (Robert, 1999).

En su pretensión de retomar las bases morales de aquella prístina Roma, es sabido que Augusto creó una serie de leyes que promulgaban el matrimonio y la concepción, y el restablecimiento de la familia como base sagrada de la sociedad. Es sabido también que en esta tarea lo acompañaron Horacio y Virgilio, los más serios, consecuentes y magníficos exponentes de la literatura nacional de entonces.

Treinta años más joven, el poeta Ovidio (que luego fue aparejado con aquéllos en los Clásicos latinos por excelencia), pareció vivir – o escogió escribir- una especie de realidad paralela a la transformación social promovida por Augusto: en su primera faceta literaria, Ovidio se dedicó a describir la vida y los placeres de la verdadera urbe, exponiendo los desenfrenos de la sociedad de la época, en la que los preceptos del emperador no calaron nunca. Esta tendencia literaria -y otros "misteriosos" motivos- le acarrearón el conocido exilio que transfiguraría el espíritu y la intención de su última producción literaria.

Como todo elegíaco que se respetase, Ovidio se procuró para sus Amores (siglo I.a.C) un personaje lírico, una hermosísima y consentida dama a la cual dirigir todos sus carmina, a quien llamó Corina, no se sabe si por una mujer de la vida real -casada, cortesana o libre- con la que de verdad mantenía alguna relación. El hecho es que los tres libros de Amores son el esperado manifiesto del *servitium amoris*, donde se cantan los encantos y los encuentros de y con Corina (Amores I,5, I, 11, I,14 etc), y se adelantan algunos temas que luego desplegará en el *Ars Amandi*, como la conveniencia de ganarse la simpatía de la esclava de la amada (Amores I,11; *Ars Amandi* I, 351-356); la posibilidad de conquistar a la esclava misma y cómo negarlo de enterarse la amada (Amores I,7 y I,8; *Ars Amandi* I, 384 ss), o el gusto que producen los amores prohibidos (Amores II, 19; *Ars Amandi* I,349-50), entre otros.

En medio de esta exaltación pasional del amor, llaman la atención dos elegías seguidas, motivo de este trabajo, las II, 13 y 14, por insertar de súbito el serio y polémico tema del aborto en medio de tan frívolos cantos de seducción y placer, destacado particularmente por el tratamiento moral - cuando menos inesperado- que Ovidio parece darle dentro del contexto del resto de su obra amatoria, tan inclinada a los ilícitos.

Ambos textos se analizarán seguidamente, buscando precisar si Ovidio – su sujeto lírico, se sobreentiende- realmente ha dejado de lado su postura elegíaca por asumir la de un varón romano estandarte de los mores augústeos.

En la elegía II, 13 Ovidio, preocupado por la salud de Corina, quien recientemente se practicó un aborto, hace una profusa y sentida súplica a los dioses por el restablecimiento de la amada. La elegía comienza exponiendo:

Dum labefactat onus gravidi temeraria ventris, / in dubio vitae  
lassa Corinna iacet.

Illa quidem clam me tantum molita pericli / ira digna mea; sed  
cadit ira metu.

Sed tamen aut ex me conceperat—aut ego credo;/ est mihi pro  
facto saepe, quod esse potest.

En estos versos iniciales, es clave destacar primeramente el uso del verbo *molior* (con el sentido de maquinar) reforzado por el circunstancial *clam me* (a escondidas de mí), por cuanto él pareciera estar tomando el papel del *pater familias* ofendido por una esposa que incurrió en el delito de practicarse un aborto sin su consentimiento. Sin embargo, él mismo ha afirmado justamente en la elegía anterior (*Amores* II, 12) que celebra haber vencido al esposo de Corina, a sus guardias y todos los obstáculos que la apartaban de él. De modo que si Corina es una mujer casada – con otro- y dado que Ovidio, tras expresar su ira por el aborto encubierto, manifiesta seguidamente la duda de si el *nasciturus* era suyo ¿Con qué derecho legal es Corina digna de su ira (*ira digna mea*)?

Los romanos tenían la creencia de que el semen del hombre se mezclaba con la sangre de la mujer en el acto sexual (Robert, 1999), por eso entre otras cosas resultaba tan ignominioso el adulterio y tan grave la duda de la paternidad: para el marido legal, los genes del otro hombre podían mezclarse con los suyos en el torrente sanguíneo de la mujer, quien concebiría un ser impuro, de estirpe contaminada con una sangre ajena.

