

Cómo citar / How to cite: Alfaro Bech, Virginia 2026. *Vxor pudica, filius subiectus, servus fidelis* y las relaciones familiares en el *Apologeticum*. Reflexiones desde las ciencias sociales. *Antigüedad y Cristianismo* 43, 17-34. <https://doi.org/10.6018/ayc.690521>

VXOR PUDICA, FILIUS SUBIECTUS, SERVUS FIDELIS Y LAS RELACIONES FAMILIARES EN EL APOLOGETICUM. REFLEXIONES DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES

VXOR PUDICA, FILIUS SUBIECTUS, SERVUS FIDELIS AND FAMILY RELATIONSHIPS IN THE APOLOGETICUM. REFLECTIONS FROM THE SOCIAL SCIENCES

Virginia Alfaro Bech
Universidad de Málaga
Málaga, España
valfaro@uma.es

<https://orcid.org/0000-0002-4306-435X>

Recibido: 29-11-2025

Aceptado: 12-3-2026

RESUMEN

Tenemos la intención de llevar a cabo una *relectura* del *Apologeticum* (*Apol.* 3.4) de Tertuliano con la ayuda de las ciencias sociales, la antropología cultural y el constructo honor-vergüenza. Mostraremos cómo estos valores antropológicos que incidían en la vida cotidiana de los creyentes cartagineses entran en relación con las virtudes con las que son descritos los miembros de la casa/oἶκος/*domus* en las distintas relaciones interpersonales y familiares. Serán cualidades respetables, la honradez, la obediencia y la fidelidad, las que definan a los cristianos en la ciudad de Cartago durante el siglo II d. C. En definitiva, el apologeta cuando polemiza contra los paganos defiende y protege la honestidad de los nuevos creyentes y exalta las virtudes adecuadas para cada uno de ellos.

Palabras clave: honradez; obediencia; fidelidad; honor y vergüenza; *Apologeticum*; Tertuliano.

ABSTRACT

This article aims to re-examine Tertullian's *Apologeticum* (*Apol.* 3.4) through the lens of social science, cultural anthropology, and the honour-shame construct. Thus, this re-reading will demonstrate the interconnectivity between the anthropological values that shaped the daily lives of Carthaginian believers and the virtues attributed to household/oἶκος/*domus* members in their various interpersonal and family relationships. The respectable qualities of christians in Carthage during the 2nd century AD were honesty, obedience and faithfulness. In essence, the apologist, when polemicalising against the pagans, defended and protected the honesty of the new believers and exalted the virtues appropriate to each of them.

Keywords: honesty; obedience; fidelity; honour and shame; *Apologeticum*; Tertullian.



SUMARIO

1. Introducción. 2. *Pudica. Non Zelotypus*. 3. *Subiectus. Retro Patiens*. 4. *Fidelis. Olim Mitis*. 5. Conclusiones. 6. Fuentes primarias: ediciones y traducciones. 7. Bibliografía.

1. INTRODUCCIÓN

Desde principios de la década de 1970, los exegetas bíblicos han propuesto una alternativa a la metodología histórico-crítica tradicional: la crítica socio-científica, cuyo objetivo principal consiste en recuperar el contexto social y cultural de los textos. Este enfoque considera los escritos bíblicos como configuraciones significativas del lenguaje, orientadas a establecer un proceso comunicativo entre autores y destinatarios (Elliott 2008, 102).

Para ello, los estudiosos de la biblia han incorporado herramientas provenientes de las ciencias sociales —especialmente la sociología, la antropología cultural y la psicología social— con el fin de reconstruir los llamados “escenarios de lectura”, es decir, el trasfondo sociocultural necesario para una comprensión adecuada de los textos bíblicos (Pilch y Malina 1998; Malina y Rohrbaugh 1996, 20). Tales escenarios resultan indispensables cuando autor y lector no comparten los mismos conocimientos ni el mismo contexto sociocultural, situación que caracteriza al lector contemporáneo frente a los textos antiguos. Las sociedades antiguas son sociedades llamadas de alta contextualización y en ellas tanto el autor como el lector tenían la misma información para interpretar los textos y hacía innecesarias explicaciones detalladas. Autor y destinatarios poseían la misma información cultural y simbólica para interpretar adecuadamente cualquier mensaje. Por ello, la comunicación no requería extensas aclaraciones o precisiones, ya que el significado se sustentaba en un contexto social compartido (Aguirre 2013, 21).

En el presente estudio recurriremos a los aportes de las ciencias sociales, particularmente de la antropología cultural, para interpretar el mensaje que Tertuliano dirige contra los gobernantes en *Apologeticum* 3.4 (en adelante,

Apol. 3.4), sin descuidar los enfoques literarios, históricos e incluso jurídicos (Malina 1995, 10). Nuestro análisis no se limitará al contenido del discurso del apologeta (ca. 155–220), sino que prestará especial atención a la forma en que construye su argumentación. Vamos a destacar no solo *lo que dice*, sino *cómo lo dice*. Este énfasis metodológico se justifica, porque la sociedad antigua, caracterizada por un alto nivel de contextualización, no requería explicaciones extensas ni desarrollos explícitos de aquello que formaba parte del acervo común. En cambio, el lector contemporáneo carece de ese trasfondo cultural compartido y, por tanto, ignora muchos de los supuestos implícitos en el texto. Según Malina (2002, 47), la Biblia —al igual que otros escritos del Mediterráneo antiguo— presenta un perfil de alta contextualización, lo que implica que gran parte de su significado depende del conocimiento cultural compartido entre autor y destinatarios. Esta característica contrasta con las sociedades modernas, acostumbradas a formas de comunicación más explícitas.

Será necesario, por tanto, reconstruir el imaginario social compartido por la sociedad antigua, así como el contexto cultural que subyace en *Apol.* 3.4 y el contenido social atribuido a los valores fundamentales del honor y la vergüenza. Estos valores, centrales en las culturas del Mediterráneo antiguo, estructuraban las relaciones sociales y determinaban la percepción pública de la conducta individual y colectiva. Dado que el binomio honor-vergüenza ha sido ampliamente utilizado en la interpretación de los textos bíblicos, resulta pertinente analizar ahora cómo estos valores interactúan con las virtudes que caracterizan a los miembros de la casa/*oikos/domus* en sus diversas relaciones familiares. En efecto, la unidad doméstica constituía el núcleo básico de organización

social, económica y simbólica en el mundo antiguo, de modo que las dinámicas internas del hogar reflejaban y reproducían el sistema de valores dominante.

El apologeta reclama, ante todo y en tono vehemente, la misma libertad de culto que se concedía a las demás religiones del Imperio. En este ámbito, inserta el llamado código doméstico en su obra cuando asume la defensa de los cristianos de Cartago frente a las acusaciones y sospechas que recaían sobre ellos¹. El *Apologeticum*, redactado hacia el año 197, adopta un tono irónico y combativo. En él se reflejan las consecuencias de vivir la fe cristiana en un entorno sociocultural y político próspero y floreciente, pero al mismo tiempo profundamente adverso para los creyentes. Se hacen perceptibles, en particular, las tensiones surgidas a raíz de la conversión al cristianismo de los miembros de aquellas casas en las que el *paterfamilias* permanecía fiel al paganismo². Esta situación generaba conflictos no solo religiosos, sino también sociales y jurídicos, dado que la autoridad del *paterfamilias* constituía el eje estructurador de la *domus* y del orden social romano.

Tertuliano mantiene en los distintos pares de relación la misma estructura. Sin embargo, a diferencia de las exhortaciones dirigidas a los miembros de la casa en los escritos del Nuevo Testamento, en *Apol.* 3.4 no se advierte el carácter paréntico ni la reciprocidad que solía regular las relaciones interfamiliares. En lugar de insistir en deberes mutuos, la finalidad del código doméstico consiste en defender a los miembros subordinados frente a la situación de injusticia que padecen a causa de su conversión al cristianismo (Aguirre 1987, 126). En este contexto, resulta fundamental

señalar la conexión entre el binomio honor-vergüenza y las virtudes socialmente estimadas en la antigüedad, tales como la honradez, la obediencia y la fidelidad. El discurso tertuliano ensalzará las virtudes honorables de los miembros dependientes dentro del código doméstico, al tiempo que responsabilizará al *maritus*, *pater* y *dominus* de una actitud de animadversión hacia los creyentes. De este modo, va a someter a crítica la estructura jurídica que sustentaba la autoridad doméstica: la *patria potestas*, poder que el derecho romano clásico otorgaba al *paterfamilias* sobre los hijos; la *dominica potestas*, ejercida sobre los esclavos; y la *manus*, autoridad marital sobre la esposa. La argumentación de Tertuliano, por tanto, no solo tiene un alcance religioso, sino también social y jurídico, al poner en cuestión los fundamentos mismos del orden doméstico tradicional cuando este se convierte en instrumento de persecución contra los cristianos.

