

CUADERNOS DE HISTORIA 48

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS
UNIVERSIDAD DE CHILE - JUNIO 2018: 9-31



LA VOZ NEGADA: DISCURSOS SOBRE LA PALABRA Y EL SILENCIO DE LA MUJER EN EL MUNDO CLÁSICO

*Patricia González Gutiérrez*¹

RESUMEN: Las identidades y roles de género en la Antigüedad se forman en torno a unas dualidades e ideas muy claras, aunque no siempre libres de contradicciones. En esa identidad de género la mujer debe ser silenciosa, entendiendo el silencio no solo como la ausencia de ruido, sino como sinónimo de sumisión y pasividad.

PALABRAS CLAVE: mujer, silencio, género, Grecia, Roma.

THE DENIED VOICE: DISCOURSES ON THE WORD AND SILENCE OF WOMEN IN THE CLASSIC WORLD

ABSTRACT: The identities and gender roles are created in antiquity around some dualities and ideas that are very clear, although they are not free of contradictions. In the women's gender identity should be silent, understanding the silence not only as the absence of noise, but as a synonym for obedience and passivity.

KEY WORDS: woman, silence, gender, Greece, Rome.

Recibido: abril 2017

Aceptado: marzo 2018

¹ Doctora en Historia, Universidad Complutense de Madrid. Correo electrónico: pagonz03@ucm.es

Introducción

Para cualquier persona que viviera en el mundo grecorromano los parámetros teóricos en los que se insertaba la identidad género estarían muy claros. Había una dualidad ideológica evidente entre la masculinidad y la feminidad. Dualidad básica a la que se iba añadiendo el resto de las presentes en el mundo. Si el hombre es caliente, racional, activo y político, la mujer es fría, emotiva, pasiva y doméstica². Esta división dual nunca sería neutra, estableciéndose una clara jerarquía. Las cualidades positivas eran atribuidas siempre al hombre, mientras que su contrapartida negativa, a la mujer. Nos acercamos a sociedades distintas en un marco geográfico y temporal amplio, pero que mantuvieron ciertas ideas comunes y transversales en la base ideológica de las mismas. Así, pese a que, evidentemente, la situación de las mujeres en la Atenas del siglo V a.C., la espartana del IV a.C, la romana republicana o la altoimperial, fuera completamente distinta, algunas ideas sobre cómo debían ser y comportarse se mantuvieron inalteradas. Tan inalteradas que podremos rastrearlas mucho después, llegando hasta nuestros días.

Así mismo, pese a que los esquemas se compliquen según se acote el grupo definido, ya que existe una fuerte interseccionalidad entre género, estatus, condición jurídica u origen, aunque, a modo de un dibujo fractal, siempre se mantiene la dualidad básica de género. La mujer puede ser honesta, rica, educada... pero siempre es una mujer.

Visión de la mujer silenciosa y sumisa

Dentro de estos esquemas mentales, claros y concisos, al hombre le corresponde el don de la palabra, la actividad en las asambleas y la capacidad literaria y poética, mientras que a la mujer le corresponde el silencio y la sumisión. Numerosas fuentes nos dan cuenta de ello. Tricalión, en la comedia de Plauto *Rudens* (*El cabo*) lo resume de manera sucinta al decir que “una mujer que calla siempre es mejor que una que habla”³. También Menandro sentencia que “la ocupación de las mujeres son los telares y no las asambleas”⁴, de manera similar a lo que escribe San Pablo en la primera epístola a los Corintios (14, 34). En la tragedia *Ayante* (293), de Sófocles, se recuerda que el silencio es un

² Osborne, 1993, pp. 55 y ss.

³ Plauto, 1110. En *Comedias II* 1995.

⁴ Menandro, *Sentencias* 363, 1999.

adorno para las mujeres, siendo esta idea también recogida por Eurípides en *Los Heráclidas* (v. 476).

Sin embargo, cuando se accede a la realidad cotidiana, así como a fuentes más cercanas a ella, se resquebraja el armazón teórico. Se plantean entonces cuestiones sobre la adaptación de la mujer al discurso imperante sobre su silencio, los límites de estas concepciones doctrinarias o las excepciones en las que la palabra femenina pudiera ser aceptable.

Las contradicciones internas del sistema ideológico responden a diversas causas y situaciones, apareciendo en las fuentes diversos acercamientos a la realidad, y debe aceptarse que la problemática es demasiado compleja como para pensar que se puede llegar a una respuesta exacta y sencilla a estas preguntas. Sin embargo, siempre es posible acercarnos a ellas mediante un estudio multidisciplinar en el que se tenga en cuenta desde la antropología hasta las diversas fuentes literarias o la epigrafía. Cada uno de los campos de estudio y cada uno de los tipos de fuentes (comedia, tragedia, tratados médicos y políticos, epigrafía funeraria...) aportará una pieza fundamental para completar un puzzle complejo.

En este artículo se intentará realizar un breve acercamiento a esta cuestión, analizando tanto los modelos como los contramodelos que se presentan en torno a la capacidad o conveniencia del habla de las mujeres, intentando explicar cómo encajan en los parámetros mentales grecorromanos.

Lo primero a lo que se enfrenta el investigador es a la construcción ideológica que permite mantener el concepto de la necesidad del silencio femenino. La idea nodal en esta construcción de las identidades y roles de género es la supuesta naturalidad asignada⁵. Así, se suprime la necesidad de cuestionar o justificar demasiado una serie de premisas consideradas fundamentales, desde la del silencio debido por parte de la mujer, hasta su función exclusiva como madre o su menor capacidad física o intelectual. Aristóteles deja muy claro, al analizar el problema de la autoridad en la familia y la *polis*, que se trata de un asunto que la naturaleza ha marcado y que nada puede salirse de eso sin ser, al menos en cierta forma, una aberración⁶. Así pues, de forma sistemática en su obra se repiten ideas similares a la de que “el hombre parecería cobarde si es valiente como es valiente la mujer, y la mujer parecería habladora si fuera discreta como lo es el hombre bueno. Pues también es distinta la administración doméstica del hombre y de la mujer; la función del primero es adquirir, la de

⁵ Han reflexionado sobre esto, entre otras, Tuana, y Morgan, 2001; Tuana, 1989.

⁶ Sobre el tema, cf. Mayhew, 2004; Green, 1992, pp. 70-96.

ella guardar”⁷. No dice cómo se llega a esta conclusión, pues se presupone la obviedad de la misma.

A esta condición natural se une una justificación religiosa. Ambas se retroalimentan en un círculo vicioso en que una sirve de causa para la otra y al revés. Lo natural lo es porque lo indica la divinidad, y sabemos lo que ordena la divinidad porque prescribe lo natural. En numerosos mitos y relatos se especifica que la mujer, al hablar, convencer o seducir al hombre ha sido causa de perdición y de grandes males. El conocido mito del patronazgo de Atenas, recogido por San Agustín en *La Ciudad de Dios* (18, 9), narra como se habría eliminado el derecho al voto de las atenienses tras haber sido elegida Atenea como patrona de la ciudad frente a Poseidón por dicho voto femenino, explicando así que la mujer no tuviese capacidad política. Lo mismo pasa en el cristianismo con Adán y Eva, justificándose la sumisión femenina no solo en el hecho de la caída del hombre, sino incluso en que Eva había sido creada después de Adán. Se nos recuerda constantemente en el Nuevo Testamento que “a la mujer no le consiento enseñar ni arrogarse autoridad sobre el varón, sino que ha de estarse tranquila en su casa. Porque Adán fue formado el primero y luego Eva. Y Adán no fue engañado, sino la mujer fue quien, seducida, se hizo culpable de transgresión”⁸. La mujer solo podría salvarse si imita a María, maternal, sumisa y callada, frente al modelo de la Eva seductora.