¿Cómo puede entonces Ovidio, el otro, el ilegal, sugerir un adulterio de Corina con su propio marido legal – o con otros amantes-?

Un verdadero *pater familias* ofendido y sospechando adulterio acudiría a un *iudicium domesticum* o repudiaría enérgicamente a la mujer, pero

ante la cuestionable moralidad de su furia, a Ovidio no le queda más que reconocer que ésta cede ante el miedo de perder a su amada.

Introduce entonces, del verso 7 al 18, una invocación a Isis en la que le desea profusamente que su culto prospere, y termina con la interpelación: *huc adhibe vultus, et in una parce duobus!*. Así, deponiendo el reclamo moral, reconoce el apasionado lugar común de los amantes de ser "dos en uno solo" y además le confiere a Corina carácter divino al equipararla con la diosa en la capacidad de dar vida (*nam vitam dominae tu dabis, illa mihi*). Seguidamente, por si fuera poco, aboga ante Isis por Corina, recordándole a la diosa cuán entregada ha sido aquella con su culto: *saepe tibi sedit certis operata diebus, / qua cingit laurus Gallica turma tuas*.

Luego al compungido amante se le ocurre invocar también a Ilitía - diosa griega que al igual que Isis protege a las parturientas- para que beneficie a Corina, quien precisamente ha cometido un acto sacrílego a los ojos de esta diosa, cuyo culto correspondería mejor a la embarazada que quiere preservar su vida y su salud, en general; y en particular a la esposa romana, para que llegue a feliz término el nacimiento de un nuevo ciudadano: *Tuque laborantes utero miserata puellas, / quarum tarda latens corpora tendit onus, lenis ades precibusque meis fave, Ilithyia!*

Pero Ovidio, para compensar la grave falta de su amante, apenas admite ante Ilitía un vago compromiso de Corina con la diosa: *digna est, quam iubeas muneris esse tui*, que acaso podría traducirse en deudas votivas. Sin embargo se ofrece él mismo (claramente destacado con el *ipse ego*) a practicar el culto, atribuyéndose el adjetivo *candidus* del que sin duda Corina no es merecedora (*Ipse ego tura dabo fumosis candidus aris, / ipse feram ante tuos munera vota pedes*). ¿Cómo podría esta adúltera, luego de un aborto, vestir de blanco ante los pies de Ilitía?. Ovidio emplaza a la diosa con un imperativo: *Tu modo fac titulo muneribusque locum*, que en medio de sus miedos podría interpretarse como una ufanada oferta de culto proveniente de un escritor notable: *adiciam titulum: 'servata Naso Corinna!'*.

Finalmente, el poeta parece retomar el hilo moral del texto para amonestar a Corina, pero de nuevo la advertencia es poco severa (*Si fas est*), porque está supeditada al miedo de haberla perdido, y este temor priva en él por encima del peso del acto que ella cometió.

La frase con que cierra la elegía *monuisse timore, / hac tibi sit pugna dimicuisse satis!* suena más a reprimenda por una travesura o una mala conducta – acaso infantil- que a lo que se esperaría de un romano cabal ante el crimen perpetuado por su mujer, cuyos argumentos morales pretendió hacer valer Ovidio al comienzo de la elegía.

La elegía II, 14 comienza comparando el acto del aborto con la guerra, por la crueldad de las heridas y el sufrimiento innecesario que las mujeres se causan a sí mismas, tanto peor si es por una frívola causa estética,

como prevenir las estrías, cuestión que sin embargo Ovidio argumentará libros y años después en el *Ars amandi* (III,81-82) como una de las cosas que la mujer debe evitar para salvaguardar su hermosura. Dirá textualmente: *Adde, quod et partus faciunt breviora iuventae. Tempora: continua messe senescit ager.*

Tras esta contradictoria apreciación de la conducta femenina, Ovidio se reviste de un nacionalismo augústeo- virgiliano a propósito de lo que hubiera sido de Roma si las antiguas matronas hubieran actuado con la inmoralidad de ese momento: *si mos antiquis placuisset matribus idem, / gens hominum vitio deperitura fuit, y para ejemplificarlo recrea a los íconos fundacionales de Roma (Eneas y Rómulo y Remo) con un pluscuamperfecto de subjuntivo, recalcando la imposibilidad de semejante parricidio: *Ilia si tumido geminos in ventre necasset, / casurus dominae conditor Urbis erat. / Si Venus Aenean gravida temerasset in alvo, / Caesaribus tellus orba futura fuit.**

Nótese también allí mismo el uso del futuro perifrástico resaltando la impensable consecuencia de aquellas pérdidas para la futura nación.

