

Revista **iuem** instituto
universitario de
estudios de la
MUJER

Número 08 / Año 2020 / ISSN: 2444-1198

Journal
of Feminist,
Gender and
Women
Studies

UAM
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE MADRID



JOURNAL OF FEMINIST, GENDER AND WOMEN STUDIES

Edita: Instituto Universitario de Estudios de la Mujer (IUEM)

Universidad Autónoma de Madrid

ISSN: 2444-1198

Número 08, DOI: <https://doi.org/10.15366/jfgws2018.8>



Editora / Editor

Pilar MONTERO LÓPEZ

Editora Invitada / Guest Editor

Rosario LÓPEZ GREGORIS

Consejo Editorial / Editorial Committee

Luis Enrique ALONSO

Elena BELTRÁN

Violeta DEMONTE

M^a Ángeles DURÁN

M^a Ángeles ESPINOSA

Pilar FOLGUERA

Cristina GARCÍA

Rosario LÓPEZ GREGORIS

Virginia MAQUIEIRA

M^a Jesús MATILLA

Gerardo MEIL

Alfonso de MIGUEL

Esperanza MÓ

Otilia MÓ

Amparo MORENO

Pilar PÉREZ CANTÓ

Pilar TOBOSO

M^a Jesús VARA

Consejo Técnico / Technical Committee

Hugo MARTÍN ABAD

Ana Isabel MORA URDA

Dirección postal de la revista / Journal's postal address

Instituto Universitario de Estudios de la Mujer

Universidad Autónoma de Madrid

Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales

Módulo VI planta baja

C/ Francisco Tomás y Valiente, 5

28049 – Madrid (Spain)

Correo electrónico / e-mail: revista.iuem@uam.es



NÚMERO 8: LA MUJER, PROTAGONISTA DE LA HISTORIA ANTIGUA
ISSUE 8: THE WOMAN, PROTAGONIST OF ANCIENT HISTORY

Nota de la coordinadora <i>A note from the coordinator</i> Rosario LÓPEZ GREGORIS	1
Clodia Metela en el discurso "Pro Caelio" de Cicerón: un arquetipo subversivo de mujer <i>Clodia Metteli in "Pro Caelio" Cicero's speech: a subversive female archetype</i> Blanca BERJANO RODRÍGUEZ	3
Movimientos reivindicativos de las mujeres en Roma durante el S. II a.c.: el caso de la derogación de la Ley Oppia <i>Vindictive movements of women in Rome during the second century b.c.: the case of the repeal of the Lex Oppia</i> Alejandra SENTÍS VICENT	13
El rol femenino en la economía y el evergetismo en época altoimperial <i>The female role in economy and evergetism in the Early Roman Empire</i> María Jesús ACEDO PANAL	21
La representación de los géneros en el Imperio Romano del siglo I y su impacto social hoy <i>The representation of genders in the roman empire of the 1st century and its social impact today</i> María Nely VÁSQUEZ PÉREZ y Miguel Ramón VIGURI AXPE	29
Mujeres y homoerotismo femenino en la Antigua Grecia. Del oikos a la polis y las grietas del sistema falogocéntrico <i>Women and female homoeroticism in Ancient Greece: from oikos to polis and the phallogocentric system's fissures</i> Belén RUEDA GÁMEZ	39



Nota de la coordinadora

A note from the coordinator

Rosario López Gregoris¹

¹ Departamento de Filología Clásica, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid, España.

En este volumen (número 8) se recogen artículos dedicados al estudio de la mujer en la cultura griega y romana. Curiosamente, son más los artículos dedicados a la mujer romana que a la griega, y digo “curiosamente”, porque la fascinación que ejerce el mundo heleno ha hipnotizado siempre a los artistas e intelectuales europeos, y sigue haciéndolo, aunque la base de la civilización occidental sea romana en concepto y en organización. Ese embrujo ha creado un mito netamente europeo, el del “milagro griego”, de la mano de la cultura alemana, que siempre se creyó heredera intelectual de una cultura ideal y ficticia, que no fue otra que la Atenas clásica, la Atenas de Pericles, habitada por Sócrates, Platón, Alcibíades, Aristófanes, Fidias y tantas otras figuras casi heroicas para el imaginario alemán y, por contagio, occidental.

En este entramado cultural grecorromano, la figura de la mujer siempre se ha visto subordinada al pensamiento masculino. Se puede afirmar que, en la cultura occidental, la misoginia y los fundamentos del patriarcado quedan firmemente establecidos en los poemas de Hesíodo (poeta griego del siglo VII a.n.e.), donde la creación de Pandora, la primera mujer, es concebida como una suerte de castigo para el hombre, condenado al trabajo para alimentar una boca ociosa y proclive al embuste, un mito equivalente al de la expulsión del Paraíso, como castigo por la osadía de Eva de comer una manzana del árbol de la ciencia del bien y del mal, para la religión judeo-cristiana.

En este enfoque tradicional, los estudios históricos y filológicos nunca se preocuparon excesivamente por saber cuál era la situación de la mujer en las culturas griega y romana, más allá de constatar que hubo mujeres relevantes, bien por su excelencia en las artes (Safo, siglo VII a.n.e.), bien por su cercanía con el poder (Agripina, siglo I d.n.e). Pero después de la llegada del feminismo, en especial el de tercera ola, la mirada sobre el lugar de la mujer en el mundo antiguo cambió radicalmente, y los estudios sobre su presencia y su influencia han abierto nuestro conocimiento y han permitido entender que, dentro del férreo control al que las sometía el pensamiento heteropatriarcal, las mujeres siempre han encontrado modos alternativos para lograr sus ambiciones personales, políticas o sexuales.

En esta línea de profundización del papel de las mujeres en Grecia y Roma, el volumen 8 recoge cinco estudios sobre el protagonismo femenino en la historia de ambas civilizaciones. La alternativa femenina se vehicula la mayor parte de las veces en forma de mujeres poderosas e influyentes, que son capaces de hacer sentir su voz en las calles para mantener un estatus que la guerra les había arrebatado (es el caso de las manifestaciones femeninas contra la ley Opia, episodio analizado por Alejandra Sentís) o en la política provincial imperial, como benefactoras de ciudades y de grupos vulnerables, para lograr una sólida relación con la gente corriente, que se siente amparada por una figura femenina de autoridad (evergetismo que se estudia en el trabajo de M.^a Jesús Acedo).

El pensamiento machista y heteropatriarcal se muestra contundente en su deseo de someter a la mujer en la figura de Clodia, patricia romana y, por tanto, mujer poderosa. Clodia se atrevió a subvertir el papel de la mujer pudorosa romana incluso sexualmente, mostrándose dominadora con cuantos hombres pretendieron dominarla (tal y como estudia Blanca Berjano en su contribución). La crítica vertida contra ella por Cicerón, gran estadista de la época, el siglo I a.n.e., es el reflejo de un miedo brutal al cambio de roles que eran capaces de acometer mujeres tan modernas a nuestros ojos como Clodia, punta de iceberg de un movimiento modernizador y liberador femenino del siglo I a.n.e., asociado a mujeres ricas y poderosas, duramente reprimido con la ascensión al poder del emperador Augusto. La necesidad de dominar a la mujer fue constante en todo el Imperio romano y, para ello, se invirtió en una política iconográfica destinada al control del cuerpo femenino, asimilado, figurativamente, al cuerpo de los pueblos vencidos (fenómeno que analizan M.^a Nely Vázquez y Miguel Viguri).

Desde el punto de vista del pensamiento filosófico, la mujer se revela consciente del proceso de cambio en la sociedad griega y procura con los recursos de que dispone no quedar relegada al ámbito doméstico: cerrado, limitado, silencioso, oscuro y acaso solitario. Este es el modelo ideado por la sociedad griega, especialmente la ateniense, para controlar el cuerpo y la sexualidad de la mujer, a fin de convertirla en un dispositivo orientado a la provisión de ciudadanos

a la ciudad. Ese control implacable de su cuerpo y de su sexualidad fue contestado con estrategias variadas, muchas veces mal entendidas, que rara vez consiguieron trascender, como es el caso excepcional de Safo, cuya genealogía futura no es sexual, ni amorosa, o no es solo eso, sino, sobre todo, artística (como demuestra Belén Rueda en su propuesta).

Cada uno de los trabajos propone una relectura del papel de la mujer en el mundo clásico, partiendo de una documentación sólida y una lectura rigurosa de las fuentes. El enfoque feminista de cada trabajo enriquece, además, la perspectiva que se tiene del mundo femenino antiguo, porque lo completa, lo revisa o lo reinterpreta. Monográficos como el que se presenta aquí son necesarios aún, porque no hay tantos dedicados al mundo antiguo, como si el estudio del pasado no fuera imprescindible para la comprensión del presente. Además, el estudio feminista del mundo clásico está demasiado atomizado en trabajos parciales: faltan estudios de conjunto y en profundidad, con criterios de análisis explícitamente feministas o de género. Y aunque este monográfico siga siendo parcial, el hecho de que cada trabajo introduzca una revisión de figuras relevantes, de actuaciones significativas de mujeres del mundo antiguo o de reacciones del pensamiento heteronormativo contra los deseos de cambio de esas mismas mujeres supone un cambio de conciencia en la forma de investigar. Y ese cambio en la investigación con perspectiva de género es uno de los objetivos prioritarios del proyecto de investigación "Marginalia Classica: Recepción Clásica y cultura de masas contemporánea. La construcción de identidades y alteridades" (código PID2019-107253GB-I00), bajo cuyo paraguas se ha articulado este monográfico.

Rosario López Gregoris
Coordinadora del volumen



Clodia Metela en el discurso “Pro Caelio” de Cicerón: un arquetipo subversivo de mujer

Clodia Metelli in “Pro Caelio” Cicero’s speech: a subversive female archetype

Blanca Berjano Rodríguez ^{1, @}

¹ Licenciatura y Máster en Filología Clásica, Universidad Complutense de Madrid.

@ Autor/a de correspondencia: bberjano.r@gmail.com

Recibido: 20/02/2020

Aceptado: 28/04/2020

Resumen

Este artículo estudia la representación de Clodia Metela en el discurso *En Defensa de Celio* de M. Tulio Cicerón. El análisis pretende extraer y describir cada uno de los elementos que componen el retrato de Clodia y que conforman un arquetipo de mujer concreto: la *mulier – meretrix*. Como se sabe por diversas fuentes historiográficas, Clodia Metela poseía una inmensa fortuna, por lo que *meretrix* no representa en este caso a una mujer que ejerce la prostitución. El orador es consciente de que tales alegaciones contra Clodia le beneficiarán en el juicio, pues el efecto censor y despectivo del término *meretrix* desprestigiarán la imagen de esta patricia romana y su testimonio será invalidado por los jueces y el público. Así, el orador juega con la dicotomía matrona vs. prostituta, una dualidad que se fundamenta en discursos ontológicos normativos sobre las categorías de género en la antigua Roma y que evoluciona hasta nuestros días. El personaje de Clodia también será reivindicado, en la idea de que, fueren cuales fueren sus actos reales, es descrita como una mujer que subvierte los roles de género tradicionales estipulados para una patricia romana y que se define por oposición a la matrona romana o *materfamilias*.

Palabras clave: Arquetipo, dicotomía *materfamilias – meretrix*, normatividad de género, subversión.

Abstract

This article studies the representation of Clodia Metelli in the speech *In Defense of Celio* by M. Tullius Cicero. The analysis of this discourse aims to extract and describe each of the elements that make up the portrait of Clodia and build a concrete female archetype: the *mulier - meretrix*. As it is well known from various historiographical sources, Clodia Metelli possessed an immense fortune, so in this case *meretrix* does not depict a woman who does sex work. Cicero is aware that such allegations against Clodia will benefit him at trial, since the censor and derogatory effect of the term *meretrix* will discredit the image of this Roman patrician and her testimony will be invalidated by the judges and the public. Thus, he plays with the matron vs. prostitute dichotomy, a duality that is based on normative ontological discourses on gender categories in ancient Rome (which has evolved until today). The character of Clodia will also be vindicated, in the sense that, whatever her real acts were, she is described as a woman who subverts the traditional gender roles stipulated for a Roman patrician woman and that is defined by opposition to the Roman matron or *materfamilias*.

Keywords: Archetype, dichotomy *materfamilias - meretrix*, gender normativity, subversion.

INTRODUCCIÓN

La idea de este artículo surge con la lectura del retrato de Clodia en el discurso latino *Pro Caelio*, de M. Tulio Cicerón. Dicho retrato aparece constituido sobre la base de un modelo de mujer que resulta censurable y reprochable para el orador y en el contexto sociocultural al que pertenece. El objetivo ha sido combinar teorías sobre género contemporáneas con el estudio de los roles de género en la Antigüedad, siguiendo una línea de investigación interdisciplinar que surgió a partir de finales de los años setenta y que en los últimos decenios ha supuesto un avance para la comprensión y distinción de roles sociales en Grecia y Roma. Se trata, por tanto, de una combinación de estudios feministas, como los llevados a cabo por Judith Butler (1990), y de los estudios sobre género y sexualidad en Roma, siguiendo la línea de algunas investigadoras de estudios grecolatinos como Marilyn B. Skinner (1983; 2001), Suzanne Dixon (2004), Holt N. Parker (1997), Amy Richlin (1993), Sandra R. Joshel (2002), entre otras.

De acuerdo con estas líneas de investigación, Clodia puede ser estudiada como un arquetipo de género o un retrato estereotipado de mujer en los textos. La única información que se tiene acerca de ella es la que viene transmitida a través de su representación en las fuentes (principalmente, en el *Pro Caelio* de Cicerón), y, aunque no se sabe hasta qué punto los textos revelan el comportamiento “real” de esta patricia romana, sí demuestran que en Roma existió una mujer subversiva: una “anti-matrona” o “anti-femina”. Por ello, en este artículo no se tratará de trazar la línea divisoria que existe entre el personaje creado por Cicerón y el sujeto real sino, precisamente, de deconstruir los elementos que configuran el perfil de Clodia, a fin de establecer un acercamiento al arquetipo de género metafórico que representan.

En el “marco teórico”, se lleva a cabo un repaso de los aspectos sociales, culturales y políticos que condicionaban la vida de la mujer romana de clase alta, así como una indagación feminista acerca de la emancipación de la mujer al final de la República y principios del Imperio. *A continuación, se estudian brevemente aquellas prácticas sexuales consideradas como ilícitas por los textos latinos y se analiza el rol atribuido a Clodia por la sociedad romana.*

En el apartado de “discusión y estudio empírico” se analizan algunos fragmentos del discurso ciceroniano, abordando precisamente la distorsión de la imagen que conlleva la representación de Clodia. Se extraen los elementos discursivos que categorizan a esta mujer dentro de un arquetipo de mujer concreto y se estructuran, mediante la deconstrucción de la representación y del rol de género estipulado para una matrona romana, los elementos que configuran la categoría de la “anti-matrona” o la *meretrix*. Finalmente, se aborda el problema de la dicotomía antigua *materfamilias vs. mulier-meretrix* y se establece una analogía entre el legado clásico y la actualidad.

MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO

Este apartado tiene como objetivo establecer los fundamentos teóricos que posibiliten el análisis de Clodia en el discurso *Pro Caelio* de Cicerón. Para ello, se sitúa en contexto sociocultural a Clodia y se circunscriben temas

y conceptos generales sobre género y sexualidad en la antigua Roma, de modo que se pueda abordar el estudio del personaje ciceroniano desde una perspectiva de género.

La situación de la mujer romana a finales de la República y comienzos del Imperio

Durante los dos últimos siglos de la República (época en la que vivió Clodia) puede observarse una suerte de emancipación de la mujer romana de clase alta.¹ Ello supuso un sesgo con la tradición anterior en la que su rol quedaba relegado al ámbito doméstico.² Por un lado, las mujeres se beneficiaron de leyes que se cambiaban en provecho de los hombres y que las favorecían indirectamente, como es el caso del matrimonio *sine manu*:³ una mujer ganaba autonomía al haber sido casada *sine manus*, y al alcanzar, tras la muerte de su padre, estado *sui iuris*.⁴ Por otro lado, las campañas militares y, en concreto, la flagrante disminución de la población masculina que supuso la Segunda Guerra Púnica, facilitaron el acceso de las mujeres de clase patricia a la disposición de su patrimonio. Asimismo, se crearon nuevas leyes para que las mujeres y sus hijos pudieran heredar.⁵ De este modo, las mujeres ganaron autonomía administrando los bienes y haciendas. Algunas mujeres eran *negotiatrices*: abrían sus propios negocios y tenían a su mando a un número considerable de esclavos y libertos. El hecho de que existieran mujeres tremendamente ricas asustaba al hombre de la clase senatorial; ello se desprende de las fuentes, que abogan por el retroceso de las costumbres, la exaltación del ideal de matrona (a través de figuras como Cornelia, madre de los Gracos)⁶ y de la implantación de leyes retrógradas como la *Lex Voconia*.⁷

En efecto, a partir del siglo II a.n.e., el discurso de los *uiri* –los hombres– se enfocaba precisamente hacia la

1 Del Castillo (1976: 243).

2 Al contrario de lo que sucedía con la mujer griega, la mujer romana no estaba relegada al hogar, sino que participaba en banquetes, festejos y viajes junto con sus maridos.

3 En principio el matrimonio *sine manu* se crea para favorecer a la *gens* paterna. Cuando la mujer se casaba *cum manu* pasaba de la *potestas* del padre a la del marido, mientras que la casada *sine manu*, más frecuente a partir del siglo I a.n.e., seguía perteneciendo a la *gens* del padre. De este modo la mujer pasó de estar bajo el poder del marido a estar bajo una tutela, ya fuera del *paterfamilias*, un agnado de su padre o un tutor legal.

4 En cuyo caso se imponía la supervisión de un tutor. Un mayor grado de autonomía se alcanzaba teniendo un tutor elegido, cuya actividad se limitase a serlo a efectos legales, como fue el caso de Terencia, esposa de Cicerón (Dixon, 2004: 60).

5 En los últimos siglos de la República los pretores crearon el *ius honorarium*, mediante el cual se admitía la *bonorum possessio* a hijos e hijas emancipados de la *gens* paterna; en el orden sucesorio se incluyó, además de los *sui* y *agnati*, también a los *cognati* (incluyendo así a las mujeres).

6 Cornelia, madre de los Gracos e hija de Escipión Africano, pasó a la historia como una viuda uniuira (de un solo marido) ejemplar, pues tras la muerte de su marido, rechazó un segundo matrimonio con Ptolomeo VIII. Además, ella es el ejemplo por excelencia de matrona docta. La erudición de Cornelia no contravenía ni suponía una anomalía para el *statu quo*; más bien al contrario, su carácter austero y el uso de sus conocimientos para la educación de sus doce hijos ayudaron a conformar el arquetipo de matrona romana ideal.

7 La *Lex Voconia*, promulgada en el 196 a.n.e., establecía el patrimonio máximo que una mujer podía heredar y las líneas de parentesco de las que tenía derecho a recibir herencia (Torrego, 2011: 293).

pérdida paulatina de los valores morales romanos arcaicos.⁸ El relajamiento de las costumbres fue utilizado por el discurso patriarcal, especialmente cuando la mujer pudo subvertir las normas que como tal se le presumen. Téngase en cuenta que el ideal de mujer romana viene preestablecido desde la época arcaica, a través de la *aemulatio* de personajes como Lucrecia o Virginia, cuyos actos no solo devienen en un ideal o un *exemplum*, sino que además se convierten en culturalmente normativos y propios de su género.⁹ Así, las virtudes de las mujeres se convierten en los deberes de las mujeres.¹⁰ Tal y como aparecen descritos en representaciones pictóricas, en leyendas, epitafios y monedas, dichos deberes pueden resumirse en: *Pietas* (la lealtad a la religión tradicional), *Fides* (la lealtad al marido incluso tras la muerte) y *Pudicitia* (pudor, recato y una conducta sexoafectiva adecuada a los parámetros normativos de la sociedad).¹¹

Por otro lado, los autores elegíacos hablan de las *doctae puellae* alabando su erudición a la par que su atractivo y sus cualidades amoratorias. Al igual que otras mujeres de clase alta, la *docta puella* había recibido una buena educación en las distintas disciplinas. Los poetas las magnifican por su conocimiento en poesía, música y danza. Este caso sí suponía una anomalía para el patriarcado romano, pues el conocimiento de las artes griegas estaba también asociado a la figura de la *meretrix* (la prostituta). En esta línea, mujeres como Clodia o Sempronina, procedentes de la casta noble senatorial romana, son criticadas precisamente por ser *puellae doctae*, y acusadas de utilizar sus conocimientos intelectuales únicamente para la seducción (Hemelrijk, 1999: 79).

Por consiguiente, las mujeres independientes o *negotiatrices* eran aceptadas y respetadas en la sociedad de *uir* siempre que favorecieran a la economía del Estado y no contradijesen su rol de género, esto es, que además cumplieran el papel de matrona romana. Esa autonomía económica se contrarrestaba mediante nuevas leyes o el mantenimiento de antiguas normas, como el hecho de prohibir a la mujer su participación en política o como el refuerzo y la perpetuación de un rol femenino tradicionalmente pasivo y sometido. La mujer de clase alta, cuyo ideal consistía en convertirse en una matrona de su casa, tenía más prohibiciones que libertades, pues no participaba en la creación de las leyes o las normas.¹² Pese a ello, existieron mujeres que adoptaron un rol activo en sociedad,¹³ pero, a efectos legales, culturales y sociales

tenían truncada esa posibilidad emancipadora.

Construcciones de lo ilícito en Roma

Los estudios feministas y *queer* han creado nuevas perspectivas sobre conceptos como género, sexo y sexualidad. La "Arqueología del género", una disciplina que surge en la década de los setenta, postula que para el estudio del género en la Antigüedad se ha de contar con otras posibles construcciones de género más allá de la construcción hegemónica y binaria "hombre-mujer" (Prados Torreira, 2011: 41-42).

En *El Género en Disputa* (1990), Judith Butler parte de la idea de que género y sexo son categorías performativas del lenguaje y del cuerpo que se dan en un contexto sociocultural.¹⁴ La normatividad del género "exige que algunos tipos de identidades no puedan existir: aquellas en las que el género no es consecuencia del sexo y otras en las que las prácticas del deseo no son consecuencia ni del sexo ni del género." (Butler, 1990: 72). En el binarismo existente (mujer – hombre), que, según el discurso hegemónico, es a su vez la única posibilidad "natural", el género femenino queda supeditado al masculino y ello se ve corroborado por el sometimiento del sexo femenino al masculino a lo largo de la historia. Al poner en tela de juicio el carácter binario del género la autora se cuestiona, por tanto, la *realidad* del género. La *realidad* del género se entiende como algo mutable y dicha posibilidad de cambio es lo que potencia a su vez la subversión de los roles de género o el desplazamiento de los actos performativos considerados como pertenecientes a una categoría genérica.

En este artículo, estas reflexiones feministas han sido útiles para analizar el caso de Clodia, pues la normatividad de la jerarquía de género en la sociedad romana se marcaba mediante la construcción y la persistencia de arquetipos de género categóricos cuyas prácticas sexoafectivas eran consideradas bien como lícitas (unión del *uir* - hombre y la *femina* - mujer), bien como ilícitas: *cinaedus*, *pathicus*, *mulier*, *uirago*, *tribas*, *moecha*. Según esta jerarquía binaria de los roles de género y sexuales, el *uir* debía adoptar un rol activo y la *femina*, un rol pasivo (Parker, 1997: 55). La construcción de lo ilícito o de lo subversivo consiste en la estructuración de categorías sexuales que los textos transmiten como comportamientos perversos. El *cinaedus*, *pathicus*, *impudicus* o *diatithemenos* conforma la categoría de sujetos detractores del género masculino que adoptan un rol sexual pasivo, preferiblemente con *uir*.¹⁵ El *cunnilinctor* procura placer de forma pasiva a una mujer que suele ser descrita también como perversa. La *tribas* o *las tribades* entran dentro de la categoría de mujeres que adoptan un rol activo con otras mujeres (Hallet, 1997: 255). La *moecha* –literalmente "adúltera"– o la *uirago* – "que actúa como un

8 "We find the Catonian position set forth by Livy (...) Cato goes on to claim that Rome is suffering from *avaritia* and *luxuria*, which have entered the republic through contact with Greece and Asia" (Boyd, 1987: 191).

9 Recuérdese que el cuerpo inerte de Lucrecia sirve de excusa al padre y al marido para derrocar la tiranía del rey Tarquinio. En una interrelación que Joshel (2011: 125) califica como vampírica, los vivos –los "hombres"– utilizan la muerte o el cuerpo vacío y sin vida de Lucrecia, para iniciar una lucha contra la injusticia cometida. La liberación de la tiranía y el comienzo de la vida del hombre se hace posible cuando la mujer se convierte en un objeto inerte, sin vida. Mediante el suicidio se mantiene y consolida el *statu quo*: una mujer *deshonrada* no ha de vivir sin castigo.

10 El término *uir* es la sustantivización de las cualidades propias y exclusivas del *uir*. La *uir* para los romanos es exclusiva de los hombres. Un término moral análogo para el sexo femenino sería, p.e., la *pudicitia*.

11 Pomeroy (1987: 208).

12 Torrego (2011: 287).

13 En los textos aparecen representaciones de mujeres que rompían el canon, como Clodia, caracterizada como Medea y Clitemnestra, figuras

femeninas icono de lo transgresor y del desastre familiar. Cf. Cicerón, *Pro Caelio*, 18, y Quintiliano, *Institutio Oratoria*, VIII, 6, 53, respectivamente.

14 "Como consecuencia, el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el género también es el medio discursivo/cultural a través del cual la 'naturaleza sexuada' o un 'sexo natural' se forma y establece como prediscursivo, anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral *sobre la cual* actúa la cultura" (Butler, 1990: 55,56).

15 Parker (1997: 58).

hombre”, adoptan un rol sexual activo (Parker, 1997: 48).¹⁶

Como se demostrará en el análisis de la representación de Clodia, a estas diversas categorías se podría añadir la de la *mulier-meretrix*. El término, en el caso de Clodia, no se refiere a la mujer que ejerce la prostitución como tal, sino a alguien cuyo comportamiento sexoafectivo no se aviene a las prácticas normativas estipuladas para una matrona romana. La *mulier-meretrix* es descrita como una mujer que adopta un rol sexual activo y, por ende, no es tratada como una *femina*, ni mucho menos como *materfamilias*.

Si se tiene en consideración la existencia de personas, como el *cinaedus* o las *tribades*, que según los textos subvertían los actos sexuales normativos, surge la cuestión de si se podría entonces hablar de una subversión del género en la antigua Roma, tal y como la entendemos hoy en día. Como apunta Parker a partir del ejemplo de Mamerco Escauro en el texto de Séneca,¹⁷ no se tiene constancia histórica de la existencia de colectivos que en aquel entonces defendieran su identidad de género con un objetivo político y reivindicativo. Sin embargo, lo que sí queda claro es que el discurso normativo en torno a los roles de género y los roles sexuales en la antigua Roma no era una premisa bajo la cual se regían todos los sujetos, puesto que los textos, si bien con intención paródica o de censura, nos transmiten la existencia de otras identidades que rompían con el canon normativo de la época.

DISCUSIÓN Y ESTUDIO EMPÍRICO

El primer apartado de este capítulo ofrece una serie de datos biográficos sobre Clodia Metela, de modo que se facilita la comprensión de los fragmentos del discurso de *Pro Caelio*. En los capítulos siguientes, el propósito será analizar la manera como está retratado el personaje de Clodia. La deconstrucción de dicho retrato trata de evidenciar la oposición *materfamilias-mulier / meretrix* que preside la totalidad del discurso. Así, se exponen aquellos aspectos del personaje de Clodia que difieren de la normatividad del rol estipulado para una mujer de clase alta, una *materfamilias*.

¿Quién era Clodia Metela?

Clodia pertenecía a la *gens* Claudia, una de las familias patricias más influyentes de Roma. Durante la República, los *Claudii* ocuparon una total de veintiocho consulados y cinco dictaduras (Skinner, 2011: 23). El padre de Clodia fue Apio Claudio Pulcro (cónsul en el año 79) y se desconoce quién fue su madre. Ambos murieron prematuramente (Skinner, 2011:

16 Sin embargo, las alusiones en la literatura a una *uirago* suelen dirigirse a mujeres cuyas hazañas requieren la valentía de un hombre o que tienen la “dureza” de un hombre, como Casandra en la tragedia *Agamenón* de Séneca.

17 “Scaurus, in response to something Pollio had said, offhandedly remarked, “fuck you”. He then changed it around by adding, “But I’d prefer you to fuck me”. Here we have a picture of a man (...) who presents himself as a *cinaedus*, who makes a joke of one of the worst Roman insults. (...) Does this mean, however, that the constant depiction of *cinaedi* points to men who constantly depicted themselves as *cinaedi*? Does this qualify as a sub- or counterculture? I do not believe the evidence is sufficient to say, though the example of Scaurus points to a way in which the cultural type of the *cinaedus* might have been deployed for individual self-fashioning” (Parker, 1997: 62).

52). Probablemente Clodia fue la primera de sus hermanos y hermanas, todos nacidos en la década del 90 a.n.e.¹⁸

Los *Claudii Pulcrii* y los *Metelli* tenían lazos familiares. A la edad de trece o quince años, según la costumbre romana de casamiento para las jóvenes patricias, fue casada con su primo Quinto Metelo Céler.¹⁹ Metelo era partidario de los *optimates*, partido conservador, fue cónsul en el 60 y falleció en el 59. No se tiene constancia de que Clodia volviera a contraer matrimonio después de la muerte de su marido, pero Clodia y Metelo estuvieron casados al menos durante veinte años. Gracias al testimonio de Cicerón, se sabe que vivieron en una casa en el Palatino y que Clodia tenía, además, una villa con jardines junto al Tíber. Asimismo, se conjetura que quizás tuviera otra propiedad en Bayas. De ello se deduce que Clodia amasó una inmensa fortuna, una vez fallecido Metelo, y que tuvo a su disposición dicho patrimonio, aunque probablemente estuviera bajo la tutela de su hermano Clodio.

Por las cartas que Cicerón escribe a Ático, se sabe que el marido de Clodia tenía desavenencias con su cuñado, Clodio Pulcro. Al parecer, Clodia apoyaba más la causa política del hermano que la de Metelo. Sin embargo, Clodia también le pasaba información a Ático, amigo de Cicerón y enemigo acérrimo de Clodio, lo cual resulta paradójico. Sea como fuere, Clodia no actuaba conforme al rol estipulado de esposa y hermana, pues probablemente tuviera sus propios intereses políticos.²⁰

Por último, Clodia también ha pasado a la historia por haber mantenido numerosas relaciones amorosas;²¹ uno de los vínculos más famosos es el que mantuvo con Marco Celio Rufo y que transmitió Cicerón en el discurso que aquí se estudia.

El día del juicio contra Celio Rufo

El discurso de Cicerón *Pro Caelio* fue pronunciado el día 4 de abril el año 56 a.n.e. El acusador principal de la querrela fue Lucio Sempronio Atratinio, y los acusadores secundarios (*subcriptores*) fueron Lucio Herenio Balbo y Publio Clodio Pulcro, hermano de Clodia Metela.

A Celio se le acusaba de violencia criminal contra el

18 Clodia pudo haber nacido de una unión anterior de Apio Claudio con otra mujer, en cuyo caso sería hermanastra del resto de hijos e hijas de Apio Claudio.