El argumento religioso para el silencio femenino perdura con tanta o más fuerza que la jerarquización natural, llegando hasta tiempos actuales. Recordemos que no solo la Iglesia católica prohíbe aún el sacerdocio femenino, sino que justifica las palabras de San Pablo de la siguiente manera:

La prohibición impuesta por el Apóstol a las mujeres de ‘hablar’ en la asamblea (cfr. *1 Cor.* 14, 34-35; *1 Tim.* 2, 12) es de otro tipo [frente a las prescripciones calificadas de culturales, como la del uso del velo]. Los exegetas, sin embargo, precisan así el sentido de la prohibición: Pablo no se opone absolutamente al derecho, que reconoce por lo demás a las mujeres, de profetizar en la asamblea (cfr. *1 Cor.* 11, 5); la prohibición se refiere únicamente a la función oficial de enseñar en la asamblea. Para San Pablo esta prohibición está ligada al plan divino de la creación (cfr. *1 Cor.* 11, 17; *Gen.* 2, 18-24): difícilmente podría verse ahí la expresión de un dato cultural⁹.

⁷ Aristóteles, *Política*, 1277A., 1994.

⁸ Timoteo 2, 11- 15., 1951. Es de destacar que la lacónica nota del traductor a este párrafo sentencia que “con estas enseñanzas quedan condenadas las aberraciones feministas”.

⁹ Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Inter insigniores*. Roma, 1976. Disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_

Aun así, es necesario apuntalar este armazón primario ante la evidencia de la existencia de redes de solidaridad y comunicación entre mujeres. Así pues, se crea toda una justificación social que completa la naturalización y el mandato religioso. Se recurre, en este caso, a un método sencillo pero enormemente eficaz, el de desprestigiar el nivel de comunicación en sí. Las mujeres no conversan, chismorrean. No dan su opinión, son cotorras. Cuando Praxágoras, en *Las Asambleístas* de Aristófanes, insta a las mujeres a que practiquen lo que van a decir en la asamblea, una de las mujeres presentes pregunta “¿Y quién de nosotras, bonita, no es especialista en cháchara?”¹⁰.

La misma idea se repite en las comedias de Plauto, desde formas, a veces, realmente brutales. En la *Aulularia*, una de las protagonistas, Eunomia, afirma que no ignora “que a las mujeres se nos tiene por insoportables: todas tenemos fama de auténticas cotorras, y con razón; por algo dicen que nunca jamás se ha encontrado una sola mujer muda”¹¹, y en el *Miles Gloriosus*, Periplectómeno, reflexionando sobre por qué no ha tomado esposa aún, dice que “gracias a los dioses, mi fortuna me hubiera permitido tomar por esposa a una mujer ricamente dotada, del más alto linaje. Pero no quiero meter en mi casa a una perra que me esté ladrando todo el día”¹².

La idea queda incluso como proverbio para los griegos, siendo la expresión “cháchara de viejas” la usada para cualquier parloteo inútil¹³. Así, al convertir la palabra en mero ruido, sin sentido ni importancia, o en acto violento, se mantiene a la mujer en silencio, aunque hable. No hay que olvidar que los proverbios y refranes tienen una función clara de mantenimiento del orden social, y los referidos a la charlatanería femenina se repiten constantemente y en casi todas las culturas. Buen ejemplo son los catalanes “al forni y al riu tot es diu” (en el horno y en el río se dice todo) o “paraules de beata, ungles de gata” (palabras

cfaih_doc_19761015_inter-insigniores_sp.html El documento consiste en una larga aclaración de por qué la Iglesia católica considera que la mujer no está capacitada para el sacerdocio, desde lo más físico (se argumenta que como no es un hombre no puede representar a Cristo) a lo más basado en los mandatos del Nuevo Testamento.

¹⁰ Aristófanes, *Las Asambleístas*, 115 y ss. En *Los pájaros. Las ranas. Las Asambleístas*, 2005.

¹¹ Plauto, *Aulularia* 120 y ss. En *Comedias I*, 2003.

¹² Plauto, *Miles gloriosus* 680 y ss. En *Comedias II*, 1995.

¹³ Epítome de Zenobio. *Tercera centuria*, 5. En *Proverbios griegos*, 1999.

de beata, uñas de gata)¹⁴ o los castellanos “la mujer y el niño solo callan lo que no han sabido” o “mujer callada, avis rara”¹⁵.

Es muy probable que la diferencia del uso del lenguaje fuese, además, claramente perceptible para cualquier miembro de la comunidad, siendo achacado, no ya a la educación, sino (de nuevo) a la condición natural femenina o masculina.

Cicerón comenta que las mujeres tendían a usar más arcaísmos, usando un latín mucho más conservador que los hombres¹⁶. Lo mismo dice Platón sobre las mujeres atenienses¹⁷. Otros autores romanos insisten en la afectación del lenguaje femenino, la insistencia en hablar con hipercorrección o en una pronunciación ligeramente diferente respecto a los varones¹⁸. Incluso en la actualidad podemos percibir claramente como las diferencias de género enseñadas y esperadas marcan nuestra forma de hablar. En un gran ensayo sobre este tema, Robin Lakoff nos recuerda que “el lenguaje nos utiliza a nosotros tanto como nosotros a él”¹⁹. Así, las mujeres aprenden a usar un vocabulario poco técnico salvo en trivialidades (moda, colores...), a usar una entonación más infantil, a usar adjetivos más frívolos o a no formular afirmaciones u órdenes directas. Tampoco se permite un intercambio abierto entre géneros, quedando vedadas ciertas discusiones “serias” o el uso de un lenguaje directo y obsceno para los hombres si hay mujeres presentes. Un mismo uso del lenguaje provoca, así, reacciones distintas dependiendo del emisor.

A esto hay que añadir que la educación recibida, diferenciada genéricamente, supone una enorme barrera, lingüística y social, entre géneros. Las mujeres solían recibir solamente una educación encaminada al aprendizaje de las tareas domésticas, y, en todo caso, una educación superficial que no le permitiría alcanzar un nivel conversacional adecuado en ciertos ambientes²⁰. La negación de la educación, ya sea a mujeres como a los niveles sociales inferiores, unido a la implantación de una serie de premisas poco complejas y tranquilizadoras, siempre ha sido, en cualquier sociedad, un método sencillo y eficaz de mantener la sumisión.

¹⁴ Buxó, M^a Jesús, 1978, pp. 93 y ss.

¹⁵ Un buen artículo sobre la imagen de la mujer podemos encontrarlo en Mitkova, 2007, pp. 89-97. Así mismo existe un pequeño refranero español (con correspondencias en otros idiomas) on line, del Instituto Cervantes, disponible en <http://cvc.cervantes.es/lengua/refranero/Default.aspx>

¹⁶ Cicerón, *De oratore*, III; 45.

¹⁷ Platón, *Crátilo*, 418b.

¹⁸ Quintanilla, 2005, pp. 45-62.

¹⁹ Lakoff, 1981, p. 17.

²⁰ Es paradigmático, por ejemplo, el caso narrado en el *Económico*, de Jenofonte.

En muchos casos esto se unía a que la mujer se casaba muy joven. La edad de matrimonio mínima legal se situaba en la pubertad, sobre los doce años, tanto en la mayoría de polis griegas como en Roma, aunque hay excepciones, como las espartanas, cuyo matrimonio era más tardío²¹. La muchacha se trasladaba a la casa del marido siendo aún una niña, a veces tras los esponsales previos y antes de la ceremonia de boda propiamente dicha, para ser educada al gusto de la familia del esposo, convirtiéndose así el tema de la conveniencia o no de un matrimonio y una maternidad precoz en una preocupación frecuente en las fuentes²². La menarquia y consiguiente boda suponía así el fin de su infancia y la entrada de lleno, sin demasiada preparación, en el mundo adulto.

Estos factores permitían mantener no solo la idea de la necesidad del silencio femenino, sino también cierta organización social en torno al mismo. Así pues, la idea de que la mujer fuera un eterno menor de edad, al cargo siempre de un tutor, resultaba lógica. Se creaba un círculo vicioso en que la mujer no podía hablar porque no era considerada apta para ser considerada autónoma, pero no era considerada autónoma porque se le negaba la capacidad de hablar o pensar correctamente.