2. PUDICA. NON ZELOTYPUS

En la primera relación mujer ↔ marido del código doméstico de *Apol.* 3.4, Tertuliano expone las controversias y tensiones que emergen en el contexto de un matrimonio mixto. En este escenario se hace patente el conflicto entre la esposa cristiana y el marido gentil, quien no solo permanece ajeno a la fe, sino que, además, podría mostrarse reacio a brindarle apoyo, protección o defensa³. El pasaje presenta una composición cuidadosamente articulada: en primer lugar, la referencia al miembro socialmente subordinado dentro de la relación conyugal (*uxor*); en segundo término, la referencia a una virtud específicamente femenina que funciona como eje ético del comportamiento

1 Barnes (1985, 24), insiste en que hasta Decio no son los emperadores ni el senado quienes decretan las persecuciones, sino que la mayor o menor tolerancia con la nueva doctrina dependía fundamentalmente de los gobernadores.

2 Para conocer el ambiente socio-cultural y la sociedad contemporánea a Tertuliano remitimos al trabajo de Schöllgen (1984).

3 Tertuliano es el primer escritor cristiano que aporta datos sobre los matrimonios mixtos. En *Vx.* I y II señala los inconvenientes de las cristianas casadas con paganos, ya que los matrimonios entre varones creyentes y mujeres no creyentes no eran tan habituales.

de la esposa (*pudicitia*); a continuación, la consecuencia que incide en la transformación de la actitud del marido (*non zelotypus*); y, finalmente, la razón que motiva la expulsión de la mujer del hogar (*eiecit*). Esta secuencia no solo organiza el argumento, sino que subraya el contraste entre la fidelidad cristiana de la esposa y la incompreensión, o incluso hostilidad, del esposo pagano, evidenciando así la complejidad social y religiosa de las uniones mixtas en el cristianismo primitivo.

- *Vxorem iam pudicam maritus iam non zelotypus eiecit.*
- A la mujer que ya es honrada, el marido, que ya no tiene celos, la echa de casa.

La familia romana se configuraba como una estructura jurídico-social jerárquica, cuya nota distintiva era la sujeción de todos sus integrantes a la autoridad del *paterfamilias*, titular exclusivo de la *patria potestas* (Iglesias 1994, 529). Este poder comprendía no solo a los descendientes, sino también a la esposa cuando el vínculo matrimonial se celebraba *cum manu*. En tal supuesto, la mujer quedaba sometida a la *potestas maritalis*, se integraba jurídicamente en la familia agnaticia del marido y perdía los vínculos jurídicos con su familia de origen (Arjava 2006, 111-156).

Hacia finales del siglo II y comienzos del III d. C., período en el que Tertuliano compone su *Apologeticum*, el modelo matrimonial predominante era el matrimonio *sine manu*. En esta modalidad, la mujer no ingresaba en la familia agnaticia del esposo, sino que permanecía bajo la *patria potestas* de su padre o, en su defecto, adquiría una posición jurídica autónoma si era *sui iuris*. En consecuencia, el marido carecía de potestad jurídica directa sobre la esposa. No obstante, esta ausencia de subordinación jurídica explícita no comportaba una equiparación material de estatus en el ámbito doméstico, en la medida en que se mantenía una significativa autoridad marital conforme a las pautas patriarcales vigentes.

En el marco del matrimonio romano, los cónyuges se debían recíprocamente respeto y afecto; no obstante, dicha reciprocidad se articulaba de forma asimétrica. La esposa estaba obligada a la *reverentia* hacia el marido, mientras que este debía a aquella *affectio* y *pietas* (Frier 2004, 100). Esta distribución diferencial de deberes revela que la relación conyugal, aun concebida como comunidad de vida, se estructuraba sobre presupuestos jerárquicos.

Asimismo, la integración de la mujer en la esfera doméstica del marido implicaba también su incorporación al ámbito religioso familiar, en la medida en que la sumisión al *paterfamilias* comportaba la participación en el mismo culto doméstico. De ahí la firme reprobación de aquellas conductas femeninas que vulneraran las normas jurídico-religiosas que sustentaban el matrimonio y la cohesión del grupo familiar. Aunque en el matrimonio *sine manu* la mujer no dependiera jurídicamente del esposo, la normatividad cultural y moral continuaba situándola bajo su autoridad.

A este respecto, Tertuliano pone de manifiesto hasta qué punto el marido conserva un papel preponderante en las decisiones familiares. El autor defiende explícitamente la estructura jerárquica de las relaciones intradomésticas y contribuye a la consolidación de roles sociales diferenciados en el interior de la *domus*⁴. En definitiva, se erige en defensor de la *concordia coniugalis* y del respeto a las *mores maiorum* como fundamentos indispensables para la preservación del orden familiar y, por extensión, del orden social.

En el imaginario normativo romano, se esperaba que la mujer encarnara las virtudes de modestia, obediencia y sumisión, acordes

4 Treggiari (1991, 258-259), analiza el papel social del matrimonio romano, examinando tanto las normas relativas a la conducta de los esposos como la moral vinculada a la vida conyugal. Destaca asimismo la presión social y las expectativas que recaían sobre el esposo en la estructura familiar, especialmente en la organización de la *domus* y en las relaciones conyugales.

con el ideal femenino tradicional. La adhesión a un culto distinto del profesado por el marido suponía, en este contexto, la transgresión de los límites sociales y religiosos establecidos, pudiendo interpretarse como una conducta desviada y como una afrenta directa a la autoridad masculina. En efecto, la unidad religiosa del grupo doméstico constituía un elemento esencial de la cohesión familiar, dado que el *paterfamilias* ejercía también funciones de carácter sacral en el ámbito del culto doméstico.

Desde esta perspectiva, la conversión de las esposas en hogares no creyentes adquiría una dimensión no solo privada, sino también política y religiosa, al cuestionar la autoridad del *paterfamilias* y la integridad simbólica de la *domus* (Lincoln 1999, 93-112). La disidencia cultural femenina podía, por tanto, ser percibida como una amenaza al orden familiar y, por extensión, al orden social.

En el caso de los matrimonios mixtos, las dinámicas resultaban diversas. Era posible que el cónyuge no creyente terminara adhiriéndose a la nueva fe; sin embargo, también cabía la apostasía del creyente o la disolución del vínculo matrimonial, particularmente si el consorte no creyente rehusaba mantener la convivencia conyugal en tales condiciones. Estas tensiones ponen de relieve la compleja interacción entre convicciones religiosas emergentes y estructuras familiares tradicionales.

Conductas como la sumisión, el recato y la modestia fueron configuradas como virtudes femeninas especialmente valoradas en el ámbito cristiano primitivo. Entre todas ellas, la *pudicitia* ocupó un lugar central como ideal normativo de comportamiento. No obstante, esta misma virtud se convirtió en objeto de especial escrutinio y censura por parte de los *de fuera* y los no creyentes, quienes podían interpretarla como una forma de distanciamiento respecto de las prácticas sociales tradicionales.

Las mujeres creyentes casadas con no creyentes no solo afrontaban tensiones y hostilidades en el espacio público, sino también

en el hogar mismo. La divergencia religiosa introducía un elemento de fricción que afectaba a la dinámica conyugal y a la autoridad doméstica. En un contexto donde la cohesión cultural de la *domus* se consideraba esencial, la adscripción religiosa de la esposa podía ser percibida como un factor de desestabilización.

La opinión pública actuaba, además, como un mecanismo eficaz de control social sobre el comportamiento femenino en general; sin embargo, dicho control se intensificaba particularmente en el caso de las mujeres cristianas unidas a maridos paganos. En ellas convergían la vigilancia moral propia del orden patriarcal romano y la sospecha hacia una identidad religiosa minoritaria, lo que las situaba en una posición de especial vulnerabilidad social.