19 Nótese el uso en castellano de la voz pasiva, pues para formalizar el matrimonio en la antigua Roma el consentimiento de los padres era indispensable: “En efecto, el primer paso que hay que dar para entender el funcionamiento del matrimonio romano es la consideración de la figura paterna de ambos cónyuges como desencadenante real del acto matrimonial” (López Gregoris, 1998: 96). Por otro lado, el léxico empleado para contraer matrimonio en latín revela una realidad sociocultural en la que la mujer era sujeto pasivo, dado que la expresión de matrimonio por parte de la mujer siempre se da con verbos intransitivos, mientras que la de por parte del padre o el marido se da con verbos transitivos (López Gregoris 1998: 101).

20 Skinner (1983: 281).

21 Ha pasado a la historia como la lesbiana del poeta Valerio Catulo. Apuleyo en *Apología* (10, 5) la identifica con Clodia Metela. Algunos investigadores aceptan la identificación de lesbiana con Clodia como cierta (López Fonseca, 2004: 144 y Cantarella, 1996: 163); otros mantienen cierto escepticismo (Skinner, 2011: 132 - 136). Catulo la denomina lesbiana en honor de la poeta griega Safo de Mitilene. El poeta, entre otras caracterizaciones, describe a lesbiana como a una *puella docta*, una mujer versada en las artes y la literatura.

estado (*vis contra rem publicam*) por su involucramiento en una sublevación contra el Estado en Nápoles y por su supuesta colaboración en la conjuración de Catilina. Se le acusaba también de haber atacado a una delegación de embajadores alejandrinos y haber asesinado a Dión, responsable de aquella embajada. Según la historia que transmite el discurso ciceroniano, la acusación estipulaba que Clodia habría prestado un oro a Celio con el que supuestamente pagó a los sicarios que acabaron con la vida de Dión, y que jamás devolvió a su dueña. Después, Celio habría intentado envenenar a Clodia, para que esta no pudiera testificar contra él.

La defensa fue asumida por el propio Celio, por Marco Licinio Craso y Marco Tulio Cicerón. Los dos primeros defendieron la primera parte de la acusación, con lo que a Cicerón le quedaba responder a la parte de la imputación testificada supuestamente por Clodia, i.e. el préstamo del oro no devuelto y el intento de envenenamiento.

La etapa en la que se desarrolla el juicio es una época de convulsión política, de luchas entre clases y de rivalidades entre las dos facciones de poder de aquel entonces: los optimates y populares. Cicerón es consciente del deterioro de las instituciones y de la alteración del orden político; es por ello que apela en el discurso a la *concordia ordinum* (la unión de los órdenes ecuestre y senatorial), a la defensa de las instituciones y a la restauración de las antiguas normas morales (McCoy, 2006: 177).

El retrato de Clodia Metela en el Pro Caelio de Cicerón

Siguiendo las líneas recientes en investigación de la mujer romana (Marilyn B. Skinner: 1983, 2011; Suzanne Dixon: 2004; Amy Richlin: 1993), *Clodia puede estudiarse como un arquetipo mitificado y simbólico de mujer.*²² *Aparte de la probada historicidad de Clodia, el vacío que existe entre la representación y el personaje real es evidente y en gran medida inescrutable, como una suerte de agujero negro.* Con el fin de reinterpretar el arquetipo despectivo que representa Clodia en el texto de Cicerón, se analizarán a continuación algunos fragmentos del discurso ciceroniano.

A lo largo del discurso, Cicerón incide reiteradas veces en que es Clodia la causante de todos los males de Celio: “En efecto así, jueces, descubriréis lo que, cuando llegue a ese momento, os mostraré: que esta Medea Palatina y el traslado de domicilio fueron para el joven la causa de todos sus males...” (§18).²³ Medea Palatina, el epíteto con el que Cicerón denomina a Clodia, tiene la función retórica, como indica M. Skinner, de desacreditar la imagen de esta mujer en pro de victimizar a Celio (Skinner, 1983: 275). La utilización de

la figura mitológica, con una fuerte carga dramática e irónica, establece un paralelismo entre Medea, que lleva su hogar a la ruina con su acto de venganza contra Jasón, y entre esta patricia romana. La idea de Clodia como una mujer que ha invertido los valores morales de una familia, se repite en el §34, párrafo en el que Cicerón, en una idolopeya de Apio Claudio, reprueba la actitud de esta, señalando que una mujer respetable debe tener relación únicamente con sus familiares, o en todo caso con los *amici* del marido.²⁴ También le reprocha a Clodia su excesiva familiaridad con Celio, un hombre extraño a la familia y, para colmo, más joven que ella.

La imagen de Clodia se contrapone a aquella que se ofrece de Celio, un joven inocente y corrompido por esta dama de la *nobilitas*: “Echaste el ojo a un joven vecino, su candor y su semblante, su rostro y ojos te impresionaron; quisiste verlo cada vez más...” (§36). La imagen de Celio como un *adulescentulus* refuerza la idea de que este ha sido una víctima de la terrible Medea Palatina. De hecho, en *Pro Caelio*, Celio es presentado como un juguete sexual de Clodia.²⁵ No se sabe con exactitud la fecha de nacimiento de Celio, como tampoco la de Clodia, pero se piensa que este pudo haber sido en torno al año 80 a.n.e., por lo que en la fecha del juicio tendría unos treinta años (Clodia tendría como mucho diez años más que él). Sin embargo, la imagen que se dibuja de Clodia es la de una dama entrada en edad que utiliza a jovencitos para su propio deleite personal.²⁶

El abandono de Celio es lo que, según Cicerón, causó en Clodia un sentimiento de despecho e ira que la llevó a montar todo el espectáculo del juicio basándose en conjeturas indemostrables. En el §36 Cicerón pronuncia otro soliloquio en el que interpreta a Clodio con un discurso en el que este le reprocha a su hermana el comportarse como una histérica y el estar molesta ante el rechazo de Celio, cuando en su casa junto al Tíber tiene la facilidad de encontrar a todos los jóvenes que ella quiera: “¿Por qué causas este alboroto, hermana? ¿Por qué haces locuras? ¿Por qué comenzando a gritar haces de una cosa pequeña una grande?”

La última frase de § 31 cierra con una máxima: *Res est omnis in hac causa nobis, iudices, cum Clodia* (“Para nosotros, jueces, toda esta causa se relaciona con Clodia”). De nuevo el orador insiste en que la acusación de Celio de *vis contra rem publicam* no tiene lugar en el juicio, pues se pretende la entrega del joven simplemente para satisfacer el deseo y el capricho de Clodia: “...una ley que,²⁷ después de apagar aquel famoso fuego de mi consulado, sirvió para extinguir los restos humeantes de la conjuración; y ahora, al amparo de esta ley, se exige que se condene al joven Celio, no para castigar delitos contra el Estado, sino para satisfacer

24 Geffcken (1995: 34).

25 It is noteworthy that in his impersonation of Clodia's brother, the orator made “Publius” dismiss her new acquaintance quite offhandedly as an *adulescentulus* - literally, “an insignificant youth”, a term that here carries much the same implications as “toy-boy” (Skinner, 2011: 106).

26 Las relaciones amorosas entre mujeres y hombres en Roma seguían la pauta normativa, mediante la cual la mujer no debía tener más edad que el hombre en una relación que acatara las normas del pudor. Por el contrario, la mujer romana era casada llegada a su pubertad, y en algunos casos con hombres hasta veinte años mayores que ellas.

27 Se refiere a la *Lex Lutatia de vi*, por la cual se procede a la acusación de Celio de *vis contra rem publicam* y que era aplicada especialmente en casos de sedición o conjura (fue la misma que se usó para juzgar la Conjuración de Catilina).

22 “These women are symbols, not ‘real women’ (...) Women's portraits in the Roman tradition are often quite realistic, but they, too, fall into certain patterns, and sometimes individual heads seem to have been imposed on standard bodies” (Dixon, 2004: 56). “Fortunately for Clodia, however, none of the evidence cited above should be taken at face value. Catullus' erotic poems cannot possibly be treated as historical documents (...) We must harbor similar misgivings about the damaging charges contained in the *Pro Caelio*. As several recent studies have shown, much of the persuasive effect of this speech arises from Cicero's clever manipulation of female stereotypes present in the minds of the jurors” (Skinner, 1983: 274).

23 Traducción propia de los fragmentos del discurso *Pro Caelio*, ed. Austin (1960).

los placeres y los caprichos de una mujer” (García González, 2009: 125).

Clodia como motor y fuente de la acusación contra Celio desvela un papel activo de la mujer en el caso. La exageración ciceroniana la implica dentro de unas caracterizaciones impropias para una matrona romana. El poder del personaje de Clodia es precisamente el hecho de ser instigadora de toda la causa contra Celio, de ser la acusadora y la fuerza promotora de aquel juicio. Sin embargo, en la realidad, la mujer romana no tenía autoridad legal alguna; su propia acusación y defensa le venían negadas por el hecho de ser mujer. La acusación fue defendida por los *subscriptores*, quienes habrían utilizado a Clodia como testigo de los hechos.

En un juicio como este, en el que se imputa a Clodia la responsabilidad de toda la acusación, aludiendo a un despecho amoroso, exaltando su carácter histérico y criticando su palabra o su testimonio (cuando no ha podido interceder por sí misma), la causa, en principio contra Celio, se vuelca totalmente contra ella. Cicerón utiliza, por tanto, la única presa fácil de aquella situación: la mujer a la que la palabra le ha sido negada por las leyes. Con todo, la decisión de prestar su testimonio a los acusadores de Celio, en cualquier caso, demuestra un papel relativamente activo de Clodia en el juicio.

Otro de los recursos discursivos que utiliza Cicerón en defensa de Celio y que sin duda consigue inclinar la balanza en contra de Clodia es su caracterización como una *mulier* y una *meretrix*. El término categórico *mulier*, utilizado en numerosos episodios en el discurso, se contraponen al concepto de *femina*.²⁸ Clodia será definida a lo largo del discurso como *mulier*, no *femina*, *domina*, ni *materfamilias*, salvo para usos sarcásticos como en el §57: “En una casa como esa, en la que la madre de familia vive como una prostituta...” En la retórica ciceroniana –y en la narrativa historiográfica en general–, el término *femina* va usualmente en correlación con el estatus social, pero también con la intención de respetabilidad que el autor quiere conceder a la mujer de la que habla. *Femina* denota, por tanto, aristocracia, respetabilidad y comportamiento virtuoso, acorde con el ideal romano (Santoro L’Hoir: 40). El uso del término *mulier*, en principio usado para designar a las mujeres de las clases sociales inferiores (como esclavas y libertas), sirvió también para definir a aquellas mujeres que se alejaban del canon ideal de la *nobilitas*.²⁹ Cicerón claramente juega con la dicotomía *femina-mulier* con la finalidad persuasiva de presentarla como el personaje antagónico de la *femina* o *materfamilias*.

En el §1 se establece ya el primer paralelismo entre

28 El término *femina* es usado dos veces en todo el discurso; la primera en el soliloquio de Apio Claudio el Ciego §34, para hacer referencia a las mujeres de la familia Claudia. La segunda en el §63 *talis feminae familiaris...*, para resaltar de forma irónica cómo Clodia, una “fémina”, tiene demasiada familiaridad con el responsable de los baños (Santoro L’Hoir, 1992: 64). *Femina* es utilizado por consiguiente con motivación sarcástica.

29 “The nouns *vir* and *femina* came to signify the upper classes, while *homo* and *mulier* applied to everyone else. (...) Conversely, *homo* and *mulier*, because of their use to indicate members of the lower orders, including slaves and freedmen, many of whom were foreigners, came to connote foreign vices, avariciousness, luxury, association with the mob, conspiracy, or participation in an innovative peregrine cult. Consequently, *homo* and *mulier* can represent the antithesis to the oligarchic ideal. Used as terms of abuse, they figure prominently in invective against members of the aristocracy” (Santoro L’Hoir 1992: 1-2).

Clodia y la imagen de la *meretrix*. El uso del sustantivo *meretrix* es un *topos* discursivo que tiene la función evidente de convencer al jurado de que Clodia no se comporta como una matrona respetable. En numerosos apartados del discurso (Cf. §37; §38; §48; §49; §50; §57), y particularmente en el §49, se crea la imagen pictórica de la prostituta “desvergonzada y atrevida” (*proterva, procax*), con una forma concreta de moverse, de abrazar, de besar, de mirar, de hablar, etc.:

Si una mujer no casada hubiera abierto su casa a la pasión de todos y se hubiera instalado abiertamente en la vida de la prostitución, hubiera decidido servirse de los banquetes de hombres totalmente desconocidos, si esto lo hiciera en la ciudad, si en los jardines, si en la animación de Bayas, si finalmente de tal modo se comportara no solo en su andar, sino en su tocado y su séquito, no solo en el ardor de su mirada, en la libertad de sus palabras, sino también en el abrazo, el beso, en los actos, en el paseo por mar, en los banquetes, que pareciera no solo una prostituta, sino incluso una prostituta desvergonzada y atrevida (...) ³⁰

La desvergüenza de Clodia aparece también en el §35: “De cierto los acusadores se jactan en palabras como «pasiones», «amores», «adulterios», «baños en Bayas», «playas», «banquetes», «juergas», «canciones», «conciertos», «paseos en barco» y esto mismo dan a entender que nada dicen sin tu consentimiento.” En este párrafo Cicerón hace alusión a claros ejemplos de “excesos y lujuria”, y la frase *nihil se te invita dicere*³¹ demuestra inexorablemente la indiferencia de Clodia con respecto a sus propios actos. Es posible plantear la posibilidad de que Clodia hubiera permitido a los *subscriptores* de la causa la utilización de algunos detalles de su vida privada para poder probar su vínculo con Celio, lo cual reflejaría la imagen de una mujer a la que, efectivamente, no le preocupaba excesivamente que su forma de vivir saliera a la luz.

Es interesante, por otra parte, observar detalladamente cuáles son los atributos que configuran la imagen de la *mulier-meretrix* en el discurso de *Pro Caelio*:

- Clodia abre las puertas de su casa a la pasión de todos y es demasiado conocida por todos (*non solum nobili, sed etiam nota* §31). En el §32 “amiga de todos antes que enemiga de alguno” el orador juega con la connotación sexual del término “amiga” en latín.³² Además, presentando a Clodia en esta dicotomía (*amica - inimica*) se refuerza la idea que aparece repetidamente a lo largo de todo el *Pro Caelio*: Clodia es amiga de todos, i.e. es una *meretrix*, pero enemiga de la persona a la que acusa: Celio. Para más inri, la casa de Clodia no es el hogar de una *materfamilias*; reina el caos, los esclavos han invertido su rol de sirvientes, pues conviven con la *domina*, y los hombres entran y salen a su antojo (§57). La imagen de la *domus* de Clodia es claramente paródica y refleja la escena de un lupanar, en la que hay hombres que entran y salen con frecuencia.

- Asiste a banquetes de hombres desconocidos. Por norma general, la matrona romana podía ir a banquetes, pero

30 Traducción propia de Cic. *Cael.* 49. ed. Austin (1960).

31 Cic. *Cael.* 49. ed. Austin (1960).

32 “*Amicus* is properly translated...as male friend (...) *Amica*, the feminine form of this noun, is best translated not simply as female friend, but as girlfriend” (Hejduk, 2008: 14).

siempre acompañada de su marido o de su tutor legal. Cicerón, dotando de un falso misterio al asunto, da a entender que una mujer que va a banquetes de “hombres desconocidos” va buscando algo: ¿Quiénes son esos hombres desconocidos y qué quiere de ellos? ¿Sexo por dinero? Respuesta poco probable, pues Clodia tenía, como ha probado M. Skinner, cuantiosas propiedades y bienes, lo que también era sabido por Cicerón y el jurado (Skinner, 1983: 273). Entonces, quizás buscara clientelismo político, un *amicus* o varios a quienes hacer préstamos³³; o bien, aceptando la teoría de que Clodia tenía diversos amantes, quizás se encontraba con estos en las fiestas. Pueden ser ciertas varias de estas suposiciones o ninguna.

- Busca clientes paseándose por la ciudad, los jardines y en Bayas, así como en los paseos por mar y banquetes.

- Una determinada forma de andar: Clodia camina como una *meretrix*. Esta apreciación de Cicerón desvela la propia concepción del orador acerca de cómo debía o no caminar una matrona romana.

- Una forma de vestir: Las fuentes transmiten que existían dos tipos de vestimenta diferenciados para las matronas y las prostitutas; las primeras llevaban la *stola* y las segundas, la *toga muliebris*; una matrona no debía llevar la vestimenta togada si no quería ser confundida con una prostituta. Las fuentes ejemplifican y expresan lo que una matrona romana debe y no debe llevar y cómo su vestimenta refleja o no su *pudicitia*. La castidad y el pudor en la forma de vestir residían en que la mujer no se dejara ver (así lo estipula Séneca, *Controversiae* 2.7.3.).³⁴ Con todo, la desviación en la norma de la vestimenta existía, p. e. la seda de Cos, famosa por su transparencia, fue utilizada tanto por mujeres ricas como por prostitutas, por lo que en ocasiones compartían modas y formas de vestir (Olson, 2006).

- Una compañía de gente concreta: A lo largo del discurso, se relaciona a Clodia con su hermano Clodio, enemigo acérrimo del orador. Cicerón se había visto forzado al exilio en el año 58, cuando Clodio, como tribuno de la plebe, presentó un proyecto de ley para condenar al destierro a aquellos magistrados que habían dado muerte a otros ciudadanos sin juicio previo (como era el caso de Cicerón tras la detención de los participantes en la conjura de Catilina). Por ello, Cicerón no duda en desacreditar también a Clodio, insinuando una relación de incesto entre los dos hermanos (Cf. §32; §36).³⁵ Esta alusión ha de entenderse como un *leitmotiv* con una enorme repercusión en la imagen pública de Clodio y Clodia, que condicionaría la decisión final del jurado. Además, la representación de Clodia a lo largo de todo el discurso como prostituta allanaba el terreno para esta nueva caracterización de su personaje; su impudicia era tal que cualquier transgresión de las normas socioculturales

podía atribuirse a su nombre. Por otro lado, Clodio ya había sido anteriormente acusado de incesto con otra de sus hermanas, de manera que la utilización de un viejo rumor no debía causar la impresión de *inventio* en los participantes del juicio.³⁶ Cicerón utiliza el tabú del incesto con fines retóricos, desacreditando así la cooperación que existía entre ambos hermanos y sumando a la imagen de Clodia otro aspecto más de su perversión.³⁷

- Una mirada ardiente: La *flagrantia oculorum* de Clodia aparece también en las cartas que Cicerón escribe a Ático (*Att.* 2.12.2; 2.22.5), donde la apoda Βοώπις, “ojos de buey”, epíteto homérico de Hera, haciendo alusión a sus grandes ojos negros y estableciendo a su vez una analogía con la diosa.³⁸ No deja de ser ambiguo y paradójico que el orador describa con tal epíteto los ojos de Clodia, al tiempo que la critica por el ardor de su mirada. Sin embargo, hay que tener en cuenta que una forma de mirar provocadora y seductora era incompatible con el deber de pudor y recato estipulado para una matrona romana.

- Libertad en sus palabras: Dentro de los deberes de las mujeres, (*pietas, fides, pudicitia*), el silencio se consideraba una virtud femenina. Para Cicerón, Clodia transgrede el deber del silencio y del pudor.

- Forma de abrazar y forma de besar: La *pudicitia* para la mujer se manifestaba a través de la pasividad y el recato. Los autores describen de forma peyorativa a las mujeres que actúan como “hombres” y cuyos actos subvierten su rol de género contrariando el *statu quo*. Estas no se categorizan como *feminae*, toman un rol sexual activo y, por ende, sus actos son criticables.³⁹

Algunos investigadores asemejan el personaje creado por Cicerón al arquetipo femenino del *fatale monstrum*.⁴⁰ Quizás haya influido para esta calificación los párrafos 59-60 del *Pro Caelio*: “¿Se atreverá semejante mujer, salida de esta casa, a hablar de la velocidad del veneno?” (...) ¿No sentirá horror de lo que cuentan aquellos muros de lo que sucedió

36 En la actualidad, la relación incestuosa entre ambos se considera un rumor extendido. Como señala Skinner (2011: 63), el tema del incesto empezó, a partir de la primera acusación, a formar parte de un rumor generalizado en torno a la familia de los *Claudii*, con Clodio a la cabeza como imagen de lo perverso e impúdico.

37 “Ciceros Attacke auf die Geschwiater hat schliesslich Erfolg: Caelius wird freigesprochen, Clodia als ungläubwürdig dargestellt und der politische Feind Clodius über die Diffamierung der Schwester diskreditiert (...) Die Invektiven Ciceros hatten eine gesellchaflich hervorgehobene Position Clodia unmöglich gemacht, so dass die enge öffentliche Kooperation zwischen den Geschwistern ein Ende fand” (Harders, 2005: 74).

38 Skinner (2011: 66).

39 “The active woman, the *virago, tribas, or moecha*, will invert the values of the *femina* (...) It is clear, then, that any woman who enjoys sex is abnormal and masculine. The sexually active woman is the prostitute or the adulteress, who inverts the values of the society (...) The anomalous woman, the woman active in any sense, is attacked as sexually active and hence monstrous -Sempronia, Fulvia, Lesbia, Messalina-” (Parker, 1997: 58-59).

40 “En este mundo no se clasifican las diversas conductas por el sexo, el amor a las mujeres o a los muchachos, sino por la actividad o la pasividad: ser activo es ser un macho, sea cual fuere el sexo del compañero pasivo. En tomar placer virilmente o en darlo servilmente está la clave. La mujer es pasiva por definición, salvo que sea un monstruo y, en este asunto, no tiene voz” (Veyne, 2010: 154). También: “The pictures of Sallust’s Sempronia, or Cicero’s Clodia or Sassa, or Catullus’ Lesbia (...) Such a woman is a monster who violates boundaries” (Parker, 1997: 58). También Boyd utiliza el término *fatale monstrum* como la imagen de la perversión del orden natural (Boyd, 1987: 200).

33 Algunas patricias hacían préstamos a un *amicus*, como el de Caerellia a Cicerón (Dixon, 2004: 64).

34 “Ideal clothing is stressed precisely because the social and vestimentary definitions of women in Roman antiquity were not as sharply delineated as the exemplar demanded” (Olson, 2006: 201).

35 Clodia y Clodio son representados como individuos que no se rigen por las normas morales más básicas y primitivas de su sociedad. El incesto contradice las reglas y ritos conformados en la sociedad desde tiempos primitivos y desfavorece el buen funcionamiento ya no solo de una familia o gens, sino del Estado mismo. El incesto entre hermanos era un tabú en Roma, los escritos etnológicos de Plutarco o Varrón así lo expresan (Moreau, 1978: 41).

aquella funesta y dolorosa noche?” Estas líneas del discurso pueden entenderse como una alusión al asesinato de Metelo por parte de Clodia.⁴¹ De este modo, Clodia se convierte ya no solo en una prostituta, sino en una prostituta asesina de su propio marido que comete incesto con su hermano (o hermanastro) Clodio. Según M. Skinner (1983), la acusación del envenenamiento está al mismo nivel que la de la prostitución o el incesto, esto es, son invenciones retóricas utilizadas para revertir la acusación y volcarla contra Clodia, culpabilizándola y representándola como a una mujer que subvierte los roles tradicionales de las matronas y que, por tanto, es peligrosa para el buen funcionamiento del Estado romano.

La mulier-meretrix: un arquetipo diacrónico de mujer

Sin duda hay algo más que una alusión a la prostitución detrás del término *meretrix* en *Pro Caelio*. El uso de este epíteto despectivo, como ya se ha indicado anteriormente, forma parte de la inventiva retórica del orador; ciertamente tanto Cicerón como el jurado tienen en sus mentes la imagen y el retrato de esa supuesta prostituta. En el discurso hay una utilización transversal de lo erótico-ilícito-prohibido, aunque todo el párrafo gire en torno a una narrativa de lo coercitivo, reprochable o censurable para una matrona romana. En efecto, se resaltan las aptitudes amorosas y la belleza natural de Clodia, al tiempo que esta es objeto de censura. La censura desvela a una mujer con un rol social, político y sexual activo: era una *meretrix*, porque se atrevía a adoptar roles tradicionalmente masculinos, lo que implica iniciativa y libertad en sus actos.

Paradójicamente, la existencia de un arquetipo de mujer que subvierte los roles de género a su vez sustenta el propio sistema que lo prohíbe, puesto que funciona por oposición al canon. Así, el sistema de oposición dicotómica, *matrona* ideal vs. *mulier-meretrix*, o Lucrecia vs. Clodia (ambos ejemplos hiperbólicos) sostiene y perpetúa el *statu quo*. Esta dualidad es diacrónica, pues viaja en el tiempo y llega hasta nuestros días, adquiriendo otros nombres, adaptándose a otros contextos, pero siempre reflejando una *única posibilidad dual para la mujer. Tal y como explica Virginie Desperes:*

“La dicotomía madre-puta está dibujada artificialmente sobre el cuerpo de las mujeres... Esta separación no procede de un proceso natural, sino de una voluntad política. Se condena a las mujeres a estar escindidas en dos opciones incompatibles.” (2007: 69).

El arquetipo de la *meretrix* es censurado precisamente por el hecho de no atenerse al comportamiento normativo de una patricia romana. Por ello, resulta interesante reivindicar el personaje de Clodia, recordando las palabras de Cicerón: *nihil se te invita dicere* (§49). La *mulier-meretrix* romana representa a la mujer subversiva y peligrosa para el *statu quo*. Clodia no se atiene a un canon, no representa un solo papel de todos los que existían para la *materfamilias*, desfavoreciendo así la perpetuación de las instituciones familiares y estatales. Por tanto, el arquetipo de Clodia

desvela no solo lo que se considera como ilícito en la Roma del siglo I a.n.e, sino también el miedo a que los topoi que configuran las prácticas y realidades prohibidas existan y se manifiesten en la cultura realmente. El efecto censor refleja el miedo a ese “tipo de mujer” con poder de hacer *sollicitare* (tambalearse) el vasto núcleo moral que regía las vidas de las poblaciones bajo el gobierno romano.

CONCLUSIONES

En este artículo se ha realizado un estudio de la representación de Clodia Metela en fragmentos escogidos del discurso ciceroniano, *Pro Caelio*. Se parte de la premisa de que el discurso no puede considerarse en su totalidad como un documento histórico para conocer aspectos biográficos de la vida de esta patricia romana. En investigaciones contemporáneas sobre la figura de Clodia se llega a una misma conclusión: ella no es todo lo que nos cuentan los autores. Por esta razón, en este trabajo no se ha realizado un estudio prosopográfico de Clodia, sino más bien se han analizado cada uno de los elementos que definen su personalidad en el *Pro Caelio* y que constituyen la categoría genérica de la *mulier-meretrix* en la antigua Roma.

La metodología que se ha seguido es el análisis de la serie de elementos comunes, *topoi* y *leitmotifs* que constituyen la construcción de un arquetipo de mujer en el texto de Cicerón. Clodia, pese a que pertenecía a la *nobilitas* romana, es descrita como una *mulier*, nombre genérico que denota un estrato social inferior por oposición a *femina*. Partiendo de las reflexiones de Judith Butler sobre el género (1990), se ha indagado en la connotación del término *mulier* asociado a la imagen de la *meretrix*, y se han analizado los actos performativos asociados a la figura de la *mulier-meretrix* por oposición a los de la *materfamilias*. La crítica al arquetipo se da mediante la exposición de actos asociados a los roles tradicionalmente masculinos: por un lado, Clodia participa activamente en política, pues va a juicio contra Celio, por otro, adquiere un rol sexual activo (aunque no sabemos con certeza de qué modo ni con quién). Por esta razón, se concluye que la mujer que es descrita con un rol activo en sociedad es calificada, según los intereses del *vir*, como *mulier-meretrix*.

Este modelo de mujer constituye un *exemplum* de lo subversivo a la vez que perpetúa las caracterizaciones de lo censurable y reprochable para la mujer romana. Esta censura de la “anti-femina” o la “anti-matrona” se da como consecuencia de la ansiedad que provoca la propia transgresión, desviación o subversión de los roles de género en la antigua Roma. Por ello, aunque no se sepa con certeza cómo era Clodia, debajo de la imagen ciceroniana podría subyacer una mujer cuyos actos –sean cuales fueren– no se adecuaban a la normatividad del rol de género femenino y trastocaban de algún modo el firme patriarcado romano. Por esta razón y porque presenta ciertos paralelismos con la actualidad, el arquetipo de la *meretrix* ha sido reivindicado en tanto que subversivo. Ello corrobora, además, que la normatividad de género se construye sobre la base de un núcleo epistemológico y moralizante que integra la sexualidad y el deseo, y que se transmite a lo largo de la historia.

41 Según el discurso de Cicerón, Clodia podría ser la asesina de Metelo, que falleció de forma repentina bajo circunstancias sospechosas. También Quintiliano en *Institutiones Oratorias* (8. 6.53) expone que Celio llamó a Clodia “*Quadrantaria Clytemnestra*”.

REFERENCIAS

- Austin, Gregory R. 1960. *M. Tulli Ciceronis: Pro Caelio Oratio*, Oxford, Clarendon Press.
- Beauvoir, Simone. 1949. *Le Deuxième Sexe I. Les faits et les mythes*, Paris, Éditions Gallimard.
- Boyd, Barbara W. 1987. Virtus Effeminata and Sallust's Sempronia. *Transactions of the American Philological Association*, 117: 183-201.
- Butler, Judith. 2007. *El Género en Disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.
- Cantarella, Eva. 1996. *Pasado Próximo: Mujeres romanas de Tácita a Sulpicia*, Instituto de la Mujer de la Universidad de Valencia, Cátedra.
- Del Castillo, Álvarez Arcadio. 1976. *La Emancipación de la mujer romana en el siglo I d. C.*, Universidad de Granada.
- Despentes, Virginie. 2007. *Teoría King Kong*, Barcelona, Mesulina.
- Dixon, Suzanne. 2004. Exemplary Housewife or Luxurious Slot? En *Women's Influence on Classical Civilization*. McHardy, Fiona & Marshall, Eireann (eds.), 56-74. London & New York, Routledge.
- García González, Alejandro. 2009. *En defensa de Celio*, Madrid, Cátedra.
- Geffcken, Katherine A. 1995. *Comedy in the Pro Caelio*, Leiden, E. J. Brill.
- Harders, Ann-Cathrin. 2005. Zwischen Kooperation und Repräsentation: Bruder- Schwester- Beziehungen in der römischen Republik und im frühen Prinzipat (2 Jh. v. Chr. - 1 Jh. n. Chr.). *Historische Sozialforschung*, 30 -3 (113): 61-79.
- Hejduk, Julia D. 2008. *Clodia. A Sourcebook*, University of Oklahoma Press.
- Hemelrijk, Emily A. 1999. *Matrona Docta. Educated women in the Roman élite from Cornelia to Julia Domna*, London & New York, Routledge.
- Joshel, Sandra R. 2002. The Body Female and the Body Politics. En *Sexuality and Gender in the Classical World*, McClure, K. Laura (ed.), 163-190. Oxford, Blackwell.
- López Gregoris Rosario. 1998. Casarse en latín. Determinación de la diátesis léxica matrimonial. *Emerita LXVII*, pp. 95-103.
- McCoy, Marsha. 2006. The Politics of Prostitution: Clodia, Cicero, and Social Order in the Late Roman Republic. En *Prostitutes & Courtesans in the Ancient World*, Faraone, Christopher A. & McClure, Laura K. (Eds.), pp. 186- 206. Madison, University of Wisconsin Press.
- Moreau, Philippe. 1978. Plutarque, Augustin, Lévi-Strauss: prohibition de l'inceste et mariage préférentiel dans la Rome primitive, *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 56-1 : 41-54.
- Olson, Kelly. 2006. Matrona and Whore: Clothing and Definition in Roman Antiquity. En *Prostitutes & Courtesans in the Ancient World*, Faraone, Christopher A. & McClure, Laura K. (eds.), 186- 206. Madison, University of Wisconsin Press.
- Parker, Holt N. 1997. The Teratogenic Grid. En *Roman Sexualities*, Judith Hallet P. & Marilyn Skinner B. (eds.), 47-65. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Pomeroy, Sarah B. 1987. *Diosas, Rameras, Esposas y Esclavas*, Madrid, Akal.
- Prados Torreira, Lourdes. 2001. Una aproximación a los estudios de género a través de la arqueología. En *Ideas de Mujer. Facetas de lo femenino en la Antigüedad*, López Gregoris, Rosario & Unceta Gómez, Luis (eds.), 287-315. Alicante, Centro de Estudios sobre la Mujer.
- Richlin, Amy. 1993. *Feminist Theory and the Classics*. New York: Routledge, Thinking Gender series.
- Santoro L' Hoir, Francesca. 1992. *The Rethoric of Gender Terms, Man, Woman & The Portrayal of Character in Latin Prose*, Leiden, E. J. Brill.
- Skinner, Berglund Marilyn. 1983. Clodia Metelli, *Transactions of the American Philological Association*, 113: 273-287.
- Skinner, Berglund Marilyn. 2011. *Clodia Metelli: The Tribune's Sister*, Oxford University Press.
- Veyne, Paul. 2010. *Sexo y Poder en Roma*. Madrid, Paidós.