Cuando la mujer fracasa en comunicarse de un modo adecuado, ya sea por hablar demasiado o por hablar de una forma considerada impropia, recibe el reproche social. Así, será automáticamente calificada de demasiado femenina (cotorra, imprudente...) o de poco femenina. Los ejemplos de contramodelos violentos y desagradables, como el caso de Clitemnestra, son de sobra conocidos, pero hay algunos más sutiles, pero también terriblemente poderosos, como el asociar a la mujer que habla con la prostitución, el adulterio y la promiscuidad. Y no solo es que se nos presente en las fuentes a las prostitutas como más descaradas, hablando en los banquetes o engatusando a sus clientes, sino que se crean debates más “serios” en torno al tema. Séneca recoge uno de los debates clásicos entre los gramáticos e historiadores cuando habla de la obra de uno de ellos, Dídimo, diciendo que trata cuestiones como “sobre la verdadera madre de Eneas, si Anacreonte vivió entregado más a la voluptuosidad que a la bebida, si Safo fue una prostituta”²³. La única razón para considerar que Safo podía haber sido una prostituta es su libertad al escribir, sobre todo de temas amorosos.

²¹ Hopkins, 1965, pp. 309-327; Saller, 1994, pp. 28 y ss; Shaw, 1987, pp. 30-46; Salmon, 1974, pp. 40 y ss.; Hombert y Preaux, 1952, pp. 160-161.

²² Plutarco, *Vida de Licurgo*, 16; Sorano, *Ginecología* I, 12; Aristóteles, *Política*, 1334b – 1335a ...

²³ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*. XI-XIII, 88. 37, 1989.

Tampoco escapaba de la ridiculización la mujer que hubiese recibido una formación adecuada y dominara los temas filosóficos, políticos o literarios de la época. En ese caso se la tacha de pedante e incapaz. Nunca logrará alcanzar el nivel masculino porque, pese a haber estudiado, carecería de talento, raciocinio e inteligencia, virtudes consideradas típicamente masculinas.

El mismo hecho de que lea y hable de temas elevados es considerado prueba de su incapacidad, pues si fuera sabia y prudente se limitaría a sus labores domésticas. Y aun en el caso de los defensores de la educación de la mujer, ésta debía servir solo para una mejor administración del hogar. Musonio Rufo, cuando habla en sus *Disertaciones* de por qué una mujer debe filosofar, lo deja claro, al resultarle evidente que la utilidad residiría en que permitiría a las madres de familia administrar mejor la casa o gestionar de forma eficiente a la servidumbre²⁴. Descarta, además, que puedan dedicarse a la filosofía teórica o a la retórica, confirmando que era un temor popular ante dicha propuesta y asociada a la presunción o la arrogancia. Musonio se ve en la necesidad de reafirmar que no le parecería bien que “abandonaran sus tareas para dedicarse sólo a los discursos ni las mujeres que filosofan ni los hombres, sino que afirmo que cuantos se dedican a los discursos han de dedicarse a ellos en razón de las obras”²⁵, diferenciándose entre las tareas femeninas, domésticas, y las masculinas, políticas.

Juvenal, en su sexta sátira es más cruel, exagerando, en un estilo propio de este tipo de textos, fuertemente moralistas, la necedad de la educación en la mitad femenina de la población. Este desprecio a la mujer educada, sobre todo en literatura, se repetirá con frecuencia a lo largo de la historia.

La mujer que se acuesta contigo carezca de estilo oratorio, que no dispare un entimema retorcido en párrafos redondeados. Que no conozca todas las historias y que se quede sin entender algo de los libros. Odio a la mujer que repite y da vueltas a la *Gramática* de Palemón sin infringir nunca las leyes y las reglas de la lengua, que, chiflada por lo antiguo, me repite versos que desconozco y reprende a su amiga analfabeta por palabras que no preocupan a los hombres²⁶.

A veces, la violencia debía ir más allá de la condena social, llegando a los malos tratos, como un método educativo más. Rastros de esta violencia física podemos verla en la mayoría de las obras teatrales, ya fueran comedia o tragedia. Una de las escenas de Lisístrata, de Aristófanes, es clara en este sentido. Cuando

²⁴ Musonio, 1995.

²⁵ Musonio, 1995.

²⁶ Juvenal, 1991.

Lisístrata comenta cómo se enteraban las mujeres de lo que sucedía en la ciudad por medio de sus maridos, afirma que no siempre los hombres estaban dispuestos a compartir la información y “entonces, sufriendo por dentro, os preguntábamos sonriendo: “¿Qué habéis decidido añadir a la estela sobre la paz en la Asamblea hoy?” “¿Y a ti qué?” decía el marido. “¿No vas a callarte?” Y yo me callaba.” Pero ante el comentario de una mujer, que afirma que ella no se callaba, la apostilla del hombre presente es diáfana: “Habrías llorado, si no te callabas”²⁷.

Son las mismas amenazas, muy poco veladas, que vemos, en época más tardía, cuando San Agustín habla de su madre y el trato que tenía con su padre. La única forma de evitar el maltrato era callar y aguantar, y “cuando muchas matronas, que tenían maridos más mansos que ella, traían los rostros afeados con las señales de los golpes y comenzaban a murmurar de la conducta de ellos en sus charlas amigables, ésta, achacándolo a su lengua, advertíales seriamente entre bromas que desde el punto que oyeron leer las tablas llamadas matrimoniales debían haberlas considerado como un documento que las constituía en siervas de éstos”²⁸.

Otra forma de violencia, quizás menos evidente, es la reclusión doméstica de las mujeres. Es reseñable que, dentro de lo poco que se trataba la historia de género hasta el siglo XX, este fue uno de los temas estrella junto con la biografía de ciertas mujeres poderosas como Livia o Cleopatra, debatiéndose sobre si el modelo de reclusión femenino correspondía en Atenas a un modelo de paternalismo burgués o al modelo de reclusión en harenes en Oriente²⁹. En el *Económico*, Jenofonte nos proporciona la idea general al respecto, diciendo que “para la mujer, en efecto, es más honroso permanecer dentro de casa que estar de cotilleo en la puerta, mientras que al hombre le resulta más impropio estar dentro que cuidarse de los trabajos de fuera”³⁰. Así vemos resumido el conglomerado ideológico que supone la domesticidad. Por un lado evita el peligro de la cháchara femenina, por otro responde a la dualidad básica hombre activo-mujer pasiva y, además, supone una orden divina.

La misma idea de la reclusión, asociada al trabajo de la lana, típicamente femenino, puede percibirse en la forma que tiene Augusto, según Suetonio, de educar a sus parientes, ya que “educó a su hija y a sus nietas de tal manera, que les acostumbró incluso a la labor de la lana, y les prohibió conversar o hacer

²⁷ Aristófanes, 1975.

²⁸ Agustín, 1968.

²⁹ Picazo, 2008, pp. 17 y ss.

³⁰ Jenofonte, 1993.

cualquier cosa si no era en público y algo que pudiera contarse en los registros de la casa”³¹. Lo propagandístico del texto y del hecho en sí es claro, ya que una educación tradicional de las niñas entraba dentro del programa augusteo de retorno a los valores más tradicionales de la República y de fomento de la paz en todos los ámbitos, pero es evidente que las mujeres de la familia imperial jugaban un papel público importantísimo, desde el intento de mostrarlas como modelos vivientes hasta su papel político como moneda de cambio en matrimonios de conveniencia.

