

El uso del término $\sigma\tau\acute{\iota}\gamma\mu\alpha$ (*stigma*) y su tradición latina en la literatura cristiana primitiva*

CARLA SETIÉN GARCÍA

ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-4664-3568>

carla_setien@hotmail.com

Resumen: En época clásica la palabra griega $\sigma\tau\acute{\iota}\gamma\mu\alpha$, en latín *stigma*, hacía referencia a los tatuajes que los esclavos o criminales recibían en sus cuerpos para indicar su estatus o crimen cometido. Con la llegada del cristianismo este término adquirió un nuevo sentido, una especialización semántica propia de la literatura cristiana.

En primer lugar, el presente trabajo comienza trazando la etimología de este término y otros de la misma familia léxica a partir de las fuentes más antiguas relevantes para el cristianismo. Después, se analizarán los diferentes contextos en los que se emplean y las acepciones que reciben para, finalmente, determinar la evolución semántica del término en la literatura cristiana latina.

Palabras clave: Literatura Cristiana primitiva; *stigma*; tatuajes; heridas; tradición judeocristiana; exégesis bíblica.

The use of $\sigma\tau\acute{\iota}\gamma\mu\alpha$ and its Latin tradition in early Christian literature

Abstract: In Classical antiquity, the Greek word $\sigma\tau\acute{\iota}\gamma\mu\alpha$, stigma in Latin, referred to tattoos that slaves or criminals received on their bodies to point out their condition or crime committed. With the advent of Christianity, this term acquired a new sense, a semantic specialization within Latin Cristian literature.

Firstly, the following essay will begin by analyzing the earliest sources relevant for Christianity in which this word and related ones are used. Then, the different contexts in which it is used and the meanings it receives will be analyzed in order to define the evolution of the term in Christian literature.

Key words: Early Christian literature; *stigma*; tattoos; wounds; Jewish-Christian tradition; biblical exegesis.

Cómo citar este artículo: Setién García, Carla, “El uso del término $\sigma\tau\acute{\iota}\gamma\mu\alpha$ (*stigma*) y su tradición latina en la literatura cristiana primitiva”, *Revista de Estudios Latinos* 20, 2020, 71-90.

1. INTRODUCCIÓN: ETIMOLOGÍA DEL TÉRMINO

La palabra *στίγμα*, de origen griego, pasó a la lengua latina como un préstamo, mediante el procedimiento lingüístico conocido como xenismo, es decir, manteniendo su grafía original: *stigma*¹. Desde sus orígenes griegos (V a.C.) hasta la llegada del cristianismo y su posterior desarrollo sufrió una serie de avatares que se observan al consultar su entrada en el *Diccionario de la Lengua Española (DLE)*². Esta refleja los varios e incluso contradictorios significados y connotaciones que fue adoptando con el paso del tiempo. De las siete acepciones que recoge el *DLE* tomamos como punto de partida para el presente estudio la definición de estigma como la «marca impuesta con hierro candente, bien como pena infamante, bien como signo de esclavitud». Este seguramente se base en la traducción que presentan la mayoría de los diccionarios léxicos sobre el mundo antiguo (Parkhurst 1829: 801; Blaise 1954: 776; Segura 2010: 731). Otros, de carácter cultural (Daremborg & Saglio 1969: 1510), además, explican que los esclavos eran marcados de esta forma al tratar de escaparse de su dueño o por haber cometido algún delito. Sin embargo, un amplio análisis de las fuentes antiguas realizado por Christopher Jones en un exitoso artículo sobre esta misma palabra puso de manifiesto que en la mayoría de los casos, al menos en los autores clásicos hasta el Imperio Romano (Jones 1987: 143), hacía referencia a las marcas resultantes de la inyección de tinta en la piel mediante punción. Por lo tanto, eran tatuajes y no marcas de hierro³. De esta forma, a lo largo de su estudio Jones traduce, por norma general, esta palabra por tatuaje⁴ –así lo hace también Liddell & Scott (1940)–, y corrige bastantes traducciones modernas. Estos tatuajes, a modo de breves inscripciones o siglas, normalmente en la frente, o incluso imágenes en las que se indicaba la condición del portador, suponían la mayor degradación social en la civilización griega y, posteriormente por influjo de esta en la romana. Los griegos probablemente habían tomado esta práctica de los persas, quienes

* Aprovecho la ocasión para agradecer el generoso apoyo de Juana Torres al realizar este trabajo y a Antonio Moreno por sus comentarios y valiosas sugerencias. Agradezco enormemente la minuciosa labor de los revisores, cuyas apreciaciones y propuestas han mejorado de forma notable este trabajo.

¹ Sobre la relación entre el griego y el latín como lenguas en contacto: bilingüismo, traducciones, préstamos o calcos, cf. Nicolas (1996); Adams (2004); y Feeney (2016).

² La edición consultada es la 23ª (2014). Como veremos, la información ofrecida por este diccionario contrasta con los resultados de esta investigación, en especial, sobre del sentido más antiguo del término.

³ Más bien, esta última práctica era destinada para los animales y no para las personas, aunque fue bastante común en la cultura sumeria (III milenio a.C.) (Ditchey 2017: 5-7).

⁴ Tattoo «tat-tow», proveniente de Tahití, se trata de un préstamo introducido en la lengua inglesa por el capitán Cook en 1769 (Bremmer 2015: 146) y de esta al francés «tatouage». En cuanto a la práctica de tatuarse la piel, esta se retrae al IV milenio a.C. Hasta el momento presente el tatuaje más antiguo (3.370-3.100 a.C.) en un ser humano es el de «Ötzi», cuyo cuerpo momificado se encontró en 1983 en los Alpes, portando una sesentena de tatuajes en la muñeca, espalda, tobillos y gemelos. Cf. Deter-Wolf et al. (2016).

tatuaban a sus esclavos para que no se escaparan⁵. En efecto, se trataba de un símbolo, una señal de identificación, que traía consigo «desdoro, afrenta y mala fama» (otra de las acepciones recogidas por el *DLE*). Según Gustafson (2017: 89), portar un tatuaje representaba «la última seña de humillación y servidumbre». No obstante, hubo autores griegos, como Heródoto (s. V a.C.) o Estrabón (s. I a.C.-I d.C.), que subrayaron la simbología positiva de los tatuajes en otras culturas mediterráneas y del Próximo Oriente. Heródoto cuenta cómo los esclavos egipcios con un tatuaje que los identificara con el culto al dios Heracles (*στίγματα ἱρά*) estaban protegidos y no podían ser atacados⁶. Otro ejemplo aparece en el libro V de sus *Historiae*, donde destaca, entre otros aspectos, la costumbre de los tracios de llevar tatuajes (*ἐστίχθαι*) «como un signo de nobleza»⁷. Así pues, para designar la acción de tatuar el cuerpo mediante tinta en griego se utilizaba el verbo *στίζω*, mientras que *στίγμα*, nombre neutro proveniente de la forma verbal en perfecto (*ἔστίγμα*), aludiría al resultado de la acción, es decir, a la marca que queda impregnada, al tatuaje.

En cuanto al cristianismo, la palabra *στίγμα* recibió un nuevo significado a los inicios de su literatura. A partir de su uso en la epístola a los Gálatas (6, 17) de Pablo, adquiere un valor positivo. Los *stigmata* suponen para él una marca de orgullo. Pero no será hasta mediados del siglo IV, al menos en el Occidente imperial, cuando la exégesis bíblica patristica retome el texto paulino y deba explicar, a partir de las particularidades de cada autor, el sentido positivo formulado por Pablo. De esta forma pasará a los siglos posteriores –especialmente a partir de los siglos XI-XII– hasta tiempos muy recientes como la «huella impresa de manera milagrosa en el cuerpo de algunos santos extáticos», como símbolo del poder de Dios en sus cuerpos (acepción recogida en el *DLE*)⁸.