Movimientos reivindicativos de las mujeres en Roma durante el s. II a.C.: el caso de la derogación de la Ley Opia

Vindictive movements of women in Rome during the second century b.C.: the case of the repeal of the Lex Oppia

Alejandra Sentís Vicent¹.@

¹ Universidad Autónoma de Madrid.

@ Autor/a de correspondencia: alejandra.sentis@alumni.uam.es

Recibido: 21/01/2020

Aceptado: 19/05/2020

Resumen

Esta investigación se propone aplicar los estudios de género a la historia antigua, con el objetivo de mostrar la existencia de movimientos sociales reivindicativos protagonizados por las mujeres en la antigua Roma. La hipótesis que sustenta este trabajo es que las mujeres comenzaron a ocupar el ámbito público y a protagonizar reivindicaciones muchos siglos antes de la aparición del feminismo a finales del s. XVIII. Debido a la amplitud del ámbito de estudio considerado, este artículo se limita a la época republicana, específicamente en el siglo II a.C. Por ello, se ha decidido analizar un caso concreto: la manifestación de las matronas romanas para la derogación de la ley Opia (195 a.C.). La metodología de la investigación ha consistido en la lectura crítica y el análisis con perspectiva de género de las fuentes clásicas junto con una revisión de la bibliografía moderna. La ley Opia impuso severas restricciones en los bienes y libertades de las mujeres romanas de la élite, lo que provocó que veinte años después de su promulgación tuviera lugar un movimiento organizado liderado por ellas, que obtuvo el apoyo de buena parte de su grupo social. Mientras estas matronas salían a las calles de Roma de forma multitudinaria, en el foro tuvo lugar un debate entre Catón, representando a la facción conservadora de la sociedad en contra de la derogación de la ley Opia, y Valerio, tribuno de la plebe, que estaba a favor de dicha derogación.

Palabras clave: ley Opia, matronas romanas, reivindicaciones femeninas, estudios de género, Antigüedad, feminismo.

Abstract

This research aims to apply gender studies to ancient history, with the purpose of showing the existence of social movements led by women in ancient Rome. The hypothesis that supports this work is that women began to be more present in the public sphere and raised feminist demands many centuries before the emergence of feminism in the late 18th century. Due to the magnitude of the idea of this study, the current essay only focusses on the Republican period and most specifically on the 2nd century B.C. The event analysed in this essay is the demonstration of the Roman matrons in order to repeal the *lex Oppia* (195 B.C.) The research methodology was based on a critical reading of classical sources with gender perspective, along with a review of a more modern literature. The *lex Oppia* imposed severe restrictions on the wealth and freedom for upper class Roman women. The implementation of this law led to the emergence of an organized movement by matrons, which obtained a strong support from a large part of the upper class. While these women massively crowded the streets of Rome a debate took place in the forum between Cato, from the conservative faction standing against the repeal of the *lex Oppia*, and *Valerius*, who supported such repeal.

Keywords: *lex Oppia*, roman matrons, woman's demands, gender studies, Antiquity, feminism.

INTRODUCCIÓN. LA SITUACIÓN DE LAS MUJERES EN LA REPÚBLICA ROMANA

El objetivo de este trabajo es el estudio de los movimientos reivindicativos protagonizados por las mujeres en la Roma republicana del s. II a.C. Dada la magnitud de este ámbito de estudio se ha decidido analizar en profundidad la manifestación de las matronas para la derogación de la ley Opia (195 a.C.). Se parte de la teoría de la desigualdad de género entre hombres y mujeres, aunque esta se dé, como en este caso, en una misma clase social, junto con los preceptos de la “historia de género”, que pretende “la incorporación de nuevas temáticas, la crítica a los sistemas interpretativos tradicionales, y una lectura de las fuentes desde otros puntos de vista” (Mirón Pérez, 2010: 115).

La sociedad romana se fundamentaba en el sistema patriarcal, que establecía la subordinación de la mujer respecto al hombre. Dicho sistema “se sostenía sobre bases jurídicas, expresadas luego en la organización religiosa, política y económica” (Cid López, 2006: 27). Este entramado normativo y jurídico es también el motivo por el cual las conductas femeninas consideradas modélicas por el pensamiento patriarcal de la Antigüedad romana se han mantenido durante tanto tiempo.

A pesar de la situación de subordinación generalizada de las mujeres, en la República no faltan mujeres poderosas, como Clodia o Sulpicia¹. Un avance importante en la situación de las mujeres se deriva de la generalización del matrimonio *sine manu* que permite que muchas permanezcan legalmente bajo la tutela del padre² y que, después de su muerte, queden titulares de un patrimonio, lo que les permite mayor libertad incluso casadas (Rodríguez López, 2018: 192).

También es relevante para las mujeres de la República el contexto imperialista romano de los s. III y II a.C., ya que, con la ausencia de los padres que las tutelan³, ciertas matronas romanas tienen la posibilidad de asumir en cierto modo el rol del *pater familias*. En efecto, “podemos suponer que las mujeres fueron liberadas de muchas limitaciones, porque no había hombres parientes alrededor para hacerlas cumplir” (Culham, 1982: 789). Además, la riqueza de las mujeres se incrementa a causa de la elevada mortalidad masculina, ya que en algunos casos las convierte en las únicas herederas de los bienes familiares (Cid López, 2006: 31). Asimismo, la llegada de esclavos con los botines de guerra permite que las matronas de las familias aristocráticas puedan relegar sus tareas domésticas y dedicar su tiempo libre a cultivarse. La mejora de su situación económica y el acceso al conocimiento y la cultura supone un incremento del poder de estas mujeres que les posibilita también participar en cierta medida en la vida pública y política. Todo ello genera una fuerte reacción

del sistema patriarcal, que aprovecha ciertas circunstancias para promulgar leyes que pretenden restringir a las mujeres el pleno disfrute de sus bienes.

MÉTODO

Este trabajo parte de una investigación más amplia que pretendía rastrear las posibles reivindicaciones femeninas en la antigua Roma. Para ello se realizó una búsqueda de algunos términos como *feminae* (mujeres), *matrona (-ae)* (matrona, -as), *uxor (-es)* (esposa, -as), entre otros⁴, en la base de textos latinos *Brepolis*. Entre los resultados se identificaron un par de casos enmarcados en la República, y uno de ellos, el de la manifestación de las matronas para la derogación de la ley Opia, es el que se ha seleccionado para este ensayo en concreto. Para ello, se ha aplicado un análisis con perspectiva de género de las fuentes clásicas que hablan de este suceso, junto con una revisión de la bibliografía actual.

Se conservan diferentes fuentes clásicas que ofrecen información sobre la ley Opia. Algunos autores simplemente mencionan la existencia de la ley, como Paulo Orosio (*Híst.* 4, 20, 14) y Plutarco (*Quaest. Rom.* 5, 56). Por otro lado, Plauto refleja satíricamente las circunstancias sociales previas a su promulgación (*Aul.* 498-536; *Epid.* 222-236; *Poen.* 210 ss.)⁵. Los que hablan más extensamente de la manifestación de las matronas y la derogación de la ley son Zonaras (9, 17, 1-4), Valerio Máximo (9, 1, 3), Tácito (*Ann.* 3, 33-34), y Tito Livio, cuya narración es la más pormenorizada (34, 1-8).

Los problemas que presentan estos testimonios son, en primer lugar, que no se pueden contrastar con ningún documento original, ya que están escritos en un momento posterior al suceso analizado. En segundo lugar, que todos ellos están escritos por hombres de la élite, con el sesgo que esto implica.

DISCUSIÓN

El suceso que se estudia es el de la manifestación de las matronas romanas en favor de la derogación de la ley Opia, probablemente “la primera manifestación femenina de la Antigüedad” (García Jurado, 2011: 172) y “la más sorprendente manifestación del poder de las mujeres en toda la historia romana” (Bauman, 1992: 31). Dicha manifestación tiene lugar en la República, en el año 195 a.C., en un momento en el que, aunque la situación de las mujeres romanas de la élite ha mejorado ligeramente con respecto a la Monarquía y principios de la República, la presencia femenina en el ámbito público “se refleja en una imagen casi siempre criticable, porque deriva de un comportamiento que no se adecua con la moral tradicional” (Torrego, 2011: 290).

Parece que la ley Opia imponía restricciones severas al uso de los adornos por parte de las mujeres (Bauman, 1992: 31). Asimismo, la ley establecía que los ciudadanos varones tenían que contribuir con oro y plata al tesoro, una de cuyas fuentes eran las joyas y el dinero de sus esposas, junto con los objetos de la casa (MacLachlan, 2013: 58). Sin embargo,

1 Para más información sobre estas mujeres: Cantarella (1997).

2 La tutela es llevada a cabo normalmente por el *pater familias* y en muchos casos posteriormente por el marido. El tutor se encarga de controlar y proteger a “los que son considerados incapaces de entender o de querer, para impedir la comisión de actos perjudiciales” (Cantarella, 1991: 209). En el caso de los hombres, estos solo tienen tutor hasta que cumplen catorce años, mientras que la mujer es considerada incapaz toda su vida y por tanto tiene tutela perpetua.

3 El imperialismo romano de los s. III y II a.C. supuso un estado de guerra constante para Roma. Eso provocó la necesidad de continuas incorporaciones al ejército, por lo que muchos hombres tuvieron que dejar sus casas para participar en las campañas imperialistas.

4 *Mulier (-eris)* (mujer, -es), *muliebris* (adj. femenino), *virgo* (virgen), *coniux* (cónyuge), *soror (-es)* (hermana, -as), *filia (-ae)* (hija, -as), *mater*, *-matres* (madre, -es).

5 Para más información consultar García Jurado (1992) y (1993).

los autores antiguos que hablan de las restricciones de la ley Opia (Livio, Valerio Máximo y Zonaras) mencionan a las mujeres como las únicas afectadas por ella. Estos mismos autores parecen coincidir⁶ en que la ley prohibía a las mujeres tener⁷ más de media onza de oro, llevar vestimentas de colores o enjoyadas e ir en carruajes de caballos a menos de media milla de la ciudad si no era para un acto religioso.

Si bien Tito Livio menciona que no considera relevante la ley Opia por sí misma⁸ (34, 1, 1), “la cuestión de la abrogación de esta ley suscitó toda una convulsión en Roma” (García Jurado, 2011: 172). Tanto Zonaras como Livio refuerzan esta idea afirmando respectivamente que: “el pueblo difundía la opinión de si sería necesario abolir la ley”⁹ (Zonar. 9, 17, 1), y que “muchos nobles intervenían en el debate para hablar a favor o en contra”¹⁰ (Liv. 34, 1, 4).

Los diferentes contextos de la promulgación y la derogación de la ley Opia

La ley Opia es aprobada en el 215 a.C. a partir de la propuesta del tribuno de la plebe Gayo Opio. El principal motivo que se argumenta para la promulgación de la ley es que, en pleno curso de la segunda Guerra Púnica, después de la derrota de la batalla de Cannas, los romanos necesitan urgentemente recursos económicos, que deciden obtener de las riquezas y lujos recién adquiridos por muchas matronas romanas a las que hacían responsables del declive económico por su comportamiento moral. Además, parece que esta ley tiene el objetivo de frenar la creciente riqueza de ciertas mujeres y refleja una “fuerte intención de tratar de recuperar viejos valores como modo de luchar contra el advenimiento de una generación de mujeres ricas —e ingobernables—” (Kühne, 2013: 42). Por otro lado, otro de los motivos es que, con las restricciones de la ley Opia, “se suavizarían las diferencias sociales en un intento de mantener compacta la estructura cívica en un momento de absoluta criticidad, también bajo el punto de vista del orden público” (Vettori, 2019: 58). Así pues, en este estudio interpretamos que no existe una única causa para la promulgación de la ley, ya que, tras las derrotas de la segunda Guerra Púnica, es necesario conseguir nuevos recursos y evitar revueltas internas para mantener el orden público. Pero la ocasión se aprovecha también para limitar los bienes y libertades recién adquiridos por algunas matronas y frenar así su empoderamiento.

Más tarde, después de la victoria romana sobre los cartagineses en el 201 a.C., se produce una rápida

recuperación económica¹¹. En estas circunstancias, los ciudadanos varones pueden volver a disfrutar libremente de sus bienes, mientras que las restricciones impuestas a las mujeres por la ley Opia siguen vigentes.

Veinte años después de la promulgación de la ley Opia, en el 195 a.C., los tribunos de la plebe Marco Fundanio y Lucio Valerio presentan una propuesta de derogación de la ley. Las matronas respaldan dicha propuesta “como las sufragistas de principios del s. XVIII manifestándose públicamente en las calles al mismo tiempo del debate” (Balsdon, 1962: 33). Los testimonios conservados informan de que las matronas ocupan las calles y los accesos al foro para persuadir a los hombres que participan en la votación para que apoyen la derogación de la ley. Por su parte, Zonaras menciona que incluso llegan a entrar en la asamblea (9, 17, 4), mientras que Valerio Máximo únicamente afirma que las matronas rodearon la casa de los Brutos antes de la votación (9, 1, 3), ya que estos habían amenazado con impedir la derogación de la ley (Liv. 34, 1, 4). En resumen, en palabras de Livio y Valerio Máximo, las matronas “se atreven”¹² (Liv. 34, 1, 6; Val. Max. 9, 1, 3). Se atreven a salir del ámbito privado y ocupar el público exigiendo a los hombres la derogación de la ley. Por ello, la actuación de las matronas “resultó un inadmisibles exceso a los ojos de los romanos conservadores, que lo sentían como una profanación de los espacios de la vida pública reservados a los hombres” (Kühne, 2013: 48).

Cabe reflexionar brevemente sobre la actuación de las matronas en este episodio, ya que muestra “la realidad romana de la capacidad de las mujeres a la hora de oponerse a una medida determinada frente a lo que sí podían hacer los hombres” (Valmaña Ochaíta, 2017: 388). Es decir, los ciudadanos varones romanos tienen representación en los órganos de decisión de la ciudad y cuentan con instrumentos legales que pueden utilizar para expresar su opinión sobre determinados asuntos, e incluso intentar cambiar determinadas leyes, como ocurre en este caso. Sin embargo, las mujeres carecen de representación política y de medios legales para presentar sus propuestas, por lo que la única manera que tienen de expresar sus intereses o su posición respecto a ciertos asuntos es mediante la presión ejercida en la calle.

El debate: discurso de Catón contra la derogación de la ley Opia

El debate sobre la derogación de la ley Opia es iniciado por Catón¹³, que representa a los ciudadanos varones que

6 Esta información se encuentra en Liv. 34, 1, 3; Val. Max. 9, 1, 3; Zonar. 9, 17, 1.

7 Hay un debate entre los investigadores sobre la interpretación de “tener” (*habere*). Algunos de ellos defienden que se tiene que traducir por “llevar”, en el sentido de llevar en público más de media onza de oro encima, en forma de joyas, como Rentschler y Dawe (2011), o Culham (1982); mientras que otros lo traducen como “tener” o “poseer”, como Tamer (2007) o Vassiliades (2019), entre otros.

8 De hecho, el propio Livio no habla de la promulgación de la ley cuando habla de los sucesos de ese año, solo menciona la ley por las circunstancias extraordinarias que rodean su derogación.

9 Ο δήμος, εἰ χρὴ χαταλύσαι τὸν νόμον, βουλὴν ἐποιεῖτο (los textos de Zonaras se citan según la edición de Dindorf, 1870).

10 *Ad suadendum dissuadendum que multi nobiles prodibant* (los textos de Livio se citan según la edición de Briscoe, 1991).

11 En palabras de Valerio Máximo, “el final de la segunda guerra púnica y la derrota del rey Filipo de Macedonia trajeron a nuestra ciudad el alivio de una vida más dispada” (9, 1, 3). *Urbi autem nostrae secundi Punici belli finis et Philippus Macedoniae rex devictus licentioris uitae fiduciam dedit* (edición de Kempf, 1888). Por su parte, Tácito afirma que “la ciudad ya no estaba, como antaño, asediada por guerras ni le eran hostiles las provincias” (3, 34, 2). *Neque enim, ut olim, obsideri urbem bellis aut provincias hostiles esse* (edición de Heubner, 1994).

12 *Audebant; ausae*.

13 Se podría interpretar que los dos discursos que presenta Livio en su versión del debate por la derogación de la ley Opia podrían estar dirigidos a la audiencia del año 195 a. C., pero también, principalmente, a los lectores de Livio, que ya estarían informados por el propio autor en los libros anteriores de su obra del papel crucial de la *luxuria* en el declive de Roma (Vassiliades, 2019: 107).

están a favor de la ley. Es Livio quien presenta una versión más extensa del discurso de Catón, aunque esta parece ser una visión personal del historiador, que “podría haber estado significativamente influido por las imágenes de las mujeres y la riqueza que circulaban en los días de Livio” (MacLachlan, 2013: 58). En este análisis se aprecia que, en su conjunto, el discurso de Catón que presentan tanto Livio como Zonaras resulta absolutamente conservador y misógino.

Catón comienza hablando de la libertad de los hombres y la rebelión de las mujeres. Se deduce de su planteamiento que la libertad del hombre depende en gran medida del sometimiento de las mujeres. Además, los ciudadanos representados por Catón piden el mantenimiento de una ley para controlar la apariencia de las mujeres de la élite en el ámbito público. Es muy llamativo que Catón hable en varias ocasiones a lo largo de su discurso de una lucha constante entre hombres y mujeres, en la cual estas liberadas les aterrorizan, reflejando un “sentimiento de inferioridad oculto ante lo que ellos sienten como la superioridad femenina” (Rodríguez López, 2018: 217). También resulta significativo que el orador se dirija de esta forma al resto de los ciudadanos: “ahora, nuestra libertad, vencida en casa por la insubordinación de la mujer, es manchada y pisoteada incluso aquí en el foro”¹⁴ (Liv. 34, 2, 1-2), ya que este comentario refleja el aumento del poder de las matronas que tiene lugar en la República, que desencadena un nuevo y mayor conflicto entre hombres y mujeres en el ámbito doméstico que comparten, y que en este caso se transfiere también al ámbito público. Asimismo, es destacable que Catón afirme que “ninguna ley es ventajosa para todos; lo único que se pretende es que sea útil a la mayoría”¹⁵ (Liv. 34, 3, 4-5), ya que esa “mayoría” a la que es útil la ley Opia es únicamente masculina.

Posteriormente, el orador recuerda a los ciudadanos su responsabilidad sobre la defensa de los intereses del Estado (34, 2, 5), señalando que “una dejación de funciones en este sentido afectaría la República y llenaría de oprobio tanto a los ciudadanos, como a los propios magistrados” (Valmaña Ochaíta, 2017: 401). De nuevo, se estima relevante que hable de intereses del Estado, cuando realmente se refiere a los intereses exclusivos de los ciudadanos varones, que quieren mantener el poder y el sometimiento de las mujeres. De la misma manera, resulta significativo que Catón afirme que el objetivo de la manifestación de las matronas no es digno, porque es egoísta y no pretende el bien común, cuando él mismo defiende los intereses egoístas de los hombres para la pervivencia del poder patriarcal. Además, Catón acusa a los tribunos Valerio y Fundanio de instigar a las matronas a la sedición, a la par que descalifica a ambos tribunos y a sus seguidores por haber mostrado cierta solidaridad con las matronas al defender su causa y permitir que ocupen las calles (Liv. 34, 5-8).

En su discurso, Catón subraya implícitamente la necesaria separación de los ámbitos masculino-público y femenino-privado, y defiende que las mujeres no deberían preocuparse en ningún caso por las leyes que se aprueban o derogan en el ámbito público (Liv. 34, 2, 10). En efecto, el

modelo dual tradicional “sitúa el ámbito de actuación de las mujeres dentro de la casa, donde era su deber mantener el patrimonio familiar de su marido, cuidar de él en su ausencia y criar a los hijos” (Torrego, 2011: 289). Por ello, se observa la preocupación por parte del orador de que las matronas salgan del ámbito privado, no solo físicamente, sino que también comiencen a pensar en las leyes, en el Estado y, en este caso particular, también en el disfrute de sus bienes al igual que los ciudadanos varones de su misma clase social. Esta preocupación se debe sin duda a que Catón está convencido de la capacidad de las matronas de conquistar sus derechos y de llegar a subvertir el orden social. El orador continúa afirmando que la de la mujer es una “naturaleza indisciplinada”, comparándola con un “animal indómito”, hablando de su “desenfreno” y anhelo de “libertinaje”¹⁶. En contraste con estos adjetivos que pronuncia el Catón de Livio en su discurso, el Catón de Zonaras exige que las mujeres hagan gala de la “prudencia, el amor a su esposo y a sus hijos, la capacidad de persuasión, y la moderación con las leyes establecidas”¹⁷ (9, 17, 2). Está claro que el Catón de ambos autores considera que las mujeres son “un peligro para los cimientos de la sociedad romana. La mujer cuando conquista su libertad, rompe los vínculos y se convierte nada menos que en ‘una bestia feroz’” (Rodríguez López, 2018: 217). Es más, parece que Catón está convencido de que “el deseo de las mujeres no se parará en la igualdad, sino que acabará desembocando en la supremacía” (Cuenca Boy, 2017: 170).

Otro de los argumentos del Catón de Livio es que, al prohibir a las mujeres de la élite ir con joyas o vestidos de colores, todas las mujeres se igualan y se pierde, al menos aparentemente, la distinción de clases¹⁸ (Liv. 34, 4, 12-13). Sin embargo, consideramos relevante el hecho de que iguale a las mujeres únicamente en la apariencia de pobreza y en el sometimiento al hombre, de forma que se perpetúe el sistema patriarcal, y que en ningún momento piense en equipararlas con los ciudadanos varones en su libertad y posesión de bienes y poder, ni plantee eliminar la diferencia de clase entre los hombres. Además, Catón utiliza un argumento económico que se repite en numerosas ocasiones a lo largo de la historia, y es que, si la ley se derogara y las mujeres pudieran disponer libremente de sus bienes, esto se traduciría en una merma del patrimonio de los hombres y por tanto del de sus hijos varones (Liv. 34, 4, 18-19), ya que estos tendrían menos bienes que heredar. Según Zonaras, Catón afirma incluso que las mujeres no tienen que ser poseedoras más que de las armas, las victorias y los triunfos de los hombres (9, 17, 2-3).

Por último, cabe mencionar que en el trasfondo del discurso se entiende que el peligro principal para Catón es que las matronas se impliquen en asuntos públicos, políticos y cuya decisión corresponde a los ciudadanos varones. También parece temer que esto pudiera sentar un precedente, como se evidencia en los siguientes fragmentos de su discurso: “Y yo en mi fuero interno no llego a establecer si es peor el

14 *Nunc domi uicta libertas nostra impotentia muliebri hic quoque in foro obteritur et calcatur.*

15 *Nulla lex satis commoda omnibus est: id modo quaeritur, si maiori parti et in summam prodest.*

16 Todas estas comparaciones y adjetivos están presentes en Liv. 34, 2, 13-14 (*Impotentia naturae; indomito animali; licentiae; licentiam*).

17 *σωφροσύνη, φιλανδρία, φιλοτεχνία, πειθοῖ, μετριότητι, τοῖς νόμοις τοῖς χειμένοις.*

18 Esta aparente igualdad evitaría la competición entre las mujeres, que, según Catón, terminaría afectando negativamente a sus maridos (Liv. 34, 4, 15-17).

hecho por sí mismo o por el precedente que sienta”¹⁹ (Liv. 34, 2, 4); “se trata de que aboliendo una ley debilitéis todas las demás”²⁰ (Liv. 34, 3, 4); “Ahora hacen peticiones en público a los maridos de otras y, lo que es más grave, solicitan el voto respecto a una ley”²¹ (Liv. 34, 4, 18).

El debate: discurso de Valerio a favor de la derogación de la ley Opia

En respuesta al discurso de Catón en contra de la derogación de la ley Opia, contesta Valerio con otro a favor. Consideramos que el aspecto clave del discurso del tribuno es que él mismo define la ley Opia como una ley promulgada contra las mujeres (34, 5, 5). Valerio también señala que si se mantuviera la ley los ciudadanos varones estarán autorizados a utilizar prendas púrpuras²² y otros adornos mientras que, paradójicamente, sus mujeres no (Liv. 34, 7, 1-3). Además, defiende que las matronas ya han aparecido en público antes²³ en varias ocasiones, “y siempre por el bien común”²⁴ (Liv. 34, 5, 8). Al respecto pone varios ejemplos, y afirma que en este caso la única diferencia es que solo están implicadas las matronas en la causa del movimiento, mientras que anteriormente se habían involucrado tanto mujeres como hombres.

Valerio Máximo destaca que la ley Opia era una medida de austeridad, promulgada en una situación de emergencia, y no una ley suntuaria²⁵ (Vassiliades, 2019: 120). Así, retoma el discurso de Catón y acepta que no se deben derogar leyes “que han sido promulgadas para siempre”²⁶, pero hace hincapié en que algunas leyes son “mortales y mudables con las propias circunstancias”²⁷ (Liv. 34, 6, 3-5). Mediante este argumento, interpretamos que el tribuno destaca, a su manera, la importancia del contexto socio-económico en la resolución de los cambiantes problemas sociales, que requieren también de una actualización normativa. Debido a eso, estimamos razonable y comprensible que las matronas exijan a los ciudadanos varones que les devuelvan el derecho de disfrutar de sus bienes y de los beneficios de la victoria frente a los cartagineses, ya que las circunstancias económicas han cambiado sustancialmente en una época de paz y esplendor económico.

Sobre el argumento de Catón respecto a la aparente pérdida de diferencia de clase entre las mujeres romanas, Valerio afirma que “todas ellas sufren y se sublevan cuando

ven que a las mujeres de los aliados latinos se les permiten los ornatos que a ellas se les niegan”²⁸ (Liv. 34, 7, 5). Este razonamiento se basa en la consideración romana de que es inadmisibles que las mujeres de los latinos estén por encima de las de los romanos, porque ello implica el hecho impensable de que los hombres latinos puedan ser superiores a los propios romanos.

Parece que Valerio defiende la causa de las matronas, solidarizándose con ellas, pero en el trasfondo de su discurso se vislumbra claramente el pensamiento patriarcal sobre la inferioridad de la mujer. Es más, “el discurso de Valerio parece ser amistoso, pero es muy paternalista” (Hemelrijk, 1987: 219). Ese pensamiento queda patente también en la versión de Zonaras²⁹, en la cual el tribuno deja claro que el adorno es un asunto típicamente femenino y que, cuando se ven privadas de ello, las mujeres comienzan a pensar en política y en “asuntos masculinos”. También podríamos interpretar que esta posición parece reflejar la consideración de la mujer como otro instrumento para la ostentación de la riqueza del hombre. En definitiva, se deduce que Valerio comparte con Catón la necesidad de mantener a las mujeres subordinadas y lejos de la vida pública y política, y que la única diferencia entre ambos es el medio con el que pretenden conseguirlo.

En cuanto a la relación entre hombres y mujeres, Valerio establece un paralelismo con la existente entre amo y esclavo, defendiendo que los ciudadanos varones no deberían indignarse “ante los ruegos de unas mujeres decentes, cuando los amos no se sienten molestos por las súplicas de sus esclavos”³⁰ (Liv. 34, 5, 13), si bien es cierto que también destaca que el control que tienen que tener los hombres sobre las mujeres debe ser distinto a una situación de esclavitud (Liv. 34, 7, 13). Ciertamente, este es un indicio de la convicción de Valerio de la subordinación de la mujer respecto al hombre, a pesar de las pequeñas libertades recién adquiridas por ellas. El tribuno tranquiliza también a los ciudadanos varones porque, si bien la derogación de la ley Opia podría significar un menor control sobre las mujeres, realmente seguirían sometidas y bajo tutela (Liv. 34, 7, 11-12). A su vez, recuerda la situación de debilidad de las mujeres, que las obliga a someterse a las decisiones de los hombres que las tutelan (Liv. 34, 7, 14-15), por lo que la derogación de la ley Opia no recaería en una pérdida real de poder para los ciudadanos varones en ningún aspecto. Finalmente, se puede ver que el trasfondo real del discurso de Valerio presenta una infravaloración de las mujeres típicamente patriarcal, según la cual el tribuno considera que “ellas solo muestran esta unión por un sentimiento de protección, y no estima la amenaza catoniana sobre la capacidad de unión femenina”

19 *Atque ego uix statuere apud animum meum possum utrum peior ipsa res an peiore exemplo agatur.*

20 *Hanc ut abrogetis, id est, ut unam tollendo legem ceteras infirmetis.*

21 *Nunc uolgo alienos uiros rogant et, quod maius est, legem et suffragia rogant.*

22 “Los hombres utilizaremos la púrpura vistiendo la pretexto..., nuestros hijos vestirán togas ribeteadas de púrpura...” (Liv. 34, 7, 1-2). *Purpura uiri utemur, praetextati...; liberi nostri praetextis purpura togis utentur...*

23 Esto es importante, ya que Valerio reconoce en su discurso la participación histórica de las mujeres en asuntos públicos anteriormente, para la defensa de la ciudad o de sus habitantes, fundamentalmente en contextos bélicos. Ejemplos en Liv. 34, 5, 8-11.

24 *Et quidem semper bono publico.*

25 Las leyes suntuarias eran aquellas que tenían el objetivo de controlar los gastos para evitar los excesos y fueron promulgadas desde el s. III a.C. hasta el I d.C. (Tamer, 2007).