Desde esta perspectiva, la vigilancia sobre la moralidad de las creyentes adquirió una intensidad particular. Ahora, ¡cuidado con la moralidad de las creyentes! La crítica dirigida contra la religión cristiana se veía reforzada por la recurrente impugnación del honor femenino, en la medida en que la conducta virtuosa de una mujer cristiana podía ser interpretada de forma negativa por los no creyentes. La adhesión a normas de recato y reserva respecto de determinadas prácticas sociales tradicionales era susceptible de suscitar sospecha y descrédito en un entorno mayoritariamente pagano.

Como señalan Harré y Parrott (1996, 5), la estima de una persona difícilmente puede desvincularse de la valoración que los demás hacen de ella, pues se trata de un fenómeno eminentemente social. En consecuencia, la reputación femenina —elemento central del honor doméstico— quedaba expuesta al juicio colectivo, que actuaba como mecanismo de regulación y control. Así, la adopción de un comportamiento sumiso, humilde y moralmente irreprochable se configuró como una estrategia eficaz de testimonio y, en ciertos casos, de conversión, más persuasiva que el uso de la palabra (Balch 1981). La conducta cotidiana, antes que el discurso explícito, se

convertía así en instrumento apologético dentro del ámbito doméstico y conyugal.

La honradez constituía no solo una virtud decorosa, sino también un rol social, dado que implicaba tanto la autoestima individual como la valoración social por parte de la comunidad. Se esperaba que las mujeres cristianas actuaran conforme a las pautas de comportamiento tradicionalmente estimadas para ellas por la sociedad; sin embargo, precisamente por su condición de creyentes, su honradez, *pudicitia*, podía dejar de ser reconocida o premiada⁵. Las denuncias contra el pudor femenino se empleaban como estrategia para inducir a las cristianas al abandono de la fe, siendo la ofensa a la castidad el recurso más injurioso y eficaz en este sentido. Así, Tertuliano (*Apol.* 50.12) se convierte en el primer autor en denunciar de manera explícita los castigos impuestos a las mujeres creyentes, en particular la condena al prostíbulo (*ad lenonem*) y no al león (*ad leonem*).

Aquella mujer, que en el ideal antiguo era alabada por la fidelidad al esposo, pasa a ser considerada transgresora, ya que no se somete al marido por ser púdica, creyente y abrazar una religión diferente a la de él. La consecuencia inmediata de esta transgresión es el rechazo, la marginación y el desprecio hacia la cristiana, puesto que el esposo no creyente puede expulsarla del hogar al considerar su conducta contraria a los parámetros sociales establecidos. Dado que el divorcio en el mundo clásico era relativamente fácil de tramitar, el esposo no creyente repudia a la esposa cristiana con el fin de preservar

su honorabilidad ante sus coetáneos⁶. Como modelo de conducta dentro de la sociedad antigua, el esposo no tolera la conversión de la esposa, ya que tal hecho podía situarlo en una posición socialmente vergonzosa (Malina y Neyrey 1991, 41-44; Plevnik 1993, 96).

Bajo este enfoque, la mujer sumisa había sido concebida tradicionalmente como depositaria del honor del marido; sin embargo, frente a la nueva fidelidad religiosa, el esposo no tolera ni la conducta percibida como vergonzosa de la mujer, ni la causa de su conversión, ni siquiera la honradez sospechosa que ahora exhibe. Este fenómeno evidencia una estrecha interconexión entre honor, vergüenza, sexualidad y género (Gilmore 1987, 3).

Tertuliano critica la incongruencia de los maridos paganos respecto a los mismos modelos culturales, valores e ideales que ellos mismos defendían como norma social. En efecto, la castidad de la esposa es percibida ahora por el marido no creyente como sospechosa, pues no derivaba del respeto hacia su persona ni de la observancia de las *mores maiorum*, sino de la adhesión a una religión considerada *superstitio*, un culto ilegítimo, irracional y peligroso, ajeno al *establishment* sociocultural y sociopolítico del mundo antiguo.

El marido, ya liberado de sus antiguos celos provocados por la conversión de su esposa, ¡prefiere convivir con una mujer libertina antes que con una cristiana! La sospecha de una grave inmoralidad por parte de la esposa constituía un motivo legítimo para iniciar

5 Langlands (2006, 37), sostiene que la *pudicitia* consistía en la integridad corporal de una mujer nacida libre, intacta hasta el matrimonio; por su parte, Wilkinson (2015, 15) la concibe como un modo, tanto objetivo como subjetivo, de ser, así como un estado del cuerpo y de la mente. Tertuliano, en *Ad Nationes* 1, 15, enumera las virtudes propias de los cristianos —*pudicitia, sapientia, abstinentia, misericordia, veritas y libertas*—, mientras que un catálogo más extenso se encuentra en *Apologeticum* 46, 10-16.

6 Arens (2008, 481), señala que la importancia del acta de divorcio surge cuando la mujer no vive bajo el amparo de un varón, ya que en ese caso es vista como carente de honra. Por su parte, Iglesias (1994, 492-494) afirma que los divorcios se hicieron tan frecuentes que no era necesario ningún acto formal. Los textos literarios y jurídicos proporcionaban diversas fórmulas para llevar a cabo la disolución del matrimonio (Pl., *Cas.* 212; Mart., *Epigr.* XI 104; Cic., *Scaur.* VIII; Apul., *Met.* V 26, 6; Ov., *Ars* III, 33; Ov., *Epist.* XII, 2; Dig. XXIV 2.2.1; Cod. *Iust.* V 17.9).

el divorcio (Frier 2004, 175)⁷. Mediante la expresión *non zelotypus*, Tertuliano sugiere que el marido ya no actúa como un “hombre celoso y desconfiado en el amor”⁸.

En la actualidad tratamos de eliminar aquellas reacciones afectivas que, como los celos o la ira, pueden ser emociones inquietantes. No obstante, Tertuliano evidencia la relevancia de los celos en la relación conyugal, dado que formaban parte integral de la vida cotidiana y de las normas sociales que regulaban el matrimonio en la cultura antigua. Conviene diferenciar los celos de la envidia. Mientras esta última implica el deseo de apropiarse de lo ajeno, los celos funcionan como un mecanismo de protección, expresando la intención de preservar lo propio frente a posibles amenazas (Esler 2006, 398-399).

En la exaltación de la mujer cristiana se recurre al lenguaje emocional como estrategia para desacreditar el honor del marido pagano. La expresión *non zelotypus* refleja el nuevo estado afectivo del esposo ante la reciente conversión de su esposa. De este modo, Tertuliano subraya la ausencia de temor por parte del esposo y la imposibilidad de que la esposa incurra en *impudicitia*. Asimismo, Tertuliano también podría sugerir que el marido no experimenta celos porque su esposa ya es casta y, por tanto, no existe motivo para ellos, dado el cambio operado en su conducta.

En la antigüedad, se consideraba encomiable que los maridos mostraran celos respecto a sus esposas, ya que esta emoción cumplía una función social: proteger y salvaguardar el

honor familiar. Lo que sí evidencia es que los celos eran frecuentes en los matrimonios entre no creyentes, como consecuencia de la falta de castidad de las esposas. En la actualidad, los celos suelen considerarse una emoción de connotación negativa; sin embargo, en el mundo antiguo se valoraban positivamente como una manifestación de protección del honor y de la familia (Seeman 1998, 211-212). En definitiva, Tertuliano priva al marido no creyente de la emoción honorable que constituían los celos.

Tertuliano ensalza la virtud de la mujer creyente, *pucliticia*, al tiempo que censura la ausencia de afecto del *paterfamilias*, *non zelotypus*, sin menoscabar la institución matrimonial. Los celos se presentan como un recurso emocional relevante en la relación marido → mujer. Constituyen una respuesta afectiva compleja ante la posibilidad de perder a un ser querido frente a un rival. La supresión absoluta de los celos implicaría, por tanto, la anulación de la interdependencia característica de la relación conyugal (Ben-Zeev 2000, 325). El hecho de ser un marido celoso respondía a diversos problemas propios de su mundo social y, concretamente, a la preocupación por mantener la posesión y el control de aquello que se consideraba honorable. (Elliott 2016, 91).