Así pues, el presente estudio trata de analizar, en primer lugar, las fuentes en las que aparece *stigma* o términos de la misma familia léxica anteriores al cristianismo, pero directamente relacionadas con este –como es el Antiguo Testamento–, para trazar de forma comparada su naturaleza polivalente y polisémica tanto en el mundo semítico como en otros pueblos del Antiguo Oriente Próximo en contacto con el judaísmo y, finalmente,

⁵ Hdt., 7, 233, 2. Según Bremmer (2015: 138-139), estos esclavos recibían el nombre de *στίγματις* (*stigmatias*) o *στίγόν*. El primero también pasó al latín también como xenismo, conservándose solamente en Cic., *off.* 2, 7, 25.

⁶ Hdt., 2, 113, 2 (Godley 1920: 402).

⁷ Hdt., 5, 6, 2: καὶ τὸ μὲν ἐστίχθαι εὐγενὲς κέκριται, τὸ δὲ ἄστικτον ἀγεννὲς (Godley 1921: 6). Todas las traducciones al español son propias. De no ser así, se indicará la referencia.

⁸ El primer caso documentado históricamente es el de Francisco de Asís en 1224. Sin embargo, ya desde el siglo VII, al menos, todo el orden clerical se había apropiado del significado de Gál 6, 17 como las marcas recibidas por parte de Jesús, ya fueran invisibles o visibles (Muessig 2013). No obstante, paradójicamente, hubo lugares, como Escocia, en los que el término *stigma* se empleó como sinónimo de la «Marca del Diablo»; marcas –incluso se habla de tatuajes– por las que gran cantidad de «brujas» fueron condenadas en el siglo XVII (McDonald 1997; Golden 2006: 1220-1221).

valorar su transmisión y posterior uso en la literatura cristiana primitiva, inmersa, a su vez, en el mundo grecorromano. La discusión abarca, por tanto, una doble naturaleza: religiosa-cultural, al tratarse la práctica de tatuar el cuerpo (u otra forma que implique marcar el cuerpo, ya sea literal o metafóricamente) y sus funciones en las diferentes culturas de la Antigüedad desde Mesopotamia (II milenio a.C.) hasta Roma (s. V d.C.), y lingüístico-léxica, ya que el vocablo objeto de estudio se inserta en un amplio campo léxico-semántico de varias lenguas.

2. TEXTO BÍBLICO

2.1. ANTIGUO TESTAMENTO

La primera referencia a esta práctica aparece en la versión griega de la Torá hebrea, conocida como *Septuaginta* (*LXX*). Se trata de una traducción del hebreo al griego durante el gobierno del rey Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.) realizada por judíos para lectores judíos alejandrinos. Por lo tanto, por un lado, no es literatura cristiana, sin embargo, estos la considerarán como tal desde el comienzo, y, por otro, se trata de una traducción llevada a cabo en un contexto ampliamente helenizado como lo es la Alejandría de mediados del siglo III a.C.⁹ Entre las muchas prohibiciones impuestas a los hebreos para diferenciarse del resto de pueblos del Próximo Oriente, se les prohíbe continuar con las antiquísimas prácticas (desde el III milenio a.C.) de hacerse escarificaciones y marcas en la piel como parte de los ritos funerarios y religiosos, así como tatuarse la piel (Huehnergard & Liebowitz 2013: 63; Ditchey 2017: 3). En el libro del *Levítico* leemos: «Incisiones por una persona¹⁰ no haréis en vuestro cuerpo, y signos tatuados (γράμματα στικτὰ) no haréis en vosotros» (Fernández & Spottorno 2016: 271)¹¹. El sustantivo γράμματα es un neutro plural, cuyo sentido primero es el de «aquello que está dibujado». También hace referencia a las líneas de un dibujo o al dibujo en sí. En Heródoto (5, 58), por ejemplo, pasa a significar las letras escritas del alfabeto, como aparece también en la propia epístola de Pablo a los Gálatas (6, 11). Por ello, también se podría traducir aquí por «letras». De hecho, la traducción española del Texto Masorético (TM), es decir, el texto bíblico hebreo finalizado ya en la Edad Media, presenta directamente la palabra «tatuaje»: «No haréis incisión en vuestra carne a causa de un muerto, ni os haréis tatuaje» (Cantera & Iglesias 2015: 115). Por su parte, el adjetivo στικτὰ, derivado del verbo στίζω (*stizo*), significa tatuado o

⁹ Cf. Law (2013) para una visión actualizada del papel básico y decisivo que supuso esta traducción griega de la Biblia Hebrea en la conformación del cristianismo y su expansión por el Mediterráneo romano.

¹⁰ Literalmente: «por el alma [de una persona]».

¹¹ Lv 19, 28: καὶ ἐντομίδας ἐπὶ ψυχῇ οὐ ποιήσετε ἐν τῷ σώματι ὑμῶν καὶ γράμματα στικτὰ οὐ ποιήσετε ἐν ὑμῖν· (Rahlf's & Hanhart 2006: 192-193).

punzado¹². También existe el nombre ὁ στίκτης, que hace referencia a la persona encargada de realizar las imágenes o letras en la piel, esto es, el «tatuador», sin embargo, aparece únicamente en Heródoto (5, 65)¹³. El hecho de que en *LXX* no se traduzca directamente por *stigmata* puede sugerir que este término aludía principalmente a aquellos tatuajes en forma de dibujos o formas varias. Por eso resulta necesario especificar su modalidad¹⁴ para diferenciarse de los tatuajes hechos a los esclavos. Pues, recientes trabajos como los de Huehnergard & Liebowitz (2013) y Ditchey (2016) han demostrado que este tipo de prácticas no solamente se circunscribían al ámbito socioeconómico y penitenciario como marca de propiedad en un esclavo, sino también al religioso desde, al menos, el III milenio en áreas como Mesopotamia y también Egipto y la costa occidental del Próximo Oriente¹⁵. En este último sentido, numerosos son los ejemplos de textos mesopotámicos que indican que, a un determinado grupo de personas, en el caso del periodo neobabilónico (ss. VII-VI a.C.), los conocidos *širkûtu*, no siendo esclavos jurídicamente, se los marcaba de por vida con un tatuaje que les hacía «dependientes» (siervos) del templo y, por tanto, veladores de la divinidad (Ditchey 2016: 10-14). Esto mismo también sucedía en Egipto en época de Heródoto, como recogíamos en las primeras líneas (*supra*).

Huehnergard & Liebowitz (2013: 74) observan que el *Levítico* prohíbe realizarse tatuajes debido a que estos simbolizaban la esclavitud y Yahvé les libró de ella. Más bien, se debería entender esta prohibición en relación con el entorno cultural inmediatamente directo del que formaban parte los judíos. Así pues, lo que se pretende, como en tantos otros aspectos y en la esencia misma del judaísmo, es diferenciarse del resto de pueblos. De ahí que, en este libro bíblico, redactado en su mayoría por la clase sacerdotal en torno al periodo exílico, incluso post-exílico (ss. VI-V a.C.) (Fernández & Spottorno 2016: 227)¹⁶, se prohíba un amplio número de prácticas no

¹² Es aquí, en Lv 19, 28, la única vez en todo el texto de la *LXX* que aparece este adjetivo (στικτός), cf. Lust et al. (2003) (Disponible online).

¹³ Como indica Gustafson (2017: 83), en latín solamente existían términos para designar al que recibía el tatuaje como los adjetivos *stimosus* (Plin., *epis.* 1, 5, 2) o *stigmatus* o el sustantivo *stigmatias*, aludiendo al esclavo tatuado (cf. n. 5). Sin embargo, no existía ninguna palabra que identificara al que realizaba la acción.

¹⁴ Otro ejemplo en el que aparece στίγμα es en la versión griega del *Cantar de los Cantares* 1, 11 (s. I d.C.), denotando «marca» o mejor «punto» y haciendo referencia a los puntos de plata insertados en las imágenes hechas de oro para adornarlas. Fernández & Spottorno (2013: 398) traducen el versículo: «Semblantes de oro te haremos con filigranas de plata» (ὁμοιώματα χρυσοῦ ποιήσομεν σοι μετὰ στιγμάτων τοῦ ἀργυρίου, Rahlfs & Hanhart 2006: 261) (Disponible online). De hecho, para indicar un «punto» en sentido gramatical o figurado en el sentido de «algo muy pequeño», se empleaba la palabra στιγμαίη, de la misma familia. Cf. *LXX* Is 29, 5; Lc 4, 5.