El fomento de la vergüenza y el pudor en la mujer se concreta también en el uso del velo, que permite una reclusión simbólica tanto fuera de casa como dentro de ella cuando hay visitas. En *La Trasquilada*, de Menandro, uno de los protagonistas, Mos, comenta que a su madre “le dará vergüenza cuando entremos, o sea que se tapaná la cara, porque esa es la costumbre”³². Si bien las fuentes no suelen comentar mucho acerca del velo, ese gesto de taparse la cara es clásico, como gesto de respeto, modestia y honor³³. Es un gesto que vemos repetido habitualmente en la iconografía, con la mujer velada o llevándose la mano al velo. Esto solo lo vemos en los hombres como símbolo de respeto en celebraciones religiosas, como en la tipología de estatuas *capite velato*, tan típicas, por ejemplo, de Augusto. San Pablo en la primera epístola a los Corintios (11, 3-10) prescribe que el hombre no debe ya cubrirse para orar o profetizar, por ser imagen de Dios, pero que para la mujer sigue siendo obligatorio, pues no es imagen de Dios, sino del varón.

Esta reclusión de la mujer funciona mucho más como un ideal que como una realidad, pues es solo accesible a las mujeres de la elite. Las más pobres y las campesinas debían salir a la calle a trabajar, a ir al mercado y a la fuente, que se constituyen en espacios de sociabilidad femenina negados a las más pudientes³⁴.

Aún más visibles en la calle eran las prostitutas, reforzándose así la asociación de la domesticidad a la mujer honrada y la estancia en la calle a la deshonra. Se ha tendido, como ya se ha dicho, a presentar a las heteras como mujeres liberadas y educadas, que compartían lecho, conversación y banquete con los más poderosos de la época, y que hacían y decían lo que querían. Los textos nos las presentan así, como descaradas e ingeniosas, y son elogiadas por ello. Ateneo se refiere a ellas afirmando que “también otras heteras se mostraban

³¹ Suetonio, 2010.

³² Menandro, 1986.

³³ Picazo, 2008, pp. 88 y ss.

³⁴ Sobre el tema del trabajo femenino, ver, por ejemplo, Cisneros, 2016, pp. 65-80; Medina, 2014.

muy orgullosas de sí mismas, persistiendo en los estudios y dedicando tiempo a aprender. Por ello también eran agudas en las respuestas³⁵.

Pero tan solo por ser prostitutas se les permite dicho carácter. No consideradas del todo como mujeres de verdad, se les permite esta libertad. Se virilizan a la fuerza pues no pueden llevar la vida de una mujer honesta³⁶. Y eso les da libertad de movimiento, pero les quita todo derecho a la protección y al honor. Cicerón, en el discurso *Pro Caelio* acusa de comportarse como una prostituta a la acusadora, Clodia Metella, para justificar cualquier ofensa contra ella, refiriéndose explícitamente al fuego de su mirada y la libertad de sus palabras³⁷.

Se olvida frecuentemente que lo deseable para una mujer no era esa vida supuestamente libre, sino la estabilidad y seguridad de un matrimonio y de la reclusión en el hogar. Para toda prostituta el mayor logro posible era lograr casarse con uno de sus “amigos” y vivir como una esposa decente, renunciando a los banquetes, las ingeniosidades y el vino, y adoptando el vestido y actitud modesta de una mujer honesta. Se tiende a olvidar la crudeza real que suponía la prostitución, a menudo esclava, con muy pocas posibilidades de llegar a ser una hetera de lujo, y, aun en ese caso, con la siempre presente amenaza de la vejez, de acabar en cualquier esquina ofreciéndose por una suma miserable para intentar conseguir lo suficiente para comer ese día.

A eso se debe añadir el siempre presente fantasma de la violación, que revoloteaba (y aún revolotea) alrededor de cualquier mujer que osara salir de su casa a una hora no conveniente, o sola, o que pasara por ciertos lugares poco recomendables. Si la violación se ejercía sobre una mujer marginal, como las prostitutas, no era juzgada como tal, pues si no había honor que defender, se consideraba que no había daño³⁸. No es raro, aún hoy, que la cultura de la violación niegue la posibilidad de la violación en el caso de que la víctima sea prostituta o lleve una vida sexual activa, mostrando la fuerte pervivencia de ciertas ideas sobre las mujeres “buenas” y “malas”.

Todo este concepto idealizado de una mujer silenciosa y sumisa, siempre doméstica y pudorosa, sin actividad pública ni contacto con quien no sea un familiar o un esposo, contrasta vivamente con la realidad que percibimos en otras fuentes. Allí podemos ver mujeres con autoridad, libertad de comunicación,

³⁵ Ateneo de Naucratis. *La cena de los eruditos* 13, 583E-584, 1994.

³⁶ No en vano el vestido en teoría obligatorio para las prostitutas romanas era llamado toga. Un buen artículo sobre la categorización de la prostituta como “no mujer” puede encontrarse en Manzano, 2012, pp. 29: 36.

³⁷ Cicerón, *Pro Caelio* 49.

³⁸ *Digesto*, XLVII, 10, 15; Bravo, 1996: 41-53; Rodríguez, 1997, pp. 74 y ss.

capaces de defenderse... Pero, las contradicciones internas no siempre son percibidas claramente por las distintas sociedades y agentes dentro de las mismas. Estas realidades, disonantes con la trama ideológica dominante, son concebidas como situaciones excepcionales, cuando son muy evidentes, o caen dentro de una cotidianeidad borrosa e invisibilizada en sus límites.

Un buen ejemplo es el caso de la presencia de la mujer en la medicina antigua. Las mujeres van a ejercer no solo una medicina doméstica o la profesión de parteras, sino también como médicos. Numerosas inscripciones, tanto en el mundo griego³⁹ como el romano⁴⁰, dan testimonio de ello, incluso algunas en la casa imperial, como la anónima liberta de la inscripción CIL VI 8926, asociada además a la *familia castrensi*, lo que demuestra que las mujeres no estaban tan solo al servicio de otras mujeres. Lo mismo lo encontramos en el caso de Melitine (CIL VI 6851), que se declara médico de Apuleyo. La mítica historia de Agnódice, citada por Higino, que se disfraza de hombre para ejercer la medicina y, descubierta y condenada a muerte, es perdonada a la vez que se deroga la ley que prohibía ejercer a las mujeres, justifica el que un ámbito tan masculino esté ocupado también por mujeres⁴¹. Y sus conocimientos serán transmitidos no solo a las mujeres de su entorno, sino también a médicos y autores varones sin mayores problemas. En la obra de Plinio se le ve aceptando frecuentemente la autoridad de mujeres en ciertas materias, esté o no de acuerdo con ellas. En su *Historia Natural* recoge las informaciones de Lais y Elefantis sobre abortivos, aunque las considera contradictorias y, por tanto, dudosas o falsas⁴². También añade las indicaciones de Olimpias de Tebas para mejorar el emenagogo que está refiriendo, o cita informaciones de las comadronas sobre hemorragias en los partos⁴³.

No será raro considerar como obras de médicos mujeres los tratados sobre ginecología, o considerar que la información de las prostitutas en temas de aborto y anticoncepción es valiosa⁴⁴. Sea o no cierto que esos tratados tengan una autoría femenina, lo realmente importante es que no se ve extraño que puedan tenerla. Pero, a la vez y como consecuencia, se achaca a las mujeres un conocimiento sobre venenos que las convierte en sumamente peligrosas. Las

³⁹ IG III, 3452; CIG IV, 9164, CIG II, 37336; CIG IV, 9209, IG II², 4714; IG II², 4760...

⁴⁰ CIL VI, 8711; CIL VI, 9614; CIL IX, 5861; CIL V, 3461; CIL II, 974, CIL VIII, 24679...

⁴¹ Rodríguez, 2006, pp. 24 y ss. Un buen estudio sobre el (generalmente ignorado) papel de la mujer en la ciencia médica es el de Martínez, 2004.

⁴² Plinio, *Historia Natural*, 28, 23, 81.

⁴³ Plinio, *Historia Natural*, 28, 77, 246; 28, 77, 255.