Las esposas discretas, modestas y sumisas fueron modelos característicos del cristianismo primitivo. En la comunidad cristiana se procuraba que la mujer recibiera una formación no solo espiritual, sino también encaminada a desempeñar adecuadamente su papel de esposa y madre, conforme a los ideales sociales vigentes (Clark 1990, 22; Osiek y McDonald y Tulloch 2007, 139). Tertuliano en un juego constante de emociones, sentimientos y virtudes plasma la problemática de los matrimonios mixtos en el norte de África y defiende el lugar de la mujer creyente. Las creyentes casadas con no creyentes se convirtieron en auténticas y ejemplares apologistas de la nueva religión al asumir los

⁷ Cf. Dig. XXIV 3.22.7. Volterra y Daza Martínez (1988, 116-119), señalan que el *consensus* o *affectio maritalis* se convirtió en signo importante para decidir la duración del matrimonio, mientras que el divorcio se entendía como *dissensus*. Según el Dig. XXIV 1.32.13 no es la unión de hecho lo que hace el matrimonio, sino la afección matrimonial.

⁸ Forcellini (1965, Vol. III, 906) y Blaise (1993, 864), conservan el significado de “celoso” y se entiende como “la pasión de ánimo con la que tememos que otro posea lo que deseamos poseer nosotros solos”. Cf. Petr., XLV 7; LXIX 2; Quint., IV 2, 30; Mart., I 92, 13.

ideales grecorromanos tradicionales y llevarlos a su grado más alto de excelencia.

3. *SUBIECTUS. RETRO PATIENS*

El objetivo principal del apologeta consiste en contextualizar un mensaje del siglo II dentro de las tensiones y problemáticas propias de la relación paterno-filial, especialmente cuando el miembro subordinado del núcleo familiar se convertía al cristianismo.

- *Filium iam subiectum pater retro patiens abdicavit.*
- Al hijo que ya es dócil, el padre, que antes lo había soportado, lo deshereda.

Las personas mencionadas en el texto se definen en función de su posición jerárquica y social. La relación paterno-filial constituía una de las estructuras fundamentales del ámbito doméstico⁹. El pasaje alude al miembro subordinado de la relación (*filius*), a la virtud de la obediencia filial (*subiectus*), al cambio de actitud del padre hacia el hijo (*retro patiens*) y, finalmente, al motivo de la privación de su herencia (*abdicavit*).

En la sociedad romana, la estructura familiar y doméstica se organizaba en torno al padre y marido, quien ejercía el papel de *paterfamilias*. Este tenía autoridad plena sobre todos los miembros de la familia, incluyendo a su esposa y a sus hijos, incluso cuando estos ya eran adultos. El *filiusfamilias* permanecía bajo la *patria potestas*, es decir, bajo la autoridad legal del padre, durante toda la vida de este. La *patria potestas* otorgaba al *paterfamilias* amplios derechos sobre sus hijos, tanto en el ámbito personal como patrimonial.

Los hijos debían a su padre respeto y obediencia, ya que se consideraba que le debían la vida y los beneficios recibidos dentro del núcleo familiar. Los padres, a su vez, ejercían la *patria potestas* sobre sus hijos, hasta el punto

⁹ Rawson (1986, 15-30), estudia las relaciones principales y secundarias dentro de la *domus*, así como la interacción de los miembros de la casa con los demás dependientes.

de que en la antigüedad no existía otro pueblo que tuviera una potestad semejante sobre ellos. No obstante, a lo largo de la historia se fueron imponiendo graduales limitaciones al poder absoluto del *paterfamilias* (Fayer 2005, 294-300; Beryl 1986, 244).

El apologeta resalta la docilidad del hijo, que se expresa en la obediencia al padre (*subiectus*). La obediencia y, por consiguiente, el respeto constituían virtudes fundamentales en las relaciones entre padres e hijos. Solo de este modo el hijo honraba al padre y le otorgaba la dignidad que merecía. Desde la más tierna infancia, los niños eran socializados para subordinar su yo personal a la autoridad del *paterfamilias*, es decir, para estar sujetos a él. No obstante, en ocasiones el *paterfamilias* encontraba dificultades para relacionarse adecuadamente con los demás integrantes del hogar. Gobernar la casa con orden, mantener a los hijos bajo su autoridad y procurar el respeto de todos era considerado un don (Williams 1999, 141-142). No todos los padres de familia poseían tal capacidad; sin embargo, mediante la obediencia y el respeto se fortalecía la cohesión del grupo y se acrecentaba el honor familiar.

Una de las funciones principales del *paterfamilias* consistía en ofrecer el culto religioso familiar a los antepasados y a los dioses protectores, puesto que la *pietas* poseía un sentido colectivo que vinculaba al individuo con la familia. En virtud de la estructura patriarcal y del rol subordinado que ocupaban, los hijos debían practicar la *pietas* romana, fundada en el respeto, la obediencia y el cumplimiento de las obligaciones hacia los padres (Cohick 2009, 29).

La *pietas* se definía como la actitud romana de reverencia hacia los dioses, la patria, los padres y los demás parientes. Constituía el eje de las relaciones familiares y promovía la obediencia no tanto a la persona del *paterfamilias*, sino a la autoridad que este ostentaba (Saller 1994, 102-110). Dado que los hijos tenían el compromiso de venerar a los dioses paternos, no podía tolerarse ninguna

superstitio y, menos aún, que el cristianismo pudiera socavar los cimientos de los valores tradicionales del hogar y su culto. El ideal consistía en que los hijos fueran sumisos y respetuosos, manifestaran la *pietas* esperada hacia sus padres sin incurrir en actos de insubordinación y se ajustaran a la voluntad paterna¹⁰.

Tertuliano en *Apol.* 3.4, alaba el hecho de que el hijo esté sujeto (*subiectus*), es decir, que sea “obediente”, precisamente porque ya es cristiano, mientras que el padre permanece como no creyente. Considera honorable la obediencia del *filius*, pero deplora la actitud del padre, descrito como *retro patiens*. El pasaje deja entrever tanto la rebeldía del hijo en su etapa juvenil y gentil como la intolerancia del padre tras la conversión cristiana de aquel. Sin embargo, el padre, *retro patiens*, no se alegra ahora de la conducta obediente del hijo, quien manifiesta una orientación religiosa distinta. Curiosamente, ¡cuánto hubiese deseado una desobediencia o rebeldía juvenil! Habría preferido eso antes que la adhesión a una fe que se percibe como amenaza. Se hace evidente la tensión en la relación hijo creyente ↔ padre no creyente, una tensión que pone a prueba la paciencia paterna ante la inesperada conversión del hijo.

En una sociedad donde el honor se manifestaba en la interacción pública y requería el reconocimiento del grupo, la actitud religiosa del hijo podía comprometer la honorabilidad del *paterfamilias* ante sus conciudadanos (Moxnes 1996, 19-20). Los hijos honraban a los padres mediante la virtud de la obediencia; por consiguiente, cualquier comportamiento que implicara desobediencia era considerado vergonzoso e irrespetuoso (Gregg 2005, 93-94). La obediencia constituía la principal obligación de los hijos y el medio más apropiado para conferir honor a los padres. Mientras que la obediencia se

exigía especialmente a los niños, el honor se configuraba como un valor propio de los hijos ya adultos (Malina y Rohrbaugh 2002, 405-406). En *Apol.* 3.4, el apologeta pone en guardia a los hijos creyentes, en un contexto en el que, dentro del mundo mediterráneo antiguo, los ciudadanos eran educados para la búsqueda del honor y el rechazo de la vergüenza (Pitt-Rivers 1966, 21; Moxnes 1996, 28).

En ambientes no creyentes, el deber filial hacia los padres se traducía principalmente en términos de honor más que de obediencia; por ello, la obediencia cristiana del hijo ya no complace al padre. El hijo deshonra públicamente al padre, puesto que el honor derivaba siempre del reconocimiento del grupo y la conducta individual repercutía directamente en el prestigio familiar y colectivo (Pitt-Rivers 1966, 21; Moxnes 1996, 28).

Mediante la expresión *retro patiens*, Tertuliano sugiere que el padre deja de mostrar la resistencia ante las dificultades y adversidades que antes solía tolerar¹¹. En la Antigüedad clásica, soportar adversidades y resistir inconvenientes formaba parte del ideal del carácter romano. Cicerón (*Inv.* 2.54.163) definía la *patientia* como la virtud que permite aceptar voluntariamente tareas arduas en aras de un fin noble. Sin embargo, en *Apol.* 3.4 resulta evidente la ausencia de esta tolerancia paterna —*retro patiens*— desde el momento en que el hijo se convierte al cristianismo. La estrategia de contraponer virtudes para definir a los miembros de la relación hijo → padre perfila la sumisión del hijo frente a la intransigencia paterna. Tertuliano no reconoce en el padre la virtud que debería caracterizarlo y, mediante la ausencia de la *patientia*, sugiere que este ya no responde adecuadamente a las nuevas circunstancias de su entorno social.