¹⁵ De hecho, lo más destacado de estos estudios es la influencia, debido a las interconexiones entre las diferentes culturas, que fue ejerciendo la práctica punitiva de marcar a los esclavos que, partiendo de Mesopotamia, se extendió al resto de los territorios adyacentes.

¹⁶ Para una explicación actual y ampliamente desarrollada de la composición del Pentateuco y, concretamente, del libro *Levítico*, cf. Römer et al. (2009: 163-175; 269-278).

solamente culturales, sino también ciertos usos sociales. Sin embargo, a pesar de las prohibiciones, el sustrato religioso heredado de siglos atrás y del que formaban parte hacía que muchas de estas prácticas se mantuvieran presentes con el paso del tiempo¹⁷. En cuanto al tema que tratamos aquí, hay varias referencias en el texto bíblico que evidencian la práctica de realizar tatuajes como símbolo de dependencia de un dios, en su caso, del suyo: Yahvé. Lo encontramos, por ejemplo, en Isaías en varias ocasiones. En un pasaje que forma parte del llamado “Segundo Isaías” (ca. 540 a.C.)¹⁸, el profeta hace alusión a los tatuajes que portan los judíos en sus manos con motivo de su dependencia de su dios Yahvé. En el capítulo 44, 5 leemos: «Este dirá: “De Yahveh soy” y aquel se llamará con el nombre de Jacob; y tal otro escribirá en su mano: “De Yahveh”»¹⁹. De nuevo, se vuelve a mencionar un poco más adelante, en Is 49, 16, en donde el profeta se dirige a Yahvé: «Mira ahí que sobre las palmas te he grabado» (TM). Se trata de una influencia del periodo del exilio judío en Babilonia (Ditchey 2016: 16) durante el cual pudieron observar a los *širkûtu*, que se hacían este tipo de marcas para reflejar su relación de dependencia o como propiedad de las diferentes divinidades. De hecho, en el “Segundo Isaías” aparece recurrentemente el motivo del “siervo”, haciendo más evidente la relación Dios-servidor. Aunque la cuestión de la identidad del “Servidor” sigue siendo la más debatida de esta parte de Isaías, una de las más plausibles identifica al pueblo de Israel. Llegados a este punto, podríamos visualizar *mutatis mutandis* a los judíos como una especie de *širkûtu*. Lo que se pide en este texto es que el pueblo de Yahvé al completo tome el papel de servidor de su divinidad, mostrando la verdadera relación y alianza entre Dios y su pueblo. Su destino depende y pertenece solamente a su dios. De ahí la comparación con los esclavos-siervos de los pueblos de alrededor²⁰. Para sostener esta idea nos apoyamos en un exhaustivo estudio sobre el Segundo Isaías. Goldingay y Payne (2006: 327) mencionan que en los

¹⁷ Hay una gran cantidad de bibliografía moderna sobre el arraigo y la permanencia de múltiples aspectos mesopotámicos, sirios o cananeos entre los judíos a pesar de sus constantes prohibiciones en los textos bíblicos (Cunchillos 1994; Fernández 2001; Schmidt 2002; Chavalas & Younger 2002; y toda la bibliografía que recogen).

¹⁸ También conocido como “Deutero-Isaías”, este comprende los capítulos 40-55. Refleja unas circunstancias históricas, literarias y teológicas muy diferentes con respecto a la primera parte. La preocupación radica ahora en la caída de Babilonia, en donde se encuentran numerosos judíos exiliados, y el regreso de estos por orden de Ciro, fundador del imperio aqueménida persa. Además, desde el punto de vista teológico, hay un decisivo paso hacia el monoteísmo, presentando continuamente al dios de Israel como el único. Cf. Brueggemann & Linfelt (2012: 198-202).

¹⁹ TM, Cantera & Iglesias (2015: 407). En cuanto al texto de la LXX, la expresión «escribirá en su mano» proviene del verbo ἐπιγράφω, cuyo significado es «escribir encima de», «inscribir» o «marcar una superficie».

²⁰ Se crea toda una simbología tanto en el AT como en el NT del hombre encarnando el papel de esclavo de su señor que es Dios. Cf. s.v. «Esclavo» en Coenen et al. (1990: 101-112).

Papiros de Elefantina (s. V a.C.), pertenecientes a comunidades judías y arameas, aparece mencionada la práctica de marcar a los esclavos en las manos. Además, hay un ejemplo en el que uno de estos tatuajes consistía en una *yod*, lo cual podría aludir al nombre de Yhwh (Yahvé). Estas marcas a la vez que identificaban a una persona con una divinidad también hacían que esa persona estuviera protegida por el dios. En efecto, ya encontramos esta concepción en el mismo Génesis (4, 15): “Y puso el Señor Dios una señal (σημεῖον) a Caín para que no lo eliminara cualquiera que lo encontrase” (LXX)²¹. Ya sea en sentido literal o figurado, se subraya la idea de portar una señal que sirva de protección divina de cara al resto de la población. El mismo procedimiento aparece también en Ezequiel (9, 4).

Este tipo de prácticas tendrán una larga continuidad en el Oriente Próximo antiguo. Tenemos constancia que al menos en el siglo II d.C. aún se marcaba, ya fuera temporal o definitivamente, la piel por devoción a un dios. Luciano de Samosata nos describe en el tratado *Sobre la diosa Siria (de Syria Dea)* el templo de Atargatis y los cultos que en torno a este tenían lugar en la ciudad siria de Hierápolis, cerca del Éufrates. Hacia el fin de este escrito Luciano asegura que: «Todos se tatúan, unos en las muñecas y otros en el cuello, de aquí que todos los asirios llevan tatuajes»²². De nuevo, este término aparece estrechamente relacionado con el ámbito religioso y con un sentido ciertamente positivo, al menos para los portadores.

2.2. NUEVO TESTAMENTO (NT)

La palabra *stigma* solamente aparece una vez en el NT y es en la epístola a los Gálatas²³. Esta carta, de tono muy personal y biográfico, se encuentra entre las primeras escritas por Pablo (ca. 54-58) (Piñero 2006: 266). Es seguramente la más importante, ya que en ella se presenta toda la teología paulina: el núcleo teológico del cristianismo (Nanos 2010). Tiene como eje temático la esclavitud frente a la libertad. Para explicar la diferencia que supone su planteamiento religioso frente al judaico, Pablo alude constantemente al campo de la servidumbre y la esclavitud (farisaica) a las que la Ley judía impone someterse, mientras que seguir el Evangelio de la fe predicado por él conduce a la liberación. Tras las primeras frases introductorias, Pablo cuenta cómo, siendo aún judío, reprendió duramente a los seguidores de Jesús (Gál 1, 13-14). Hemos de pensar en puros actos de violencia, como él mismo asegura

²¹ Fernández & Spottorno (2016: 54). El TM es prácticamente igual.

²² Luc., *Syr.D.* 59: *στίζονται δὲ πάντες, οἱ μὲν ἐς καρπούς, οἱ δὲ ἐς αὐχένας: καὶ ἀπὸ τοῦδε ἅπαντες Ἀσσύριοι στίγματιφορέουσιν* (Harmon 1925: 410).