⁴⁴ Hipócrates, *De Carnibus*, 19, 1.

mujeres, sobre todo las ancianas, estarán asociadas a la magia, a los venenos, a los conjuros... cuando muera un marido de repente, siempre habrá una sospecha sobre su mujer, y cuando sucedan desgracias en la ciudad, siempre estará la posibilidad de que las culpables sean las mujeres. Cuando en Roma se produjo una gran cantidad de muertes por una fuerte epidemia (aunque tampoco es descartable una crisis política) en el 331 a. C., se usó como chivo expiatorio a 170 matronas romanas, juzgadas como envenenadoras y condenadas a muerte⁴⁵.

Las hechiceras romanas también aparecen, además de cómo expertas en filtros y conjuros, como predatoras sexuales⁴⁶ y cuando Cicerón, en el ya mencionado discurso *Pro Caelio*, ataque a Clodia Metella, para desprestigiarla no solo la acusa de prostituta, sino que la identifica directamente con Medea⁴⁷. Se insinúa que, si podía acusar a un hombre que no pertenecía al círculo familiar de no haber devuelto un préstamo o de querer envenenarla, es porque había estado más próxima a él de lo debido. Si se hubiese portado decentemente, no habría pasado nada, y si ha pasado algo, se lo merece, además de perder toda la credibilidad que le daría su estatus de ciudadana honesta⁴⁸.

La mujer aparece en el imaginario colectivo como más cercana a la naturaleza, como opuesta al hombre civilizado, y por tanto también como potencialmente peligrosa. La mujer es la sirena que atrae a los marineros con sus cantos de gloria, la Esfinge que depreda a jovencitos⁴⁹ mediante la palabra, la hechicera tesalia de Lucano⁵⁰ capaz de levantar a los muertos solo con su voz, la Medea que engaña y asesina. Es, también, la esposa ambiciosa que controla a su marido para perdición de la ciudad o la hetera que causa la ruina con sus halagos y mimos. La asociación está muy clara en Anaxilas (recogido por Ateneo) cuando dice “¿No es Teanó una sirena depilada?/ Cara y voz de mujer, pero las piernas de un mirlo./ Esfinge tebana a todas las putas puedes llamar,/ pues no parlotean

⁴⁵ Cid, 2007, pp. 11-29.

⁴⁶ Stratton, 2007, pp. 71 y ss. Este rol activo de la hechicera, masculinizada, podemos encontrarlo también en Horacio (*Sátiras*, 1, 8), o en la octava *Égloga* de Virgilio.

⁴⁷ Cicerón, *Pro Caelio* 18.

⁴⁸ Cicerón, *Pro Caelio* 34.

⁴⁹ Es común la representación iconográfica de las esfinges raptando jóvenes con una clara intención sexual, sobre todo en la época arcaica griega. En época clásica se vuelve más común la representación de la esfinge vencida por Edipo. Un estudio general sobre esto puede encontrarse en Jordana, 2011, pp. 198-205.

Un importante recurso on line para consultar iconografía básica en cerámica es la página del archivo Beazley, disponible en <http://www.beazley.ox.ac.uk/xdb/ASP/DataSearch.asp>

⁵⁰ Lucano, *Farsalia* 6, 413-480. Aunque describe toda la tierra tesalia como nociva, es solo la mujer tesalia la que hace uso de hierbas y conjuros, la que incluso “atraerá hacia si a los dioses de las aras ajenas”.

nada a las claras, sino entre enigmas,/ sobre cómo aman y besan y se ayuntan con placer”⁵¹. Es la otra cara de la mujer débil, que no solo lo es, sino que debe serlo, pues si no se la doma, si no está bajo estricto control en todo momento, las consecuencias pueden ser terribles.

También aparece la autoridad femenina como muestra de la excepcionalidad de una situación, tan grave que requiera que hasta las mujeres superen su naturaleza. Esta es, quizás, la excepción por excelencia al necesario silencio femenino. Cuando se quiere destacar la emergencia, se muestra la ruptura de barreras, y pocas eran tan claras como las barreras de género. Al igual que el tópico literario, inmensamente extendido, de la mujer combatiendo en las murallas de la ciudad sitiada, la mujer que toma la palabra en público solo aparece cuando las situaciones son muy graves. Y nunca sin consecuencias.

A veces ambos tópicos se combinan, como en el caso del relato de Apiano sobre la toma de Cartago por Escipión. En él aparecen las mujeres cortando sus cabellos para fabricar cuerdas para los soldados⁵² o ayudando en los preparativos para la guerra⁵³. Y cuando todo está perdido, tras haberse refugiado en el templo de Eshmun (identificado como Esculapio por Apiano) y combatido hasta la extenuación y la desesperación, frente a la cobardía de un Asdrúbal que escapa a escondidas para suplicar a Escipión, es su mujer la que habla desde el templo, para destacar aún más su deshonra. Así Apiano describe que “la esposa de Asdrúbal, colocada ante los ojos de Escipión cuando el fuego la iluminaba, se arregló como pudo en medio de una situación tan desastrosa y, colocándose junto a sus dos hijos, dijo, para que Escipión pudiera oírla: ‘No existe contra ti motivo de venganza de parte de los dioses, romano, puesto que ejerciste el derecho de guerra, pero sobre ese Asdrúbal que se ha convertido en traidor de su patria, de sus templos, de mi y de mis hijos, ojalá que los dioses se tomen la venganza y tú junto con ellos’. A continuación, volviéndose hacia Asdrúbal, dijo: ‘Oh tú, el más miserable, traidor y afeminado de entre los hombres, a mí y a mis hijos nos sepultará este fuego, pero tú, el caudillo de la gran Cartago, ¿a qué triunfo servirás de ornato?, ¿qué castigo no recibirás de ese a cuyos pies estás sentado?’. Después de escupirle tales reproches degolló a sus hijos y se arrojó con ellos al fuego”⁵⁴. Es destacable que la mujer, pese a la situación, considera imprescindible presentarse mínimamente arreglada, respondiendo así a los más básicos estereotipos de pudor femenino. Así mismo, es ella la

⁵¹ Ateneo de Naucratis, *La cena de los eruditos* 13, 5581994.

⁵² Apiano, *Historia romana* VIII, 94.

⁵³ Apiano, *Historia romana* VIII, 121.

⁵⁴ Apiano, *Historia romana* VIII, 129 y ss. 1980.

que tacha de afeminado al varón, destacándose más la cobardía de aquel que el valor de esta.

Antígona, en cambio, actúa después de la guerra, y ya en una supuesta (y solo supuesta) situación de paz. Con una actitud opuesta a la de su sumisa hermana Ismene, es presentada en la obra de Sófocles como la heroína que, aun siendo mujer y, en teoría inerte, no puede hacer más que cumplir los preceptos divinos frente a las leyes humanas. No duda en hablar libremente ante Creonte y la respuesta del mismo ante sus palabras es clara: “mientras yo viva, no mandará mujer”⁵⁵. Antígona debe morir.

En el teatro ateniense siempre habrá mujeres (solo en el *Filoctetes* de Sófocles están ausentes), pero, normalmente, cuando hablan rompen el orden social, aunque esta ruptura pueda ser presentada de forma positiva o negativa. La mujer que habla dentro de casa comete una transgresión menor que si ocupa un espacio público. Vírgenes y madres también tendrán cierta autoridad, sea innata en el caso de la madre o asociada a la profecía en el caso de las vírgenes⁵⁶.

A las mujeres romanas se les concedía una cierta capacidad teórica de cambio y presión, que no siempre acaba de forma tan dramática como los casos de Antígona o Lucrecia. En algunos casos el mensaje está muy claro: los intereses de Roma priman de forma clara sobre los sentimientos maternos, como en el caso de la embajada de mujeres enviada en el 488 a. C. para evitar que Coriolano entrara en Roma. Son las propias matronas las que buscan a Veturia, su madre, y Volumnia, su esposa, para que dirijan la embajada, y las palabras de éstas a su hijo son elocuentes: “antes de recibir un abrazo deja que me entere si me acerco a un enemigo o a un hijo”⁵⁷. Los hombres, en este caso, “no escatimaron el mérito que les correspondía a las mujeres”⁵⁸ e incluso fundan un templo para perpetuar el suceso.