26 *In aeternum latae sunt.*

27 *Mortales... et temporibus ipsis mutabiles.*

28 *At hercule uniuersis dolor et indignatio est, cum sociorum Latini nominis uxoriibus uideant ea concessa ornamenta quae sibi adempta sint.*

29 “Pero tú, Catón, si sufres por el adorno de las mujeres y quieres hacer algo filosófico y elevado, córtales el pelo, vístelas con túnicas cortas y sin mangas y, por Júpiter, ármalas también y móntalas a caballo, y aun si te parece mándalas a Hispania, de modo que entren aquí y participen con nosotros de las asambleas” (Zonar. 9, 17, 3-4). *Σὺ δ', ὦ Κάτων, εἰ ἀχθῆ τῷ χόσμῳ τῶν γυναικῶν καὶ βούλει φιλόσοφόν τι ποιῆσαι καὶ μεγαλοπρεπέες, ἀπόχειρον αὐτάς περιτρόχαλα, καὶ χιτωνίσχους καὶ ἐξωμίδας ἔνδυσον, καὶ νῆ Δία σύ γε καὶ ὄπλισον ἐφ' ἵππους τε ἀναβίβασον, καὶ εἰ δοχεῖ σοι καὶ εἰς τὴν Ἰβηρίαν ἀνάγαγε· ὅπως τε καὶ τῶν ἐχθλοῦσιν χωνωνῶσιν ἡμῖν, καὶ δεῦρο αὐτάς εἰσφερώμεθα.*

30 *Si cum domini seruorum non fastidiant preces, nos rogari ab honestis feminis.*

(Rodríguez López, 2018: 200).

Desenlace y secuela del conflicto

Al día siguiente, después de la manifestación de las matronas y de los discursos en contra y a favor de la derogación de la ley, tiene lugar la votación. Es aprobada la propuesta de los tribunos Valerio y Fundanio, y se consigue la derogación de la ley, “fundamentalmente ante la contundente presión femenina en la calle, que decide no disolverse hasta que la medida sea abrogada” (Rodríguez López, 2018: 217). De todos los textos conservados, el desenlace más llamativo es el de Zonaras, que relata que tras la derogación de la ley las matronas “se colocaron adornos y salieron a ritmo de danza”³¹ (9, 17, 4). Lo que interpretamos como una decisión de las matronas de celebrar la victoria por la consecución de un derecho reivindicado en el ámbito público.

Discusión sobre las diferentes interpretaciones de la manifestación por la derogación de la ley Opia

Esta extraordinaria manifestación protagonizada por un gran grupo de mujeres invadiendo el espacio público y exigiendo la devolución de sus derechos ha desencadenado numerosas interpretaciones.

Una propuesta interesante es la que defiende que el motivo del conflicto no es ni social ni de género, sino meramente político entre los dos hombres más importantes del momento, que defendían dos corrientes opuestas de pensamiento: Escipión y Catón. Basándose en esta idea, se sostiene que “Emilia, la mujer de Escipión, fue una de las instigadoras de la revocación, ella se habría asociado a una maniobra política que fue mucho más allá de la ocasión inmediata” (Bauman, 1994: 33). También parece que tras el conflicto de la derogación de la ley Opia “se esconde toda una serie de pujas políticas con cruzadas insinuaciones de desestabilización y de persecución entre ambos exponentes de los grupos dominantes” (Kühne, 2013, 51).

Asimismo, algunos investigadores defienden que la interpretación de este suceso como una reivindicación de género resulta imposible, ya que “las matronas solo intentaron aquí, puntualmente a través de una protesta pública influir en una decisión política y no pretendieron ni reivindicaron cambio político o social relevante alguno” (Casinos Mora, 2015: 244).

Por el contrario, la movilización de las matronas exigiendo el cambio de una ley que las afectaba exclusivamente a ellas podría ser considerada como activismo (Valmaña Ochaíta, 2017: 415). En la manifestación por la derogación de la ley Opia también hay “un claro síntoma de la creciente emancipación y autoafirmación de la mujer” (Gallardo Mediavilla y Sierra de Cózar, 1986: 301). Además, en esta manifestación las matronas no sirven a los dictados de la autoridad de los varones, poniendo de manifiesto su capacidad para tomar iniciativas (Cid López, 2010: 149). Así, esta última autora refuta la propuesta de Bauman y otorga la iniciativa y el protagonismo del suceso a las mujeres.

Sin embargo, a partir de esta investigación se deduce,

en primer lugar, que en este conflicto los motivos políticos no son los únicos, ya que hay un trasfondo social, económico y de género mucho más complejo. En segundo lugar, se juzga que un movimiento reivindicativo y organizado por las matronas en este contexto histórico y social es en sí mismo sumamente sorprendente y relevante, aún más si se tiene en cuenta que consigue tener éxito y permite que las matronas obtengan el derecho a disfrutar libremente de sus bienes al igual que los hombres de su grupo social. Es más, si la ley Opia hubiera afectado también al modo en el que los ciudadanos varones mostraban su riqueza, incluso en tiempos de recuperación económica, cabría pensar que las matronas no habrían llevado a cabo una protesta de tal magnitud. Se puede interpretar que las matronas romanas pudieron sentirse discriminadas por esta ley, ya que sentían que les privaba de decidir libremente sobre el uso de su riqueza, como sí podían hacer los ciudadanos varones. Hay que tener en cuenta que esa es la única manera que tienen las mujeres de afianzar su status, frente a las múltiples formas disponibles para los ciudadanos varones. Es evidente que esta es una lucha de género, aunque afecte solo a una clase social, ya que reivindica la derogación de una ley que discrimina a las mujeres de la élite con respecto a los hombres de su mismo grupo social. En efecto, las mujeres que participan en este movimiento son exclusivamente las más ricas de Roma, pero, sin embargo, se constituyen como un movimiento con identidad propia capaz de manifestar una oposición suficiente para generar reformas legislativas.

CONCLUSIONES

A pesar de que hay un cierto consenso social sobre el surgimiento de los movimientos sociales reivindicativos llevados a cabo por las mujeres a finales del s. XVIII, la investigación realizada muestra claramente que estas no han tenido un papel pasivo y sumiso a lo largo de la Historia, sino que ya en la antigua Roma hay sucesos que muestran que las mujeres salieron de la reclusión del ámbito doméstico y ocuparon el público con movimientos sociales reivindicativos para defender sus intereses. También cabe destacar la necesidad de una lectura crítica y con perspectiva de género de las fuentes clásicas que se han conservado, ya que esta es la forma de identificar qué hechos reales protagonizados por las mujeres se narran en las obras y superar así el sesgo de los autores. De esta forma, se podría hacer justicia histórica y dar voz a todas esas mujeres pioneras que lucharon por mejorar su situación y que fueron minusvaloradas por el relato histórico tradicional.

La ley Opia supone la privación de las mujeres no solo de la libre utilización de sus bienes, sino también de su propia imagen y su libertad de movimiento, a la vez que la imposición del recato y la discreción como modelo de conducta para la mujer de la élite. Por ello, es muy importante, no solo para la Historia en general, sino para la historia antigua y la historia del feminismo en particular, el hecho de que en el 195 a.C. las mujeres más ricas de la sociedad romana fueran capaces de organizarse para exigir que el derecho a utilizar y disfrutar sus bienes les fuera devuelto.

Comparando los dos discursos pronunciados en el conflicto por la derogación de la ley Opia, se interpreta claramente que tanto Catón como Valerio reflejan la opinión

³¹ Αὐτοῦ ἀνεδήσαντο ἐχεῖ εὐθὺς ἐν τῇ ἐχχλησίᾳ χόσμον τινα καὶ ἐξῆλθον χορεύουσαι.

patriarcal imperante sobre la necesidad de mantener a las mujeres subordinadas y lejos de la vida pública y política, aunque defiendan diferentes formas de lograrlo. Asimismo, se considera que, aunque Catón resulte misógino, su preocupación se debe al convencimiento de que las mujeres son capaces de organizarse para reivindicar ciertos asuntos, cambiar las leyes, como muestra este episodio, y subvertir el orden social debilitando el sistema patriarcal. Sin embargo, interpretamos que Valerio, que es el que apoya la posición de las mujeres, considera que son demasiado débiles como para organizarse en un movimiento capaz de constituir un peligro para el sistema patriarcal ni para los valores morales y sociales en los que se sustenta.

Finalmente, en cuanto a las diversas interpretaciones que ha suscitado el conflicto, resulta decepcionante que todas las investigaciones se centren en los adornos y el lujo y reproduzcan la trivialidad con la que se trata la causa de la reivindicación en los textos clásicos, por ser estos escritos por hombres conservadores. Dichos investigadores no han considerado el empoderamiento que otorgaba a las matronas romanas el libre uso de sus riquezas y la libre decisión sobre la propia imagen en público, además de la libre elección de los medios de desplazamiento. Por otro lado, se puede concluir que, si bien la disputa política entre los hombres es importante, no es el elemento principal. Las protagonistas de este episodio son las mujeres, que demuestran su capacidad de salir del ámbito doméstico y tomar decisiones respecto a determinados temas en una protesta organizada y multitudinaria capaz de conseguir el apoyo de buena parte de la sociedad poderosa, alineando coyunturalmente sus intereses, aunque sus motivos fueran distintos. Además, se aprecia en sus reivindicaciones un anhelo de igualdad con los ciudadanos varones tanto en la capacidad de decisión sobre el libre uso de sus bienes como en la posibilidad de opinar sobre los asuntos públicos, como son la promulgación o la derogación de una ley, y de participar en el ámbito público y político junto a ellos.

AGRADECIMIENTOS

Me gustaría expresar mi agradecimiento a Rosario López Gregoris por su apoyo y estímulo en la realización de mi investigación, y por la revisión de este artículo.

REFERENCIAS

Ediciones y traducciones

- Briscoe, John. 1991. *Titi Livi. Ab Urbe Condita. Libri XXXI-XL*. Stuttgart: Teubner.
- Dindorf, Ludwig August. 1870. *Ioannis Zonarae. Epitome Historiarum. Vol. I*. Leipzig: Teubner.
- Heubner, Heinrich. 1994. *P. Cornelii Taciti. Libri qui supersunt. Tom.1. Ab Excessu divi Augusti*. Stuttgart: Teubner.
- Kempf, Carolus. 1966 [1888]. *Factorum et dictorum memorabilium libri novem*. Stuttgart: Teubner.
- López Moreda, Santiago; Harto Trujillo, M^a Luisa; Villalba Álvarez, Joaquín. 2003. *Valerio Máximo, Hechos y dichos memorables, libros VII-IX. Epítomes*, (introducción, traducción y notas). Madrid: Gredos.
- Moralejo, José Luis. 1979. *Cornelio Tácito, Anales, libros I-VI*, (introducción, traducción y notas). Madrid: Gredos.
- Plácido Suárez, Domingo. 2004. *Dión Casio, Historia Romana, Libros I-XXXV (fragmentos)*, (introducción, traducción y notas). Madrid: Gredos.
- Villar Vidal, José Antonio. 1993. *Tito Livio, Historia de Roma desde su fundación, libros XXXI-XXXV*, (traducción y notas). Madrid: Gredos.
- Fuentes secundarias**
- Balsdon, John Percy Vyvian Dacre. 1962. *Roman Women. Their History and Habits*. Westport: Greenwood Press.
- Bauman, Richard. 1994. *Women and Politics in Ancient Rome*. London: Routledge.
- Cantarella, Eva. 1991. *La calamidad ambigua*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Cantarella, Eva. 1997. *Pasado próximo: mujeres romanas de Tácita a Sulpicia*, Madrid: Cátedra.
- Casinos Mora, Francisco Javier. 2015. *La restricción del lujo en la Roma republicana: el lujo indumentario*. Madrid: Dykinson.
- Cid López, Rosa María. 2006. Prototipos femeninos en la Roma antigua: matronas y libertinas. En *Mujeres en movimiento. Historia y Literatura*, Rosa Sierra del Molino (Coord.), 27-56. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de las Palmas de Gran Canaria.
- Cid López, Rosa María. 2010. Mujeres y actividades políticas en la República. Las matronas rebeldes y sus antecesoras en Roma antigua. En *Mujeres en la antigüedad clásica. Género, poder y conflicto*, Almudena Domínguez Arranz (Ed.), 125-152. Madrid: Sílex.
- Cuena Boy, Francisco. 2017. *Leges in aeternum latae y leges mortales: El debate sobre la derogación de la lex oppia según Tito Livio 34. 1-8. Ars Boni et Aequi 13(2): 157-189.*
- Culham, Phyllis. 1982. The 'Lex Oppia'. *Latomus 41(4): 786-793.*
- Gallardo Mediavilla, Carmen y Sierra de Cozar, Ángel. 1986. Tópicos sobre la mujer en la historia romana de Tito Livio. En *La mujer en el mundo antiguo*, Elisa Garrido (Ed.), 298-307. Madrid: Ediciones Universidad Autónoma de Madrid.
- García Jurado, Francisco. 1992. La crítica al exceso ornamental femenino en la comedia latina a partir de los recursos léxicos relativos a la *Lex Oppia*. *Minerva 6: 193-200.*
- García Jurado, Francisco. 1993. Las críticas misóginas a las matronas por medio de las meretrices en la comedia plautina. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos 4: 39-48.*
- García Jurado, Francisco. 2011. Matronas y meretrices en la comedia latina. Dos discursos en conflicto. En *Ideas de mujer. Facetas de lo femenino en la Antigüedad*, Rosario López Gregoris y Luis Unceta (Eds.), 317-341. Alicante: Publicaciones Universidad de Alicante.
- Hemelrijk, Emily. 1987. Women's Demonstrations in Republican Rome. En *Sexual Assymetry: Studies in Ancient Society*, Josine Block y Peter Mason (Eds.), 217-240. Amsterdam: J. C. Gieben.
- Kühne, Viviana. 2013. La *lex Oppia sumptuaria* y el control sobre las mujeres. En *Mulier. Algunas Historias e Instituciones de Derecho Romano*, Rosalía Rodríguez López y María José Bravo Bosch (Eds.), 37-52. Madrid:

- Dykinson.
- MacLachlan, Bonnie. 2013. *Women in Ancient Rome: A Sourcebook*. London - New York: Bloomsbury.
- Mirón Pérez, María Dolores. 2010. Mujeres y poder en la antigüedad clásica: historia y teoría feminista. *Saldvie: Estudios de prehistoria y arqueología* 10: 113-126.
- Rentschler, Lucas y Dawe, Christopher. 2011. *Lex Oppia*: An Ancient Example of the Persistence of Emergency Powers. *Laissez-Faire* 34: 21-29.
- Rodríguez López, Rosalía. 2018. *La violencia contra las mujeres en la Antigua Roma*. Madrid: Dykinson.
- Tamer, Diler. 2007. *Lex Oppia* and the Sumptuariae Leges. *Annales* 39, nº 56: 121-128.
- Torrego, Esperanza. 2011. Querer mandar en Roma: historia de una seducción. En *Ideas de mujer. Facetas de lo femenino en la Antigüedad*, Rosario López Gregoris y Luis Unceta (Eds.), 287-315. Alicante: Publicaciones Universidad de Alicante.
- Valmaña Ochaíta, Alicia. 2017. Sobre el pretendido activismo político femenino en la República romana. En *No tan lejano. Una visión de la mujer romana a través de temas de actualidad*, María José Bravo Bosch, Alicia Valmaña Ochaíta y Rosalía Rodríguez López (Eds.), 375-416. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Vassiliades, Georgios. 2019. The *lex Oppia* in Livy 34.1-7: Failed Persuasion and Decline. En *The Ancient Art of Persuasion across Genres and Topics*, Sophia Papaioannou, Andreas Serafim y Kyriakos Demetriou (Eds.), 104-123. Leiden: Brill.
- Vettori, Giulia. 2019. Il lusso che non si poteva concedere alle donne. Matrone e disciplina suntuaria nella Roma d'età repubblicana. En *Quaderni 8. Il lusso e la sua disciplina. Aspetti economici e sociali della legislazione suntuaria tra antichità e medioevo*, Laura Righi y Giulia Vettori (Eds.), 51-84. Trento: Università degli Studi di Trento. Dipartimento di Lettere e Filosofia.



El rol femenino en la economía y el evergetismo en época altoimperial

The female role in economy and evergetism in the Early Roman Empire

María Jesús Acedo Panal¹.@

¹ Universidad de Cádiz.

@ Autor/a de correspondencia: mariajesus.acedopanal@mail.uca.es

Recibido: 19/02/2020

Aceptado: 22/04/2020

Resumen

Durante siglos, la labor socioeconómica llevada a cabo por las mujeres romanas ha sido silenciada mientras se le daba protagonismo a una imagen idílica de matrona dedicada a su hogar, su esposo y sus hijos. El objetivo de este artículo será por un lado el de analizar la participación de las mujeres romanas en dos esferas que, en un principio, podríamos pensar que son exclusivamente masculinas, como es el caso de la economía y del evergetismo, y por el otro lado, el estudio del punto de vista masculino frente a estas mujeres que se salieron de su papel tradicional. Dentro de la época imperial, nos centraremos especialmente en el periodo del alto-imperio, puesto que es la época del apogeo y de la expansión del mundo romano y porque es durante esta donde encontramos la mayor parte de información, especialmente epigráfica, acerca de los temas que nos ocupan, aunque también veremos algunas referencias a otros periodos. Comenzaremos hablando de las mujeres que se involucraron en la esfera económica a través de los negocios, la gestión de las propiedades y el comercio a gran escala. Seguidamente, veremos cómo, a través de los actos evergéticos, consiguieron prestigio e influencia dentro sus ciudades a pesar de no poder intervenir activamente en la política. Para finalizar, examinaremos varios textos de algunos de los literatos más famosos de su época para comprobar cuál era la visión que tenían los varones de este tipo de mujeres y de las libertades económicas de las que estas podían disponer.

Palabras clave: Mujeres romanas, economía, evergetismo, época altoimperial.

Abstract

For centuries, the socioeconomic work carried out by Roman women has been silenced while giving prominence to an idyllic image of a midwife dedicated to her home, her husband and her children. The objective of this article will be, on the one hand, to analyze the participation of Roman women in two spheres that are initially masculine, such as economy and evergetism, and on the other hand, the study of the male point of view in front of these women who went out of their traditional role. We will focus especially on the period of the Early Roman Empire because is the period of heyday and the expansion of the Roman world and it is during this that we find most information, especially epigraphic about the topics we are dealing with, although we will also see some references to other periods. We will start by talking about the women who became involved in the economic sphere through business, property management and the large-scale trade. Later on, we will see how, through evergetian acts, they gained prestige and influence in their cities despite not being able to intervene actively in politics. To conclude with, we will examine several texts of some of the most famous writers of their time to see what the male's vision of these kinds of women and the economic freedoms that they could have.

Keywords: Roman women, economy, evergetism, Early Roman Empire.

INTRODUCCIÓN

Desde sus inicios, la sociedad romana estuvo organizada de manera patriarcal, quedando las mujeres relegadas a un segundo plano ya que eran consideradas inferiores con respecto a los hombres. Este hecho puede deberse en cierta medida, al modelo de matrona romana ideal que había sido impuesto por los varones y que estuvo presente desde la Roma Arcaica según el cual las mujeres debían dedicarse íntegramente al cuidado de su hogar y de su familia quedando apartadas de la vida pública (Berrino, 2006: 9). A pesar de que este modelo seguirá vigente durante todo el periodo romano, cada vez se irá alejando más de la realidad debido a los cambios que se van produciendo en la sociedad desde finales de la República e inicios del Imperio que afectarán al modo de vida femenino, como por ejemplo la generalización del matrimonio *sine manu*, la normalización de los divorcios, la relajación a la hora de aplicar la *tutela mulierum* o la posibilidad de recibir herencias (Gago Durán, 2012: 100). A lo largo de los primeros siglos del Imperio, las mujeres continuaban sometidas a los hombres y nunca llegaron a emanciparse plenamente, si bien es cierto que estos avances lograron que durante este tiempo gozasen de una cierta autonomía con la cual les fue posible eludir algunas de las limitaciones propias de su sexo, obteniendo una amplia libertad de acción y de pensamiento. De este modo, pudieron formar parte de esferas tradicionalmente vinculadas a los hombres, algo especialmente notable en el terreno económico, en el que las mujeres romanas lograron obtener un rol protagonista participando en la misma medida que los varones pese a los impedimentos y dificultades que estos les imponían al achacárseles *infirmitas sexus, imbecillitas sexus o fragilitas sexus*¹.

El hecho de que las mujeres consiguiesen reunir un gran patrimonio del que disponer de manera autónoma fue un hecho muy significativo en una sociedad en la que riqueza y poder estaban unidos, algo de lo que estas mujeres eran plenamente conscientes (Saavedra Guerrero, 2010: 113), sirviéndose de sus fortunas para poder involucrarse en la vida pública a través de su influencia social o de la realización de actos evergéticos como veremos más adelante. No obstante, las que se atrevieron a entrar en terrenos hasta entonces únicamente masculinos tuvieron que enfrentarse al rechazo de los varones que vieron su hegemonía amenazada y anhelaban los tiempos en el que las mujeres no desempeñaban ningún papel más allá de la esfera privada.

Debemos mencionar igualmente el hecho de que en este artículo nos centraremos en las mujeres que contaban con cierto poder adquisitivo puesto que serían las únicas que podrían disponer del suficiente patrimonio para realizar determinadas acciones que les permitiesen involucrarse en la vida pública en una medida equiparable a los hombres. El origen de este patrimonio podría provenir de su familia, en el caso de pertenecer a las capas más elevadas de la sociedad, de su matrimonio o también puede ser obtenido por ellas mismas a través de esfuerzo y trabajo. No obstante, esto no quiere decir que fuese lo que ocurría normalmente, más bien

serían casos excepcionales puesto que la mayor parte de las mujeres trabajadoras se dedicaron a oficios más modestos en búsqueda únicamente de conseguir un sustento y su labor está aún más infravalorada.

El objetivo de este artículo será, por lo tanto, el de recuperar y reivindicar el papel de las mujeres que salieron del ámbito doméstico tradicional involucrándose en esferas que en un primer momento eran ajenas a su género y analizar cuál fue la visión masculina con respecto a las nuevas libertades económicas de las que estas féminas podían disponer.

ECONOMÍA Y EVERGETISMO: MUJERES QUE NO SE CIÑERON AL PAPEL DE MATRONAS

Mujeres de negocios: banqueras, propietarias y comerciantes.

Las mujeres que tomaron parte en la esfera económica lo hicieron contradiciendo la regla general de la época que sostenía el hecho de que, mientras las mujeres debían quedarse en casa, eran los hombres los que, como explicaba Columela, cultivaban el campo, navegaban y hacían negocios (XII,2-3)². El papel femenino en este ámbito es muy extenso, por lo que me centraré fundamentalmente en tres de los aspectos que les proporcionaban mayores beneficios económicos: la actividad financiera, la gestión de las propiedades y el comercio a gran escala.

Hablando en primer lugar de los negocios y la actividad financiera, en las fuentes clásicas es habitual que se mencione la “debilidad femenina” para justificar el hecho de que las mujeres no pudiesen participar puesto que no estaban capacitadas para estas labores. Un ejemplo de ello lo vemos en el *Digesto* (16.1-3.), donde se hace referencia al Senadoconsulto Veleyano de mediados del siglo I d.C.:

“Mas tarde se hizo un senadoconsulto por el que se protegió más ampliamente a todas las mujeres (...) en lo referente a las finanzas y a las daciones en mutuo en favor de otros, por los que hubiesen salido garantes las mujeres, aunque parece que ya antes se había declarado como derecho que no se las puede demandar por ello ni dar acción contra ellas, por no ser justo que desempeñen oficios viriles y se ligen con obligaciones de este género (...). Examinemos pues, las palabras del senadoconsulto, una vez alabada la providencia del excelentísimo senado por haber protegido a las mujeres, seducidas y engañadas en muchos casos de este tipo a causa de la debilidad de su sexo (...)”³.

2 *Siquidem vel rusticari vel navigare vel etiam genere alio negotiari necesse erat, ut aliquas facultates acquirereamus*, Forster, Heffner y Edward (1955, eds.).

3 Para los textos en castellano del *Digesto* utilizaremos la edición traducida por Alvaro D’Ors y otros. *Velleiano senatus consulto plenissime comprehensum est, ne pro ullo feminae intercederent (...) quod ad fideiussores et mutui dationes pro aliis, quibus intercesserint feminae, pertinet, tametsi ante videtur ita ius dictum esse, ne eo nomine ab his petitio neve in eas actio detur, cum eas virilibus officiis fungi et eius generis obligationibus obstringi non sit aequum, arbitrari senatum recte atque ordine facturos ad quos de ea re in iure aditum erit, si dederint operam, ut in ea re senatus voluntas servetur. (...) Verba itaque senatus consulti excutiamus prius providentia amplissimi ordinis laudata, quia opem tulit mulieribus propter sexus inbecillitatem multis huiuscemodi casibus suppositis atque obiectis*. Para las citas originales del *Digesto*, utilizaremos la siguiente edición: Mommsen y Paul (1870).

1 Este tipo de expresiones aparecen con frecuencia en las fuentes jurídicas, por ejemplo, en el Código Teodosiano (2.16.3; 3.5.3; 3.16.2; 4.14.1) o en el *Digesto* (22.6.9; 16.1.2.3; 49.14.18; 27.10.9; 48.16.1.10).

Podemos comprobar cómo se menciona el hecho de que el Senadoconsulto Veleyano se llevó a cabo para la protección de las mujeres, puesto que estas podrían ser engañadas debido a la “debilidad propia de su sexo”, lo que las llevaría a perder su patrimonio. Según este Senadoconsulto, se le prohibía a la mujer prestar dinero y también cualquier tipo de *intercessio* a favor de cualquier otra persona. Este tipo de acciones prohibidas eran consideradas masculinas, al igual que los *virilia officia*, es decir, el hecho de ser banqueras, juezas, abogadas o procuradoras (Roldán Hervás, 1999: 355). Sin embargo, tenemos constancia de que, a pesar de esto, hubo mujeres que los llevaron a cabo. A continuación, nos centraremos en la figura de la mujer “banquera”, es decir, mujeres que realizaban transacciones económicas tales como contratos bancarios o préstamos por los que recibían algún tipo de beneficio. Es por ello por lo que debemos citar nuevamente un texto del *Digesto* (2.13.12), que nos informa de que “las mujeres se considera que quedan excluidas del oficio de banquero, pues es cosa propia de hombres”⁴.

Como podemos apreciar en base a este pasaje, la prohibición de las mujeres a actuar *ab officio argentarii* que consistía en guardar o administrar depósitos de dinero, negociar préstamos y subastas, servir de avalistas, es indudable. Con respecto a este caso, la realidad difiere bastante de la información que nos proporcionan los textos oficiales ya que existen evidencias que revelan a mujeres llevando a cabo actividades de este tipo a pesar de la prohibición. En Pompeya, por ejemplo, se localizan varias inscripciones fechadas aproximadamente en el último tercio del siglo I d.C. en las que aparecen varias mujeres que realizaban transacciones económicas a pequeña escala, concediendo préstamos y cobrando intereses (Lázaro Guillamón, 2010; *CIL* IV, 8203; *CIL* IV, 8204; *CIL* IV, 4528).

Otra actividad económica muy importante para las mujeres era la referente a la propiedad y la administración de determinados bienes tanto muebles como inmuebles. Las propiedades femeninas reciben por parte de los juristas el nombre de *res extra dotem*, es decir, bienes extradotales y solían tener un carácter muy variado ya que podían tratarse desde pequeños objetos procedentes de un ajuar o enseres domésticos hasta grandes extensiones de tierras o créditos. Las mujeres podían poseer bienes y eran libres para administrarlos de forma autónoma, estando únicamente sujetas al consentimiento de un tutor para determinadas operaciones, algo que en la mayoría de los casos era un mero formalismo. El beneficio económico lo lograban mayormente a través del arrendamiento de sus tierras, viviendas o locales comerciales a personas libres o libertos con finalidades diversas. Entre las mujeres dedicadas a este tipo de actividades, destacaban las grandes propietarias de tierras relacionadas con la agricultura, conocidas como *dominae*, quienes recibían grandes beneficios a través de la gestión y explotación de sus terrenos, viviendo de la riqueza que les proporcionaban sus tierras.

Por último, hablaremos de la participación femenina en empresas comerciales a gran escala, siendo estas otras de las fuentes principales de riquezas. Dicha participación se encuentra atestiguada mayormente a través de la epigrafía, puesto que existen numerosas referencias, algunas de las

cuales veremos a continuación, que mencionan a mujeres dedicadas a actividades mercantiles de diversa índole. Uno de los casos más reconocidos puede ser el de Eumaquia de Pompeya⁵. Esta mujer provenía de la familia de propietarios territoriales conocidos como los *Eumachii*, y parece ser que poseía una gran fortuna heredada de su padre, Lucio Eumaquio, quien la había logrado gracias a la fabricación de ladrillos (Del Castillo Álvarez, 1975: 144). En Pompeya se pueden observar aún los restos arqueológicos de un edificio de grandes proporciones que le perteneció y que se encuentra situado junto al foro. Se desconoce con exactitud cuál fue la función exacta de esta construcción pero parece ser que actuaba como lonja para la venta de la lana (Rodríguez González, 2015: 131) lo que nos pone de manifiesto dos ideas: en primer lugar que Eumaquia posiblemente se dedicase a la manufactura y al posterior comercio de lana y en segundo que esta mujer tendría una posición relevante en la ciudad ya que de otra manera no le hubiese sido posible edificar una obra de esas dimensiones en un espacio tan importante dentro de la misma.

A principios del siglo II d.C. tenemos constancia de Domicia Lucila, propietaria de unas canteras de arcilla gracias a las cuales pudo fundar una fábrica de tejas y de materiales de construcción (Fernández Uriel, 2011: 338) puesto que encontramos varias referencias a ella en los sellos de las tejas que se fabricaban y exportaban hacia otros lugares (*CIL* XV, 263; *CIL* XV, 264). Según otros epígrafes que tienen por protagonista nuevamente a Domicia, podemos deducir que era propietaria de un comercio de grandes dimensiones puesto que varios epígrafes (*CIL* XV, 272; *CIL* XV, 273) sugieren que tenía varias fábricas con otros trabajadores que se ocupaban de su gestión. Parece ser que la venta de ladrillos y de materiales de construcción era un ejercicio común entre las féminas con un elevado patrimonio económico, ya que al igual que en el caso de Domicia Lucila, hay constancia de otras mujeres propietarias de canteras que se encontraban dentro de las fincas heredadas en su patrimonio familiar (Adcock, 1945: 10). Entre estas féminas encontramos miembros de la aristocracia o incluso de la familia imperial (Borragán Rodríguez, 2000: 139), como es el caso de Domicia (105 - 155 d.C.), la madre del emperador Marco Aurelio, o las emperatrices Plotina (65 - 125 d.C.) y Sabina (86 - 137 d.C.).

Otro tipo de comercio “al por mayor” en el que fue común la participación femenina fue el de los cereales. En este sentido podemos citar a Abundia Megiste, que compartía el trabajo con su marido, M. Abundio Luminar, quien actuaba como su patrono antes de fallecer. Tras la muerte de este parece ser que fue Abundia la que tomó las riendas del negocio (*CIL* VI, 9683).

Las mujeres romanas tendrán asimismo una importante participación en la producción del olivo y la vid y la posterior venta del vino y el aceite puesto que existen evidencias que las sitúan en varios niveles de este comercio. De esta manera, encontramos tanto propietarias de latifundios dedicados a estos fines, como mujeres que se encargaban del transporte de los productos (denominadas *diffusores olearii*) o propietarias de los talleres en los que se fabricaban las ánforas que contenían dichos productos. Igualmente, podía darse el caso de que alguna mujer con una gran capacidad

4 *Feminae remotae videntur ab officio argentarii, cum ea opera virilis sit.*

5 *CIL* X, 810; *CIL* X, 811; *CIL* X, 812; *CIL* X, 813.

adquisitiva fuese propietaria tanto de las tierras, como de las naves con las que se transportaba el aceite o el vino y del taller cerámico. El Monte Testaccio en Roma fue un vertedero de ánforas que en su gran mayoría (sobre el 80%) procedía de la Bética y transportaban aceite o, en menor medida, vino, algo que nos aporta mucha información a través de los *tituli picti*⁶. Entre estas inscripciones anfóricas, localizamos numerosos nombres femeninos ya fuesen citadas de forma personal e individual o acompañadas por algún nombre masculino (*CIL XV, 3845; CIL XV, 3960; CIL XV 3961; CIL XV, 3742; CIL XV, 3729a; CIL XV, 3949*). Estos *tituli* no aportaban mucha información, sin embargo, mencionaban el hecho de que estas mujeres eran propietarias de algún *fundus* dedicado a la producción de alguno de estos productos (*CIL XV, 3949*).