En consecuencia, el padre deja de ejercer su potestad conforme al ideal que le confería respetabilidad y ecuanimidad,

10 Balla (2003, 68), sostiene que, si bien el término *pietas* abarca diversos aspectos, su significado se centra principalmente en la actitud de obediencia y sumisión.

11 Forcellini (1965, Vol. III, 598) y Blaise (1993, 600), conservan el significado clásico de “capacidad de sufrir, soportar y tolerar” las dificultades. Cf. Cic., *Invent.* LIV 163; Tac., *Ann.* XIV 26; Liv. II 12.

pues su autoridad como *paterfamilias* debía corresponder a la imagen del hombre honorable que gobernaba la casa y trataba con paciencia a sus hijos¹². En la alabanza de la obediencia filial se entreteteje así el lenguaje de las virtudes, con el propósito de retratar al *paterfamilias* en actitud de hostilidad hacia el hijo, precisamente por la carencia de la *patientia* paterna, virtud que lo honraba como *pater patiens* (Campbell 1998, 103).

Es innegable que Tertuliano, en su afirmación constante de la identidad creyente, perfila la relación paterno-filial con trazos de obediencia por parte del hijo e intolerancia por parte del padre. El aborrecimiento del *nomen christianum* era tal que el padre, que antes soportaba las antiguas rebeldías del hijo, lo deshereda cuando este, ya convertido, se muestra obediente, *subiectus*.

Los hijos no podían oponerse a la autoridad paterna, porque el derecho antiguo primaba los intereses paternos antes que la protección de los menores. La falta de honor y respeto hacia el padre podía acabar en un castigo severo y por diferentes convicciones religiosas el *paterfamilias* deshereda al hijo y este pierde la condición jurídica de *filiusfamilias*. Aunque en el derecho antiguo la potestad paterna se configuraba primordialmente en función del interés del padre, el sentir social desaprobaba que un hombre excluyera a sus hijos sin causa grave, salvo que estos fueran manifiestamente indignos o carentes de piedad filial (Crook 1967, 22-123; Beauchet 1969, 7).

En el código doméstico de *Apol.* 3.4 se evidencia la habilidad del autor para manejar las tensiones presentes en los hogares donde el *paterfamilias* no era creyente, aunque mediante

12 MacDonald (2008, 291-293), muestra que las primeras comunidades se caracterizaron por circunstancias difíciles en la convivencia entre sus miembros. Por su parte, Malherbe (1986, 91-93) sostiene que la honra en la sociedad antigua se lograba mediante una educación que promovía la virtud, la felicidad y la armonía familiar (Cf. Dion., *Ant. Rom.* II 26.1-4; Plat., *R.* IV 425b; Stob., *Ant.* III 1.80; IV 25.53; Gai., *Inst.* I 104, Plut., *Lib. edu.* VIII 5D; X 7E).

el verbo *abdicare* se deje entrever el rechazo y la expulsión del hijo de la familia y de la casa¹³. En definitiva, cuando el apologeta exalta la sujeción de los hijos hacia sus padres, reafirma el ideal clásico grecorromano. La conducta díscola, insubordinada o desobediente del hijo podría desacreditar la valoración positiva que el *paterfamilias* recibía dentro de su grupo social; sin embargo, se evidencia también la existencia de un comportamiento contracultural de los hijos creyentes en el seno de hogares donde los padres eran *no creyentes*.

4. FIDELIS. OLIM MITIS

Además de las relaciones del *paterfamilias* con la esposa y el hijo Tertuliano incluye también en *Apol.* 3.4 la relación con el esclavo. La relación amo ↔ esclavo se define, como es lógico, por un orden estrictamente jerárquico y socialmente asimétrico. Los esclavos se incluían en los códigos domésticos, porque eran considerados miembros del hogar al igual que los libertos (Frank 1975, 691)¹⁴. En Cartago, como en el resto del Imperio romano, la esclavitud constituía una institución jurídica y social plenamente aceptada.

El *paterfamilias* ejercía sobre los esclavos la *dominica potestas*, lo que implicaba que el esclavo era jurídicamente una propiedad. Desde el punto de vista legal, carecía de familia propia, libertad, honor y derechos civiles (Miquel 2007, 121). Aunque se lo incluía dentro de la *domus*, no estaba integrado en la sociedad en sentido pleno, pues no gozaba de reconocimiento social ni de estatus¹⁵.

13 Forcellini (1965, Vol. I, 3), afirma que, mediante el término *abdicatio*, propio de la oratoria, el hijo era expulsado de la casa paterna sin intervención judicial. Para excluir a los hijos de la línea sucesoria se recurría al acto legal de la *exheredatio*, realizado mediante testamento. Los textos jurídicos (Dig. XXVIII 2.17; Gai. Inst. II 127) regulaban la fórmula con la que el padre debía declarar el nombre del afectado en el testamento.

14 Cf. Cic., *Fam.* I 3.2; Gai., *Inst.* I 9, 10.

15 Finley (1980, 77), considera que Grecia y Roma eran sociedades esclavistas. Bradley (1994,

En este marco, el texto tertuliano expone las consecuencias que acarrea para el esclavo comportarse como creyente dentro de la estructura familiar y social de la casa. La adhesión al cristianismo no solo alteraba la relación religiosa del individuo, sino que podía poner en tensión el orden doméstico establecido, especialmente cuando la nueva identidad de fe entraba en conflicto con la autoridad del amo.

- *Servum iam fidelem dominus olim mitis ab oculis relegavit.*
- Al esclavo que se vuelve fiel, su señor, en otro tiempo afable, lo hace apartar de su vista.

En el tercer par del código doméstico presentado en *Apol.* 3.4 se alude al miembro inferior de la relación, socialmente subordinado y dependiente (*servus*). El texto destaca la virtud de la fidelidad en el esclavo (*fidelis*) y describe las consecuencias que dicha conducta provoca en el amo. Este inicialmente (*olim mitis*) —antes indulgente— modifica su comportamiento al percatarse de la lealtad del esclavo creyente. Finalmente, se explica la razón por la cual el dueño de la casa llega a apartar de su vista al esclavo (*relegavit*), evidenciando así la tensión entre la autoridad jerárquica y la conducta moral del subordinado dentro de la estructura doméstica.

La relación esclavo → amo constituía un vínculo impuesto, y la vida servil estaba constantemente supervisada bajo la atenta mirada del *paterfamilias*. Los esclavos se encontraban fuera del circuito del honor y eran especialmente vulnerables a afrentas,

12), sostiene que, en tiempos de Augusto, los esclavos representaban un 35 % de la población. Barrow (1968, 22-64), certifica que, a comienzos de la era cristiana, los esclavos constituían la mayor parte de la fuerza laboral del imperio. Por su parte, MacDonald (2004, 135), señala que, según Celso, el cristianismo solía atraer entre sus filas a quienes carecían de honor y promovía una enseñanza que invitaba a desobedecer a padres, maestros y amos, al proponer un estilo de vida alternativo.

tanto físicas como simbólicas. En este sentido, Patterson (1982, 18) define la esclavitud como una muerte social, una forma de dominación permanente ejercida sobre personas alienadas por naturaleza y, por lo general, deshonradas.

Aunque Tertuliano, en *Apol.* 3.4, retrata al esclavo mediante la virtud de la fidelidad, empleando el adjetivo *fidelis*, también recurre a otros términos que sugieren su posición subordinada, sin recrearse en imágenes explícitas de violencia, como el látigo sobre las espaldas debido a los golpes¹⁶. Podemos suponer que, en las primeras comunidades cristianas, los esclavos podían mostrarse desobedientes y los amos ser despiadados, dado que los escritores romanos tradicionalmente exhortaban tanto a la obediencia de los esclavos como a la moderación y clemencia de los dueños.

Los esclavos debían servir con la máxima fidelidad, al tiempo que los amos estaban llamados a mantener la virtud de la afabilidad¹⁷. Si la sumisión y lealtad del esclavo se prescribe mediante el adjetivo *fidelis*, la falta de bondad y gentileza del amo se concreta mediante la ausencia de afabilidad, expresada con el adjetivo *mitis*¹⁸.