Pero incluso cuando el interés de la ciudad no está tan claro, se encuentran casos de actuaciones públicas de las mujeres. Es conocido el caso de Hortensia⁵⁹, presentando en el foro romano las quejas de las mujeres ante los impuestos y las confiscaciones de bienes a las que se las sometía a causa de las guerras civiles, o de las matronas reunidas ante los accesos al foro y las calles para presionar a los hombres para que derogaran la Ley Oppia, una ley suntuaria

⁵⁵ Sófocles, *Antígona*, 525, 1981.

⁵⁶ McClure, 1999, p. 24 y ss.

⁵⁷ Tito Livio, II, 40, 5, 1990.

⁵⁸ Tito Livio, II, 40, 11, 1990.

⁵⁹ Podemos encontrar la historia de Hortensia en Apiano, *Las Guerras Civiles*, 4, 32 y ss., así como en Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, 8, 3, 3.

promulgada durante la Guerra Púnica⁶⁰. Aunque en estos casos hay un cierto matiz de desaprobación en las fuentes, pese a que lo consideren aun hechos admirables. Las mujeres que acuden al foro y a los juicios, incluida Hortensia, para Valerio Máximo no corresponden a “la condición de su sexo” o al “reparo de llevar ropas femeninas”, y son tratadas de “andróginas” o llevan a cabo “maquinaciones mujeriles”⁶¹. Así mismo, en el debate que precede a la derogación de la Ley Oppia, las mujeres no se libran de ser acusadas por Catón de pisotear la libertad de los hombres, o calificadas de descaradas, libertinas e invasoras de un ámbito que no les corresponde.

Un caso similar es el de Gaya Afrania, mujer que defiende sus intereses públicamente y en el foro. Al no haber un interés público en ello, la visión será mucho más crítica que en el caso de Hortensia, hasta el punto de que su nombre pasó a ser un insulto. Así mismo, sus palabras son calificadas de ladridos, deshumanizando satíricamente así su actuación⁶². No es rara en las fuentes esa asociación al ladrido o a la animalidad de la mujer que habla abiertamente, siendo en el conocido *Yambo de las Mujeres* de Semónides de Amorgos la mujer-perra la que habla, critica o se enfada con el varón.

Es curiosa también la historia, claramente satírica y crítica con sucesos como éstos, que recoge Aulo Gelio, en la que un niño que ha acudido a la asamblea acompañando a su padre es presionado por su madre para que revele las deliberaciones secretas. “Entonces el niño, ante las presiones de la madre, decidió contarle una mentira de lo más graciosa e ingeniosa. En el Senado se ha tratado –dijo– qué parecía más conveniente a los intereses de la República, si tener una o dos esposas o si la mujer debía estar casada con uno o dos maridos. Cuando la madre oyó esto se echó a temblar, sale de casa a todo correr y se lo va a contar a las otras matronas. Al día siguiente acudieron al Senado las matronas romanas en tropel. Llorando y en actitud suplicante piden unánimemente que era preferible que se diese una mujer a dos esposos antes que dos mujeres a un marido. Los senadores, al acercarse a la curia, se preguntaban asombrados a qué venía aquella inusitada concurrencia de mujeres y qué era lo que querían. El pequeño Papirio, avanzando hasta el centro de la curia, les cuenta qué había querido saber su madre a base de insistir y qué le había contado él, tal como en realidad había sucedido”⁶³. Todo se soluciona al final con la prohibición de acudir los niños al Senado (con la excepción de Papirio). Se nos pone de

⁶⁰ Encontramos este hecho en Tito Livio, 34, 1.

⁶¹ Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, 8, 3. 2003.

⁶² Valerio Máximo, *ibidem* Cit. 8, 3, 2.

⁶³ Aulo Gelio, *Noches áticas*, 1, 23, 7 y ss, 2009.

manifiesto en esta pequeña historia tanto el miedo que provoca la curiosidad e indiscreción femenina como el ya comentado recurso a la ridiculización de la mujer poco discreta.

Quizás uno de los grandes ejemplos de que la autoridad femenina solo es consentida ideológicamente cuando no hay una autoridad masculina o en oposición a una maldad evidente, es el de Penélope en la *Odisea*. La transición de Telémaco de niño a hombre comienza haciendo callar a su madre, que durante veinte años ha logrado esquivar a los pretendientes que pretenden hacerse con la casa. Telémaco espeta a su madre “mas tú vete a tus salas de nuevo y atiende a tus propias labores, al telar y a la rueca, y ordena, asimismo, a tus siervas aplicarse al trabajo; el hablar les compete a los hombres y entre todos a mí, porque tengo el poder en la casa”⁶⁴. Penélope, no le reprocha nada. Es más, se admira de su discurso y obedece⁶⁵. La aparición de una autoridad masculina aceptable en la casa, por mucho que sea la de un joven, prima sobre la femenina de la madre, a la que se debe respeto y amor, pero no obediencia una vez pasada la infancia.

Una idea similar la encontramos en la historia de Aretafile, recogida por Plutarco, en la que, mientras los tiranos están en el poder y causan estragos en Cirene, las intrigas y la valentía de esta mujer son positivas, pero cuando cesa el peligro, y aunque los hombres estimaran que debía seguir en la escena pública, “ella, como quien ha contendido en un complicado drama de muchas partes hasta la consecución del premio, cuando vio la ciudad libre, se recluyó al punto en el gineceo y declinó cualquier tipo de acción. El resto de su vida lo pasó tranquilamente en los telares con parientes y amigos”⁶⁶.

La misma situación de excepcionalidad se da en el caso de las mártires, en el cristianismo primitivo. La contradicción evidente entre el ideal de mujer sumisa y callada y estas figuras fuertes, que no dudan en ser testigos de su fe y enfrentarse a la muerte con valentía, e incluso que lideran al grupo de mártires con los que están, provoca el surgimiento de un tópico de gran difusión, el de la *mulier virilis*⁶⁷. Estas mujeres que superarían las limitaciones de su sexo gracias

⁶⁴ Homero, *Odisea* I, 355 y ss. 1982.

⁶⁵ A lo largo del tiempo la historia de Penélope ha sido reinterpretada en numerosas ocasiones. Aurora Marco en su conferencia sobre “Revisiones y reescrituras de mitos femeninos”, leída en el X Simposio de la SEDLL, analiza brevemente algunas de estas reinterpretaciones. El artículo se encuentra disponible en <http://sedll.org/es/admin/uploads/congresos/9/act/286/2conferencias.pdf> y el resto de actas en http://sedll.org/es/congresos_actas.php?cod=9

⁶⁶ Plutarco, *Moralia* III. 19, 257E. 1987.

⁶⁷ González, 2012 pp. 999-1019.

a la fuerza que les concede su fe y Dios. Así puede mantenerse la idea de que no hay una perfección común a ambos sexos, que la valentía, la elocuencia, la fuerza... son atributos masculinos, a los que la mujer solo puede acceder rompiendo con su propia naturaleza.

San Clemente, las hagiografías tardías, San Ambrosio, San Jerónimo, las actas de los mártires⁶⁸... todos ellos nos presentan este tópico. Las mártires serán presentadas frecuentemente, además, como soldados o atletas, como por ejemplo en el sueño que tiene Perpetua, que se recoge en las Actas de Perpetua y Felicidad, una de las pocas que parecen contemporáneas a los hechos acaecidos, y en el que ve a si misma como un gladiador victorioso⁶⁹.