Por último, hablaremos del comercio marítimo puesto que tenía una importancia incuestionable en la economía del mundo antiguo. Es necesario mencionar que las mujeres que se dedicaban a este tipo de comercio deberían disponer de una capacidad adquisitiva especialmente alta, puesto que para poseer un barco o para poder costear un negocio de estas características se debía llevar a cabo una gran inversión ya que participar en este tipo de negocio no suponía únicamente la compra de una nave. Además de su construcción, reparación y cuidados diarios, las actividades comerciales suponían un alto riesgo⁷ ya fuese por los naufragios, la pérdida de mercancía en alta mar, la piratería, etc. Las transacciones marítimas eran complejas e implicaban una organización muy extensa en la que participaban una gran cantidad de personas. Entre las figuras vinculadas a este comercio, podemos deducir que, en su mayoría, las mujeres tendrían el papel del *navicularius*, es decir, personas que no debían estar obligatoriamente embarcadas (Rougé, 1966: 245) pero que generalmente eran las propietarias de las naves, encargándose de organizar el intercambio entre los diferentes lugares, así como de contratar el transporte de los suministros (Fernández Uriel y Mañas Romero, 2014: 237). En ocasiones no se necesitaba la implicación directa de las mujeres en el comercio, podía darse el caso de que ellas fuesen las propietarias de la nave y que las pusieran a disposición del *magister navis*, es decir, el patrono o naviero de la embarcación (*Dig. XIV.1.16; Código de Justiniano. IV.25.4*).

Por otro lado, encontramos a las “navicularias honorarias” (Rougé, 1966: 245), mujeres que no eran propietarias de las naves pero que actuaban como capitalistas, aportando los recursos económicos para que este tipo de negocio fuese posible⁸. Las “navicularias honorarias”, se diferenciaban de las “navicularias activas” que mencionábamos anteriormente, por el hecho de que las primeras invertían a través de terceros y únicamente se involucraban de forma económica, sin tomar ninguna decisión en el negocio ni en la administración de este como sí hacían las segundas.

Un ejemplo de mujer que invirtió económicamente en el negocio marítimo fue la mujer de Trimalción, ambos personajes del *Satiricón* de Petronio:

“Como si nada hubiera pasado, encargué otras naves, mayores, mejores y con más suerte; tanto es así, que nadie me negaba el nombre de héroe. Ya se sabe: un gran navío tiene gran resistencia. Volví a cargarlas de vino, tocino, habas, perfumes y esclavos. En esta ocasión, Fortunata tuvo un bello gesto: vendió todas sus joyas, todo su vestuario y me puso en la mano cien escudos de oro. Fue la levadura de mi peculio. Las cosas van de prisa cuando los dioses quieren. En un solo viaje hice diez millones, bien redondos, de sestercios”⁹.

Según este fragmento literario (Pet., *Sat*, II.76.), la esposa de Trimalción, Fortunata, sería una especie de “navicularia honorífica” puesto que le donó a este el dinero que había reunido con la venta de sus posesiones. De esta manera, Trimalción fue capaz de comprar nuevas naves con las que seguir adelante con el negocio marítimo que había emprendido y que le permitió disponer de una inmensa fortuna gracias a la venta de artículos de primera necesidad.

A continuación, veremos cómo utilizaban el capital reunido gracias a estas actividades, para ser partícipes indirectamente en la vida pública de sus ciudades.

El evergetismo como vía femenina de influencia social

Aunque las mujeres no podían ejercer ningún cargo público relacionado con el *cursus honorum* en el gobierno de la ciudad, esto no les impedía influir en este a través de otras vías indirectas¹⁰. Una de estas vías, el evergetismo (Martínez López, 1990: 225), guarda relación con la capacidad económica ya que consistía en la financiación de asuntos públicos sin que se esperase recibir, en principio, una compensación material a cambio. Estas acciones, no obstante, no eran altruistas puesto que, a través de sus obras, las mujeres buscaban adquirir reconocimiento social tanto para ellas como para sus familias y al mismo tiempo influir en la carrera política de su esposo o de sus hijos.

El evergetismo femenino también estuvo presente en la familia imperial, siendo numerosas las mujeres ligadas a la *domus* imperial que realizaron actos evergéticos convirtiéndose en un ejemplo a imitar para el resto de evergetas de las élites locales (Domínguez Arranz, 2015: 241). Entre ellas podríamos destacar a Livia Drusila (58 a.C. - 29 d.C.), esposa de Augusto o Julia Domna (170 - 217 d.C.), esposa de Septimio Severo ya que fueron dos de las máximas exponentes del poder femenino dentro de la familia imperial. Todo esto era utilizado como parte de la propaganda imperial en búsqueda de reforzar la imagen del emperador a través de su familia (Domínguez Arranz, 2017: 101). En su papel de benefactoras, lograron realizar un gran número de acciones por las que obtuvieron un gran reconocimiento por parte de la sociedad como por ejemplo ayudar a familias económicamente necesitadas, organizando banquetes,

9 Para el *Satiricón* de Petronio utilizaremos la traducción al castellano de L. Rubio Fernández. *Alteras feci maiores et meliores et feliciores, ut nemo non me virum fortem diceret. Scis, magna navis magnam fortitudinem habet. Oneravi rursus vinum, lardum, fabam, sepladium, mancipia. Hoc loco Fortunata rem piam fecit: omne enim aurum suum, omnia vestimenta vendidit et mi centum aureos in manu posuit. Hoc fuit peculii mei fermentum. Cito fit quod di volunt. Vno cursu centies sestertium corrotundavi*, Smith (1975, ed.).

10 Otra vía de influencia sería su inclusión en el culto imperial mediante el desempeño de sacerdocios femeninos. En relación con esto, véanse Mirón Pérez (2007) y Hemelrijk (2005 y 2006).

6 Para más información sobre los *tituli picti* véase Gómez Iglesias (2010).

7 Sobre la peligrosidad del mar: García Montero y Gasco de la Calle (1999); Casson (1969).

8 Sobre la financiación de empresas marítimas véase Rathbone (2003).

erigiendo edificios, etc.

El resto de las mujeres evergetas generalmente procedían de la élite de la ciudad y movían los hilos del gobierno de esta a través de sus círculos de poder (Medina Quintana, 2014: 148). Normalmente realizaban las acciones en sus ciudades natales, ya fuese actuando en solitario o junto con algún familiar. Las donaciones que realizaban tenían una tipología muy variada, por ejemplo, acciones dedicadas a alguna divinidad o a la familia imperial, ornamentación de la ciudad, construcción o mejora de espacios públicos, donaciones en forma de banquetes o espectáculos públicos. Así mismo hallamos casos en los que estas acciones se realizaban en honor a algún esposo u otro familiar (tanto de forma póstuma como en búsqueda de obtener reconocimiento para su figura en vida). Igualmente, la cantidad o el tipo de donación también dependerían de la capacidad económica de la benefactora. Entre estas mujeres evergetas podemos señalar nuevamente a Eumaquia, puesto que fue una significativa figura en Pompeya, ciudad a la que donó pórticos, columnas y una cripta (*CIL X*, 810).

Las acciones que realizaban para el municipio no distaban en gran medida de las que realizaban los varones que sí ocupaban cargos políticos por lo que podemos decir que cuando se trataba de actos evergéticos, poco importaba el sexo del que los realizaba si disponía del patrimonio adecuado. Gracias a estas acciones, conseguían la gratitud incondicional de los más humildes a la vez que adquirían partidarios que agradecían su generosidad a través de elementos conmemorativos como estatuas o inscripciones e incluso, en ocasiones, con funerales públicos. En Hispania, por ejemplo, la práctica del evergetismo femenino estaba muy extendida¹¹, especialmente en la Bética ya que es la provincia con un mayor número de actos evergéticos realizados por mujeres que actuaban en solitario, siendo alrededor del 30 % de todas las donaciones atestiguadas (Melchor Gil, 2009: 136).

EL PUNTO DE VISTA MASCULINO ANTE LA NUEVA REALIDAD DE LAS MUJERES

Como hemos podido comprobar a lo largo de este artículo, algunas mujeres romanas consiguieron reunir, por diversos motivos, elevadas fortunas gracias a las cuales pudieron intervenir en la esfera pública de sus ciudades, hasta entonces territorio exclusivamente masculino. Todo esto nos lleva a preguntarnos: ¿Qué visión tenían sus coetáneos de ellas?

La misoginia en Roma era una constante ya desde sus inicios, al igual que el recelo que sentían los sectores más conservadores hacia las mujeres con un alto patrimonio. Uno de los ejemplos más significativo de ello, lo encontramos durante la República, en concreto en el año 195 a.C., en el cual se dio una protesta femenina en masa a favor de la derogación de la *lex Oppia* propuesta por los tribunos de la plebe Marco Fundanio y Lucilio Varelio. Dicha ley llevaba vigente desde el año 215 a.C., una época en la que Roma sufría una crisis debido a la II Guerra Púnica lo que motivó la prohibición a las mujeres de lucir joyas, viajar en carruaje

a no ser que fuesen a una actividad religiosa o vestir con colores llamativos. En el año 195, una vez finalizada la guerra, estos tribunos presentaron en el Senado una propuesta de derogación de esta ley, que propició una protesta en la que un gran número de matronas procedentes de toda Roma y del extranjero bloqueando el acceso al foro sin obedecer a sus maridos con la intención de que se eliminase la ley. Debido al temor hacia esta movilización masiva que no podía ser controlada y que podía significar un duro golpe para la hegemonía masculina, la ley fue finalmente derogada¹². En el contexto de la protesta de mujeres, Tito Livio le adjudica al cónsul Marco Porcio Catón, un discurso en que podemos destacar la siguiente frase: “Desde el mismo momento mismo en que comiencen a ser iguales, serán superiores” (*Liv. 34.2-3*)¹³.

Este recelo hacia las mujeres fue en aumento a medida que su independencia iba aumentando. Los varones, al menos las élites que escribían y nos han dejado sus opiniones, estaban anclados al modelo de matrona romana ideal, que ya en los tiempos del Imperio no guardaban ninguna relación con la realidad puesto que las mujeres romanas ya nada tenían que ver con las mujeres sumisas de periodos anteriores que únicamente se dedicaban a sus familias y al cuidado del hogar, algo que provocó generalmente críticas y menosprecio por parte masculina. A continuación, veremos algunos textos de autores de época altoimperial que tenían como protagonistas a mujeres poseedoras de grandes fortunas.

En primer lugar, podemos mencionar a Juvenal (60 d.C. -128 d.C.), poeta latino que dedicó una sátira completa, la sexta, curiosamente la más extensa, a la degeneración moral femenina, culpando a las mujeres de ser la causa última de todos los males. En esta sátira, considerada como uno de los exponentes más claros de la misoginia de la Antigüedad (López López, 1990: 187), el poeta aconseja a su supuesto amigo e interlocutor, Póstumo, que no contraiga nupcias puesto que, según él, era imposible que encontrase una mujer casta, ya que solo se preocupaban de llevar a cabo acciones inmorales como las tertulias públicas, el lujo y la cultura:

“No hay nada que no se permita a una mujer, nada considera incidente, cuando rodea su cuello de verdes esmeraldas y cuando prende de los lóbulos de sus orejas unos enormes pendientes. No hay nada más insostenible que una mujer rica. Entretanto, horrible de aspecto y digna de burla, su cara se hincha con muchas capas de masa de pan o huele a la espesa crema Popea, y de esta se quedan pegajosos los labios del pobre marido: al encuentro del querido van con la piel súper lavada”. (*Juv. VI, 460*)¹⁴.

“La libido es la misma en las plebeyas y en las

12 Este tema se encuentra ampliamente recogido en diversa bibliografía. Entre otras obras podemos mencionar: Mastrorosa (2006); Culham (1982 y 2004); Cantarella (1991); López López (1992) Vettori (2019)

13 Traducción de Antonio Villar Vidal. *extemplo simul pares esse coeperint, superiores erunt*, edición de Briscoe (1993).

14 Para Juvenal usamos la traducción de M. Balasch. *Nil non permittit mulier sibi, turpe putat nil, cum viridis gemmas collo circumdedit et cum auribus extentis magnos commisit elenchos. [intolerabilius nihil est quam femina dives.] interea foeda aspectu ridendaque multo pane tumet facies aut pinguis Poppaeanae spirat et hinc miseri viscantur labra mariti. ad moechum lota veniet cute*. Para los textos en latín de Juvenal utilizaremos la edición de Willis (1997).

11 Sobre la actuación evergética de mujeres véase, por ejemplo: Gallego Franco (2019); Melchor Gil (2009 y 2010).

aristócratas, y no es mejor la que pisa el negro sílice que la que es conducida a hombros de fornidos esclavos sirios. Para ir a los Juegos, Ogulnia alquila un vestido, alquila acompañantes, una litera, un cojín, amigos, una nodriza y una muchacha rubia, para poder darle órdenes. Lo que le queda de la herencia paterna lo da a los ágiles atletas, hasta la última copa. (...) la mujer es prodiga, y no ve como se le agota el capital. Y como si las monedas se multiplicaran al vaciarse su arca, y cogiera de un montón que nunca disminuye, jamás echa cuentas de lo que le cuestan sus placeres” (Juv. VI, 350)¹⁵.

En estos fragmentos, Juvenal carga contra las mujeres ricas, tachándolas de adúlteras y criticando su gusto por el derroche y la ostentación. Es cierto que, a lo largo de su obra, lleva a cabo una crítica moralista de la sociedad de su época y de todos los agentes que la componen, no solo de las mujeres, sin embargo, en esta Sátira en concreto, actúa con especial dureza y mordacidad (Beltrán Noguer, Sanchéz-La Fuente Andrés: 240). Algunos autores contemporáneos sostienen que este rechazo tan pronunciado puede deberse a un matrimonio fallido de Juvenal con una mujer rica (Castillo García, 1971).

Frente a esto, Séneca (4 a.C.- 65 d.C.), en su obra *Ad Helviam de consolatione* (*De la consolación a Helvia*), dedicada a su madre, apreciaba los valores tradicionales de esta, valorando el hecho de que no se hubiese dejado llevar por el lujo y la riqueza:

“El mal dominante del siglo, la desvergüenza, no te cuenta entre sus innumerables víctimas, ni las piedras preciosas ni las perlas te han seducido, la riqueza no ha brillado para ti como el mayor bien de la humanidad, a ti educada dignamente en una casa antigua y austera (...)” (Sen. *Cons. Helv.*, XVI, 3)¹⁶.

Como mencionamos anteriormente, en el *Satiricón* de Petronio (ca.26 d.C.- ca.67 d.C.) aparece una mujer acaudalada, Fortunata, que actuaba como mano derecha de su marido ayudándole a administrar su fortuna y patrimonio. A lo largo de la obra, Fortunata es mostrada como una persona astuta e inteligente, pero también se le critica su pasado, su falta de educación y sus conductas obscenas. Esta dualidad en la visión que Petronio nos da de este personaje se puede resumir en la presentación que le da uno de los comensales:

“Es —me dice— la mujer de Trimalción, se llama Fortunata y cuenta su dinero midiéndolo a celemines (...). Él, personalmente, no sabe lo que tiene, por ser tan acaudalado. Pero esa alimaña está en todo, hasta en lo que menos te figuras. Es abstemia, sobria y persona de buen consejo: ya lo ves, es oro puro, por ese lado. Pero por otra parte es una

mala lengua, una urraca entre surco y surco” (Petr., *Sat*, 37,2-8)¹⁷.

De la misma manera, encontramos diversas alusiones con respecto a mujeres ricas en diversos epigramas del poeta latino Marcial (40 d.C. – 104 d.C.). En el siguiente texto, explica su negación de casarse con una mujer rica ya que considera que el hombre siempre tiene que ser superior a su esposa:

“¿Me preguntáis por qué no quiero casarme con una mujer rica? No quiero entrar en el matrimonio como esposa de mi mujer. Que la matrona Prisco, siempre sea inferior a su marido, de otra forma no puede haber igualdad entre ellos.” (Mart. VIII.12)¹⁸.

No obstante, por el contrario, en sus epigramas también hace referencia a una viuda acaudalada llamada Marcela, a la que alaba en varias ocasiones y que parece ser que actuó como su patrona, regalándole una hacienda en la ciudad Hispana de Bilibis (Sullivan: 26):

“Este bosque, estas fuentes, esta sombra entretejida de los pámpanos vueltos hacia arriba, esta corriente guiada de agua de riego, estos prados y rosales, que no ceden al Pesto de las dos cosechas, y todas las hortalizas que verdean y no se hielan ni en el mes de Jano, y la anguila doméstica, que nada en un estanque cerrado, y esta torre de un blanco resplandeciente que cría palomas de su mismo color, obsequios son de mi dueña. A mi vuelta después del séptimo lustro, Marcela me ha dado estas casas y estos pequeños reinos. Si Nausícaa me concediera los huertos de su padre, podría decirle yo a Alcínoo: “Prefiero los míos” (Mart. XII. 31)¹⁹.

Podemos mencionar también el discurso de Cicerón *Pro Caelio*, a pesar de ser un poco anterior al periodo altoimperial, puesto que ocurrió en el 56 a.C. En él, el autor actuó en defensa de Celio, acusado entre otras cosas de no haber pagado un préstamo a una patricia adinerada de nombre Clodia y a su vez de intentar envenenarla. Cicerón, rival político del hermano de Clodia, pudo hacer de esta defensa una manera de atacar a su rival. Para la defensa de su cliente hace uso de la difamación hacia Clodia utilizando los estereotipos misóginos existentes en la época para ganarse el favor del jurado acusándola de tener una relación incestuosa con su hermano (Cic. XV, 36) de comportarse como una prostituta (Cic. XX, 49), o de engañar a un pobre e inocente Celio:

“Nada digo ya con respecto a esa mujer; pero si hubiera alguna, distinta de ella, que se prostituyera a todos; que tuviera siempre algún amante públicamente conocido; por cuyos jardines, por cuya casa y por cuya villa de Bayas fueran y vinieran, a sus anchas, toda clase de liviandades que incluso diera alas a los jóvenes y ayudara con sus larguezas

15 *lamque eadem summis pariter minimisque libido, nec melior, silicem pedibus quae conterit atrum quam longorum vehitur cervice Syrorum. Ut spectet ludos, conduit Ogulnia vestem, conduit comités, sellam, cervical, amicas, nutricem et flavan cui det mandata puellam. Hace tamen argenti superest quodcumque paterni levibus athleticis et vasa novissima donat. (...) prodiga non sensit pereuntem femina censum, ac, velut exhausta recidivus pullulet arca nummues et e pleno tollatur Semper acerco, non unquam reputat quanti sibi gaudia consent.*

16 Traducción de Juan Mariné Isidro. *Non te maximum saeculi malum, impudicitia, in numerum plurium adduxit; non gemmae te, non margaritae flexerunt; non tibi diuitiae uelut maximum generis humani bonum refuserunt; non te, bene in antiqua et seuera institutam domo.* Texto original extraído de la edición de Basore (1932).

17 *Ipse nescit quid habeat, adeo saplulus est; sed haec lupatria providet omnia, et ubi non putes (...) Est tamen malae linguae, pica pulvinaris.*

18 Traducción de José Guillen. *Uxorem quare locupletem ducere nolim quaeritis? Uxori nubere nolo meae. Inferior matrona suo sit, Prisce, marito: non aliter fiunt femnia uirque pares,* Heraeus (1982, ed.).

19 *Hoc nemus, hi fontes, haec textilis umbra supini Palmitis, hoc riguae ductile flumen aquae, Prataque nec bifero cessura rosaria Paesto, Quodque viret lani mense nec alget holus, Quaque natat clusis anguilla domestica lymphis, Quaque gerit similes candida turris aves, Munera sunt dominae: post septima lustra reverso. Has Marsella domos parvaque regna dedit. Si mihi Nausicae patrios concederet hortos, Alcinoos possem dicere “Malo meos”.*

a la economía familiar; si viviera en franquía como viuda con una descarada desfachatez, en medio de una pródiga opulencia y con el libertinaje de una meretriz, ¿iba yo a considerar adúltero a quien hubiera saludado con alguna desenvoltura a una mujer como esa?" (Cic. XV, 38)²⁰

Como hemos podido observar, en algunos casos existen diversidad de opiniones entre los propios autores clásicos en cuanto a la imagen que transmiten de las mujeres, y en concreto de las mujeres con un alto valor adquisitivo. El trato que se les daba dependía mucho del género literario e igualmente hay que considerar el hecho de que la mayoría de los lectores, especialmente de los géneros de tipo satírico, eran hombres (Sullivan: 185). Debido a esto, la imagen que se solía dar de estas mujeres en la literatura no era muy positiva, ya que la misoginia era una constante en esta época y los autores aún tenían en sus mentes el modelo ideal de matrona lo que les hacía ser excesivamente críticos con unas mujeres cada vez más libres y menos ligadas a la *domus*.

CONCLUSIONES

El papel de las mujeres romanas fue mucho más allá de lo que mencionaban las fuentes clásicas y la historiografía hasta mediados del siglo XX. Hasta entonces, su papel (en cualquier periodo histórico), había sido silenciado, optando por una visión sesgada y androcentrista de la historia, centrándose en una serie de acontecimientos políticos y económicos protagonizados por personajes de la élite masculina. Estas corrientes no consideraban a las mujeres como sujetos que merecieran ser reseñables históricamente puesto que, según su opinión, no desempeñaban ningún papel esencial en el devenir de la Historia.

A través de este artículo, hemos podido comprobar como algunas mujeres romanas no fueron sujetos pasivos en la sociedad y que no estaban únicamente enclaustradas en la *domus* al cuidado de su hogar, su familia y dedicada al hilado de la lana. A pesar de las desigualdades, fueron capaces de participar en esferas tradicionalmente masculinas como son la económica y la pública (a través del evergetismo) vinculadas indirectamente con la influencia social, política y, por lo tanto, con el poder. No obstante, nunca lograron estar en paridad de condiciones con respecto a los varones por lo que no lograron estar completamente emancipadas. Algunos de los textos de los autores de esta época mostraban el carácter misógino de la sociedad romana ya que reflejaban que sus libertades eran vistas como una amenaza por parte masculina, existiendo una disolución entre el modelo conservador y tradicional (e irreal ya en esta época) que defendían los autores e intelectuales coetáneos a ellas y la verdadera situación de la sociedad romana. A pesar de esto, las romanas alcanzaron, durante los primeros siglos del Imperio, una autonomía que desgraciadamente las mujeres no volvieron a ostentar hasta hace relativamente poco tiempo.

²⁰ Traducción de Jesús Aspa Cereza. *Nihil iam in istam mulierem dico; sed, si esset aliqua dissimilis istius, quae se omnibus pervolgaret, quae haberet palam decretum aliquem, cuius in hortos, domum, Baias iur suo libidines et parsimoniam patrum suis sumptibus sustentaret; sed vidua libere, proterva petulanter, dives effuse, libidinosa meretricio more viveret, adulterum ego putarem, si quis hanc paulo liberius salutasset?* Texto original extraído de la edición de Cousin (1969).

FUENTES CLÁSICAS

- Cicerón:
1969. *Discours. Tome XV*. Cousin, Jean (ed.) Paris: Les Belles Letres.
1991. Discursos. Traducción de Jesús Aspa Cereza. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Codex Iustinianus. Corpus Iuris Civilis, vol. II*. 1989. Paulus Krueger (ed.). Hildesheim: Weidmann.
- Codex Theodosianus*. 1990. Theodor Mommsen, Paul Meyer (eds.). Hildesheim: Weidmann.
- Columela:
1955. *On Agriculture, Volume III: Books 10-12*. Forster, E. S., Heffner, Edward H. (trads.). Cambridge. Loeb Classical Library, Harvard University Press.
1988. *De los trabajos del campo*. Traducción de Antonio Holgado Redondo. Madrid: Siglo XXI.
- Corpus inscriptionum latinarum*. (1863). Mommsen, Theodor (ed.) Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin: Reimer.
- Digesto*:
1870. Mommsen, Theodor; Krueger, Paul (eds). Berlin: Apud Weidmannos.
1975. Traducción de Alvaro D'Ors y otros. Pamplona: Editorial Aranzadi.
- Juvenal:
1997. *Saturae*. Willis, J. (ed.). Leipzig: Teubner.
2001. *Sátiras*. Traducción de Manuel Balasch. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Livio:
1993. *Ad urbe condita. Libri XLI-XIV*. Briscoe, Jhon (ed.). Leipzig: Teubner.
2001. *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*. Traducción de Antonio Villar Vidal. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Marcial:
1982. *Epigrammaton libri*. Heraeus, W (ed.). Leipzig: Teubner.
2003. *Epigramas*. Traducción de José Guillén. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Petronio:
1975. *Cena Trimalchionis*. Smith, Martin S. (ed.) London: Oxford University Press.
1978. *Satiricón*. Traducción de Lisardo Rubio Fernández. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Séneca:
1932. *Moral Essays, Volume II*. Basore, John W (trad.) Cambridge: Loeb Classical Library, Harvard University Press.
1996. *Diálogos*. Traducción de Juan Mariné Isidro. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

REFERENCIAS

- Adcock, Frank Ezra. 1945. Women in Roman Life and Letters. *Greece and Rome*, 14(40): 1-11.
- Beltrán Noguera, M^a Teresa, Sánchez-Lafuente Andrés, Ángela. 2008. La sátira sexta de Juvenal o el tópico de la misoginia. *Myrtia*, 23: 225-243.
- Berrino, Nicoletta F. 2006. *Mulier potens: realtà femminile nel mondo antico*. Lecce: Congedo Editore.

- Borragán Rodríguez, Nieves. 2000. *La mujer en la sociedad romana del Alto Imperio (siglo II d.C.)*. Oviedo: Editorial Trabe.
- Cantarella, Eva. 1991. *La mujer romana*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Casson, Lionel. 1969. *Los antiguos marinos. Navegantes y guerreros del mar en el Mediterráneo de la Antigüedad*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Castillo García, Carmen. 1971. Tópicos de la sátira romana. *Cuadernos de Filología Clásica*, 2: 148-163.
- Culham, Phyllis. 1982. The lex Oppia. *Latomus*, 41: 786-793.
- Culham, Phyllis. 2004. Women in the Roman Republic. En Flower, Harriet (ed.). *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, 139-159. New Jersey: Princeton University.
- Del Castillo Álvarez, Arcadio. 1975. *La emancipación de la mujer romana en el siglo I d.C.* Granada: Secretariado de publicaciones de la Universidad de Granada y Departamento de Historia Antigua.
- Domínguez Arranz, M^a Almudena. 2015. Tejiendo su propia identidad. La presencia pública de la matrona imperial romana. En M^a Almudena Domínguez Arranz, Rosa M^a Marina Sáez (eds.), *Género y enseñanza de la Historia: silencios y ausencias en la construcción del pasado*: 237-267.
- Domínguez Arranz, M^a Almudena. 2017. Imágenes del poder en la Roma imperial: política, género y propaganda. *Arenal: Revista de historia de mujeres*. 24(1): 99-131.
- Fernández Uriel, Pilar. 2011. Obreras y empresarias en el Periodo Romano Alto Imperial. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, 24: 381-403.
- Fernández Uriel, Pilar y Mañas Romero, Irene. 2014. *La civilización romana*. Madrid: UNED.
- Gago Durán, María. 2012. *La emancipación de la mujer romana en la Bética del Alto Imperio*. Córdoba: Editorial Universidad de Córdoba.
- Gallego Franco, Henar. 2019. Agencia femenina y patrimonio propio en la arquitectura cívica. Su expresión epigráfica en Hispania y el África romana. *Gerión* 37(1): 149-176.
- García Montero, Luis y Gasco de la Calle, Fernando. 1991. *Historia del mundo clásico a través de sus textos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gómez-Iglesias, Ángel (2010). Aspectos jurídicos de la actividad comercial en Roma y los *Tituli Picti*. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 23: 59-82.
- Hemelrijk, Emily A. 2005. Priestesses of the Imperial Cult in the Latin West: Titles and Function. *L'Antiquité Classique*, 74: 137-170.
- Hemelrijk, Emily A. 2006. Priestesses of the Imperial Cult in the Latin West: Benefactions and Public Honour. *L'Antiquité Classique*, 75: 85-117.
- Lázaro Guillamón, María del Carmen. 2010. El depósito irregular como herramienta para la práctica cotidiana. En Rodríguez López, Rosario y Bravo Bosch, M.^a José (eds.) *Experiencias jurídicas e identidades femeninas*, 259-267. Madrid: Dykinson.
- López López, Aurora. 1992. Hortensia, la primera oradora romana. *Florentia Iliberritana*, 3: 317-332.
- Martínez López, Cándida. 1990. Influencia social de las mujeres en la Hispania Meridional. En López, Aurora y Martínez, Cándida (eds.). *La mujer en el mundo mediterráneo antiguo*: 219-241. Granada: Universidad de Granada.
- Mastrososa, Ida. 2006. Speeches pro and contra women in Livy 34,1-7: Catonian Legalism and Gendered Debates. *Latomus*, 65(3): 590-611.
- Medina Quintana, Silvia. 2014. *Mujeres y economía en la Hispania romana: oficios, riqueza y promoción social*. Oviedo: Editorial Trade.
- Melchor Gil, Enrique. 2009. Mujeres y evergetismo en la Hispania romana. En Rodríguez Neila, Juan Francisco (coord.). *Hispania y la epigrafía romana. Cuatro perspectivas. Epigrafía e Antichità*: 133-178. Faenza: Fratelli Lega Editori.
- Melchor Gil, Enrique. 2010. Homenajes estatuarios e integración de la mujer en la vida pública municipal de las ciudades de la Bética. En Navarro, Francisco Javier (ed.) *Pluralidad e integración en el mundo romano*: 221-245. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Mirón Pérez, María Dolores. 2007. Mujeres en público: las sacerdotisas de la Hispania romana. En Ángeles Millán, María Ángeles y Peña Ardid, Carmen (coords.). *Las mujeres y los espacios fronterizos*: 89-122, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Rathbone, Dominic. 2003. The financing of maritime commerce in the Roman Empire, I-II AD. En Lo Cascio, Elio (ed.). *Credito e moneta nel mondo romano*: 197-229. Bari: Edipuglia.
- Rodríguez González, Ana María. 2015. La mujer y el derecho romano: de la Roma legendaria a las reformas matrimoniales de Augusto. En Alvarado Planas, Javier y Hernández de la Fuente, David (coord.). *"NOMOS ÁGRAPHOS. NOMOS ÉNGRAPHOS"*. *Estudios de Derecho griego y romano*: 109-148. Madrid: Editorial Dykinson.
- Roldán Hervás, José Manuel. 1999. *Historia de Roma. El Imperio Romano (Tomo II)*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Rougé, Jean. 1966. *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire Romain*. Paris: S.V.P.E.N.
- Saavedra Guerrero, María Daría. 2010. Manifestaciones del poder femenino en la vida colegial. *Studia Historica: Historia Antigua*, 9: 109-114.
- Sullivan, John P. 1991, *Martial, the unexpected classic*, Cambridge: University Press of Cambridge.
- Vettori, Giulia. 2019. Il lusso che non si poteva concedere alle donne. Matrone e disciplina suntuaria nella Roma d'età repubblicana. En Righi, Laura y Vettori, Giulia (eds.) *Il lusso e la sua disciplina. Aspetti economici e sociali della legislazione suntuaria tra antichità e medioevo*, 51-84. Trento: Università degli Studi di Trento.
- Vindas Chaves, Francisco. 1979. Juvenal, la sátira y las mujeres. *Revista de Filología y Lingüística*, 5(1-2): 13-21.