En este contexto, el cambio de conducta del esclavo evidencia su conversión al cristianismo. El esclavo, previamente rebelde, se transforma en “fiel” (*fidelis*), mientras que el amo deja de ser apacible y bondadoso (*mitis*)

16 Tertuliano (*Pall.* IV 8.4; *Apol.* VI 6.3) emplea los términos *subuerbustos* y *flagra rumpentium* para describir a los esclavos cargados de azotes y soportando el látigo.

17 La ley (Gaius *Inst.* I 52, 53) y los sentimientos populares (Sen., *Clem.* I 18.1; I 26.1; *Ep.* XLVII 4-5; XLVII 18-19; Epict., *Disc.* I 13.2) trataban a los esclavos casi como personas, pero no con el sesgo igualitario moderno que hoy podríamos considerar.

18 Cf. Forcellini (1965, Vol. 2, 1202). Son numerosos los autores que señalan con este adjetivo la afabilidad y mansedumbre en el carácter (Cic, *Att.* V 1, 3; *Cat.*, IV 5; Pl., *Truc.* IV 3, 2; Quint., *Inst.* I 9, 2; Tacit., *Agr.* XVI). Según Santoro (1992, p. 13), son diversos los calificativos que denotaban respetabilidad según las circunstancias y situaciones.

al constatar la presencia de una fe diferente en su casa. Este contraste no solo refleja la tensión religiosa, sino que también subraya cómo la nueva identidad cristiana trastoca las normas tradicionales del código doméstico. Es el cambio de conducta en el esclavo lo que evidencia su conversión al cristianismo.

Según Iglesias (1994, 114), el esclavo poseía personalidad religiosa, dado que participaba activamente en la religión familiar. Tertuliano ensalza la conducta del miembro dependiente y creyente (*servus*) mediante la virtud de la fidelidad (*fidelis*), mientras que simultáneamente resta respetabilidad al *paterfamilias* cuando la honorabilidad, expresada en el adjetivo *mitis*, está ausente. Este contraste subraya cómo la conversión del esclavo no solo transforma su comportamiento, sino que también cuestiona la autoridad y el prestigio del amo dentro del orden doméstico tradicional.

Los esclavos estaban obligados a respetar la religión de sus dueños (Elliott 2000, 516). Tertuliano enfatiza la tensión que la relación amo ↔ esclavo genera y el agravio que supone para la figura del *paterfamilias* la conducta inesperada del esclavo creyente. Aunque se registraron comportamientos ejemplares entre los esclavos, la norma general los caracterizaba por la malicia, negligencia, rapacidad, desidia, pereza, deshonestidad y ociosidad (Mouritsen 2011, 18; Bradley 1987, 37).

En *Apol.* 3.4, el esclavo fiel adopta una conducta contracultural. Cuando practica la fidelidad religiosa, desafía directamente la autoridad de su amo, invirtiendo las expectativas tradicionales del código doméstico y evidenciando la tensión entre jerarquía social y compromiso cristiano. Una conducta irrespetuosa del esclavo no podía, en principio, comprometer la autoridad ni el prestigio del amo en el interior de la *domus*. El texto enfatiza la pronta fidelidad del esclavo, pero omite las penurias concretas que este sufriría y la dureza inherente a la esclavitud. El subordinado debía obedecer con diligencia; en caso contrario, se le aplicaba un castigo

comparable al que se impondría a un animal para adiestrarlo (Westermann 1974, 25).

La relación amo ↔ esclavo en el código doméstico de *Apol.* 3.4 se articula a partir de las virtudes asignadas a los distintos miembros de la casa. Tertuliano enfatiza la obediencia y fidelidad del esclavo hacia su amo, pero al mismo tiempo denuncia la falta de justicia y equidad de este último. Mientras que el *servus* debía ser *fidelis*, el *dominus* estaba obligado a ser *mitis*. Es decir, al esclavo se le exigía fidelidad (*fides*) y sumiso acatamiento (*obsequium*), mientras que del amo se requería una conducta afable y respetuosa (*comitas*). Según George (2005, 42) y McGinn (2012, 113), las dos virtudes más deseables en un esclavo —*fides* (lealtad) y *obsequium* (obediencia)— eran, al mismo tiempo, las más escasas. Por su parte, un ciudadano respetable y *paterfamilias* debía demostrar decoro y cortesía al interactuar con individuos de estatus social inferior; en ningún caso debía mostrarse grosero, desconsiderado o descortés.

La virtud de la distinguida *comitas* constituía uno de los aspectos de la *romanitas* que distinguía al ciudadano romano de otros pueblos. Aunque los esclavos debían ser tratados con *severitas*, Tertuliano despoja al insigne *paterfamilias* de esta virtud, considerada la más honorable y apreciada. Según Cicerón (*Off.* 1.8890), era precisamente la virtud de la *comitas* la que contribuía a forjar la imagen moral del ciudadano ideal, *vir bonus*, y a mantener la legitimidad ética de su autoridad dentro del hogar. Aunque el *paterfamilias* poseía oficialmente el poder de vida y muerte sobre el esclavo, la ley prohibía matarlos o infligirles castigos excesivamente crueles. No obstante, algunos autores sostienen que el trato humano y justo hacia los esclavos podía funcionar como estrategia para su explotación (Harrill 2006, 8587)¹⁹.

En *Apol.* 3.4, el esclavo que antes era desleal se transforma en fiel y sumiso a su señor; su rebeldía desaparece por completo. ¡Cómo deja de ser rebelde! Paralelamente, el amo que en

19 Cf. Varr., *R.* I 17.5 y Col., *Rust.* I 8.5.

otro tiempo era afable ahora despidió al esclavo, a pesar de haberle ofrecido anteriormente un trato cordial. Este contraste evidencia un deterioro en la relación amo ↔ esclavo, reflejando una alteración en las conductas sociales de ambos. La actitud irrespetuosa del esclavo debía ser corregida de inmediato, dado que cualquier acto de desobediencia o indisciplina restaba honorabilidad al amo y *paterfamilias* (Moxnes 1996, 1920; Neyrey 2015, 11). El señor, *olim mitis*, ahora aparta de su vista al esclavo fiel. Aunque el esclavo se encontraba al margen de los grupos básicos de pertenencia y carecía de honor propio, su conducta podía poner en entredicho el estatus honorable del amo (Neyrey 2015, 17; Nida 1975, 97). Dado que el dueño de la casa debía preservar su posición social y el reconocimiento honorable de su nombre, manda al esclavo al *ergástulo* cuando este resulta ser fiel y creyente²⁰.

El castigo que recibe no se debe a su condición de esclavo, sino a su fe; precisamente porque el esclavo es creyente, puede actuar con fidelidad²¹. En este sentido, Tertuliano abanderaría no la abolición física de la esclavitud, sino su transformación y reivindicación a nivel religioso.

5. CONCLUSIONES

En *Apol.* 3.4, Tertuliano utiliza una burla irónica y mordaz como recurso retórico para

20 En *Nat.* 1.4,13, Tertuliano especifica el castigo que recibía el esclavo. Según Bradley (1987, 24), el *ergástulo* era la cárcel subterránea donde los esclavos eran encadenados y hacinados para corregir su conducta.

21 Malina (2002, 186), señala que, en la relación amo ↔ esclavo, el esclavo quedaba protegido frente a los riesgos de ser vendido, matado o golpeado, mientras que el amo obtenía de él lealtad y confianza. Se trata de una relación diádica vertical, ya que la persona de menor categoría social carecía de seguridad para obtener ayuda en distintas situaciones de emergencia.

defender a los cristianos de Cartago frente a la sociedad pagana y ante los emperadores. Su estrategia se basa en el código doméstico, un conjunto de valores familiares ampliamente respetado por los romanos, para mostrar que los creyentes no solo cumplen con estos valores, sino que lo hacen con escrupulosa fidelidad y coherencia ética. Con esto, Tertuliano invierte la acusación pagana, convirtiendo la supuesta debilidad de los cristianos en una demostración de virtud superior.

Además, actúa como portavoz del orgullo cristiano, defendiendo a los creyentes cuando comienza a surgir un nuevo patrón de conducta contracultural de los hijos, esposas y esclavos creyentes por encima del honor del *paterfamilias*. Esta actitud, que para los romanos constituía una provocación y un desafío a la autoridad familiar y social, es presentada por el apologeta como una manifestación de la verdadera virtud, mostrando que el compromiso cristiano supera cualquier lealtad pagana y que la religión cristiana redefine las jerarquías tradicionales de honor y poder.