²³ Gál 6, 17: «En adelante, que nadie me moleste, pues yo llevo las marcas de Jesús en mi cuerpo» (Τοῦ λοιποῦ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω· ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω) (Aland et al. 2014: 632).

que sufrió posteriormente al pasarse al otro lado: el de los perseguidos²⁴. Entre estos sufrimientos encontramos la palabra κόπος, que se traduce en el contexto neotestamentario por «trabajo (duro)» o «fatiga». Aparece con cierta frecuencia en las epístolas paulinas²⁵, pero también en los evangelistas, en donde es relativamente común la expresión κόπους παρέχειν τινί (causar molestias a alguien / molestar a alguien) (Mt 26, 10; Mc 12, 6; Lc 11, 7; 18, 5). Pablo utiliza esta misma expresión justamente antes de asegurar que porta los *stigmata* de/hechos a Jesús en su cuerpo²⁶. ¿Cómo hemos de interpretar, por tanto, este pasaje? Se puede entender y, se entendió ya en la Antigüedad, de varias formas. Procedente de familia judía muy religiosa, Pablo recibió una esmerada educación farisea y era gran conocedor y fiel practicante de la Torá (Pentateuco). Este podría estar pensando en las prácticas antes mencionadas de Isaías (44, 5; 49, 16), aludiendo a los tatuajes que los judíos se harían para vincularse y ser protegidos por su dios (como en Elefantina). Además, a esto hay que añadir la gran importancia del libro de Isaías (*supra*), el más citado en el NT y uno de los que más ha influido en la teología cristiana. Por todo ello, si traducimos la primera parte de la frase paulina por «Que nadie me moleste en adelante», es decir, «que no tenga más problemas, especialmente físicos» (por lo que sigue a continuación), podríamos entender la segunda parte de la oración, iniciada por la partícula explicativa γὰρ y cuyo núcleo es la palabra στίγματα (τοῦ Ἰησοῦ), como las marcas²⁷ o señales (en sentido metafórico) que lo protegen. Entendido de este modo, tendría un sentido del todo positivo, al igual que en Isaías. Por lo tanto, se trataría en este caso de una costumbre de arraigo judío (mesopotámico) en consonancia con la concepción judía del siervo-esclavo de Dios. El hecho de que indique el lugar físico (en su cuerpo)

²⁴ Cf. 2 Cor 4, 8-9; 6, 4-5; 11. 23-28, en esta última referencia indica haber sido duramente maltratado al «ser azotado con varas» e incluso «apedreado» durante algunos de sus viajes misioneros (Cantera & Iglesias 2015: 1325).

²⁵ 1 Cor 3, 8; 15, 58; 2 Cor 6, 5; 10, 15; 11, 23; 1 Tes 1, 3; 2, 9.

²⁶ Dependiendo de si el genitivo τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ se entiende como subjetivo u objetivo o los dos al mismo tiempo. Otro pasaje en el que se ha sugerido que podría referirse a la práctica de llevar tatuajes religiosos es el en el *Apocalipsis* (17, 5): «En su frente está escrito (γεγραμμένον) el nombre de misterio: “La gran Babilonia, la madre de las prostitutas y de las abominaciones de la tierra”».

²⁷ No se podría entender como tatuajes puesto que se infligían como resultado de una condena. Resulta difícil no creer que si, en verdad, Pablo llevaba algún tatuaje en su cuerpo, las fuentes posteriores lo habrían mencionado. Hay que esperar hasta mediados del siglo III, para leer en un texto cristiano, en una epístola de Cipriano de Cartago (76), cómo fueron condenados a las minas de Numidia y tatuados en la frente unos fieles. Es un ejemplo muy interesante porque el texto se refiere a los tatuajes como una “segunda inscripción” (*frontium notatarum secunda inscriptione signatos*). Gustafson (1997: 81) ha entendido la “primera inscripción” implícita como la marca invisible realizada en el momento del bautismo. Es decir, algo así como la señal de la cruz en la frente que se sigue realizando hoy en día. Nicholson (2018: 1456) asegura que la mayor parte de ejemplos de tatuajes punitivos proviene de fuentes cristianas y que esas marcas se convirtieron en un símbolo de gloria, incitando así a realizarse tatuajes de manera voluntaria. Sin embargo, esto solamente es cierto a partir de finales del siglo V, como demuestra el estudio de Gustafson (1997).

redunda precisamente en el sentido literal (una marca visible de cualquier tipo) antes que en el figurado o metafórico, como algunos han supuesto (Jones 1987: 150; Bremmer 2015: 142).

Por su parte, la interpretación moderna de este pasaje ha visto en estos *στίγματα* las heridas que Jesús sufrió antes y durante la crucifixión para la redención de la humanidad, cambiando ciertamente el significado del término. Bruno Corsani, a comienzos de los noventa, aseguraba que «L'uso del genitivo "di Gesù" invece di un possibile "di Cristo" o "del Signore" collega questi stigmata alla crocifissione di Gesù»²⁸. En efecto, Pablo asegura varias líneas antes del pasaje en cuestión que él se gloria en «la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo ha sido crucificado para mí y yo para el mundo» (Gál 6, 14).

Seguramente más lógico sea entenderlo, como muchos antes, pero sin desestimar lo anterior, como las propias heridas recibidas durante su predicación (*supra*), ratificando de alguna forma su visión de la necesidad de padecer sufrimientos para reforzar la fe en Jesús (Tabb 2017). El cambio se produce en la forma de recibir esas marcas o estigmas, pues no son tatuajes sino heridas, que a su vez quedarán plasmadas en su cuerpo en forma de cicatrices²⁹. Es una buena muestra del mantenimiento del sentido tradicional en el que la piel quedaba marcada, visibilizando, a su vez, el apoyo de Dios en su labor.

En definitiva, el uso que hace Pablo de esta palabra creo que no es excluyente, sino integrador de todos los aspectos que hemos ido presentando. Como en tantas otras ocasiones, demuestra aquí un hábil manejo de las palabras, jugando con su simbología. Es un ingenioso creador de neologismos y de dar nuevos sentidos a términos antiguos (Piñero 2006: 256). Por un lado, los tatuajes tenían un valor sagrado, íntimamente relacionado con el culto de una divinidad desde periodos remotos en las culturas mesopotámicas y también en el judaísmo, al menos hasta el siglo V a.C. Esta idea se refuerza en Pablo con su concepción de esclavo de Dios, por y para quien vive³⁰. Buen conocedor de la cultura grecorromana sabía que entre los severísimos castigos que podía sufrir un esclavo era precisamente el ser marcado de por vida con la inserción de tinta en la piel (podemos imaginarnos un proceso bastante doloroso, lo sigue siendo hoy en día a pesar de todas las innovaciones)³¹. De ahí la fuerza que

²⁸ B. Corsani, *Lettera ai Galati* (1990: 407), cita tomada de Dodson (2017: 260).

²⁹ Así lo entendieron la mayoría de los autores cristianos de la Alta Edad Media (Bremmer 2015: 143-146). Además, estas marcas se identificaban directamente con los esclavos, cuyos cuerpos lacerados por los látigos y demás medios represivos eran una marca imperativa de su condición, *cf.* Gustafson (2017: 81).

³⁰ Perkins (1995) argumenta cómo el discurso cristiano, que se representaba a sí mismo como un sufridor, lo condujo al poder y a su crecimiento como institución.

³¹ Valga poner solamente como ejemplo *El satiricón* de Petronio (segunda mitad s. I d.C.), en donde ante la triste visión de Encolpio (protagonista) y Gitón con la frente (supuestamente) tatuada, una mujer les pregunta: «qué manos crueles han infligido tan duro castigo» (*cuius tam crudeles manus in hoc supplicium durassent*) (Petron., 105, 11). O, varios siglos antes, en el mimo V de Herodas (s. III

transmite este término de su boca, apelando a los durísimos golpes y heridas que sufrió primero Jesús en la cruz y después él. Llama la atención que aparezca solamente una vez en todas sus cartas, mientras que términos como θλῖψις («sufrimiento») aparecen más de una docena de veces. La carta a los Gálatas es de las primeras cronológicamente, sin embargo, en las siguientes ya no vuelve a aparecer. Quizás no era conveniente que lo utilizara en ambientes puramente gentiles por su sentido degradante.

3. AUTORES CRISTIANOS SS. II-III: IRENEO DE LYON Y TERTULIANO

En cuanto a los autores cristianos posteriores a Pablo, en general, seguirán empleando el término en su acepción tradicional, pero también en la iniciada por este, aunque a veces en distintos contextos. Es el caso de Ireneo de Lyon (ca. 130-202), quien, en el primer libro de su enorme obra contra las corrientes gnósticas de su periodo, a finales s. II, acusa al gnóstico Marcos de practicar la idolatría diciendo: «¿Quién no odiaría al maligno pergeñador de tales embustes, viendo a la Verdad convertida en un ídolo por Marcos y tatuada con las letras del alfabeto (*hoc alphabetae litteris stigmatam*)?»³². Es decir, la Verdad (personificada) es degradada doblemente: en primer lugar, porque reside en los ídolos, propios de los no cristianos, de los politeístas que rendían culto a estas imágenes que representaban a sus dioses y, por tanto, las verdades en que fundaban su creencia; y, después, porque se sitúa a los ídolos al nivel de los esclavos, al ser grabados con letras³³, esto es, mediante la imposición de tatuajes con forma de letras, de las que parece que él (Marcos) relacionaba de alguna manera con aspectos teológicos. Ahora el nombre pasa a funcionar como verbo: *stigma*, en un ámbito, teóricamente, más técnico, pero a la vez manteniendo una connotación teológica y el sentido negativo de degradación.