La representación de los géneros en el Imperio Romano del siglo I y su impacto social hoy

The representation of genders in the Roman Empire of the 1st century and its social impact today

María Nely Vásquez Pérez ^{1, @} y Miguel Ramón Viguri Axpe¹

¹ Universidad de Deusto, Facultad de Teología del Norte de España, sede de Vitoria-Gasteiz.

@ Autor/a de correspondencia: nelvasper@gmail.com

Recibido: 04/02/2020

Aceptado: 01/05/2020

Resumen

El objetivo de esta investigación es analizar, a partir de la cultura visual aplicada a la iconografía imperial de Roma, la representación de los géneros en los contextos posbélicos de la Roma Imperial del siglo I y su impacto social hoy. Se visibiliza que el género masculino está vinculado al poder y al dominio mediante unas imágenes, y, que, por el contrario, la mujer es excluida de la vida social mediante una representación en la que su cuerpo es utilizado por el imperio como “símbolo natural” de las naciones conquistadas y sometidas. Dichas imágenes y representaciones se utilizan, porque producen –por el poder evocativo y performativo del lenguaje visual– determinados esquemas jerárquicos, legitimadores del dominio imperial y de la sumisión de los pueblos vencidos.

Palabras clave: Representación visual de los géneros, cultura visual, legitimación del poder, cosificación del cuerpo femenino, performatividad del lenguaje visual.

Abstract

The objective of this research is to analyze, from the visual culture applied to the imperial iconography of Rome, the representation of genres in the post-war contexts of Imperial Rome in the 1st century and their social impact today. It is made visible that the masculine gender is linked to power and dominance through images and that, on the contrary, women are excluded from social life through a representation in which their body is used by the empire as a “natural symbol” of the conquered and subdued nations. Said images and representations are used because they produce -by the evocative and performative power of visual language- certain hierarchical schemes, legitimizing imperial dominance and the submission of defeated peoples.

Keywords: Visual representation of genders, visual culture, legitimation of power, reification of the female body, performativity of visual language.

INTRODUCCIÓN

Tema

Mediante la metodología de la cultura visual aplicada a la iconografía imperial de Roma, se constata la representación dicotómica y opuesta de los géneros en los contextos posbélicos de la Roma Imperial del siglo I y su impacto social a favor de una estructura patriarcal claramente dominante e incuestionable por la evidencia que desprenden las imágenes utilizadas. Se visibiliza el género masculino como naturalmente vinculado al poder y dominio mediante unos símbolos muy concretos y, por el contrario, la mujer es excluida e invisibilizada mediante una representación en la que su cuerpo es utilizado por el imperio como “símbolo natural” de las naciones conquistadas y sometidas. Dichas imágenes y representaciones se utilizan porque producen determinados esquemas jerárquicos, legitimadores del dominio imperial y de la sumisión de los pueblos vencidos.

Justificación

La relevancia de la presente investigación radica en la importancia del carácter performativo del lenguaje visual cuando es manejado ideológicamente por el poder dominante. Las imágenes o iconos del poder que las usa, producen ipso facto aquello que evocan. Por ello, son un instrumento altamente eficaz del control de los pueblos sometidos y de una construcción social de los géneros que perpetúe las estructuras patriarcales. Pero lo verdaderamente interesante del estudio es que, dichos mecanismos simbólicos de sometimiento, dominio y exclusión de la mujer, siguen siendo, en esencia, los mismos hoy en día. La labor crítica y deconstructiva de dichas imágenes mediante una cultura visual adecuada es, pues, de capital importancia para avanzar en la construcción de una sociedad más paritaria y justa para con las mujeres (multisecularmente excluidas e invisibilizadas).

MÉTODO

Hipótesis

Este trabajo plantea (se comprenderá mejor cuando se analicen las representaciones visuales “oficiales” del imperio romano, de tipo iconográfico, etc.) las siguientes interrogaciones: ¿qué significado se da a los cuerpos femeninos, en el marco de los contextos bélicos o de conflictos territoriales, que hace posible que sean percibidos como “símbolo natural” de las naciones conquistadas y sometidas? ¿Y qué consecuencias tienen para las mujeres reales dichas equivalencias? ¿Por qué el cuerpo de la mujer es “símbolo natural” de conquista, dominio y sumisión? La cuestión es relevante, actual y acuciante, porque no podemos olvidar que, en los asedios y las guerras, la violación de las mujeres ha sido, y sigue siendo, un modo simbólico –y casi ritual– de demostrar la supremacía de los vencedores sobre los vencidos.

Metodología de trabajo: Género y representación visual

Las imágenes o representaciones visuales son lenguaje y, por ello, espacios de identificación, significación y subjetivación. El sujeto siempre está simultáneamente situado en o por el discurso y construido en o por el discurso; también el discurso visual. De ahí que la representación visual no es casual ni neutral, sino que constantemente trabaja para normalizar y definir a los sujetos, a los que posteriormente otorgará una identidad e insertará en una categoría (Caballero, 2004).

Las imágenes ofrecen un nuevo panorama teórico que permite abordar las construcciones identitarias en un contexto social determinado; así como una serie de herramientas metodológicas, alternativas, que posibilitan analizar las múltiples y complejas representaciones de género¹. Sobre la relación género-cultura visual, la bibliografía es a estas alturas amplísima. Como un trabajo clásico y de carácter general, todavía de plena actualidad, cabe citar la obra de Parker y Pollock sobre las mujeres el arte y la ideología².

Las distintas representaciones visuales, al igual que el lenguaje, no son neutrales, sino que están atravesadas por diferentes contenidos ideológicos y condicionamientos socioculturales que influyen en la configuración de las identidades; o sea, en la definición y estereotipos identitarios. En un sentido análogo al que planteamos en este trabajo (aunque se trate, obviamente de un contexto social y cultural muy distinto), Mercedes Alcalá Galán (Universidad de Wisconsin-Madison), en un artículo del año 2012, analiza la ideología de la violencia sexual contra la mujer mediante la interpretación de diversos cuadros de Rubens, así como de otras obras de arte, y concluye que dichas representaciones del cuerpo femenino subyugado tienen como finalidad exaltar y mitificar la superioridad del varón, consolidando la estructura patriarcal³. Dicho trabajo es similar en el planteamiento al ya clásico de Margaret D. Carroll: “La erótica del absolutismo. Rubens y la mitificación de la violencia sexual”⁴.

La cultura visual crítica muestra que las violencias contra las mujeres en un sistema de poder socio-sexual y político patriarcal, de contexto imperial, se nutren de las relaciones de subordinación, opresión, exclusiones e inequidades, y del juego de relaciones de poder entre los sexos (Guasch, 2004). La categoría de género ha sido una herramienta analítica fundamental para la comprensión de las relaciones de poder entre varones y mujeres; así como del entramado cultural que sustenta las concepciones y prácticas –beneficiosas para el poder patriarcal– acerca de lo femenino y lo masculino, asignando roles y estatus para cada uno de ellos: espacios de poder para los varones y espacios de subordinación y opresión para las mujeres (Butler, 2007).

El cuadro de Greimas y la interpretación visual

La investigadora de origen estadounidense Davina López sostiene que la oposición jerárquica de los géneros

1 Ver Robbins y Melion, 2017.

2 Parker y Pollock, 2013.

3 Alcalá Galán, 2012.

4 Carroll, 1989.

expresada en las imágenes es descrita por el contraste asimétrico del “cuadro semiótico” de Greimas. Dicho autor estructuró las relaciones de unos sobre otros a través de binarismos opuestos (López, 2008). Según Greimas, el significado cultural se produce por una elaboración compleja de posibilidades lógicas que contiene la relación entre una oposición binaria y sus estructuras de negación y afirmación (Greimas y Courtés, 1982: 96-97). Así, por ejemplo, el par supuestamente opuesto “hombre” y “mujer” genera un campo de oposición fáctica.

Según la noción greimasiana del rectángulo semiótico, la cultura y el conocimiento se organizan a partir de oposiciones semánticas entre lo masculino/femenino, individuo/colectivo, vida/ muerte, entre otros. La diferencia entre dos cosas genera una oposición básica entre dos términos (así como A se opone a su contradictorio No-A). A partir del análisis del diagrama semiótico, López descubre que la jerarquía o asimetría entre los géneros en el contexto imperial es una manifestación de la bipolaridad inherente de la estructura lógica del pensamiento occidental, fundada sobre el dualismo y dicotomización de la realidad. La autora visualiza esta jerarquización greimasiana en el siguiente gráfico:



Figura 1. El diagrama semiótico es como un mapa que revela el poder de las relaciones jerárquicas. A y B significan la posición dominante. Sin embargo, A y B definen y son definidos sobre no-A y no-B, que representan no solo la oposición de A y B, sino también la posición subordinada. Espacialmente, Claudio sometiendo a Britania es una expresión sucinta de las relaciones jerárquicas. Fuente: Davina López (2008: 21).

El pensamiento oposicional de la tabla de Greimas tenía como fuente común la tabla de Pitágoras que fue usada por Platón y Aristóteles. Así, Aristóteles, en su obra *Metafísica*, recoge la tabla de los diez principios opuestos planteados por los pitagóricos (*Met.* 986a 25): límite-ilimitado, impar-par, unidad-pluralidad, derecho-izquierdo, macho-hembra, en reposo-en movimiento, recto-curvo, luz-oscuridad, bueno-malo, cuadrado-rectángulo.

Entre el abundantísimo corpus visual de la Roma imperial del siglo I, se han tenido que escoger unas pocas imágenes, ya que una presentación visual más exhaustiva excede las posibilidades de este artículo. El criterio de selección de las imágenes ha sido la mayor explicitud en la presentación dicotómica varón-mujer, victorioso-derrotada, dominador-sometida; así como otros elementos que hacen referencia a la disposición física (varón erguido-mujer en el suelo), y a la violencia contra la mujer (varón amenazando con la espada a la mujer). La selección realizada también pretende facilitar la utilización del cuadro de Greimas, posibilitando así una cultura visual más clarificadora, en orden a mostrar cómo esas imágenes contribuyen a construir y consolidar la dinámica de dominio/sumisión a lo largo de toda la tradición occidental posterior (hasta llegar a nuestros días).

La tabla pitagórica de los principios dualistas nos ofrece una visión importante de la concepción que se tenía de la mujer en relación con el varón. Estas dicotomías no son simétricas o equivalentes, sino que se construyen atribuyendo valores positivos a unos elementos y negativos a otros⁵. Según esta lógica, el varón aparece en la lista de principios positivos; la mujer, por su parte, aparece como inferior al varón por naturaleza. Este contraste se utiliza para asignar a los varones un mayor estatus y justificar su ejercicio de poder sobre las mujeres. En este sentido, se puede apuntar que la estructura dualística de las imágenes imperiales es una utilización ideológica de las oposiciones jerárquicas tal y como son formuladas por la filosofía aristotélica⁶.

Sin embargo, desde una visión crítica y reconstructiva, podemos ver que en algunas imágenes las mujeres no solo aparecen en posición derrotada, sino que también aparecen victoriosas y triunfantes en los espacios públicos y monedas⁷. Pero, eso sí, siempre en determinados contextos legitimadores de la preeminencia del varón.

A modo de ejemplo, la diosa Victoria aparece en el reverso de una moneda en la época de Constantino II representada como una mujer alada, habitualmente en actitud de ceñir una corona de laurel a los vencedores y césares. La diosa Victoria simbolizaba el triunfo sobre la

5 Ver Prudence, 1985. La autora explica la diferencia entre sexo y género, la relación del concepto de la mujer en relación con el concepto del varón, y, por último, aborda el desarrollo de las teorías de la complementariedad.

6 Aristóteles representa la bipolaridad entre el varón y la mujer, entre lo superior y lo inferior, entre lo bueno y lo malo. Los términos dominantes eran el varón, lo superior, lo bueno; en cambio, lo inferior era lo femenino, lo inferior, lo malo. Según Brigitte Kahl (2020: 19), el mundo cósmico está dividido por la oposición de contrarios: Superior: varón – forma – alma – activo – sustancia – uno. Inferior: mujer – materia – cuerpo – pasivo – accidente – otro.

7 Existe un material arqueológico que permite destacar la trascendencia de las figuras femeninas, aunque por descontado esta posición no fuese uniforme a lo largo del imperio: Bauman, 1994; Bartman, 1999; Wood, 1999; Domínguez, 2010; Beckman, 2012.

muerte y su papel era recompensar a los vencedores en batalla. Fue considerada como una de las diosas favoritas de los líderes militares romanos que regresaban de la guerra.



Figura 2. Dos Victorias enfrentadas en el reverso de una moneda en la época de Constantino II sosteniendo coronas de laurel. Fuente: Alberto González (2001: 124).

Del mismo modo, las mujeres aparecen reflejadas como personajes divinos, vinculadas a la fecundidad y esplendor de la naturaleza. En uno de los dos relieves que decoran la parte posterior del *Ara Pacis Augustae*⁸, se encuentra *Tellus* (aunque por su iconografía se podría relacionarse con las diosas Paz o Venus). *Tellus*, como divinidad de la tierra, aparece representada como la imagen de la prosperidad, la paz y la abundancia, traídas por Augusto como príncipe benefactor del pueblo romano (Zanker, 1992: 208-212). El emperador asimila los elementos propios del género femenino para hacer más universal su poder (Martínez López, 1998: 258). La diosa aparece rodeada de frutas, espigas y flores. Lleva en el pelo una corona de espigas y amapolas y, bajo ella, animales domésticos. En su regazo sostiene a dos juguetonas criaturas en sus brazos, las cuales se empeñan por alcanzar sus pechos. En la sociedad romana, la construcción del género femenino/masculino crea esta dicotomía de forma similar a otras sociedades patriarcales, donde mujeres y varones juegan papeles asimétricos, en este caso, ante la guerra (violencia) y la paz. Los dioses representan y reproducen la realidad, en cuanto son el reflejo idealizado de la realidad (Martínez López, 1998: 261).



Figura 3. Ara Pacis Augustae, relieve de Tellus. Fuente: Zanker (1992: 209).

8 El *Ara Pacis Augustae* constituye uno de los monumentos más emblemáticos de la antigüedad romana con el que Augusto trató de legitimar su nuevo régimen. A través del programa iconográfico de los relieves, el emperador buscó enlazar su política a los orígenes y tradiciones del pueblo romano, uniendo el pasado mítico y el presente.

DISCUSIÓN

La representación de los géneros en el contexto imperial

El espacio reproduce el orden de los valores de una sociedad, las jerarquías sociales y el rol que juegan las mujeres y los varones, estableciendo límites fronterizos, determinando quién pertenece al lugar y quién queda excluido (Páramo y Burbano, 2011). En la Antigüedad clásica, el espacio público fue uno de los lugares donde se representaba y visibilizaba la legitimación de la colonización territorial romana, a través de un sistema semántico de representación visual. Dicho sistema, a través de imágenes, permitía canalizar el universo simbólico ideológico de la política imperial, mostrando su poder como algo evidente e incuestionable⁹.

Este sistema visibilizaba las representaciones de género de la élite y la no élite, así como, también, la creación y el mantenimiento de la construcción de la realidad imperial romana: el poder y el privilegio expandido sobre las naciones conquistadas. Mediante una red de imágenes muy estudiadas y elaboradas, el imperio romano construyó una realidad homogeneizante y totalizadora del mundo.

Uno de los monumentos religiosos más importantes dedicado al emperador Augusto, que establecía de forma jerárquica la representación de los géneros, fue el Sebasteión de Afrodiasias¹⁰. Se trata de un espacio lleno de imágenes, donde los habitantes podían contemplar la majestuosidad y el poderío del emperador durante la conquista romana. Esta auto-representación del Imperio en imágenes y monumentos servía como una pedagogía para mantener el poder y el control social de los pueblos sometidos (López, 2007: 134-135). A continuación, vamos a analizar cómo estaban representados los géneros en dichas imágenes.

La representación femenina

En el relieve (Fig. 4) se puede apreciar a Claudio, emperador de Roma, entre el 41 y el 54 d. C., sometiendo a Britania (uno de los territorios conquistados por Roma, al norte de la actual Francia), representada por el cuerpo de una mujer semidesnuda pidiendo clemencia desde el suelo. Claudio está de pie, desnudo, cubierto por una capa hinchada por el viento y un casco, preparado para traspasar a la figura femenina con una espada. La mujer aparece inmobilizada. Con una mano está sujeta al emperador para no caerse mientras levanta la otra en un intento de protegerse. Claudio la sujeta por el cabello para indicar de un modo iconográfico que la tiene sometida, vencida y controlada.

En esta imagen (Fig. 5), semejante a la primera, se observa al emperador Nerón ejerciendo el poder, la victoria y la dominación sobre Armenia, otra de las naciones conquistadas por el Imperio romano. En el relieve, Nerón está sosteniendo a la mujer en una posición desnuda, derrotada y humillada. Él la sujeta firmemente con el brazo izquierdo para que no se derrumbe totalmente, pero con la otra mano empuña su espada desenvainada.

9 Ver Hölscher, 2004; Domínguez, 2017.

10 El Sebasteión fue construido en el siglo I en honor del emperador Augusto y ampliado con imágenes de sus sucesores. Se encuentra situado al sudoeste de la actual Turquía (Asia Menor). Ver Smith (1978: 88-138).



Figura 4. Relieve de Claudio y Britania. En la imagen el emperador Claudio está dominando a Britania, personificada en el cuerpo de la mujer en el Sebasteion de Afrodiasias. Fuente: Davina López (2008: 136).



Figura 5. El emperador Nerón victorioso sobre la personificación femenina de Armenia en el Sebasteion de Afrodiasias. Fuente: Davina López (2008: 43).

Ambas imágenes reflejan la conquista del poder masculino sobre el cuerpo vulnerable de la mujer, pero sin llegar al aniquilamiento. Las mujeres permanecerán calladas y sumisas bajo el control del emperador y este ascenderá a una categoría de honor, ejerciendo el poder a través de la subordinación de los otros.

Ahora bien, cabe preguntarse por qué precisamente el cuerpo desnudo de la mujer es el “símbolo natural” y, por ello, adecuado, para representar visualmente a las naciones conquistadas militarmente por el poder imperial o por qué no eligió el poder imperial romano la imagen de un varón desnudo y caído para simbolizar la derrota de Armenia o Britania; en definitiva, qué plus de significatividad ofrece el cuerpo desnudo y caído de la mujer para ejemplificar el dominio y el poder invencible de Roma.

El primer significado del cuerpo caído y desnudo de la mujer es la derrota (caído), la humillación (desnudo) y su total indefensión. La mujer desnuda se enfrenta a la espada de un emperador erguido (dominador), fuerte (los relieves resaltan la musculatura del varón, que también puede apreciarse en la coraza de Augusto), orgulloso (la agarra del pelo) e invulnerable. Estas imágenes son un mensaje muy claro a todos los habitantes de las distintas naciones del imperio: están tan desprotegidos e indefensos ante el poder militar del imperio como las mujeres, símbolo de la conquista.

Pero la pregunta inicial sigue en pie: ¿y por qué no el cuerpo de un varón desnudo y caído? Aquí entran en juego toda una serie de elementos que han formado parte de todas las guerras de la historia de la humanidad. Se trata de acciones tendentes a humillar, aterrorizar y paralizar al enemigo ya vencido y conquistado. Son acciones terribles, con las que se vacía de humanidad al vencido y se le trata como un objeto de diversión, venganza y disfrute.

Suelen tipificarse como “crímenes de guerra”. Pero esa expresión no refleja fielmente en qué consisten dichas acciones, puesto que un crimen es una acción contra derecho y punible (lo que produce de forma inmediata el sentimiento de que el orden legal es, al fin y al cabo, el marco que impera, incluso dentro de un conflicto armado). Un “crimen” hace referencia, además a algún tipo de acto, más o menos aislado y cometido por una o varias personas.

Pero las violaciones masivas de las mujeres de los soldados vencidos en batalla son una constante de todas las guerras. No se trata de crímenes aislados, sino de una estrategia consentida –y en muchos casos directamente organizada por las estructuras de poder político y militar– con la finalidad de aniquilar moralmente al enemigo vencido. La violación de las mujeres y niñas de los vencidos se realiza, generalmente, en masa y públicamente (a ser posible delante de los padres y maridos). Además, se realiza grupalmente, por grandes grupos o cuadrillas de soldados armados, en una especie de orgía de sexo y delirio de poder.

Porque la finalidad de la violación de la mujer como arma de guerra no es primariamente la satisfacción de una pulsión sexual, sino la exhibición de dominio y poder: la humillación y completo sometimiento de los varones vencidos, a través de la profanación de aquel bien que les es máspreciado: sus esposas e hijas. La violación como arma de guerra es un mensaje para los varones vencidos: “sois débiles e inútiles. No habéis sido capaces ni siquiera de defender a vuestras mujeres”:

Históricamente los ejércitos violan a las mujeres para humillar a los varones del ejército contrario despojándolos de su valorada propiedad. Una mujer violada es una propiedad devaluada y es la marca de la derrota para los varones que no pudieron protegerla. La violación es, por lo tanto, un medio para establecer jurisdicción y conquista que, al mismo tiempo que contamina y ocupa el territorio de una nación, transgrede las fronteras de la humanidad, humillando y sometiendo a los derrotados. La violación es un crimen de dominación, y de lo que trata la guerra precisamente es la dominación: aparentemente no tiene nada que ver con la presencia de prostitutas u otras mujeres disponibles, con la que muestra que no se relaciona con el deseo sexual. (Moreno, 2002: 108-109).

Naturalmente, por debajo de estas violaciones de guerra, subyace una antropología según la cual la mujer es objeto de posesión del varón. En la literatura judía deuteronomica puede leerse el noveno mandamiento que Yahvé dio a Moisés: “No codiciarás a la mujer de tu prójimo, ni a su buey, ni su mula, ni su asno” (Ex 20,17). La mujer es un bien equiparable al resto de las posesiones del varón. Es objeto de posesión, antes que sujeto de convivencia. Y por eso puede ser utilizada como símbolo —objeto de transferencia— de una humillación al varón poseedor de la misma.

La iconografía imperial romana, a través de la imagen de la espada desenvainada apuntando al cuerpo de la mujer desnuda, posee toda su fuerza porque evoca precisamente ese acto de violación de guerra con el que el dominador concluye ritualmente la conquista, destruyendo humanamente al enemigo y dándose por satisfecho con una exhibición de poder y dominio casi divinos. No olvidemos que la espada, según la teoría psicoanalítica, es un símbolo fálico. El caso de estos relieves admite, pues, una interpretación no solo en clave de derrota y victoria, sino también en clave de profanación, violación, conquista y divinización del poder patriarcal.

El hecho indica que esta interpretación de la iconografía imperial romana no es una mera conjetura, es que la violación de la mujer como arma masiva de guerra ha sido una constante en todos los conflictos bélicos, a través de toda la historia. Y, es más, en la actualidad asistimos a un aumento y recrudecimiento en el uso de dicha arma:

En las guerras de la década de los 90, la violación se extendió. Una de las nuevas formas de la guerra es utilizar la violación y el asalto sexual contra las mujeres y las niñas como una forma de aterrorizar y de humillar a la población civil. Esto ocurrió en Bosnia; en Ruanda jugó un papel en el genocidio, así como en la supresión de la resistencia en Haití. En Mozambique en 1992, mientras un pueblo era ocupado por una guerrilla de derecha, cada mujer y cada niña fueron atacadas sexualmente. En la limpieza étnica de Kosovo, las violaciones fueron comunes. Informaciones sobre los procesos de guerra en Liberia, Sierra Leona, Burundi, Argelia, Indonesia, Cachemira y Burna, hablan de la violación y el asalto sexual como una práctica de guerra (Moreno, 2002: 109).

Esto muestra con claridad que la utilización del cuerpo desnudo y vencido de la mujer, como símbolo del poder del varón conquistador, no es algo propio y exclusivo de la iconografía o la propaganda imperial romana. Es un significado que descansa en un auténtico sistema de

opresión ideológica patriarcal, de carácter estructural, que se ha ido reforzando a lo largo de los siglos bajo distintas representaciones simbólicas y visuales.

La representación masculina

Así como las mujeres estaban representadas en posición inferior o subordinada, por el contrario, los varones aparecen simbolizados como personajes divinizados, legitimando su autoridad y control social en los espacios públicos. La estatua de la coraza del emperador Augusto revela la victoriosa y omnipotente masculinidad divinizada, expresada por su cuerpo fuerte y robusto¹¹.



Figura 6. Detalle de la estatua de la coraza de Augusto de Prima Porta Braccio Nuovo. La iconografía hace referencia a la ideología de la victoria imperial. Fuente: Zanker (1992: 227).

Como se puede apreciar en la coraza, la escena del relieve está enmarcada en el Cosmos, entre el cielo y la tierra, representando a las divinidades con sus facetas antropomórficas y cósmicas. En la parte superior aparece la representación de la diosa del cielo (*Caelus*) sujetando un manto. En el centro del relieve aparece el rey de los partos entregando el águila de la legión y los estandartes a una persona en actitud militar. A la derecha e izquierda aparecen dos mujeres vestidas de trajes tradicionales que representan los grupos étnicos personificados (Hispania y Galia). Ambas están sentadas y en actitud doliente. Bajo la escena central,

11 La coraza que puede verse en la estatua de Augusto fue utilizada como un programa iconográfico para comunicar la nueva concepción de la victoria imperial. Representaba el más importante reconocimiento honorífico de la victoria y la paz del emperador sobre todas las naciones conquistadas. El relieve alude directamente a la victoria romana sobre los partos del año 20 a. C. como el último paso hacia el estado universal perfecto (Zanker, 1992: 227-228).

subyace la diosa de la tierra (*Tellus*), celebrando la paz, tumbada con el cuerno de la abundancia y dos niños junto al vientre. Lleva una corona de espigas. La imagen evoca la fecundidad y la abundancia (Zanker, 1992: 209-211).

A la izquierda, junto al personaje militar, aparece Apolo cabalgando en un grifo; a la derecha, junto a las piernas del rey de los partos, yace Diana montada en una cierva. Ambos están relacionados con las divinidades estelares. Por encima de Apolo aparece en su carro la divinidad Sol y sobre Diana aparece la Luna. Entre ambos, *Caelus* extiende la cubierta del firmamento. La Luna aparece de medio cuerpo, ya que se encuentra eclipsada por la figura alada de la Aurora, que, con su jarrón, va vertiendo el rocío matutino. La ascensión y ocaso de las divinidades estelares hacen referencia a su eterna existencia.

El cuerpo divinizado del emperador representa lo correcto y lo bueno del mundo. Por su exaltación y su divinidad lo convierte en mediador entre el mundo del más allá y el mundo del más acá; lo incontrolable y lo controlable. La masculinidad divinizada es central para fortalecer la estabilidad del orden cósmico. La paz romana depende de unas relaciones de dominación y subordinación que son expresadas visualmente para naturalizar el poder en las relaciones entre varones y mujeres, incluyendo los cuerpos pasivos de ellas.

Otra de las imágenes que ilustra la posición superior del varón sobre las naciones conquistadas es la “copa del tesoro boscoreale”. La imagen ilustra la personificación alegórica de la ideología imperial en que el emperador aparece dominando el mundo¹².



Figura 7. La copa de oro del tesoro boscoreale. En la imagen aparece Augusto capturando a los bárbaros. Fuente: Zanker (1992: 269).

En la escena del relieve aparece el emperador sentado sobre un pedestal, rodeado por oficiales militares. A su derecha se puede apreciar al dios Marte, que personifica la conquista sobre las naciones. Emergen también unos personajes bárbaros que vienen a presentarle voluntariamente sus niños al emperador; este les acoge con benevolencia, compasión y acepta bondadosamente su sometimiento. Las personas se humillan ante él y le reconocen su poder. Estos son, a su vez, amparados y protegidos por Augusto (López, 2008: 49). Se trata, por tanto, de una visión del mundo lleno de la bienaventuranza romana.

La imagen divinizada del emperador garantiza el equilibrio del cosmos a través del sometimiento y la

humillación. El icono del varón se manifiesta con victoria y dominación; lógicamente no se manifiesta ni con debilidad ni pasividad. Esta condición divina del emperador es la que va a exigir a los subyugados el movimiento inverso, la humillación y el sometimiento, para poder acogerlos, pero siempre manteniendo la distancia.

Como se ha podido ver, las representaciones visuales no solo contribuían a reforzar el orden cósmico y social, sino que además permitían diferenciar las relaciones sociales entre varones y mujeres, libres y esclavos, colonizadores y colonizados, cosmos y caos. El restablecimiento del orden y la paz del Imperio dependían, por tanto, de las relaciones de dominación y subordinación, expresado a través de la naturalización de las relaciones del poder entre varón y mujer.

Las imágenes revelan que la ideología institucional romana se consolidó desde la subjetividad y los cuerpos vulnerables de las mujeres. Dicho en otras palabras, el cuerpo de las mujeres sometidas no solo sirvió para hacer énfasis en la superioridad de la victoria de las naciones conquistadas, sino que también contribuyó a reforzar la masculinidad y el poder imperial romano (Kahl, 2010).

El sistema de representación patriarcal representa constantemente al varón como sujeto, impidiendo la subjetividad a la mujer. La mujer, al estar en una posición pasiva, aparece no como sujeto, sino como objeto (o no-sujeto). De su cuerpo se ha apropiado el orden patriarcal en una sociedad en la que la representación tiene el poder de construir identidades. Estas personificaciones han influido notablemente en la configuración de un imaginario colectivo de modelos identitarios estereotipados, generando comportamientos, roles y conductas jerarquizadas entre sus miembros.

CONCLUSIONES

La representación visual y su impacto social

El poder que determinados grupos e instituciones otorgan a los recursos visuales se sustenta en el recurso a la información para la generación del universo simbólico que, como apuntan Peter Berger y Thomas Luckmann, proporciona legitimación al orden institucional “concediéndole la primacía en la jerarquía de la experiencia humana”¹³. Para ambos autores, el universo simbólico tiene un carácter nómico y ordenador que proporciona una amplia integración de todos los procesos institucionales, objetivando y legitimando la realidad (Berger y Luckmann, 2005: 131-133). Es lo que, en filosofía del lenguaje, se denomina “performatividad”.

El poder de las representaciones visuales deriva de categorías mentales que otorgan significados a nuestras percepciones; es el, así llamado, “conocimiento organizado”. La representación visual está vinculada al uso de la palabra pública y a las personas y grupos que consiguen que su

12 La copa de boscoreale es un recipiente que visualiza la victoria y el dominio divino del emperador Augusto sobre los galos (Zanker, 1992: 270).

13 Para estos autores el universo simbólico comprende una estructura de significados que dotan a la realidad socialmente construida de legitimidad. Así, por ejemplo, el rol de las mujeres en las sociedades patriarcales queda legitimado por explicaciones simbólicas del tipo del relato de Adán y Eva. Esos relatos integran un sistema de símbolos que intentan no solo explicar los roles de las mujeres y varones, sino también los patrones de conducta socialmente aceptados como válidos (Berger y Luckmann, 2005: 121-122).

discurso sobre la realidad acabe siendo aceptado y asumido por la mayoría. Las imágenes y los discursos sobre ellas, por su poder simbólico, dan consistencia a la ideología dominante¹⁴. Señalar visualmente lo que es correcto o incorrecto, lo normal o lo anormal, es una de las principales estrategias de los grupos de poder.