Pero no deben llamar a error estas visiones positivas de la mujer que expresa con valentía su fe. Primero, porque, finalmente, siempre se acaban introduciendo comportamientos modélicos femeninos, como el pudor en el vestido, que irán aumentando en importancia frente a los otros, hasta historias maravillosas en que las mártires condenadas al burdel son salvadas milagrosamente de la deshonra (anteponiendo la honra a la vida)⁷⁰. Segundo, porque son la excepción que confirma la regla y no se espera de las mujeres que se comporten como mártires. Además, las evidencias arqueológicas nos desengañan sobre la consideración de estas mujeres, como la inscripción dedicada al grupo de mártires dirigidos por Santa Perpetua y encontrada en Mizda (cerca de Cartago), las dos mujeres aparecen por detrás de sus compañeros varones⁷¹.

Tampoco podemos pensar que la mujer buscase en el cristianismo un espacio particular de libertad y mucho menos de expresión, pues si bien hay ciertos momentos iniciales en los que pueden encontrarse mujeres con autoridad, como las diaconisas⁷², las eremitas o estas mártires, pronto las mujeres serán relegadas de nuevo al silencio, el martirio femenino sustituido en el imaginario colectivo por la virginidad y el monacato doméstico (una especie de “martirio blanco”) y se dejarán fuera del Canon los textos que hablen de mujeres que predicán o bautizan, como las Actas de Pablo y Tecla.

La pérdida de conciencia de la existencia de estas mujeres sabias y con poder aumenta con el tiempo, siendo curioso el caso de Junia⁷³, calificada por Pablo de “ilustre entre los apóstoles”, a la que se consideró un hombre a partir de la

⁶⁸ Pedregal, 2000, pp. 277-294.

⁶⁹ Aspergen, 1990, pp. 133 y ss.

⁷⁰ Chappuis, 2008, pp. 43-58.

⁷¹ Rivas, 2005 pp. 210-264.

⁷² Cf. Hechos 21, 9, Romanos 16, 1 o Romanos 16, 7.

⁷³ Romanos 16, 7.

Edad Media y hasta épocas muy recientes, apareciendo como tal, por ejemplo, en una edición de la Biblia de 1951⁷⁴.

En conclusión, la palabra y, por tanto, el pensamiento y la actividad, son negadas a la mujer en el mundo grecorromano. Usando para ello el recurso de la antinaturalidad, del tabú religioso, del desprestigio e incluso de la violencia. Esta negación es tremendamente importante en la construcción social grecorromana, ya que es fin a la vez que medio, sirviendo de base a la sumisión femenina, a su incapacidad legal, así como potenciando su vulnerabilidad social. Sirve además como arma básica para la socialización femenina, que le hace interiorizar su teórica inferioridad como algo natural, impidiendo la creación de redes de solidaridad femenina que superen los límites de su nivel social o geográfico. El silencio como ideal y la negatividad de la palabra femenina fomentan la desconfianza entre las mujeres, impidiendo que ellas mismas consideren a otra mujer como fuente de autoridad, sabiduría o liderazgo.

Hay que tener en cuenta también el discurso presente en los contramodelos, pues generalmente son otro refuerzo del control ejercido sobre la mujer y no la reminiscencia de ámbitos de libertad. Se transmite a la mujer que le es permitido hablar, pero solo en situaciones tan extremas que no tengan otra solución, a la vez que se infunde miedo respecto a las consecuencias de dichas situaciones.

Aunque la realidad cotidiana siempre choca con los modelos impuestos, el modelo no deja de ser lo que se pretendía conseguir y lo que se enseñaba a niñas y niños desde que tenían uso de razón, e incluso antes, pues debemos recordar que la socialización humana comienza ya desde el nacimiento.

El mejor ejemplo de la falta de adecuación al modelo de sumisión y silencio femenino no son las grandes heroínas ni los personajes de las tragedias o comedias, sino el juego de lo que suele llamarse el “poder alternativo” de las mujeres. El uso de las lágrimas, la astucia y la sexualidad para convencer a sus parientes masculinos, su doble discurso, formal delante de los hombres y más libre delante de las mujeres, la creación de una subcultura propia transmitida de madres a hijas⁷⁵...son el reflejo más real del intento femenino de eludir las normas sociales impuestas. Es algo que puede percibirse en las fuentes clásicas, estableciéndose paralelismos con fuentes mucho más modernas. El análisis de las quejas masculinas sobre estos métodos nos permitirá, tal vez, acercarnos

⁷⁴ *Sagrada Biblia*. Madrid, 1951.

⁷⁵ Podemos encontrar acercamientos a estos métodos de rebelión en obras como Juliano, 1992; González, 1998; Moreno, 2007.

un poco más a las verdaderas voces femeninas, perdidas y silenciadas en un mar de escritos masculinos.

La pervivencia de los modelos de subordinación femenina hasta épocas muy recientes ha tenido una fuerza inusitada, y solo en los últimos siglos, con el auge de la historia social y del feminismo (sobre todo de la segunda ola, a partir de los años sesenta) se han replanteado dichas visiones. Es vital seguir estudiando el nacimiento y desarrollo de toda la conceptualización del género en la antigüedad, no solo por un mayor conocimiento de la misma, sino porque forma la base de nuestra sociedad y pensamiento, y no podremos analizar este sin conocer aquel.

Bibliografía

- ASPERGEN, KAREN, *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*, Upsala, Upsala University, 1990.
- BUXÓ, M^a JESÚS, *Antropología de la mujer*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1978.
- BRAVO BOSCH, MARÍA J., “Algunas consideraciones sobre el Edictum de adtemptata pudicitia”, *Dereito: Revista xuridica da Universidade de Santiago de Compostela* 5 (2), 1996: 41-53.
- CHAPPUISS, LAURE, “Cachez ce sein... ou comment dire le corps des saintes dans le récit hagiographique” en Dasen, Véronique y Wilgaux, Jérôme (eds.), *Lengages et metaphors des corps dans le monde Antique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, pp. 43-58.
- CID LÓPEZ, ROSA M^a, “Las matronas y los prodigios. Prácticas religiosas femeninas en los “márgenes” de la religión romana”, *Norba. Revista de Historia* 20, 2007, pp. 11-29
- CISNEROS, IRENE, “De hacer pan en casa a venderlo en la calle: la presencia de mujeres en el ágora (ss. V-IV A.C.)”, *Antesteria* 5, 2016, pp. 65-80.
- _____ “La posadera que grita y el tabernero que escatima... Violencias cotidianas en la Atenas Clásica y Postclásica”, en Hernández, P. et al. (eds.), *Las Violencias y la Historia*, Salamanca, 2016, pp. 767-785.
- GONZÁLEZ, M^a ASUNCIÓN, *Feminidad y masculinidad. Subjetividad y orden simbólico*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.
- GONZÁLEZ GUTIÉRREZ, PATRICIA, “La mujer en el cristianismo primitivo”, en José M. Aldea Celada et al. (eds.), *Historia, identidad y alteridad: Actas del III Congreso Interdisciplinar de Jóvenes Historiadores*, Salamanca, Hergar, 2012, pp. 999-1019.
- GREEN, JUDITH M., “Aristotle on Necessary Verticality, Body Heat, and Gendered Proper Places in the Polis: A Feminist Critique”, *Hypatia* 7 (1), 1992, pp. 70-96.
- HOMBERT, MARCEL y CLAIRE PREAUX, *Recherches sur le recensement dans l’Égypte romaine*, Leyden, Brill, 1952.
- HOPKINS, M. K., “The Age of Roman Girls at Marriage”, *Population Studies* 18 (3), 1965, pp. 309-327.