Tertuliano en *Apol.* 3.4 ofrece las claves para entender su estrategia retórica. Él simplifica el código doméstico a una sola diada en cada relación —*uxor*, *filius* y *servus*— para hacer más evidente su argumento y evitar así redundancias. ¿Para qué usar más? Prescinde de la segunda diada, ya que es evidente que el cabeza de familia no creyente incumple su propia normativa y pone en tela de juicio la conducta del *paterfamilias* como *maritus*, *pater* y *dominus*.

Desde este enfoque resultará vergonzosa la conversión de los miembros de la casa hasta el punto que será un deshonor y motivo de persecución las virtudes más nobles, la honradez de la esposa, la obediencia del hijo y la fidelidad del esclavo. En definitiva, si el cristianismo invitaba al mismo ideal virtuoso que propugnaba el paganismo, Tertuliano previene a los creyentes honrados, obedientes y fieles de la persecución. Pone de relieve una

paradoja estructural en su discurso apologético cuando subraya que los cristianos encarnan con particular rigor las virtudes que la sociedad pagana declara estimar como normativas. Sin embargo, la misma superación de los ideales éticos dominantes se convierte en motivo de estigmatización y persecución por parte de los no creyentes. Así, la integridad moral cristiana, lejos de suscitar reconocimiento público, genera sospecha y hostilidad, revelando la tensión subyacente entre la praxis cristiana y el horizonte religioso-político del orden pagano.

Ciertamente, el cristianismo fue acusado por sus detractores paganos de fomentar conductas inmorales entre sus adeptos. En este polémico contexto, no resulta extraño que los cristianos procuraran manifestar una conducta social intachable, conforme, e incluso superior, a los estándares éticos reconocidos por la sociedad de su tiempo. La proyección pública de modelos como *uxor pudica*, *filius subiectus* y *servus fidelis* se convertía así en una refutación práctica de tales acusaciones y, simultáneamente, en una confrontación implícita con los ideales morales vigentes.

Tertuliano, en su argumentación apologética, desmantela las imputaciones dirigidas contra los cristianos y responde a las críticas paganas al señalar las consecuencias que sufre la parte débil en los tres pares de cada relación, miembros más vulnerables de la estructura doméstica —*uxor*, *filius* y *servus*— cuando abrazan la fe. Lejos de promover el desorden, la adhesión al cristianismo intensifica el cumplimiento de las obligaciones propias de cada uno dentro de la casa. No obstante, el apologeta presenta al *paterfamilias* como una figura hostil y contrariada ante el comportamiento ejemplar de aquellos que se encuentran bajo su autoridad. Paradójicamente, para este resulta casi un crimen intolerable que esposa, hijo o esclavo observen una conducta honesta precisamente por motivos religiosos. De este modo, Tertuliano pone de relieve la inversión

de valores que sustenta la persecución: aquello que debería ser reconocido como virtud se transforma en motivo de reproche y ofensa, no por su contenido moral, sino por su fundamento creyente.

La conversión de la esposa al cristianismo debía resultar particularmente problemática para el marido no creyente, en la medida en que una intensificación de su honestidad o virtud, motivada por la nueva fe, podía percibirse como una forma indirecta de cuestionamiento de la autoridad masculina en el ámbito doméstico. Aunque su conducta no implicara una desobediencia formal, el hecho de que su norma última de comportamiento se situara en una instancia religiosa distinta del culto familiar tradicional introducía una tensión estructural en el interior del hogar.

De modo semejante, la conversión del hijo, especialmente durante la adolescencia o la juventud, etapas decisivas en la formación cívica y religiosa, constituía un indicio evidente de transformación profunda en el seno de la familia. Si el padre permanecía adherido al paganismo, la adopción de un culto distinto por parte del hijo suponía una fractura en la unidad religiosa doméstica, elemento fundamental de la identidad familiar romana. Por tanto, la autoridad paterna podía verse cuestionada, puesto que el *paterfamilias* no solo exigía obediencia civil y moral, sino también adhesión al culto que garantizaba la continuidad simbólica de la *domus*.

Finalmente, la conversión al cristianismo de los esclavos, jurídicamente considerados propiedad del amo, podía entrar en conflicto con las prácticas y órdenes religiosas impuestas por este. Si bien el esclavo seguía sometido al *dominus* en el plano jurídico, su adhesión a una fe que apelaba a la conciencia individual y a una instancia moral superior introducía un límite implícito a la autoridad absoluta del *paterfamilias*. Desde esta perspectiva, la conversión de un esclavo podía resultar vergonzosa, incómoda e incluso humillante

para el amo, al evidenciar que su dominio no alcanzaba la esfera interior de la convicción religiosa y moral.

Desde este momento el cristianismo ya no socavaba solo los cimientos de la estructura familiar, sino que el comportamiento honorable de la mujer, del hijo y del esclavo mediante la honradez, la obediencia y la fidelidad trastocaba las relaciones sociales y manifestaba los inicios de la consolidación del cristianismo. El comportamiento ejemplar de la mujer, del hijo y del esclavo, caracterizado por excelsas y dignas virtudes, introducía una transformación profunda en las dinámicas sociales. Lejos de constituir un factor de disolución moral, esta conducta intensificaba las virtudes domésticas, pero al fundamentarlas en una instancia religiosa distinta del culto tradicional, alteraba el equilibrio simbólico y jerárquico sobre el que se asentaba la familia. En este sentido, la praxis cristiana no operaba únicamente como un elemento de tensión interna en el hogar, sino también como un agente de reconfiguración social más amplia.

La visibilidad pública de tales comportamientos, motivados explícitamente por la fe, evidenciaba que la autoridad del *paterfamilias* y, por extensión, el orden religioso doméstico, encontraban un límite en la conciencia individual. Así, la coherencia moral de los creyentes no solo desafiaba las expectativas paganas, sino que señalaba los primeros indicios de la progresiva consolidación del cristianismo como realidad social con capacidad transformadora.

El denominado código doméstico de Tertuliano en *Apol.* 3.4 ridiculiza la figura del marido, padre y dueño pagano, poniendo de relieve la incoherencia de su comportamiento cuando castiga a la mujer, al hijo o al esclavo por encarnar precisamente el modelo virtuoso que los propios ideales paganos exaltaban. De este modo, la masculinidad patriarcal entra en contradicción consigo misma y ve menoscabada su honorabilidad al no respetar

sus propios códigos normativos, al renunciar al deber de protección marital, a la *patientia* paterna y a la *comitas* que caracterizaban al buen *dominus*.

Consecuentemente, el apologeta articula una defensa de las mujeres, hijos y esclavos cristianos en un entorno social potencialmente hostil, elaborando argumentos destinados a legitimar su conducta y a procurar su aprobación pública. Resulta significativo que el cristianismo y la tradición moral pagana compartan, en buena medida, un mismo repertorio de virtudes. Sin embargo, subyace un conflicto de identidad cultural en el que el cristianismo termina por apropiarse de tales valores, resignificándolos a la luz de la nueva fe y reclamándolos como expresión genuina de su propia idiosincrasia.

6. FUENTES PRIMARIAS: EDICIONES Y TRADUCCIONES

- Barnes, Timothy David 1985. *Tertullian. A historical and literary study*. Oxford: Clarendon Press.
- Forcellini, Egidio 1965. *Lexicon totius latinitatis*, 4 Vols. Bologna: Arnaldus Forni.
- Fredouille, Jean Claude 1972. *Tertullien et la conversion de la culture Antique*. Paris: Etudes Augustiniennes.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Monasterio, Rafael 1987. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Bilbao: Verbo Divino.
- Aguirre Monasterio, Rafael 2013. Exégesis contextual, ciencias sociales y dimensión teológica. En Aguirre Monasterio, Rafael (Ed.), *El Nuevo Testamento en su contexto. Propuestas de lectura*, 15-31. Estella: Verbo Divino.