Ahora bien, el poder de las imágenes como instrumento legitimador de la dominación no puede ejercerse sin el apoyo de aquellos que lo sufren. La violencia simbólica o “violencia epistémica”¹⁵, ejercida por los sectores dominantes, cuenta con el apoyo inconsciente de los afectados. Los agentes sociales dominantes y los mismos dominados se encuentran en una relación oscura de adhesión casi corporal, pues el poder de las formas simbólicas solo se ejerce sobre los que han sido preparados para creer en ellas (Bourdieu, 2004). El poder simbólico implica cierta complicidad activa por los que se someten a sus efectos (Fernández, 2005).

Re-imaginando nuevas formas de representación visual

El análisis visual de las imágenes permite mostrar diferentes construcciones ideológicas del imperio romano en el contexto del siglo I y, al mismo tiempo, visibilizar qué tipo de identidades fueron excluidas de su representación. Esta amplia y variada literatura iconográfica posibilita examinar de forma gráfica la complejidad e interconectividad de las relaciones jerárquicas de género, etnia, sexualidad, estatus y su impacto en la estructuración asimétrica respecto de los géneros.

Las imágenes revelan que la ideología patriarcal imperial romana se consolidó desde la subjetividad y los cuerpos vulnerables de las mujeres. Pero también se ha mostrado cómo la simbología del cuerpo cosificado de las mujeres ha contribuido y contribuye actualmente a reforzar el poder de la masculinidad, incluso en los regímenes democráticos aparentemente más avanzados.

Se legitimó el sistema patriarcal y se ejerció la violencia simbólica sobre el cuerpo de las mujeres en el imperio Romano. Este tipo de violencia ha tenido y sigue teniendo un enorme impacto en la configuración y estructuración de las identidades masculinas y femeninas. Consideramos que detrás de las imágenes se oculta una historia materializada y objetivada que necesita ser visibilizada para poder ser re-interpretada y transformada.

Quizá lo más importante del estudio sea que pone al descubierto un mecanismo de legitimación simbólica sobre la violencia contra el cuerpo de la mujer, de carácter sistémico, global y estructural:

Teniendo como punto de partida las constantes y persistentes violencias, la impunidad y la tolerancia social y estatal de la violencia contra las mujeres, se podría formular como hipótesis que la intervención de los Estados (en general)

no está orientada a poner fin a las violencias; ni siquiera a disminuir sus consecuencias e impactos, sino a colocar límites a las expresiones más crueles e inhumanas de ellas: aquellas que en el plano político y simbólico son inaceptables en la sociedad moderna. En esta misma dirección es importante analizar por qué el interés en la violencia contra las mujeres en una sociedad en la cual persisten las estructuras socio-sexuales patriarcales; sin desvalorizar los aspectos positivos de este cambio, dicho interés puede responder a una nueva orientación en la interpretación y tratamiento de las violencias contra las mujeres. Interpretación que progresivamente se relaciona con los impactos en la economía, en la salud pública y en la funcionalidad o disfuncionalidad de las relaciones en las familias. La violencia contra las mujeres queda, así, situada en el campo de la relación gobierno-población-economía política y, por ello, debe ser auto-regulada por el Estado como lo es la fertilidad, la sexualidad o la enfermedad (Sánchez, 2008: 93).

Transformación social y autocrítica

Las representaciones visuales ofrecen un campo alternativo y abierto al cuestionamiento de las identidades hegemónicas y la exhibición de identidades minoritarias. Al mismo tiempo, requieren de un cambio metodológico a la hora de afrontar su investigación y análisis. E, incluso, una responsabilidad “política”, si admitimos la indiscutible influencia de nuestra cultura visual en los regímenes políticos y estamentos sociales actuales; así como en la construcción del imaginario social y cultural.

Consideramos que es necesario introducir un nuevo “marco epistemológico” que nos permita abordar las construcciones identitarias del conocimiento en la cultura visual contemporánea, revisando las bases filosóficas y generando propuestas “epistemologías alternativas” en los estudios de las ciencias humanas y sociales que favorezcan un mejor conocimiento del amplio y complejo estudio de las representaciones visuales del género. Thomas Kuhn advierte de que, cuando un paradigma ya no logra solventar las preguntas que lo articularon, ocurre una revolución científica, que supone un cambio de estrategia (Kuhn, 2005).

Por consiguiente, el desafío fundamental para una ética feminista es el de re-imaginar nuevas formas de representación. Es verdad que desde hace más de tres décadas la crítica feminista ha buscado comprometerse y construir a partir de la diversidad de las cosmovisiones y ser sensible a las políticas de representación. No obstante, un enfoque más ético exige asumir el peso de la representación y que se conozcan los efectos que la violencia epistémica ejerce sobre los cuerpos más vulnerables. Nuestras asimetrías e injusticias nos fuerzan a ver los límites de nuestra definición de lo humano y nos obligan, al mismo tiempo, a corregir dichas injusticias, puesto que podemos entender su significado.

REFERENCIAS

- Alcalá Galán, Mercedes. 2012. Ideología y violencia sexual: el cuerpo femenino subyugado según Rubens y Cervantes. *eHumanista/Cervantes* 1: 1-40.
- Aristóteles. 1994. *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Bartman, Elizabeth. 1999. *Portraits of Livia. Imaging*

14 Sobre la relación entre el discurso y el poder simbólico, puede verse Lincoln, 1993.

15 La violencia epistémica es una violencia oculta, no transparente, que tiende a invisibilizar al “otro”, expropiándolo de su posibilidad de representación. En concreto, el lenguaje, los símbolos y los discursos codifican este tipo de violencia, que se construye sobre una determinada visión ideológica. Por tanto, para que la violencia epistémica funcione, se necesita de un paradigma intelectual en la que el otro se vea como algo menos humano y deficiente por naturaleza (Spivak, 1994: 82).

- the Imperial Woman in Augustan Rome*. Cambridge: University Press.
- Bauman, Richard. 1994. *Women and politics in Ancient Rome*. Londres: Routledge.
- Beckman, Martin. 2012. *Diva Faustina. Coinage and Cult in Rome and the Provinces*. New York: American Numismatic Society.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas. 2005. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, Pierre. 2004b. *Intervenciones 1961-2001. Ciencia social y acción política*. Marsella: Hiru y Ciencias Sociales.
- Butler, Judith. 2007. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Caballero, Antonio. 2004. Comunicación y subversión: estudios de género desde la cultura visual. Aportes de la Teoría Queer y los Estudios Visuales. *Journal de Comunicación Social*, 2: 95-117.
- Carroll, Margaret D. 1989. The Erotics of Absolutism. Rubens and the Mystification of Sexual Violence. *Representations*, 25: 3-30.
- Domínguez, Almudena (ed.). 2010. *Mujeres en la Antigüedad clásica. Género, poder y conflicto*. Madrid: Sílex.
- Domínguez, Almudena. 2017. Imágenes del poder en la Roma imperial: política, género y propaganda. *Arenal*, 24: 99-131.
- Fernández, Juan Manuel. 2005. La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica. *Cuadernos de Trabajo Social*, 18: 7-31.
- González, Alberto. 2001. Moneda y guerra en el reinado de Constancio II (337-61). *ARQUEO UCA*, 1: 115-128.
- Greimas, Algirdas y Courtés, Joseph. 1982. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Guasch, Anna María. 2004. Doce reglas para una nueva academia: la nueva historia del arte y los estudios audiovisuales. En Brea, José Luis (ed.) *Estudios visuales: la epistemología de la visualidad en la era de la globalización*, 59-74. Madrid: Akal.
- Hölscher, Tonio. 2004. *The language of images in roman art*. New York: Cambridge University Press.
- Kahl, Brigitte. 2010. *Galatians Re-imagined. Reading with the eyes of the vanquished*. Minneapolis: Fortress Press.
- Kuhn, Thomas. 2005. *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- Lincoln, Bruce. 1993. *Discourse and the construction of society. Comparative studies of myth, ritual, and classification*. USA: Oxford University Press.
- López, Davina. 2007. Before your very eyes: Roman imperial ideology, gender constructs and Paul's inter-nationalism. En Penner, Tood y Vander Stichele, Caroline (eds.) *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*, 134-135. Leiden: Brill.
- López, Davina. 2008. *Apostle to the Conquered. Reimagining Paul's Mission*. Minneapolis: Fortress Press.
- MartínezLópez, Cándida. 1998. EireneyPax. Conceptualización y prácticas femeninas en las sociedades antiguas. *Arenal*, 5(2): 239-261.
- Moreno, Hortensia. 2002. Guerra y género. *Debate feminista*, 25: 108-109.
- Páramo, Pablo y Burbano, Andrea. 2011. Género y espacialidad: análisis de factores que condicionan la equidad en el espacio público urbano. *Universitas Psychologica*, 10(1): 61-70.
- Parker, Rozsika y Pollock, Griselda. 2013. *Old Mistresses. Women, Art, and Ideology*. I. B. Tauris: London.
- Prudence, Allen. 1985. *The Concept of Woman. The Aristotelian Revolution, 750 B. C. – A. D. 1250*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Robbins, Vernon y Melion, Walter (eds.). 2027. *The Art of Visual Exegesis: Rhetoric, Texts, Images*. Atlanta: SBL Press.
- Sánchez, Olga Amparo. 2008. *La violencia contra las mujeres en una sociedad en guerra*. Bogotá: Ruta Pacífica de las Mujeres Colombianas.
- Smith, Roland Ralph. 1987. The Imperial Reliefs from the Sebasteion at Aphrodisias. *Journal of Roman Studies*, 77: 88-138.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1994. Can the Subaltern Speak? En Williams, Patrick y Chrisman, Laura (eds.) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A reader*, 85-100. New York: Columbia University Press.
- Wood, Susan. 1999. *Imperial Women. A study in Public Images, 40 BC – AD 68*. Leiden: Brill.
- Zanker, Paul. 1992. *Augusto y el poder de las imágenes*. Madrid: Alianza Editorial.



Mujeres y homoerotismo femenino en la Antigua Grecia. Del *oikos* a la *polis* y las grietas del sistema falocéntrico

Women and female homoeroticism in Ancient Greece: from oikos to polis and the phallogocentric system's fissures

Belén Rueda Gámez[®]

[®] Autor/a de correspondencia: belenrue8@gmail.com

Recibido: 18/02/2020

Aceptado: 25/05/2020

Resumen

En el último siglo, la filosofía ha puesto en cuestionamiento los presupuestos que le daban vida épocas atrás, destacando la crítica al logocentrismo. En esta corriente que propone una revisión crítica de la historia del pensamiento occidental, la filósofa Hélène Cixous ha sido reconocida por haber indagado en una asociación peculiar, repetida y perpetuada entre el logos –como centro del conocimiento– y la masculinidad hegemónica, acuñando así un diagnóstico latente en todo abordaje teórico de la realidad en la historia occidental al que denominó falo-logo-centrismo.

Continuando con esta línea de sospecha, este escrito pretende indagar en la inclusión paulatina del pensamiento logocéntrico en la Antigua Grecia, a través de dos cauces que se van a distinguir: el plano sociopolítico que tiene lugar a través del paso del *oikos* a la *polis*, y el cauce cultural en el que se manifiesta la paulatina introducción de un modo de pensamiento logocéntrico en el mundo griego. A su vez, se va a describir la posición y la figura encarnada por las mujeres en uno y otro contexto, subrayando como la inclusión del logos en el pensamiento griego codifica la exclusión social de las mujeres a la par que las recluye de esta nueva tendencia de pensamiento. Por último, se pretende exponer cómo esta supeditación femenina es susceptible de ser revertida. Esta reversión se expone mediante las transgresiones que supusieron las relaciones homoeróticas entre mujeres que, escaparon y no se dejaron acotar por una nueva forma de orden que comenzaba a copar lo ético y lo político: *el logos*.

Palabras clave: Falocentrismo, *logos*, homoerotismo femenino, *oikos*, *polis*.

Abstract

Over the last century, philosophy has questioned foundations that had brought it to life before, specially through the reviewing of logocentrism. Related to this tendency, which propose examining critically the history of Western thought, the philosopher Hélène Cixous has been known because of her research in a particular, repeated and continued association between logos –as knowledge enabler– and hegemonic masculinity, giving a diagnosis which persist in every theoretical and philosophical approximation to reality in Western history: the concept named phallogocentrism.

In line with the aforementioned, this paper tries to investigate the gradual inclusion of the logocentric thought in Ancient Greece through two different paths. The first one is socio-political, where the transition from *oikos* to *polis* happens, and the second path is cultural and describes the logocentric thought's insertion in Greek world. At the same time, the position and idea of women is going to be explained in connection with the two contexts –*oikos and polis*– proving how logos inclusion in Greek thought codifies female social exclusion and avoids women getting into culture. Finally, this essay tries to show how female supeditation can be reversed. This reversion is explained through female homoerotic relationships which are considered a way to transgress both their recommended social behaviours and the new way of thinking that was increasing in Ancient Greece and was modifying the ethic and politic fields: *logos*.

Keywords: Phallogocentrism, *logos*, female homoeroticism, *oikos*, *polis*.

INTRODUCCIÓN

¿Si un día se supiera que el proyecto logocéntrico siempre había sido, inconesablemente, el de <<fundar>> el falocentrismo, el de asegurar al orden masculino una razón igual a la historia de sí misma? (Cixous, 1995: 16).

La pensadora Hélène Cixous (1995), en su obra *La risa de la medusa, Ensayos sobre la escritura*; puso de manifiesto una alianza que se quiere subrayar en esta investigación. Bajo el análisis que la autora proporciona ha sido posible el desarrollo de un nuevo modelo por el cual observar y comprender la historia del pensamiento de occidente. Un modelo desde el que se comprenderá el tema principal de este trabajo: el homoerotismo femenino y el desafío que este supuso para el rol adscrito a las mujeres en la época de la Grecia Clásica. No obstante, antes de comenzar esta indagación es necesario detallar la propuesta de Cixous, para adentrarnos desde aquello que la pensadora nos aclara, en la realidad sociopolítica y el modo en que esta se justifica, que posteriormente será desajustado a través del homoerotismo entre mujeres.

En primer lugar, la alianza señalada por Cixous viene dada entre dos problemáticas que pese a tener su propio carácter de realidad, se dan de forma complementaria. Por un lado, el *logos* como sistema por el que se explica y comprende el mundo desde la cuna del conocimiento occidental, esto es, desde el cuestionable pero canónico origen de la filosofía como sustituta del mito, remontado a la Grecia antigua. Por otro lado, el sistema simbólico y sociopolítico férreamente patriarcal en el que contextualmente este nuevo y constante modo de comprensión se da, y que, además, sabemos gracias a los desvelamientos procurados por los estudios feministas, ha perdurado —y aún persiste— a lo largo de los siglos. Esta combinación remite al término denominado falogocentrismo¹.

Esta investigación pretende proponer el homoerotismo femenino como modelo subversivo del rol establecido para las mujeres en la Antigua Grecia, pero para ello es necesario, previamente, recorrer los caminos que han asentado a estas mujeres en una posición subordinada. Por ello en la primera parte de este trabajo se quiere analizar, en consonancia con Cixous (1995), esta complementación falogocéntrica que ha erigido y justificado la negación de la libertad femenina en el contexto de la Antigüedad griega. Con esta propuesta no solo se quiere poner en relevancia los mecanismos de justificación de las injusticias sociales que han tenido lugar a lo largo de la historia, sino también cuestionar el mismo modo en que la filosofía se ha ido cegando en su propio modo de hacerse y de abordar el mundo. Pues si la filosofía ha nacido de la necesidad explicativa de fenómenos y comprensiones de la realidad que otorgaron un cambio usualmente conocido como el paso del mito al *logos*², esto es, de la comprensión

mítica de la realidad, a los intentos por abordar esta realidad exclusivamente mediante operaciones de una razón que se ha ido puliendo hasta estar en riesgo hoy de ser sustituida por las ciencias empíricas (Guzmán, 2011); debe también adaptar, cambiar y pensar nuevos métodos para comprender, transformar e incidir en el mundo. Así se pretende resaltar a modo de propuesta de cambio, la forma en que la racionalidad derivada de esa transformación paradigmática hacia el *logos* ha faltado a una de las premisas con las que se originaba: el descubrimiento o la persecución de la verdad, una verdad manifiesta en la objetividad que la razón como facultad prometía procurar. Este *logos* en tanto que modelo de comprensión, ha quebrantado sus nobles propósitos pues ha sesgado su acceso, mediante las mismas justificaciones que es capaz de proveer, a las mujeres, aunque no solo a ellas. Las ha recluido tanto en lo social como en el discurso. Puede evidenciarse entonces que “el proceso de Ilustración impulsado por la razón, [...] queriendo dejar atrás la fantasía mítica, no se iba a ver libre de mitificaciones” (Pérez, 1988: 1).

Sin embargo, esta crítica no quiere paralizarse en la denuncia y puesta en relevancia de la propuesta fallida del logocentrismo. También pretende adentrarse en las grietas. Mientras que en la primera parte de esta investigación se pretende mostrar cómo en la Antigua Grecia se gesta un modelo de pensamiento que busca ofrecer justificaciones mediante un *logos* por el que se legitiman una serie de cambios sociales y políticos en los que se solidifica y codifica la opresión femenina mediante lo que se expondrá como paso del *oikos* a la *polis*, en la segunda parte se quiere introducir la posibilidad de rebasamiento de lo impuesto por medio del homoerotismo femenino. Partiendo de ese tránsito hacia un nuevo modelo de comprensión, discurso y normatividad, se ha visto posible divisar fallas, lugares aún no consolidados, pequeños claros imposibles de predeterminar cartográficamente en los que ciertas mujeres, posiblemente privilegiadas, pudieron habitar y encontrar modos que desafiaban tanto su preestablecido deber social como el modelo logocéntrico por el que este se legitimaba. Estos sucesos son los que se quieren explorar mediante la existencia de mujeres que mantuvieron relaciones homoeróticas.

Propuesta de comprensión de realidad: anversos y reversos de lo real

Uno de los quehaceres pretendidos en esta investigación es la revisión crítica de un modelo que ha primado a la hora de comprender el mundo en la historia de Occidente: el falogocentrismo. Cixous (1995), lejos de conceptualizar de forma cerrada en qué consiste este modelo, nos da una serie de aproximaciones a la disposición en la que la unidireccionalidad, seguida por el logocentrismo y el falocentrismo, tiene lugar. Así, parece referirse a dos proyectos que van al son, aunque sean diferentes.

Por un lado, Cixous, refiere a la norma del *logos* sobre el pensamiento y el modo en que este aborda y conceptualiza la realidad:

El pensamiento siempre ha funcionado por oposición. [...] Por oposiciones duales *jerarquizadas*. [...] En todo (donde) interviene una ordenación, una ley organiza lo pensable por oposiciones (duales, irreconciliables; o reconstruibles,

1 El término se emplea una sola vez en *La risa de la medusa*, aunque esta consista en una indagación de la alianza a la que el concepto falogocentrismo remite. Asimismo, sus estudiosos/as han indagado en este término a partir de su obra. Cabe la mención al pensador Derrida, que acuña el término, mencionando la entrevista de De Peretti, en la que describe su concepción. V. De Peretti, (1989: 281-291).

2 Pérez Tapias ha criticado la definición de ese salto del *logos* como superación del pensamiento mítico, que propone no desbancado y aún presidiendo y motivando, en muchos casos, las explicaciones racionales asociadas al *logos*. V. Pérez (1988: 4).

dialécticas). Y todas las parejas de oposiciones son *parejas*. ¿Significa eso algo? (Cixous, 1995: 15).

Por otro, la autora interroga sobre un proyecto concorde con el logocentrismo, aplicado a una praxis política que reduce y recluye a las mujeres como lo otro, un otro que no entra en el juego de la vida fuera de este par oposicional en el que interpreta el papel de polo negativo. Así, la autora prosigue con su cuestionamiento preguntando: “el hecho de que el logocentrismo someta al pensamiento – todos los conceptos, los códigos, los valores, a un sistema de dos términos, ¿está en relación con ‘la pareja’, hombre/mujer?”. (Ibídem, 1995: 15).

Esta doble visión será el *modus operandi* empleado en esta investigación para abordar la cuestión de las mujeres en la Grecia antigua, así como su subversión a través del homoerotismo femenino. De esta forma se quiere exponer cómo, por un lado, los valores que transformaron el modelo de pensamiento y abordaje de la realidad en torno al *logos* tuvieron un discurrir sinónimo y legitimador de la expulsión de estas en el plano sociopolítico. Para ello se quiere hacer un recorrido en los puntos simultáneos que propician este cambio paradigmático a la par que confinan de un modo cada vez más férreo a las mujeres a la vida del hogar y a su función reproductora. Así quiere entenderse el análisis de la franja histórica tratada en torno a la división que emplea Sáez (2014), en *El ocaso de Occidente*, bajo la afirmación de que cuando se analizan los sucesos o problemáticas que afectan al ser humano, priman las ópticas que abordan el plano sociopolítico, esto es, las realidades que abordan los detalles relativos a la organización social, así como los factores materiales y/o estructurales de la cuestión. En torno a esta división y aún en sintonía con Cixous, se pretende examinar un *logos in crescendo*, que actúa como subsuelo del que brota la legitimación de la desigualdad y funciona como “flujo cultural (que) es cualitativo y subterráneo” (Sáez, 2014: 14). En este sentido, atendiendo a los dos planos, quiere invitarse al lector o lectora a comprender esta simultaneidad como “caras de una misma moneda, haz y envés de un mismo discurrir, aunque disyuntos, heterogéneos” (Ibídem, 2014: 14). Con esta acotación sobre la mesa es posible ahora una aproximación a la primera cuestión que aquí nos atañe, el paradigma de la Grecia antigua y la concepción femenina de la época.

ANVERSO SOCIO-POLÍTICO Y REVERSO CULTURAL. LA CUESTIÓN DE LAS MUJERES EN EL TRÁNSITO DEL OIKOS A LA POLIS

Detalladas las cuestiones a abordar, cabe ahora la introducción en el contexto de la Antigüedad griega. Siguiendo la dicotomía expresada en los párrafos anteriores, la aproximación a este período va a dividirse en dos momentos. Un primer momento se corresponderá con la parte relativa al anverso sociopolítico, donde se describirá un momento de cambio en la estructura política que tuvo lugar en Grecia entre los siglos VII y VI, así como la situación femenina resultante de esta codificación. En un segundo momento, se pretende atender al cauce cultural que subyace a los cambios sociopolíticos explicados, atendiendo a dos obras de la literatura griega de la época, para lograr con ello un acercamiento al cambio de discurso y de modelo

de comprensión de la realidad, que, como se expondrá, responde a un paulatino crecimiento del peso del *logos* como vía de acceso a lo considerado como verdadero.

Anverso sociopolítico: el cambio del oikos a la polis y la codificación de la supeditación femenina

En este epígrafe se pretende indagar en el cambio sociopolítico que se experimentó en Grecia, caracterizado por el paso de una sociedad fundamentada por y en torno al *oikos*, a una cuyo núcleo pasa a ser la *polis*, y la cuestión de la posición femenina ante este cambio. Antes de comenzar tal explicación ha de señalarse que la sociedad griega no fue una entidad homogénea determinada por movimientos lineales y equivalentes en todo su territorio, sino que contó con una riqueza y multiplicidad cultural que difirió según la localización geográfica y el momento concreto. También es conveniente recordar que cuando se tratan datos sobre la estructura social en la Antigüedad griega, como ocurre con otros periodos históricos, la información de la que se dispone suele referirse a un número privilegiado de la población. Por ello, cuando se habla de roles o funciones sociales en relación a la pertenencia a un género, estas se corresponden más bien con el plano ideal o de lo recomendable en dicha época, habiendo múltiples excepciones –esclavos, extranjeros– que confirman la norma(tividad) (Quintano, 2015). No obstante, abordar este plano de lo estipulado socialmente como recomendable se plantea de utilidad, si lo que queremos divisar no es otra cosa que las formas de subvertir estos códigos sociales, tal como se pretende en esta investigación, a través de la cuestión homoerótica femenina.

Tal como ha ocurrido en multitud de sociedades y contextos, la vida socioeconómica en la Antigüedad griega comportaba una serie de divisiones en relación al género. En este sentido, hombres y mujeres dividían sus funciones bajo la distinción público/privado que ha perdurado hasta nuestros días. A ellas les correspondían labores de carácter interno al hogar, como la distribución y administración de los bienes, la dirección y organización de los quehaceres domésticos, dictar las tareas de los esclavos y la elaboración de los productos de artesanía mediante las materias primas. A ellos, por el contrario, les incumbía toda actividad económica de puertas hacia afuera como la ganadería, el comercio o trueque, etc. Así, tal como afirma Mosse (1990), todas estas actividades económicas y de supervivencia giraban en torno al mantenimiento y funcionamiento del *oikos*, que era “la hacienda, unidad de producción fundamentalmente agrícola y ganadera, donde sin embargo ocupa también un importante papel la artesanía doméstica” (Mosse, 1990: 15). Sin embargo, entre los siglos VII y VI se forja el cambio de paradigma anunciado, que hizo mutar el énfasis en ciertas cuestiones relativas a la política, la economía y la vida en sociedad que afectará a la consideración de ese *oikos*. Si bien *oikos* remitía, a la casa o vivienda familiar como lugar de producción, su definición no acaba con esos muros del hogar, sino que también remite a un período donde la carga valorativa de ese hogar era el núcleo central del sistema político. Mosse aporta una segunda definición de *oikos* que dicta de la siguiente manera:

Se utiliza (*oikos*) además, y tal vez con más frecuencia, para referirse a un grupo humano estructurado de manera

más o menos compleja, de extensión más o menos grande según las épocas, y donde el lugar que ocupan las mujeres se inscribe por consiguiente en función de la estructura misma de la sociedad cuya unidad básica está constituida por el *oikos*. (Ibídem, 1990: 15).

Así, aunque en la Grecia antigua la economía halla como fundamento ese *oikos* donde tienen lugar las labores que permiten la supervivencia, la importancia del *oikos* cobra distintos matices a lo largo de esta franja histórica. Esta mutación de valores nace al adquirir importancia la vida institucionalmente política cuyo epicentro reside en la nueva valoración de la *polis* como unidad fundamental. Aunque, como se decía, el *oikos* permanece como sustento primario, ahora se subordina a un nuevo pilar que actúa como núcleo socio-político y en el cual recae la contribución ciudadana: la *polis*. Con este cambio se comienza a configurar un nuevo modelo de sociedad democrática, que a su vez conlleva unos nuevos ideales determinados, marcada por el “paso de una sociedad guerrero/rural, configurada en torno al *oikos* (clan familiar), a una sociedad civil cuya institución fundamental es la *polis*” (Marín, 1996: 108).

Si bien el *oikos* pasa a un segundo plano, pues deja de ser el epicentro de la vida sociopolítica, cabe imaginar que aquellas mujeres, cuyas funciones se desarrollaban principalmente en el interior de sus muros, experimentasen también un cambio en la estima y reconocimiento social. Aunque la función de las mujeres dentro del *oikos* siga siendo necesaria para la supervivencia, el cambio hacia la consideración de la *polis* como fundamento social hará que el *oikos* pase a ser considerado un medio para la perpetuación de la *polis*. Y dentro de esta consideración, el papel que se adjudica a las mujeres en dicho mantenimiento de la *polis* también será el de medio para la descendencia. Aunque las mujeres en la Antigüedad griega siempre estuvieron supeditadas a la autoridad de los varones, que eran, en última instancia, los dueños y señores de esa hacienda familiar, en el cambio de modelo sociopolítico hacia la *polis* entra en juego una nueva categoría por la que el control de las mujeres se hará más necesario: la de ciudadano. La pertenencia a esta categoría era la que propiciaba la posibilidad de participación en la vida pública, esto es, la que permitía formar parte activa de la *polis*. Y solo los varones libres, mayores de edad e hijos de una pareja formada por un ciudadano y la hija de un ciudadano, podían tener acceso a esta consideración. El derecho a la ciudadanía, ligado a la descendencia, cambió entonces la concepción del matrimonio, que pasa a ser “una institución destinada a perpetuar los *oikoi* y con ellos la ciudad” (Sanfeliú, 1996: 18) en la *polis*. En esta trasmutación de valores “el matrimonio, como unión conyugal legitimada y en cierta medida regularizada, se convirtió en una institución imprescindible tras el advenimiento del sistema democrático” (Quintano Martínez, 2015: 5), esto es, sirvió para gestionar y dirimir quién entraba en el conjunto de la ciudadanía y quién quedaba excluido. Y en nombre de la custodia del acceso a la ciudadanía, se entiende entonces que, además, el control sexual de las mujeres fuese más necesario que nunca y su confinamiento en los muros del hogar más obligatorio. El significado social de adulterio pasa a ser considerado exclusivamente como “el comercio sexual entre una mujer casada y cualquier hombre que no fuese su marido” (Ibídem, 2015: 6), lo que deja a los hombres fuera de dicha noción,

pues su vínculo sexual e incluso su descendencia ilegítima no hacían peligrar “la autenticidad de sus descendientes” (Ibídem, 2015: 7) destinados a convertirse en ciudadanos.

Aunque las mujeres siempre habían estado sometidas a la autoridad masculina, ahora esta supeditación quedaba recogida en una serie de normas y códigos civiles, que las separaba de manera más tajante de los quehaceres del varón. Como afirma Sanfeliú, “las mujeres se hicieron, pues, inaccesibles para los griegos solo cuando las primeras leyes escritas codificaron su papel de reproductoras del cuerpo de ciudadanos” (Sanfeliú, 1996: 18), papel que “debía ser desempeñado viviendo segregadas dentro de los confines de los muros domésticos y excluidas de la participación en la vida del espíritu y el intelecto” (Ibídem, 1996: 18).

REVERSO CULTURAL: LA ABSOLUCIÓN DEL MATRICIDIO DE CLITEMNESTRA Y EL MATRIMONIO SEGÚN JENOFONTE

Si la praxis vital de la sociedad griega sufrió una transformación, es posible que ciertos esquemas de pensamiento, que debieron sustituir a los anteriores, estuvieran fraguándose o remando al son de la transición material y organizativa expuesta en los párrafos anteriores. Cabe entonces la pregunta por ese flujo cultural, que consistió en un afianzamiento del *logos* como sustituto de otras formas de pensamiento u otro tipo de racionalidades diversas a la predominante en la historia occidental, que en alianza con la subordinación de las mujeres se conjuga en lo que Cixous (1995) denominó como falocentrismo. Por eso, en este apartado se van a describir dos momentos de la literatura griega que llevan consigo un cambio de registro ontológico donde esas nuevas formas de vida en torno a la *polis* se conjugan con un imperativo de la razón. Los textos son la *Orestíada* de Esquilo y el *Económico* de Jenofonte. Esto nos va a esclarecer a qué se enfrenta la cuestión homoerótica entre mujeres cuando tiene lugar, qué subvierte y de qué se aprovecha. Pues lo que dicha práctica transgreda no puede ser, si nos atenemos a un subsuelo cultural concreto, un mero incumplimiento de la norma social, sino una actitud creativa: una búsqueda de la libertad que tiene que crearse partiendo de lo que está ahí, lo dado. Y en este contexto, lo dado no parece muy alentador en vínculo con la libertad femenina.

La *Orestíada* ha sido uno de los relatos donde se narra el tránsito de la sociedad basada en los clanes familiares, esto es, aquel *oikos*, a la nueva organización centrada en la vida social manifestada en la política, la *polis*. Según el *Diccionario de Mitología Griega y Romana* (Grimal, 1981: 389-391), existen varias versiones del mito, siendo la que detalla el momento señalado —del *oikos* a la *polis*—, la de Esquilo³.