En Tertuliano (ca. 155- ca. 222) es seguramente en donde más veces encontramos la palabra *stigma*. En su obra más ingente, la compuesta contra el considerado hereje Marción (med. s. II), que no aceptaba el AT, leemos: «Pues los estigmas de los pecados (*stigmata delictorum*) se pasan como por contagio, si uno se mezcla con un pecador»³⁴. Los pecados, que dejan marcas por ser actos impíos, malvados e ilegítimos, se sitúan en el mismo plano que

a.C.), en donde el esclavo infiel de Bitina le suplica que, en caso de volver a ser sorprendido en acto no legítimo para él, sea marcado con un tatuaje: ἀλλ' ἐπὶν αὐτίς ἔλης τι δρῶντα τῶν σὺ μὴ θέλης, στίζον (Cunningham 1971: 41). De este pasaje se puede inferir que esta sería una de las penas más duras que podía sufrir un esclavo. Por este motivo se presenta esa opción, como si al recibir semejante castigo, fuera a cubrir todos los precedentes, pues no era transitorio, sino permanente.

³² Iren., *adv. haer.* 1, 15, 4: τοῦ ἀλφαβήτου γράμμασσι κατεστιγμένην; (Rousseau & Doutreleau 1979: 246). La traducción latina, que es del siglo IV, guarda relación con la traducción bíblica latina, denominada *Itala*, del pasaje de Lv 19, 28.

³³ En esta misma época, se ponía la letra K en la frente del acusado por *calumnia* (Cic., *S. Rosc.* 57).

³⁴ Tert., *adv. Marc.* 4, 9: *participari enim stigmata delictorum, quasi ex contagione, si qui se cum peccatore miscuerit* (Moreschini 2000: 116).

los tatuajes realizados a los esclavos que actuaran en detrimento de sus dueños o aquellos que faltaban contra las leyes. No obstante, las marcas ahora no son físicas, sino espirituales. Son manchas espirituales. A partir de Pablo el término se emplea sobre todo de manera translaticia. Aunque no expresara siempre una marca física, mantenía la especialización semántica en aquello que se producía con violencia y con efecto de sufrimiento. Esta última acepción, es preciso indicar, también fue usada por un autor no cristiano de una generación anterior a Tertuliano. Suetonio (ca. 69-121) asegura que el poeta Catulo (ca. 84-54 a.C.) había puesto «sobre» César «*perpetua stigmata*»³⁵ al atacarlo duramente junto con Mamurra, un caballero romano enriquecido gracias a él. En el poema 57 Catulo, utiliza metafóricamente la palabra *macula* –que denota una mancha objetivamente visual– para comparar lo deshonoroso de ir manchado con el hecho de robar, tener deudas y otros delitos por el estilo³⁶. De ahí que Suetonio se valga ya directamente del término *stigma*, pues en estos momentos equivalía a la ignominia que debía soportar una persona.

No obstante, también seguía empleándose la acepción más tradicional y común, la de tatuaje. En su tratado *Sobre la resurrección de la carne* (*De carnis resurrectione*) Tertuliano realiza la siguiente pregunta a su interlocutor:

Te pregunto: si pones en libertad a tu esclavo, como su cuerpo y alma se mantendrán en el mismo estado, sometidos en el pasado a los látigos, grilletes y a ser tatuado, ¿será necesario que por ello vuelva a padecer los mismos sufrimientos? Opino que no. Más bien que sea honrado con el resplandor de un traje blanco y el honor de un anillo de oro y el nombre de su dueño, tribu y un lugar en su mesa³⁷.

Hay otro pasaje tertuliano muy interesante para el tema que nos ocupa. En el breve tratado *Sobre el velo de las mujeres* (*De virginibus velandis*), haciendo uso de su extraordinaria retórica, Tertuliano trata de presentar una serie de argumentos por los que todas las mujeres deben llevar una especie de velo³⁸. Recrimina a las mujeres vírgenes que no quieren llevar el velo en la iglesia, creyéndose que de esta forma serán dignificadas al diferenciarse del resto de las mujeres que sí se tapan. Para ello trae a colación una serie de ejemplos en los

³⁵ Suet., *Iul.* 73: *Valerium Catullum, a quo sibi versiculis de Mamurra perpetua stigmata imposita non dissimulaverat* (Rolfé 1979: 94).

³⁶ Catull., 57: *Pulchre convenit improbis cinaedis, / Mamurrae pathicoque Caesarique. / nec mirum: maculae pares utrisque, / urbana altera et illa Formiana, / impressae resident nec eluentur* (Green 2005: 104).

³⁷ Tert., *de resurr.* 57: *Oro te, si famulum tuum libertate mutaveris, quia eadem caro atque anima permanebunt quae flagellis et compedibus et stigmatibus obnoxiae retro fuerant, idcircone illas eadem pati oportebit? Non opinor: atquin et vestis albae nitore et anuli aurei honore et patroni nomine ac tribu mensaque honoratur* (Kroymann 1906: 117-118).

³⁸ Según Dunn (2004: 100), debía ser algo parecido a un mantón o toga alrededor del cuerpo y que podía ponerse por encima de la cabeza cuando fuera necesario.

que el portar señales o símbolos físicos en otros pueblos (de sobra conocidos para cualquier lector culto) es sello de distinción.

Es más, es de bastante mala educación que, mientras que las mujeres, sometidas en todo a los hombres, van mostrando una marca que dignifique su virginidad, por la que son consideradas, miradas de arriba abajo y tenidas en gran estima por los hermanos, muchos hombres vírgenes, muchos voluntariamente eunucos, escondan su bondad, sin llevar nada que evidencie su estatus. También deberían reivindicar para sí cualquier tipo de signo (*insignia*), ya sea las plumas de los Garamantes, las cintas de los bárbaros, las cigarras de las atenienses, los moños de los germanos o los tatuajes de los britanos. O que se haga al revés: que pasen desapercibidos en la iglesia con la cabeza tapada³⁹.

El tono sarcástico de Tertuliano es evidente, al comparar las costumbres cristianas con las de otros, ya pertenezcan al Imperio o no. Lo interesante de este pasaje es que ejemplifica, de nuevo, la polisemia del término *stigma*. Así pues, en la misma época en el mismo autor podía denotar tanto su sentido tradicional negativo, pero también positivo como marca de identificación y distinción y, al mismo tiempo, uno nuevo en el cristianismo: el sentido metafórico a partir de la comisión de pecados (*supra*).

4. EXÉGESIS SS. IV-V

A mediados del s. IV la figura de Pablo adquiere gran protagonismo en la parte Occidental del Imperio y también comienzan a aparecer los primeros comentarios bíblicos. Mario Victorino, de origen cartaginés al igual que Tertuliano, compuso el primer comentario latino de la epístola a los Gálatas hacia el 365. En este comenta lo siguiente:

«Pues yo llevo en mi cuerpo las marcas (*stigmata*) de nuestro señor Jesucristo», es decir, toda pasión y aquellos [sufrimientos] que [él] padeció en la cruz: su cuerpo fijado con clavos y una herida de lanza atravesando su costado y demás marcas. «Llevo en mi cuerpo las marcas de nuestro señor Jesucristo» dice [Pablo], esto es, yo también he sufrido y cuando sirvo [como esclavo] (*servio*) a Cristo en el misterio, sufro el misterio de Cristo puesto que quien sufra con Cristo, estará con Cristo. Lo que Cristo sufrió, también él comenzó a sufrir de parte de los adversarios que se le enfrentaban al emprender su actividad. De ahí

³⁹ Tert., *virg. vel.* 10, 1-2: *Ceterum satis inhumanum, si feminae quidem per omnia viris subditae honorigeram notam virginitatis suae praeferant, qua suspiciantur et circumspiciantur et magnificentur a fratribus, viri autem tot virgines, tot spadones voluntarii caeco bono suo incedant, nihil gestantes, quod et ipsos faceret illustres. Debebunt etiam et ipsi aliqua sibi insignia defendere, aut pennas Garamantum aut stropulos barbarorum aut cicadas Atheniensium aut cirros Germanorum aut stigmata Britonum; aut ex diverso fiat: capite velati in ecclesia lateant* (Bulhart 1957: 93-94).

que también vosotros debéis soportar muchas y a la vez todas las adversidades porque él estará en Cristo al sufrir con él. De esto se hace evidente que aquello que él sufra, tanto más se merecerá a Cristo y también nosotros debemos sufrir si queremos estar con Cristo⁴⁰.