- Arens, Eduardo 2008. De Oriente a Occidente: la importancia hermenéutica del factor cultural visto en el ejemplo del matrimonio y el divorcio. En Bernabé, Carmen y Gil, Carlos (Eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo: relevancia social y eclesial de los estudios sobre orígenes del cristianismo*, 469-504. Estella: Verbo Divino.
- Arjava, Antti 2006. *Women and Law in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198150336.001.0001>
- Balch, David 1981. *Let wives be submissive. The domestic code in 1 Peter*. Michigan: Scholars Press.
- Balla, Peter 2003. *The child-parent relationship in the New Testament and its environment*. Tübingen: Mohr Siebeck. https://doi.org/10.1111/j.1748-0922.2007.00176_22.x
- Barrow, Reginald Haynes 1968. *Slavery in the Roman Empire*. New York: Barnes & Noble.
- Beauchet, Ludovic 1969. *Histoire du droit privé de la République Athénienne*. Amsterdam: Rodopi.
- Ben-Zeev, Aharon 2000. *The Subtlety of Emotions*. Cambridge: MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/6548.001.0001>.
- Beryl, Rawson 1986. *The Family in Ancient Rome. New Perspectives*. London: Routledge.
- Blaise, Albert 1993. *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*. Turnhout: Brepols.
- Bradley, Keith R. 1987. *Slaves and masters in the Roman Empire. A study in social control*. Bruxelles: Latomus.
- Bradley, Keith R. 1994. *Slavery and society at Rome*. Cambridge: University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511815386>
- Campbell, Barth 1998. *Honor, shame, and the rhetoric of 1 Peter*. Atlanta: Scholars Press.
- Clark, Elizabeth A. 1990. Early christian women: Sources and interpretation. In Coon, Lynda L.; Haldane, Katherine J. y Sommer, Elisabeth W. (Eds.), *That gentle strength: Historical perspectives on women in christianity*, 19-35. Charlottesville: University of Virginia.
- Cohick, Lynn H. 2009. *Women in the world of the Earliest Christians: Illuminating ancient ways of life*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Crook, John A. 1967. *Law and life of Rome*. London: Thames and Hudson.
- Elliott, John H. 2000. *1 Peter*. New York: Doubleday.
- Elliott, John H. 2008. La crítica socio-científica: la configuración colectiva y cooperativa de un método. En Bernabé, Carmen y Gil, Carlos (Eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo: relevancia social y eclesial de los estudios sobre orígenes del cristianismo*, 102-115. Estella: Verbo Divino.
- Elliott, John H. 2016. *The evil eye in the bible and the ancient world - Greece and Rome*, Vol. 2. Eugene: Cascades Books. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1131hck>
- Esler, Philip Francis 2006. *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos: El contexto social de la carta de Pablo*. Estella: Verbo Divino.
- Fayer, Carla 2005. *La famiglia romana. Aspetti giuridicied antiquari 2: Sponsalia, matrimonio, dote*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Finley, Moses Israel 1980. *Ancient Slavery and Modern Ideology*. London: Chatto and Windus. <https://doi.org/10.1086/227737>.
- Frank, Tenney 1975. *An Economic Survey of Ancient Rome*, New York: Octagon Books.
- Frier, Bruce. W. 2004. *A Casebook on Roman Family Law*. New York-Oxford: University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195161854.001.0001>
- George, Michele 2005. Family imagery and family values in Roman Italy. En George, Michele (Ed.), *The roman family in the empire: Rome, Italy, and Beyond*, 37-66. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199268412.003.02>
- Gilmore, David D. 1987. Introduction: the shame of dishonour. En Gilmore, David

- D. (Ed.), *Honour and Shame and the unity of the Mediterranean*, 2-21. Washington: American anthropological association.
- Gregg, Gary S. 2005. *The middle east. A cultural psychology*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195171990.001.0001>.
- Harre, Rom y Parrott, Gerrod 1996. Some complexities in the study of emotions. En Harré Rom y Parrott, Gerrod (Eds.), *The emotions: Social, cultural and biological dimensions*, 1-20. London: Sage Publications. <https://doi.org/10.4135/9781446221952>
- Harrill, James Albert 2006. *Slaves in the New Testament: Literary, Social, and Moral Dimensions*. Fortress: Minneapolis.
- Iglesias, Juan 1994. *Derecho Romano. Historia e instituciones*. Barcelona: Ariel.
- Langlands, Rebecca 2006. *Sexual morality in ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511482823>
- Lincoln, Andrew T. 1999. The Household Code and Wisdom Mode of Colossians, *Journal for the Study of the New Testament* 74, 93-112.
- Macdonald, Margaret 2004. *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histórica*. Estella: Verbo Divino.
- MacDonald, Margaret 2008. A Place of Belonging: Perspectives on Children from Colossians and Ephesians. En Bunge, Marcia; Fretheim, Terence E. y Gaventa Beverly R. (eds.), *The Child in the Bible*, 278-304. Grand Rapids: Eerdmans.
- Malherbe, Abraham J. 1986. *Moral exhortation: A greco-roman sourcebook*. Philadelphia: Westminster Press.
- Malina, Bruce 1995. *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*. Estella: Verbo Divino.
- Malina, Bruce 2002. *El mundo social de Jesús y los evangelios. La antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento*. Santander: Sal Terrae.
- Malina, Bruce y Neyrey, Jerome 1991. Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World. En Neyrey, Jerome H. (Ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, 25-65. Peabody: Hendrickson.
- Malina, Bruce y Rohrbaugh, Richard 1996. *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*. Estella: Verbo Divino.
- McGinn, Thomas A. J. 2012. *Obligations in Roman law: Past, present, and future*. Michigan, Ann Arbor. <https://doi.org/10.3998/mpub.4026834>
- Miquel, Esther 2007. *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores*. Estella: Verbo Divino.
- Mouritsen, Henrik 2011. *The Freedman in the Roman World* Cambridge: Cambridge University Press.
- Moxnes, Halvor 1996. Honor and Shame. En Rohrbaugh, Richard L. (Ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, 20-40. Peabody: Hendrickson.
- Neyrey, Jerome 2015. *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*. Salamanca: Sígueme.
- Nida, Eugene 1975. *Customs, culture. Antropology for christians missions*. California: Pasadena.
- Osiek, Carolyn; Mcdonald, Margaret y Tulloch, Janet 2007. *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva. Iglesias domésticas en los albores del cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Patterson, Orlando 1982. *Slavery and social death: a comparative study*. Cambridge: Harvard University Press.
- Pilch, John y Malina, Bruce 1998. *Handbook of Biblical Social Values*. Peabody: Hendrickson.
- Pitt- Rivers, Julian 1966. Honor and social status. In Peristiany John G. (Ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean*

- Society*, 19-78. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Plevnik, Joseph 1993. Honour/Shame. In Pilch John J. y Malina Bruce J. (Eds.), *Biblical Social Values and their Meaning. A Handbook*, 95-104. Peabody: Hendrickson.
- Rawson, Beryl 1986. *The family in ancient Rome. New perspectives*. London: Routledge.
- Rivas Rebaque, Fernando 2002. Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo: Asia Menor (siglos I-II). En Xavier Quinzá Lleó y Gabino Uríbarri Bilbao, (Eds.), *Responsabilidad y diálogo. Homenaje a José Joaquín Alemany Briz, S.J. 1937-2001*, 709-737. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Saller, Richard 1994. *Patriarchi, Property and Death in the Roman Family*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511582998>
- Santoro L'Hoar, Francesca 1992. *The Rhetoric of Gender Terms: 'Man', 'Woman', and the Portrayal of Character in Latin Prose*. Leiden: Brill.
- Schöllgen, Georg 1984. *Ecclesia sordida? Zur frage der sozilen schichtung frünchristlicher gemeinden am beispiel Karthagos zur zeit Tertullians*. Münster: Aschendorff.
- Seeman, Cris 1998. Zeal/Jealousy. In Pilch Jonh J. y Malina, Bruce J. (Eds.), *Handbook of Biblical social values*, 209-212. Peabody: Hendrickson.
- Treggiari, Susan 1991. *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*. Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198148906.001.0001>
- Volterra, Edoardo y Daza Martínez, Jesús 1988. *Instituciones de Derecho Privado Romano*. Madrid: Civitas.
- Westermann, William Linn 1974. *The Slave System of Greek and Roman Antiquity*. Philadelphia: The American Philosophical Society.
- Wilkinson, Kate 2015. *Women and Modesty in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139343343>
- Williams, Craig. A. 1999. *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

La autora de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

CONTRIBUCIONES DE AUTORÍA

Virginia Alfaro Bech: conceptualización, metodología, investigación, recopilación de fuentes, datos analizados y análisis e interpretación de los resultados