Siguen luego una serie de argumentos en contra del aborto (verso 19 al 28) basados en su mayoría en el *fluir* de los procesos de la madre naturaleza; de allí Ovidio valiéndose de dos ejemplos mitológicos (Medea y Procne) intenta justificar éticamente el crimen del aborto, considerando como un motivo válido la venganza de las mujeres sobre aquello que tanto duele moralmente a un padre: su descendencia: *Colchida respersam puerorum sanguine culpant / aequae sua caesum matre queruntur Ityn; utraque saeva parens, sed tristibus utraque causis / iactura socii sanguinis ultra virum.* Sin embargo, estas mujeres no abortaron: asesinaron a sus hijos ya criados a causa de la traición de sus maridos.

Ovidio pretende argumentarle a Corina – y a cualquier otra – que él no la ha traicionado y que por tanto no ella debió atentar contra su cuerpo (*dicite, quis Tereus, quis vos inritet Iason / figere sollicita corpora vestra manu?*). Pero este argumento es muy rebatible puesto que 1) como ya explicamos, el feto era considerado parte del organismo de la madre, no un ser aparte; y 2) estas mujeres míticas no malograron sus cuerpos.

Seguidamente, quizá queriendo avergonzar a las mujeres que abortan, las compara con las más silvestres fieras que sin embargo no asesinan a sus crías, pero una vez más en este argumento no está distinguiendo entre el feto y el ser nacido.

Después, sin duda para atemorizar a Corina y por disuadirla de que no lo repita, Ovidio advierte que el acto del aborto no queda impune: *saepe, suos utero quae necat, ipsa perit, ni es bien visto por la sociedad: et clamant 'merito!' qui modo cumque vident.*

Pero tras estas últimas argumentaciones morales aparentemente tan firmes, Ovidio ante su propia amonestación premonitoria, pasa a exclamar

de súbito: *Ista sed aetherias vanescant dicta per auras, / et sint ominibus pondera nulla meis!*, en donde destacan el verbo *vanesco* y el adjetivo *nullus* para derogar por completo cualquier posibilidad de daño hacia su amada, centro de su vida.

Por esto vuelve a invocar el auxilio de todos los dioses ablandándolos con el adjetivo fáciles (benévolos, condescendientes, favorables), para que por esta vez perdonen la vida de Corina, concediéndoles en su desesperación que: *poenam culpa secunda ferat!*

En realidad, Ovidio no sabe si ella volverá a abortar, pero es tan grande la urgencia de tenerla a salvo en el presente, que se arriesga a exponerla ante los dioses, si ella se atreviera a hacerlo una segunda vez. Pero si llegara a suceder, de seguro él, elegíacamente, volvería a rogar por ella en sus poemas, aunque escudara nuevamente con argumentos morales su interés por su inmoral amor.

Ovidio rechaza el aborto como rechazaría cualquier otra cosa que lo pudiera separar de su amada. Su afinidad ética con el moralismo augústeo en la valoración de aborto es en buena medida una fachada para proteger egoístamente la vida de la amada.

Ovidio es, en definitiva, un esclavo del Amor, no de Roma.

## Referencias

- Núñez, M, I. (1989, mayo-junio). Perspectivas sociales y jurídicas del aborto consentido en la antigua Roma. *Revista general de legislación y jurisprudencia*. XCVIII ( 3), 916-939.
- Ovidio. (2001). *Amores*. (A Ramírez, trad.). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Ovidio. (2001). *Amores*. Extraído el 02 de junio de 2008 desde <http://thelatinlibrary.com>.
- Ovidio. (2001). *Ars Amandi*. Extraído el 02 de junio de 2008 desde <http://thelatinlibrary.com>.
- Robert, J. (1999). *Eros Romano. Sexo y Moral en la Roma Antigua*. Madrid: Complutense.