Una estudiosa moderna, Carolyn Muessig, asegura que Victorino entiende o, más bien, conjuga los *stigmata* de tres maneras posibles: (1) *Stigmata* dominicales: las heridas que sufrió Jesús por los clavos y la lanza al ser crucificado; (2) los *stigmata* de Pablo provenientes de los altercados que sostuvo durante su predicación; y (3) los *stigmata* personales que tiene que sufrir cada persona para estar más cerca de Cristo. Esta última idea será desarrollada en Edad Media hasta fechas muy recientes, siendo Francisco de Asís (ss. XII-XIII) el personaje eclesiástico más destacado por aparecerle de manera espontánea las heridas de Cristo en su cuerpo⁴¹. Normalmente se trata de heridas producidas por los clavos en las manos y pies o en la cabeza por los pinchos de la corona o todo tipo de rasguño en cualquier parte del cuerpo, especialmente en la espalda (Muessig 2013: 58-68).

Por su parte, Jerónimo también realizará un comentario a la epístola de los Gálatas unos años después de Victorino, en el 386. Para su composición parece ser que se sirvió del de Orígenes, hoy perdido. Jerónimo relaciona los estigmas de Pablo con el hecho de que mortificara su cuerpo (*macerat corpus suum*), de forma que durante su proselitismo no tuviera ninguna necesidad mundana. Este comentario de Jerónimo lo podemos relacionar sin duda con la práctica del ascetismo, muy extendida ya en estos momentos.

En cuanto al pasaje del Levítico, Jerónimo traducirá en la *Vulgata* *γράμματα στικτὰ* directamente por *stigmata*, pues hacían referencia a tatuajes en la piel: *Et super mortuo non incidetis carnem vestram, neque figuras aliquas aut stigmata facietis vobis* (Lv 19, 28) (Tvvedale 2005: 107). Por otro lado, la *Vetus Latina Database* (VLD-online), recoge las diferentes traducciones al latín de los textos bíblicos que a partir del siglo II fueron apareciendo hasta finales del IV, momento en que la *Vulgata* se impuso como la versión oficial latina. Esta base de datos recoge hasta once referencias diferentes de Lv 19, 28. En la conocida como versión *Itala*, siguiendo el patrón de máxima literalidad presenta: «*et litteras. non facietis uobis*» (*Cod. Monac.* 104). Seguramente la palabra que falta formaría parte de la familia léxica de *stigma*, como en griego *στικτὰ*.

⁴⁰ Mar. Victorin., in *Gal.* 6, 17 (Raspanti 2006: 226). Ambrosiaster, del mismo periodo y también occidental (residente romano), se refiere a los *stigmata* como los daños físicos que sufrían los creyentes a causa de su fe en Cristo: *hoc dicit {iratus}, quia {passiones, quas credentium causa patiebatur, inefficaces in his videbat, quoniam} constantia et fide doctrinae suae pro Christo plagas et vincula pati non timuit [...]. Haec (ista) enim stigmata, id est cicatrices plagarum, testimonia sunt credentium {eorum qui patiuntur} [...]* (Vogels 1966: 68).

⁴¹ Cf. Bremmer (2015: 143-47) para una revisión de las fuentes medievales sobre este tema.

Otro ejemplo es el de un autor eclesiástico menor y obispo la ciudad de Brescia, al norte de Italia. Gaudencio (comienzos s. V) escribió un panegírico en honor a su predecesor Filastrio. En este el autor explica que de entre todos los herejes, Filastrio se enfrentó especialmente a la «enloquecida herejía Arriana de aquel momento, que incluso llegó a ser humillado a base de violentos ataques y recibió él mismo en su cuerpo las marcas de nuestro Señor Jesucristo»⁴². Una vez más estas palabras nos remiten directamente a las pronunciadas por Pablo. Por el contexto interpretamos que Gaudencio se refería a las heridas que sufrió Filastrio en su lucha antiherética y no a posibles tatuajes en nombre de Dios. Por otro lado, este ejemplo guarda una estrecha relación con las mencionadas unas décadas antes en la carta sinodal del concilio de Constantinopla (381) enviada a Roma en el 382: «Otros, mortificados por numerosos castigos, todavía hoy van mostrando las marcas de Cristo y heridas en sus cuerpos»⁴³. Estos vestigios parecen indicar un motivo de orgullo entre los defensores del cristianismo, especialmente en las últimas décadas del siglo IV. Los enfrentamientos, normalmente entre cristianos y paganos o judíos, pero también entre los propios cristianos, fueron frecuentes y debieron provocar sangrientas escenas⁴⁴, siendo tal su naturaleza, que el poder imperial decidió poner límite a estos disturbios bajo pena mediante una ley promulgada en junio del 388 (*CTh* 16, 4, 2).

En último lugar, Agustín de Hipona, siempre tan valioso en todo tipo de informaciones, en su comentario a los Gálatas explica brevemente qué significado tenía en su época el término *stigma*:

En efecto, se llama *stigmata* a las señas [que reciben como] castigo los esclavos, de forma que, si algún esclavo, por ejemplo, estuviera encadenado por una falta, esto es, por un delito, o hubiera sufrido algo parecido, se puede decir que porta «estigmas» y, por ello, pertenece a una posición inferior con derecho de manumisión⁴⁵.

El sinónimo que utiliza Agustín para explicar la naturaleza de los *stigmata* es el sustantivo *nota*, cuyo sentido amplio es el de «marca», pero en muchos

⁴² Gaudent., *serm.* 21, 6: *verberibus subderetur et in corpore suo stigmata domini nostri Iesu Christi portaret* (Glueck 1936: 187).

⁴³ Conc. Const. *ep. Dam.*: ἄλλοι διαφόροις καταξανθέντες αἰκίας ἔτι τὰ στίγματα τοῦ Χριστοῦ καὶ τοὺς μῶλωπας ἐν τῷ σώματι περιφέρουσι. / *Alii diversis macerati supplicii adhuc stigmata Christi et vulnera in suo corpore circumferre noscuntur* (Ritter 2006: 59). Sobre este mismo tema habló Ambrosio ante el pueblo de Milán en el 386 en un discurso contra la polémica arriana: *Tentator ille diabolus per ministros suos certamen auget, vulneribus corporis mei experiendum arbitratur. Scio, fratres, vulnera haec, quae pro Christo excipiamus non esse vulnera, quibus vita non amittitur, sed propagatur* (*C. Aux.* PL 16, 1009).

⁴⁴ Hay toda una literatura sobre los debates, la mayoría de las veces seguramente ficticios, entre estos grupos, *cf.* Torres (2016); *Ead.* (2018).

⁴⁵ Aug., *in Gal.* 64: *Stigmata enim dicuntur notae quaedam poenarum seruilium, ut si quis uerbi gratia seruus in compedibus fuerit propter noxam, id est propter culpam, uel huiusmodi aliquid passus fuerit, stigmata habere dicatur, et ideo in iure manumissionis inferioris est ordinis* (Divjak 1971:140).

casos alude a las letras del alfabeto, aunque aquí solamente cite las cadenas como señal de esclavitud.