- JORDANA, MARÍA *et al.*, “El imaginario de la ambigüedad. Monstruos femeninos en el mundo antiguo”, *Estrat Crític. Revista d’Arqueologia* 5, vol. III, 2011, pp. 198-205.
- JULIANO, DOLORES, *El juego de las astucias: mujer y construcción de modelos sociales alternativos*, Madrid, Ed. Horas y horas, 1992.
- LAKOFF, ROBIN, *El lenguaje y el lugar de la mujer*, Barcelona, Ed. Hacer, 1981.
- MANZANO, GUILLERMO, “La “no mujer”: categorización social de la prostituta libre en Roma”, *Antesteria. Debates de Historia Antigua* 1, 2012, pp. 29-36.
- MARCO, AURORA, “Revisiones y reescrituras de mitos femeninos”, en *Actas del X Simposio de la SEDLL*, disponible *on line* en <http://sedll.org/es/admin/uploads/congresos/9/act/286/2conferencias.pdf>
- MARTÍNEZ PULIDO, CAROLINA, *Gestando vidas, alumbrando ideas. Mujeres y científicas en el debate sobre la biología y la reproducción*, Madrid, Ed. Minerva, 2004.
- MAYHEW, ROBERT, *The female in Aristotle’s biology. Reason or rationalization*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 2004.
- MCCLURE, LAURA, *Spoken like a woman. Speech and gender in Athenian drama*, Princeton y Nueva York, Princeton University Press, 1999.
- MEDINA, SILVIA, *Mujeres y economía en la Hispania romana*, Oviedo, Trea, 2014.
- MITKOVA, ADRIANA, “Estereotipos del habla femenina en el refranero español”, *Paremia* 16, 2007, pp. 89-97.
- MORENO, AMPARO, *De qué hablamos cuando hablamos del hombre*, Barcelona, Icaria, 2007.
- OSBORNE, RAQUEL, *La construcción social de la realidad. Un debate en la sociología contemporánea de la mujer*, Madrid, Cátedra, 1993.
- PEDREGAL, AMPARO, “Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino”, *Studia historica. Historia Antigua* 18, 2000, pp. 277-294.
- PICAZO, MARINA, *Alguien se acordará de nosotras. Mujeres en la ciudad griega antigua*, Barcelona, Editorial Bellaterra, 2008.
- QUINTANILLÀ, M. TERESA, “Los sexolectos o la caracterización del discurso femenino en el ámbito grecolatino”, *Faventia* 27 (1), 2005, pp. 45-62.
- RIVAS REBAQUE, FERNANDO, “La mujer cristiana en el norte de África latina”, en Gómez-Acebo, Isabel (ed.), *La Mujer en el origen del cristianismo*, Bilbao, Alfar, Instituto Andaluz de la Mujer, 2005, pp. 210-264.
- RODRÍGUEZ, ÁNGEL *et al.*, *Mujeres en la medicina*, Málaga, Grupo Editorial 33, 2006.
- RODRÍGUEZ ORTIZ, VICTORIA, *Historia de la violación. Su regulación jurídica hasta fines de la Edad Media*, Madrid, Comunidad de Madrid, 1997.
- SALLER, RICHARD P., *Patriarchy, property and death in the Roman family*, Cambridge, 1994.
- SALMON, PIERRE, *Population et depopulation dans l’Empire Romain*, Bruselas, Latomus, 1974.
- SHAW, BRENT D., “The Age of Roman Girls at Marriage: Some Reconsiderations”, *The Journal of Roman Studies* 77, 1987, pp. 30-46.

STRATTON, KIMBERLY, *Naming the witch. Magic, ideology and stereotype in the ancient world*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.

TUANA, NANCY, *Feminism and Science*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

TUANA, NANCY Y SANDRA MORGAN, *Engendering Rationalities*, Albany, Suny Press, 2001.

FUENTES

AGUSTÍN, *Confesiones*. Traducción de Ángel Custodio Vega. BAC, Madrid 1968.

APIANO, *Historia romana*. Traducción de Sancho Royo, Antonio. Editorial Gredos, Madrid, 1980.

_____ *Las Guerras Cíviles*.

ARISTÓFANES, *Las Asambleístas*. En *Los pájaros. Las ranas. Las Asambleístas*. Traducción de Javier Martínez García, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

ARISTÓFANES, *Lisístrata*. En *Las Avispas. La Paz. Las Aves. Lisístrata*. Traducción de Francisco Rodríguez Adrados, Madrid, Editora Nacional, 1975.

ARISTÓTELES, *Política*. Traducción de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1994.

ATENE DE NAUCRATIS. *La cena de los eruditos*. Traducción de Jorge L. Sanchís Llopis, Madrid, Editorial Akal, 1994.

AULO GELIO, *Noches áticas*. Traducción de Santiago López Moreda, Madrid, Editorial Akal, 2009.

BIBLIA. En *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre textos hebreos y griegos*. Traducción de José María Jover y Francisco Cantera Burgos, Madrid, BAC, 1951.

CICERÓN, *De oratore*.

_____ *Pro Caelio*.

DIGESTO.

EURÍPIDES, *Los Heráclidas*.

HIPÓCRATES, *De Carnibus*.

HOMERO, *Odisea*. Traducción de Manuel Fernández-Galiano y José Manuel Pabón, Madrid, Gredos, 1982.

HORACIO, *Sátiras*.

JENOFONTE, *Económico*. En *Recuerdo de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*. Traducción de Juan Zaragoza, Madrid, Gredos, 1993.

JUVENAL, *Sátiras*. Traducción de Manuel Balasch y Miquel Dolç, Madrid, Gredos, 1991.

LUCANO, *Farsalia*.

MENANDRO, *Sentencias*. En *Proverbios griegos. Menandro, Sentencias*. Introducción, traducción y notas de Rosa M^a Sánchez – Elvira y Fernando García Romero, Madrid, Gredos, 1999.

_____ *La Trasquilada*. En *Comedias*. Introducción, traducción y notas de Pedro Bádenas de la Peña, Madrid, Gredos, 1986.

- MUSONIO RUFO, *Disertaciones*. En *Tabla de Cebes*. Musonio Rufo. *Disertaciones. Fragmentos menores*. Epicteto. *Manual. Fragmentos*. Traducción, introducción y notas, Paloma de Ortiz García, Madrid, Gredos, 1995.
- PLATÓN, *Crátilo*.
- PLAUTO, *Aulularia*. En *Comedias I*. Traducción de José Román. Madrid, Cátedra, 2003.
- _____ *Miles gloriosus*. En *Comedias II*. Traducción de José Román, Madrid, Cátedra, 1995.
- _____ *Rudens*. En *Comedias II*. Traducción de José Román, Madrid, Cátedra, 1995.
- PLINIO, *Historia Natural*.
- PLUTARCO, *Moralia*. Traducción de Mercedes López Salvá, Madrid, Gredos, 1987.
- _____ *Vida de Licurgo*.
- REFRANERO ESPAÑOL (con correspondencias en otros idiomas) *on line*, del Instituto Cervantes, disponible en <http://cvc.cervantes.es/lengua/refranero/Default.aspx>
- SEMÓNIDES DE AMORGOS, *Yambo de las Mujeres*.
- SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*. Traducción de Ismael Roca Meliá, Madrid, Gredos, 1989.
- SORANO, *Ginecología*.
- SÓFOCLES, *Antígona*. En *Tragedias*. Traducción de Assela Alamillo. Ed. Gredos, Madrid, 1981.
- _____ *Ayante*.
- SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Inter insigniores*, Roma, 1976. Disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_sp.html
- SUETONIO, *Augusto*. En *Vida de los Césares*. Traducción de David Castro de Castro. Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*. En *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*. Traducción de José Antonio Villar Vidal. Ed. Gredos, Madrid, 1990.
- VALERIO MÁXIMO, *Hechos y dichos memorables*. Traducción de Santiago López Moreda, M^a Luisa Harto Trujillo y Joaquín Villalba Álvarez. Ed. Gredos, Madrid, 2003
- VIRGILIO, *Églogas*.
- ZENOBIO (Epítome) *Tercera centuria*. En *Proverbios griegos. Menandro, Sentencias*. Introducción, traducción y notas de Rosa M^a Sánchez – Elvira y Fernando García Romero, Madrid, Gredos, 1999

CORPUS

IG= Inscriptiones Graecae

CIG= Corpus Inscriptionum Graecarum

CIL= Corpus Inscriptionum Latinarum