La cuestión que se pretende analizar del relato es el matricidio de Clitemnestra. Este se desencadena porque Clitemnestra, casada con Agamenón, había matado a su esposo en un acto de venganza, pues este había sacrificado anteriormente a su hija Ifigenia a los dioses para favorecer a su ejército en combate. Otro de los hijos de la pareja, Orestes, para vengar la muerte de su padre, comete el matricidio

3 En este trabajo no se emplea la fuente original. El acceso a la *Orestíada* es realizado a través del *Diccionario de mitología griega y romana* (Grimal, 1981) y el texto de Marín (1996).

(Ibídem, 1981). Los dioses juegan un papel fundamental en el conflicto, así como han de destacarse dos figuras que se sucederán también en este tránsito del paradigma: las Erinias y el Aerópago. En primer lugar, las Erinias fueron unas divinidades de carácter femenino cuya función consistía en castigar los crímenes familiares, los más penalizados en una sociedad fundamentada en el *oikos*. Estas diosas contaban con gran potestad a la hora de cumplir sus cometidos, son autoridades “a las cuales el propio Zeus se ve forzado a obedecer” (Ibídem, 1981: 169). Cuando el matricidio tiene lugar, las Erinias persiguen a Orestes, para castigarlo por su crimen. Por otro lado, Apolo, asociado a los atributos de equilibrio, razón y lógica, es el Dios que encomienda a Orestes que vengue la muerte de su padre, y como promotor de la acción, protege a su justiciero. Para salvarlo de las Erinias, convoca un tipo de juicio novedoso, semejante a lo que hoy día podría concebirse como tal. En este juicio entra en juego el Aerópago, que como señala Marín (1996: 108), es un “tribunal formado por ciudadanos ecuanímenes guiados, en vez de por el rencor, por la sensatez del justo medio”. El juicio concluye con la absolución del matricida, con la última votación por parte de Atenea acompañada de un discurso que codificaba la situación femenina a partir de este momento político y democrático del juicio: Atenea argumenta que Orestes ha de ser perdonado porque la verdadera relación filial no es con la madre, sino con el padre, tal como ella, que, carente de madre, nace de la cabeza de Zeus (Ibídem, 1996: 107-108). Lo destacable del relato sería entonces el modo en que la tradición mitológica va cobrando forma racional y narrativa en torno a los valores del *logos* y del patriarcado, a la par que cobran protagonismo los dioses asociados al atributo de la razón en la literatura, introduciendo en ella incluso una equiparación entre los mortales —Aerópago— y los dioses. El ensalzamiento de este tipo de atributos y personajes racionales será, como veremos, otro eje de subversión desde la contracultura homoerótica femenina.

El segundo relato se aleja ya de la literatura mítica para adentrarse en el plano filosófico como una obra explícitamente aleccionadora. Este fragmento refiere al *Económico*⁴. En la obra en cuestión, Jenofonte pone como protagonista a Isómaco, un hombre adinerado que argumenta que “el arte de administrar bien un *oikos* [...] está al alcance de cualquier hombre sensato” (Mosse, 1990: 16). Una de las características de este personaje será la de ser “uno de los 30.000 ciudadanos de Atenas en quienes recae colectivamente la soberanía de la ciudad, una soberanía que se ejerce en las asambleas populares, fuera del *oikos*” (Ibídem, 1990: 16), y, teniendo el protagonista semejante deber, ha de ser la esposa “la dueña de la casa, la que controle el trabajo que se realiza en ella” (Ibídem, 1990: 16), aunque, sin embargo, obedezca a “una autoridad que es de naturaleza ‘real’: la del jefe que sabe mandar” (Ibídem, 1990: 16).

En el texto, Isómaco dialoga con Sócrates para mostrarle cómo la razón puede ser la guía y la perfecta cómplice de un matrimonio exitoso. Este explica detalladamente las labores que han de corresponderse con la esposa, con aquella marcada división de género que se expuso en epígrafes

anteriores, y elogia a aquellas que aprendan y desarrollen estas técnicas con éxito. Esto es, ser una buena esposa pasa a ser una función que puede aprenderse, mediante la práctica y el empleo de las facultades necesarias para llevar una buena gestión que provea al *oikos* de lo necesario, de promover los beneficios de la economía. Isómaco es proclive a la formación dentro del seno del *oikos* tanto de las esposas, como de los sirvientes para su implicación en el importante deber de mantener el orden del *oikos* (Mosse, 1990), que conllevará la posibilidad de fomentar, además, el orden social, en esos valores de la ciudadanía. Por ello, tomar a alguien como esposa, cuenta el protagonista dirigiéndose a su esposa, también debe ser una decisión meditada y racional:

Ninguno de los dos, ni tú ni yo —dice Isómaco a su joven esposa—, estábamos impacientes por encontrar a alguien con quien dormir. Pero después de haber reflexionado, yo por mi cuenta y tus padres por la tuya, sobre cuál sería la mejor compañía que podríamos tomar para formar un hogar y tener unos hijos, yo por mi parte te he escogido a ti, y tus padres, a lo que parece, me han escogido a mí entre los partidos posibles. (Ibídem, 1990: 35).

Así, codifica, bajo la nueva tendencia de pensamiento, el matrimonio y la que debía ser la nueva función social de las mujeres. Estas labores se mantienen semejantes a las del *oikos*, pero, gracias a este giro logocéntrico, se convierten en directrices codificadas y meditadas por el buen juicio. Como veremos, esta nueva consideración del matrimonio como ejercicio racional, pudo funcionar de pretexto para la apertura de los *thiasoi*, un elemento que jugará un papel importante en la posibilidad de las relaciones homoeróticas entre mujeres. Asimismo, huelga decir que, si bien la nueva concepción de las mujeres necesarias para engendrar ciudadanos llevaba consigo su control sexual, en este relato dicho control se tiñe de razón. También esto puede sugerir que, si las relaciones sexuales o eróticas entre mujeres no ponen en riesgo esta descendencia, la justificación de su control correrá la suerte de pasar, en mayor medida, desapercibida.

Los relatos expuestos se sitúan respectivamente en el siglo V y IV. Si bien el tránsito del modelo del *oikos* al de la *polis* se comienza a fraguar en los siglos VII y VI, aquí se nos manifiesta ya su asimilación. De ambos fragmentos se nos plantea algo evidente, tal como se apuntaba a través de la teoría de Cixous: en la historia de Occidente, remontada aquí a la Grecia antigua, el *logos* se forja como rasero de motivación a la hora de entonar el discurso, así como en la búsqueda de la verdad, al mismo tiempo que esta forma de intelección sitúa a las mujeres en la marginalidad. La pregunta ahora es si este cambio se dio sin ningún tipo de resistencia.

LA CUESTIÓN DEL HOMOEROTISMO FEMENINO: LAS BRECHAS EN EL SISTEMA FALOGOCÉNTRICO

Hasta ahora se ha expuesto una descripción del panorama de la Grecia antigua para esbozar el destino al que quedaban sometidas las mujeres en dicho contexto. Ha sido necesario examinar los cauces de los que estas mujeres partían para crear una forma de existencia diferente. Quiso así mostrarse una doble cara de la opresión femenina para reivindicar, del mismo modo, una doble vía de subversión, por parte de las mujeres, de su posición social. Cuando se atiende a las subversiones protagonizadas por mujeres,

4 El *Económico* tampoco será abordado a través de la fuente original sino por medio del análisis de Mosse (1990).

resalta la sublevación ante un tipo de normas explícitamente impuestas. Sin embargo, en muchos casos, se olvida que este desajuste, además de transgredir fácticamente una norma, debe crear nuevas formas de vida y comprensión, debe arraigarse en una contra-cultura. Y que a la vez que se desajustan, esas mujeres pertenecen a una comunidad, con unos presupuestos y puntos de partida comunes y precisos, en los que encuentran, desde los márgenes de ese sistema común y concreto, grietas por las que filtrarse.

Si bien se ha hablado de siglos de transición hacia un nuevo modelo de codificación de la opresión femenina, en esa misma transición, hasta el momento en que arraiga el nuevo modo de comprensión del mundo (el tránsito hacia la polis y hacia el logos) y se solidifica, ciertas cuestiones quedan en blanco. Aquel plano latente idealmente, que proponía la ciudad y la razón en su centro forjando unos nuevos valores y formas de vida, estaba entonces en proceso de maduración, un proceso en el que las mujeres fueron, paulatinamente, excluidas, aunque buscaron otras formas de libertad. Por este mismo motivo, es conveniente señalar que la elección del término prácticas homoeróticas en lugar de otro no ha sido accidental, sino que pretende remitir a la emergencia de grietas en el sistema y, con ello, de subversiones que las provocaron y aprovecharon. En este apartado de la investigación se quiere analizar una de las vías por las que lo hicieron: el homoerotismo femenino.

Hetairas, la imagen de Safo de Lesbos y los <<thiasoi>>

Para comenzar a indagar en las prácticas homoeróticas femeninas en la Antigüedad griega se ha querido, en primer lugar, exponer los rastros que describen la existencia positiva de las mismas. Muchos de los rastros que llegan a nuestros días sobre las prácticas homoeróticas, no solo de la Antigüedad clásica, sino de casi el total de la historia occidental, son por medio de relatos negativos, ya sea por narraciones morales o parodias aleccionadoras para promover la sexualidad aceptada normativamente. En muchos casos, sobre todo en las épocas en las que la Iglesia ostentaba el poder político, se conocen dichas prácticas por las sanciones y castigos emitidos contra las mujeres que las realizaban. Por suerte, en los últimos años, diversos estudios han nacido y crecido para desvelar, bajo esa información negativa, cómo existieron las prácticas homoeróticas. Uno de estos estudios es el ya citado libro de Sanfeliú (1996) en el que la historiadora se dedica a recomponer, en torno a diversos períodos históricos, las formas en las que tuvo lugar el homoerotismo femenino. En relación al mundo clásico, Martos (2007) también ha proporcionado una labor de rastreo y recomposición de estas prácticas. Sin embargo, ambos estudiosos advierten en los preámbulos de sus investigaciones de la escasez de datos sobre los que hacer recomposiciones, en algunos casos por el extravío de los testimonios de y/o sobre estas mujeres, probablemente causados por la censura o el desinterés en sacarlos a la luz. Martos (2007) también subraya los errores de interpretación de muchos hechos documentales que indican la existencia e incluso aceptación en la Grecia antigua del erotismo entre mujeres, causados por la ceguera androcéntrica. Con todas estas dificultades se trata, en este epígrafe, de contextualizar aquel ambiente en el que se ha considerado que el amor entre mujeres pudo florecer. En

esa época de tránsito del *oikos* a la *polis* habitó una de las figuras fundamentales que se tratan al hablar de amor entre mujeres en la Antigüedad, Safo de Lesbos.

La mayoría de bibliografía relativa al amor entre mujeres en la Antigüedad ha señalado a la poetisa, que desde su rescate por el colectivo LGTBQIA+ ha supuesto una imagen emblemática dentro del lesbianismo. Así, la alusión a su persona se ha convertido en “una reconstrucción espectral y especular que ratificaba a través de la imagen de Safo lo que las prácticas sexuales entre mujeres significaban en cada sociedad y cada época” (Sanfeliú, 2007: 36). No obstante, en este apartado se pretende abordar la cuestión de qué representa o qué nos puede aclarar la imagen de Safo al respecto de su propio contexto.

Se ha de recordar que la sociedad griega antigua no fue homogénea o lineal, sino que la misma geografía hizo que en ciertos lugares los cambios culturales y sociopolíticos que se forjaban, llegasen temporalmente más tarde y se apropiasen con matices distintos (Sanfeliú, 1996). Esto mismo ocurriría con el espacio de Lesbos, aunque no únicamente⁵ (Ibídem, 1996). Lesbos y, en concreto, Mitilene quedan temporalmente fuera del afianzamiento logocéntrico y centrado en la *polis* que se ha ido describiendo, sucedido, en primera instancia, en Atenas. En este territorio, Lesbos, “las mujeres habían alcanzado no solo un cierto grado de cultura, sino mayor libertad que en las demás ciudades griegas para hablar entre ellas o con hombres y reunirse en tertulias. Allí existe una cultura femenina, apartada de los hombres, y muy desarrollada en los *Thiasoi*” (Sánchez, 1999: 10). Además, Lesbos actuaba de puerta con el mundo oriental, de mayor refinamiento que una sociedad griega en la que los valores guerreros están altamente presentes. En este sentido, el irónico desfase se puede considerar como un factor posibilitador de la existencia de los recién mencionados *thiasoi*, que fueron:

Instituciones iniciáticas femeninas en las que las mujeres adultas se encargaron de preparar a las jóvenes para su posterior inmersión en la heterosexualidad adulta. [...] En estos círculos las jóvenes aprendían música, canto, danza y aprendían también las armas de la belleza y de la seducción. (Sanfeliú, 2007: 35).

Safo fue fundadora de una de estas instituciones, donde reunió a un grupo de mujeres “de su misma clase social para enseñarles las artes que ella dominaba” (Sanfeliú, 1996: 19) al que denominó *hetairas*, y del mismo modo “pronto comenzó a ocuparse de instruir a jóvenes enviadas por sus familias” (Sanfeliú, 1996: 19). La poesía de la lesbiana ha sido emblemática por contener versos de amor dedicados a mujeres –aunque también a hombres–⁶, sin embargo, más allá de lo que queda recogido en sus versos, que podrían colocar a Safo como una figura excepcional, y por excepcional, aislada, un acercamiento a la existencia de los *thiasoi* deja ver que la cuestión del homoerotismo femenino fue más extendida.

En los *thiasoi*, entre “los siglos VII-VI (se) aceptó como natural la existencia de relaciones homoeróticas

5 En este tipo de localizaciones se ha resaltado Esparta.

6 En esta investigación, por motivos de acotación, no se ha realizado un análisis exhaustivo de los versos de Safo para estudiar la cuestión del homoerotismo femenino a través de ellos.

entre mujeres" (Sanfeliú, 2007: 35). Esto no ha de resultar sorprendente en su sentido de relaciones homosexuales, pues "en la antigua cultura griega [...] existía una amplia tradición que avalaba las prácticas homofílicas" (Sanfeliú, 1996: 22), sino, más bien, por el destino de la cuestión femenina expuesto anteriormente, así como por la renuncia a la tendencia logocéntrica y los nuevos valores derivados de ella, que filtraban una concepción general de las mujeres desprovista de valor propio, como meros instrumentos, o bien de procreación, o bien de utilidad económica, vaciándolas de subjetividad y capacidad creativa. Las mujeres que convivieron en estos espacios pudieron experimentar un auto-reconocimiento, a través del reconocimiento otorgado hacia sus semejantes que actuaba como "prueba del valor concedido hacia el propio sexo" (Ibídem, 1996: 25). Estos espacios eran dedicados a la educación, teniendo en cuenta que dicha educación se orientaba también a una futura vida matrimonial. Sin embargo, rebasó dicho destino. Las jóvenes tenían un modelo que propiciaba la educación en los hombres para ser apropiado de forma particular a su feminidad. Si bien, aunque el pretexto sería la inmersión en el futuro matrimonial, tanto en el plano educativo, como en el plano vivencial, tal pretensión se verá desbordada. Las habilidades artísticas e intelectuales, como la poesía, allí enseñadas, ponen de manifiesto ese desajuste a las cualidades que Jenofonte señalaba para las esposas. Y su encuentro con otras mujeres, así como su experiencia de amor mutuo, sobrepasa esa concepción extendida de lo femenino. De esto último dan cuenta las formalizaciones "a través de la celebración de una ceremonia de tipo iniciático que unía a dos muchachas con un lazo exclusivo de pareja de tipo matrimonial" (Ibídem, 1996: 20).

Asimismo, también fuera de los *thiasoi* han existido figuras femeninas que han entronado los valores y se han englobado dentro de la homoerótica, como Nósíde de Locris (González, 2006) o Erina y Baucis (Páramo, 2009).

Homoerotismo femenino: la creación de una contracultura

Más allá de esta cuestión de hecho, es decir, de la existencia fáctica —que ya ha sido probada en numerosas investigaciones entre las que figuran las citadas— de las relaciones homoeróticas entre mujeres, hay que revisar su valor creativo, como inicio de una tradición a la que remontarnos y en la que reconocernos. Es preciso, por supuesto, visibilizar que el amor entre estas mujeres fue erótico, carnal, como una de las misiones del activismo lesbiano ante la tesitura histórica de haber catalogado relaciones de este tipo —con contenido sexual—, de profundas amistades. Sin embargo, si hablamos de carácter subversivo, el amor entre mujeres, incluyendo al lesbianismo contemporáneo, debe abundar en otros aspectos más allá de la normalización de sus prácticas sexuales o su actitud de pareja homogeneizándola con la pareja heterosexual. En este sentido, se pretende en este apartado analizar qué valores críticos, éticos y políticos se abrían en relación con la existencia de este tipo de relaciones para comprobar así la realidad de su carácter transgresor.

Nuevos valores: el amor como elemento transgresor

La imagen emblemática de Safo abre paso a la

proclamación de unos nuevos valores en el ámbito de la escritura, entendiendo esta no solo como una forma de expresión meramente formal o marcada por unas características precisas, sino como una pista de la forma en que las mujeres experimentaban el mundo, lo comprendían y sentían. Como en esta investigación no se pretende indagar en las características literarias de las obras de algunas figuras que han representado la experiencia homoerótica entre mujeres, como las ya citadas Safo o Nósíde, serán estas segundas vivencias en lo que nos detendremos. La obra de González (2006) indaga en algunos de estos aspectos de una tradición de mujeres griegas que ensalzaban su amor con otras mujeres.

En primer lugar, González (2006) señala algo común en la expresión de estas mujeres en su poesía. Refiriéndose a Nósíde, indica que sus versos se ubican en la denominada *arte allusiva*, por la que mantiene relaciones intertextuales con predecesores y predecesoras. Estas relaciones intertextuales serán de vital importancia para observar, por un lado, qué modifica y, por otro, qué mantiene o ensalza. En este sentido, Nósíde es el ejemplo de una nueva apología de mujeres poetas que se mencionan directa o indirectamente y se elogian entre sí, y que comienzan a forjar una tradición. Así, "Nósíde plantea su relación con la poética de Safo en términos semejantes a como lo hicieron autoras posteriores (con Safo y con la propia Nósíde)" (González, 2006: 21). Del mismo modo, señala González, esta *arte allusiva*, que en los varones se experimentaba en términos de angustia de influencia, puesto que se veían sobrepasados por una tradición literaria a la que no podrían equipararse, "no era una expresión demasiado acorde, sino todo lo contrario, con la sensación de gran número de escritoras de todos los tiempos que sufrieron la falta de ancestros poéticos" (Ibídem, 2006: 21). Así, ese modo de expresión va a representar en las mujeres una vía para manifestar sus preferencias y las carencias de una cultura en la que están ausentes, así como para valorarse mutuamente.

En este sentido, cabe ahora resaltar el elogio al amor, que representa una diferencia con la tradición expresada en aquel cauce cultural que se ha expuesto. Un cauce plenamente patriarcal que, o bien ensalzaba las virtudes de la *polis* y la defensa de la misma a través de relatos mitológicos con los que promulgar dichos valores, o bien se adentran en aquella vía filosófica, donde se quiere introducir la razón como rectora de la realidad —con un sesgo también misógino—. En la nueva tradición consagrada como femenina, por contraste, se elogia e invoca a las Musas, las Gracias y a diosas como Afrodita (Sanfeliú, 1996), que contrasta con aquellos Apolo y Atenea de la *Orestíada*, defensores de los valores del *logos* y el patriarcado. Safo y Nósíde, por ejemplo, resaltan la importancia de ese amor, que comporta tanto el afecto como el erotismo, pero no solo para dar cuenta de sus propias biografías como mujeres, sector al que tradicionalmente se ha delegado el plano sentimental. Lo destacan por su importancia literaria, como tópico y como resorte que debería insertarse en la tradición, esto es, como un prisma que debería añadirse a la comprensión del mundo y el abordaje de la realidad. Así lo expresa Nósíde en uno de los epigramas recogidos por González: "Nada más dulce que el amor. Todas las dichas en segundo lugar quedan. De mi boca escupí hasta la miel." (González, 2006: 54).

González resalta que aquí Nóside se está refiriendo a Safo cuando esta declara que “lo más hermoso es aquello que uno ama” (Ibídem, 2006: 55) y que además “en Nóside esa miel representa un tipo de poesía, la épica, a la que ella quiere oponer sus cantos de amor” (Ibídem, 2006: 55-56).

Si bien a lo largo de la historia del pensamiento se ha incurrido en un peligroso esencialismo que relaciona a las mujeres con la temática amorosa, centrarnos en este reclamo puede tener aquí un sentido distinto, como efecto de contracultura. Ya se describían a comienzos de la investigación los valores patriarcales en los que esta experiencia del amor como tema de interés no tiene cabida, por lo que el reclamo que realizan estas mujeres con respecto al amor puede interpretarse como una llamada de atención a un olvido derivado de este sesgo. Además, lo que aquí se manifieste como amor puede quedar muy lejos de una consideración tóxica contemporánea, que se enraíza al siglo XVIII con el Romanticismo. Prueba de ello es el carácter activo del amor que aquí no solo se reclama, sino que tiene lugar en la experiencia de las muchachas alojadas en los *thiasoi*.

Como se ha visto en el epígrafe dedicado a la vida homoerótica femenina en los siglos de la transición *oikos-polis*, hubo un espacio y momento precisos donde las mujeres pudieron encontrarse entre ellas y valorarse, mientras se alejaban de un contexto que les era hostil; la tradición homoerótica continúa incluso cuando estos espacios comienzan a desaparecer y el destino de las mujeres se vuelve más férreo. Esto es posible porque el homoerotismo femenino no acabó con la experiencia fáctica entre aquellos muros de los *thiasoi*. La experiencia del amor entre mujeres pudo pervivir algo más de tiempo gracias a su manifestación en la cultura.

El mundo después de Safo: contracultura femenina y 'escrología sexual'

En las últimas líneas del epígrafe anterior se reflexionaba acerca del amor como un posible destino unidireccional femenino, esto es, se meditaba la posibilidad de que la tradición femenina se redujera a los temas sentimentales que acaben limitando sus posibilidades creativas. Pero se aclaró que la temática amorosa podría tener valor contextual ante una cultura que olvidaba su incorporación, además de que gran parte de ese amor es expresado activamente por mujeres y para mujeres, algo también inédito. Esta última interpretación es acorde con el castigo que recibieron las manifestaciones amorosas en la tradición cultural, así como las prácticas homoeróticas entre mujeres a lo largo de la historia. Es conveniente recordar los esfuerzos desde la cultura de, o bien ocultar la existencia de aquellos amores femeninos, o bien satirizarlos otorgándoles un carácter monstruoso, o bien desprestigiarlos en su capacidad creativa y su vínculo con el saber.

Cuando los valores logocéntricos, así como la importancia de la *polis* maduran, se perfecciona un adoctrinamiento moral femenino. La figura de Safo comienza a encarnar una serie de características negativas, así como otros nombres de mujeres que se englobaron bajo los caracteres de aquella contracultura. Comienza así lo que González denomina “escrología sexual” (González, 2006: 45), un género frecuente que parodiaba las conductas

sexuales consideradas anómalas con fines moralizantes. Martos (2007) realiza un amplio estudio de los textos de este tipo en los que en estas líneas no podremos profundizar. Características varoniles, dildos de madera y cuero, engaños y confusión de género serán ingredientes repetidos en esta gama de textos. Asimismo, González (2006) afirma que esta temática del amor, y sobre todo del erotismo, que podría confundirse con tonos esencialistas adscritos a las mujeres, es evitada, por ejemplo, en las pocas escritoras recopiladas en la Antigüedad romana, que contrastan con las griegas en su afán por elogiar los valores de la castidad. En definitiva, si cabía todavía alguna duda acerca de la transgresión de la homoerótica femenina, los repetidos intentos de anular su poder desde la cultura pueden ser la última prueba necesaria para disiparla.

CONCLUSIONES

En este trabajo se ha tratado de orientar en un doble sendero. Tomando el modelo de Cixous (1995) y de Sáez (2014), se ha pretendido abordar dos planos diferentes de un mismo discurrir: el sociopolítico, enfocado al tránsito del *oikos* a la *polis*, y el plano que el citado filósofo denominaba de la cultura, que remitía a aquellos esquemas de pensamiento que comprendían y actuaban en la forma que cobra la realidad. La tarea de separación ha sido ardua por la mutua afección que ambos planos tienen entre sí, dificultándose esclarecer qué fue antes, el huevo o la gallina, y renunciando a establecer un origen claro y nítido para la injusticia y comenzar a verla, más bien, en un devenir sin epicentro, carente de tesis y antítesis que conlleven a una síntesis. Carente, también, de un telos. En este sentido, la injusticia mencionada refiere al apuntamiento, de ambos movimientos del discurrir, hacia la opresión femenina, aunque no únicamente a esta. Aquella combinación de estructura social patriarcal y de pensamiento legitimador que actúa como modo de comprensión de la realidad, que se ha ido tratando de estudiar a lo largo del trabajo, parece responder al concepto de Cixous (1995), que actuaba de guía en el escrito: el falogocentrismo. Sin embargo, con el último capítulo, quería señalarse que, aunque toda época tienda a aparecérsenos monolítica y uniforme, cuenta con irrupciones subversivas que surgen de sus mismas entrañas, como se expresa a través del rescate del homoerotismo femenino.

La utilidad de los datos históricos debe servir más allá de proporcionar una imagen arquetipo o un retrato real de la época que abordan. Deben suscitar preguntas y remover cuestiones de validez imperecedera. Imperecedera, no por un aferramiento o creencia en la inmutabilidad de las verdades humanas bajo una óptica universal, temporal y geográficamente, como se ha propuesto en muchas ocasiones, desde la historia de la filosofía occidental. Sino por el mismo carácter de estar en devenir de estas cuestiones, que nos demuestra que cobran pluralidad de sentidos a lo largo de la misma historia. La mirada, que suele depositarse en las respuestas a los interrogantes que se han ido planteando universales, ha de desplazarse, más bien, a la incongruencia o aporía de los interrogantes, que son múltiples y no responden a una verdad única y cerrada precisamente por esa imposibilidad de respuesta. En este sentido, a la que escribe, mediante las investigaciones y reflexiones necesarias

para la elaboración de esta investigación, subyacía una pregunta constante, y una persecución al conocimiento, una necesidad de hacerse con él—que ha debido ser superada, en medida de lo posible, porque si dicha necesidad pudiera ser saciada, esta indagación no habría tenido lugar—. Esta ha sido la pregunta por la libertad humana en un contexto y tiempo determinados. ¿Qué es, o cómo puede darse la libertad humana? ¿Se alcanza, sobreviene y desaparece, puede solo mirarse siendo imposible rozarla con las yemas de los dedos? No quisiera emplearse aquí, el recurrente recurso, en ocasiones inocuo, de la pregunta retórica, lanzada al viento, para cerrar el escrito con aura de misterio. Sin embargo, se pueden hacer inevitables este tipo de cuestiones cuando observamos cómo tuvo lugar la subversión de esas mujeres que contra todo pronóstico—y auto-pronóstico—encontraron una grieta que les hizo experimentar un reconocimiento alejado del aquel bajo el que se les catalogaba, aquel al que estaban destinadas: madres y esposas. Cabe imaginar, aunque no podamos saberlo con certeza, que no había una voluntad explícita de libertad en estas mujeres. Cabe la posibilidad, con o sin demostración empírica, de pensar que estas mujeres no buscaron su propio desplazamiento hacia los *thiasoi*, hacia otros lugares, con el fin de tener un espacio propio que no fuera aquel en el que se supeditaban a los hombres, esto es, los *oikoi*, o bien del padre, o bien del marido. También cabe imaginar que, cuando escribieron y manifestaron su experiencia de realidad, no lo hicieran con un fin explícito. No necesariamente perseguían una anhelada libertad, quizás, simplemente, por no haberla experimentado nunca antes, imposibilitándose, con ello, la misma posibilidad de imaginarla. Sin embargo, sin buscar ese espacio, se aparece, en esta forma de grieta o línea de fuga, subvirtiéndose y desafiando sin una intención ni un método definido lo establecido socio-políticamente así como los esquemas de pensamiento, el modo de comprensión de realidad, el flujo cultural de su contexto. Hacia algo semejante apuntaba Zambrano; que parece describir estas grietas en los modelos, tanto socio-políticos, en ese cauce de materialidad analizable, como de comprensión de realidad, en aquel envés cultural; con su metáfora del claro del bosque: “No hay que buscarlos. No hay que buscar. Es la lección inmediata de los claros en el bosque: no hay que ir a buscarlos ni tampoco buscar nada de ellos. Nada determinado, prefigurado, consabido” (Zambrano, 2011: 121), pues “si nada se busca, la ofrenda será imprevisible, ilimitada” (Ibídem, 2011: 122). La potencia entonces de esos encuentros homoeróticos entre mujeres no reside solo en una audacia emocional, como ha querido popularizarse mediante el eslogan *love is love*, sino por la valentía en la búsqueda de una libertad que no puede ser predeterminada, pues ha de crearse continuamente.

REFERENCIAS

- Cixous, Hélène. 1995. *La risa de la medusa: Ensayos sobre la escritura*, tr. de Ana M^a Moix, Barcelona: Anthropos.
- González, Marta. 2006. *Nósida de Locris y su obra*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Grimal, Pierre. 1981. *Diccionario de mitología griega y romana*, 6th ed. Barcelona: Paidós.
- Guzmán, Francisco. 2011. Del mito al logos, ¿Desplazamiento a la edad de la razón? *Filosofía UIS*, 10(2): 137-155.
- Marín, Joan Manuel. 1996. Mujer: mito, tragedia y cotidianidad. *Asparkia. Investigación feminista*, (6): 101-115.
- Martos, Juan Francisco. 2007. Aspectos de la homosexualidad femenina en Grecia y Roma. En S. Perea Yébenes (ed.), *Erotica antiqua: Sexualidad y erotismo en Grecia y Roma*, Madrid: Signifer.
- Mosse, Claude 1990. *La Mujer en la Grecia Clásica*, 2^a ed. Madrid: NEREA.
- Páramo, Jorge. 2009. Erina y Baucis: una amistad tronchada por la muerte. *Literatura: teoría, historia, crítica*, (11), 389-397.
- De Peretti, Cristina. 1989. Entrevista con Jacques Derrida. *Política y sociedad* (3): 281-291. Disponible en: <http://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/download/1928/1729>.
- Pérez, José Antonio. 1988. Ideología y utopía. Posibilidad y necesidad de una utopía no mitificada. *Gazeta de Antropología*, 6(4).
- Quintano, Paula. 2015. Las mujeres en la familia y el *oikos* de la Atenas clásica. *VII Congreso Virtual de Historia de las mujeres*, (7): 679-696.
- Sáez, Luis. 2014. *El ocaso de Occidente*, Barcelona: Herder.
- Sánchez, Felipe. 1999. Safo y su poesía. *Estudios Gay*, 10(18): 8-11.
- Sanfeliú, Luz. 1996. *Juego de Damas. Aproximación histórica al homoerotismo femenino*, Málaga: Servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga.
- Sanfeliú, Luz. 2007. Escrito en el cuerpo. Sexualidades femeninas al margen de la norma heterosexual. *ARENAL*, 14(1): 31-57.
- Zambrano, María. 2011. *Claros en el bosque*, Madrid: Cátedra.