5. EL CASO DE LOS ARMEROS Y LOS SOLDADOS (SS. IV-V)

En la misma línea que la servidumbre, se encontraban aquellos trabajos cuyas condiciones no debían ser nada atrayentes, como es el caso de los armeros (Millar 1984). La única vez que aparece *stigma* en el *Codex Theodosianus* es en el libro décimo, dedicado al derecho fiscal (año 398). En este rescripto se ordena tatuar en los brazos a aquellos armeros «para que puedan ser reconocidos cuando se escondan»⁴⁶. Para explicar en qué consisten esos *stigmata*, se añade la aclaración de que se trata de *nota publica*. Es el mismo sustantivo que utilizaba Agustín (*supra*) como sinónimo de *stigma*. El hecho de que se utilice el verbo *infligo*, que puede significar «golpear algo sobre/contra» o «infligir golpeando», por ejemplo, *alicui securim infligere*: «descargar el hacha contra uno» (Segura 2010: 374), y no verbos que aludan al campo de la escritura (como en otros ejemplos citados), puede indicar que se tratara de marcas hechas a fuego, mediante sellos oficiales en este caso.

Otro grupo que se caracterizaba por llevar tatuajes era el de los soldados, ya desde época clásica, aunque se convirtió en una práctica habitual a partir de finales del s. IV (Jones 1987: 149). Vegecio, autor del *Compendio de técnica militar* a comienzos del s. V, explica que «el soldado no debe ser tatuado inmediatamente con las incisiones de los signos del ejército», sino solamente una vez hayan pasado una serie de pruebas físicas y psíquicas⁴⁷. De nuevo, para hacer referencia a esta práctica Vegecio asegura que estos «son tatuados en la piel con marcas permanentes»⁴⁸. Ese método de «escribir» en la piel mediante «pinchazos/punzadas» (*punctiones*)⁴⁹ nos induce a pensar que se trataba, efectivamente, de tatuajes mediante la punción de tinta en la piel. El lexema latino *punct-* adquiere el significado tradicional que tenía *stigma*, acompañado del verbo (*in*)*scribo*, al menos en el ámbito militar. Este ejemplo, en parte, puede guardar relación con la traducción del verso de Gál 6, 17 de una de las versiones bíblicas latinas. El *codex 77* (bilingüe griego-latín) de la *Vetus Latina Itala* resulta muy interesante porque el escriba siente la necesidad de explicar en qué consistían esos *stigmata*. El texto dice: «*ego enim stigmata [id est] punctiones*

⁴⁶ *Cod. Theod.*, 10, 22, 4: *Stigmata, hoc est nota publica, fabricensium brachiis ad imitationem tironum infligatur, ut hoc modo saltem possint latitantes agnosci* (Koptev). Las fábricas para producir armamento eran propiedad del estado y, por tanto, reguladas por sus altos cargos, cf. Swiętoń (2007).

⁴⁷ *Veg., mil.* 1, 8: *non statim punctis signorum inscribendus est tiro* (Reeve 2004: 12).

⁴⁸ *Veg., mil.* 2, 5: *uicturis in cute punctis milites scripti* (Reeve 2004: 39).

⁴⁹ Término del latín tardío que, aunque también se encuentra en autores del s. I d.C. (e.g., Plinio), comparte la misma raíz indoeuropea que *stigma*, al igual que *instinctus* (Bremmer 2015: 138), cf. *s.v. punctio* en Lewis (1979). Pertenecen a la misma familia léxica el sustantivo *punctum* (n. precedentes) del verbo *pungo*, que denota la acción de «punzar», «pinchar», «atravesar».

domini nostri Iesu Christi [...]»⁵⁰. Esta palabra era empleada en el siglo I d.C. en el ámbito medicinal⁵¹, es decir, para designar los dolores corporales en forma de punzadas o pinchazos y aquí mediante la glosa *id est punctiones*, el escriba podría estar pensando en los clavos que atravesaron las manos y pies de Jesús crucificado. De nuevo, se presenta esa doble semántica del término que, por un lado, alude al daño corporal ya sea intrínseco o por los golpes recibidos de otros y, por otro, a esa marca que permanece en la piel tras esos golpes/punzadas.

6. CONCLUSIONES

El significado tradicional de la palabra griega *stigma* como tatuaje, cargado de connotaciones negativas relacionadas con la esclavitud, se mantiene en la literatura cristiana latina desde Ireneo o Tertuliano hasta el propio Agustín. Esto refleja bien que las prácticas punitivas esclavistas se mantuvieron a lo largo de toda la Antigüedad. Por su parte, Pablo invierte el aspecto negativo para hacer de esas señales algo de lo que estar orgulloso. Con toda probabilidad los *stigmata* cristianos, en un principio, dejan de ser tatuajes y, más bien, aludirían a las heridas recibidas por su condición de cristiano y, por ello, suponen un símbolo de gloria, al compartir el sufrimiento de Cristo-Dios.

Es propio del cristianismo naciente, en especial en la lengua latina, una diversidad lingüística a la hora de conceder un sentido unívoco al vocabulario más técnico⁵², debido a razones geográficas, pero también y especialmente a la multiplicidad de interpretaciones que este ofrecía a falta de una teología dominante oficial. En efecto, la exégesis patrística, que comienza en Occidente a mediados del siglo IV, ofrece diferentes interpretaciones sobre el sentido de los *stigmata* paulinos. No obstante, todas ellas implican sufrimiento, manteniendo, por ello, la propiedad esencial del término, ya que todo *stigma* suponía dolor (no solo exterior, sino también interior).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUENTES

ALAND, B., ALAND K., KARAVIDOPOULOS, J., MARTINI, C. M. & METZGER, B. (eds.) (2014): *Nuevo Testamento griego. Con introducción en español y diccionario griego-español*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

⁵⁰ Se trata del *Codex Boernerianus*, copiado en St Gallen, en el noroeste de Suiza, en la segunda mitad del s. IX, cf. Houghton et al. (2019: 14-15; 436). Hay cinco versiones más de este versículo en la *Itala*. No obstante, la única diferencia radica en la aparición o no de los nombres *Domini* o *Christi* y el pronombre *nostris* acompañando a *Iesu*.

⁵¹ Plin., 25, 13, 94; 34, 15, 44; Cels., 8, 9, 2; Scrib. Larg., 230.

⁵² Para un detallado estudio sobre la evolución de las diferentes traducciones del término *ἀμαρτία* en las antiguas versiones bíblicas latinas, cf. Moreno (1992).

- BULHART, V. (ed.) (1957): *Tertullianus, De virginibus velandis*, CSEL 76, Viena, Tempsky.
- CANTERA BURGOS, F. & IGLESIAS GONZÁLEZ, M. (2015): *Sagrada Biblia, Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- KOPTEV, A. & LASSARD, Y.: The Roman Law Library
- HANHART, R. (2006): *Septuaginta: Editio Altera*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- DIVJAK, I. (ed.) (1971): *Augustinus Hipponensis, Expositio epistulae ad Galatas*, CSEL 84, Viena, Tempsky.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N. & SPOTTORNO DÍAZ-CARO, M. V. (coords.) (2016): *La Biblia griega Septuaginta I. El Pentateuco*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- GLUECK, A. (ed.) (1936): *S. Gaudentii episcopi Brixiensis Tractatus*, CSEL 68, Viena, Tempsky.
- GREEN, P. (2005): *Catullus, The Poems of Catullus. A Bilingual Edition. Translated with Commentary*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press.
- GODLEY, A. D. (ed.) (1920-1925): *Herodotus, with an English translation*, Londres, William Heinemann; New York, G. P. Putnam's Sons.
- HARMON, A. M. (ed.) (1925): *Lucian. Works, with an English translation*, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann.
- KROYMANN, E. (ed.) (1906): *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera, pars III*, CSEL 47, Viena, Tempsky.
- MORESCHINI, C. & BRAUN, R. (eds.) (2000): *Tertullien, Contre Marcion, tome IV. Livre IV*, SC 456, Paris, Éditions du Cerf.
- Rahlf's, A. & Hanhart, R. (eds.) (2006): *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- RASPANTI, G. (ed.) (2006): *S. Hieronymi Presbyteri Opera, Pars I: Opera Exegetica, 6: Commentarii in Epistulam Pauli Apostoli ad Galatas*, CCSL 77A, Turnhout, Brepols.
- REEVE, M. D. (ed.) (2004): *Vegetius. Epitoma Rei Militaris*, Oxford, Clarendon Press.
- RITTER, A. M. (ed.) (2006): «Concilium constantinopolitanum I, 381», en *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta I, Corpus Christianorum*, Turnhout, Brepols, 36-70.
- ROLFE, J. C. (1979): *Suetonius I, with an English translation*, Cambridge, MA/London, Harvard University Press.
- ROUSSEAU, A. & DOUTRELEAU, L. (1979): *Irénée de Lyon, Contre Les Hérésies, Livre I, Tome II: Texte et Traduction*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- TVVEEDALE, M. (ed.) (2005): *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam*. Editio Electronica, Londres.
- VOGELS, H. J. (ed.) (1966): *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in Epistulas Paulinas*, CSEL 81/3, Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky.

DICIONARIOS

- BLAISE, A. (1954): *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*, Turnhout, Brepols.

- COENEN, L., BEYREUTHER, E. & BIETENHARD, H. (1990): *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento Vol. II. Ed. Preparada por Mario Sala y Araceli Herrera*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- DAREMBERG, C. V. & SAGLIO, E. (1877-1919): *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, 5 vols., Paris, Hachette.
- HAAG, H., VAN DEN BORN, A. & DE AUSEJO, S. (2000): *Diccionario de la biblia*, Barcelona, Herder.
- LAMPE, G. W. H. (1961): *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.
- LEWIS, C. T. & SHORT, C. (1879): *A Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press.
- LIDDELL, G. H. & SCOTT, R. (1940): *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, Oxford, Clarendon Press.
- LUST, J., EYNIKEL, E. & HAUSPIE, K. (2003): *Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Revised Edition, Deutsche Bibelgesellschaft.
- NICHOLSON, O. (ed.) (2018): *The Oxford dictionary of Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press.
- PARKHURST, J. (1829): *A Greek and English Lexicon to the New Testament*, London.
- SEGURA MUNGUÍA, S. (2010): *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*, Bilbao, Universidad de Deusto.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ADAMS, J. N. (2004): *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BREMMER, J. N. (2015): «Stigmata: from Tattoos to Saints' Marks», en Boschung, D., Shapiro, A. & Wascheck, F. (eds.), *Bodies in Transition: Dissolving the Boundaries of Embodied Knowledge*, Paderborn, Wilhelm Fink, 137-51.
- BRUEGGEMANN, W. & LINAFFELT, T. (2012): *An Introduction to the Old Testament: The Canon and Christian Imagination*, Louisville, KY, Westminster John Knox Press.
- CHAVALAS, M. W., & YOUNGER, JR, K. L. (eds.) (2002): *Mesopotamia and the Bible: Comparative Explorations*, London, Sheffield Academic Press.
- CUNCHILLOS, J. L. (1994): «Religión cananea y religión hebrea en la Biblia. Abriendo la senda», *Estudios Bíblicos* 52, 219-228.
- CUNNINGHAM, I. C. (1971): *Herodas, Mimiambi. Edited with Introduction, Commentary, and Appendices*, Oxford, Clarendon Press.
- DETER-WOLF, A., ROBITAILLE, B., KRUTAK, L., & GALLIOT, S. (2016): «The world's oldest tattoos», *Journal of Archaeological Science: Reports* 5, 19-24.
- DITCHEY, M. (2016): «Body language: tattooing and branding in Ancient Mesopotamia», *Journal of Ancient Near Eastern History* 3, 1-24.
- DUNN, J. D. G. (1993): *The epistle to the Galatians*, BNTC, Grand Rapids, Baker.
- DODSON, J. R. (2017): «Paul and Seneca on the Cross: The Metaphor of Crucifixion in Galatians and *De Vita Beata*», en Dodson, J. R. & Briones, D. E. (eds.), *Paul and Seneca in Dialogue*, Leiden-Boston, Brill, 247-266.
- DUNN, G. D. (2004): *Tertullian*, London/New York, Routledge.

- FEENEY, D. (2016): *Beyond Greek: The Beginnings of Latin Literature*, Cambridge, MA/ London, Harvard University Press.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N. (2001): «Profetismo y magia en el Antiguo Israel», *Codex Aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de S^{ta} M^a la Real* 17, 12-31.
- GOLDEN, R. M. (ed.) (2006): *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition. Vol. 1, A-D*, Santa Barbara, CA., ABC-CLIO.
- GOLDINGAY, J., & PAYNE, D. (2006): *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55, Volume I*, London/New York, T&T Clark.
- GUSTAFSON, W. M. (1997): «Inscripta in Fronte: Penal Tattooing in Late Antiquity», *Classical Antiquity* 16(1), 79-105.
- GUSTAFSON, M. (2017): «Degradation, dishonor, & the stigmatiferous slave: reckoning the weight of the Roman tattoo», en Därmann, I. & Macho, T. (eds.), *Unter die Haut: Tätowierungen als Logo- und Piktogramme*, Paderborn, Wilhelm Fink, 77-96.
- HOUGHTON, H. A. G., KREINECKER, C. M., MACLACHLAN, R. F. & SMITH, C. J. (eds.), (2019): *The principal Pauline epistles: a collation of old Latin witnesses*, Leiden/ Boston, Brill.
- HUEHNERGARD, J. & LIEBOWITZ, H. (2013): «The biblical prohibition against tattooing», *Vetus Testamentum* 63(1), 59-77.
- JONES, C. P. (1987): «Stigma: tattooing and branding in Graeco-Roman Antiquity», *The Journal of Roman Studies* 77, 139-55.
- KOZŁOWSKI, J. M. (2018): «“The Stigmata of Jesus” in Paul’s Body. An Examination of Gal 6:17», *Warszawskie Studia Teologiczne* 31(4), 96-104.
- LAW, T. M. (2013): *When God spoke Greek: the Septuagint and the making of the Christian Bible*, New York, Oxford University Press.
- MCDONALD, S. W. (1997): «The Devil’s mark and the witch-prickers of Scotland», *Journal of the Royal Society of Medicine* 90, 507-511.
- MILLAR, F. (1984), “Condemnation to hard labour in the Roman Empire, from the Julio-Claudians to Constantine”, *Papers of the British School at Rome*, 52, 124-147.
- MORENO HERNÁNDEZ, A. (1992): «En torno al léxico latino del cristianismo primitivo: las traducciones de *amaptia* en la *Vetus Latina*», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 2, 111-127.
- MUESSIG, C. (2013): «Signs of Salvation: The Evolution of Stigmatic Spirituality Before Francis of Assisi», *Church History* 82, 40-68.
- NANOS, M. D. (2010): «Galatians», en Aune, D. E. (ed.), *The Blackwell companion to the New Testament*, Oxford, Wiley-Blackwell, 455-474.
- NICOLAS, C. (1996): *Utraque lingua. Le calque sémantique: domaine gréco-latin*, Louvain/Paris, Peeters.
- PERKINS, J. (1995): *The suffering self: pain and narrative representation in the Early Christian Era*, New York, Routledge.
- PIÑERO, A. (2006): *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Madrid, Trotta.

- RÖMER, T., MACCHI, J.-D.L. & NIHAN, C. (eds.) (2009): *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides.
- SCHMIDT, B. B. (2002): «Canaanite magic vs. Israelite religion: Deuteronomy 18 and the taxonomy of taboo», en Mirecki, P. & Meyer, M. (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden, Brill, 242-259.
- SWIĘTOŃ, A. (2007): «Some elements of centrally planned economy in the Late Antiquity? Searching for parallels in the *Theodosian Code*», *Revue Internationale des droits de l'Antiquité* 54, 503-17.
- TABB, B. J. (2017): «Paul and Seneca on Suffering», en Dodson, J. R. y Briones, D. E. (eds.), *Paul and Seneca in Dialogue*, Leiden-Boston, Brill, 88-108.
- TORRES, J. (2016): «Conflictos religiosos en el cristianismo antiguo. Los debates entre ortodoxos y herejes», *Laicidad y libertades* 15, 289-310.
- TORRES, J. (2018): «Las disputas contra paganos en la Antigüedad tardía: entre el *dialogos* y la *disputatio*», *SPhV* 20, 217-42.