

*La mujer romana:
de la sumisión
a las nuevas libertades **

Lellia Cracco Ruggini
Universidad de Turín

ABSTRACT

Based on an impressive amount of latin sources and modern bibliography, this article broadly analyzes the legal, social and political rol of the Roman woman within society from the Early Republic to the Late Empire. Women's participation in religious ceremonial is particularly emphasized both in the roman pagan and christian society.

Por el solo hecho de estar aquí hablándoles, recibiría la desaprobación de Tucídides, que en el mundo griego del siglo V a. C. había proclamado que la mejor mujer es la que no figura en público y de la que nunca se habla, ni para alabarla ni para censurarla (2, 45, 2). Una sutil herencia cultural une este tipo especial de misoginia (¿podemos llamarla realmente así?) si nos atenemos a lo que pensaba Gottfried Herder (maestro de Goethe) a finales del siglo XVIII que, a propósito de las mujeres cultas, se complacía en aplicar el dicho árabe: *Una gallina que canta y una mujer sabia son pájaros de mal agüero: a ambas hay que cortarles el pescuezo.*

Se trata, sin embargo, de ir a las raíces de este filón de tópicos (un buen florilegio de los mismos se puede leer en la reciente obra de una *business wo-*

* Conferencia dictada en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile el día 22 de septiembre de 1992.

man americana, Tama Starr); de entender las antiguas premisas de la emancipación de hoy.

No es casualidad que en el siglo XIX, en los Estados Unidos, se estableciese una estrecha relación entre las ideas de liberación de la mujer (movimiento de las "sufragistas") y el movimiento abolicionista de la esclavitud, por lo que tienen de "emancipación" de dos formas distintas de servidumbre. La misma etimología del término "emancipación" nos conduce a la edad de la civilización romana: significa "liberación del *ius Mancipii*"; y *ius Mancipii*, en el derecho civil romano, servía para indicar el derecho pleno de propiedad ejercido por el jefe de familia —titular de un poder absoluto ilimitado— sobre un grupo de personas sometidas al mismo, o por naturaleza (hijos y descendientes, en nombre de la patria potestad) o en relación a una institución (mujer, en nombre de la llamada *manus* sobre éstas; esclavos, en nombre de la potestad del amo). Así teorizó el jurista Ulpiano, entre el siglo II y III d.C., bajo la dinastía de los emperadores Severos (*Dig.*, 50. 16, 195, 2).

La mujer, pues, en la edad más antigua, con el matrimonio pasaba de la llamada "mano" (o sea, poder de control) del padre a la del marido. Aunque teóricamente libres, las mujeres de Roma no fueron nunca titulares de derechos políticos (no participaban en los comicios para votar leyes ni para elegir magistrados; y al menos como principio estaban excluidas de las distribuciones públicas del grano a precio reducido, que eran precisamente un orgulloso privilegio del pueblo romano —masculino— y no ya una iniciativa asistencial a beneficio de indigentes por parte del estado).- Las mujeres tampoco podían ejercer con plena autonomía los propios derechos civiles (por ejemplo, en la gestión de sus patrimonios; o al intentar una acción judicial; o al elegir un marido). De hecho, debían pasar siempre a través del previo consenso del jefe de familia o, faltando éstos, de un tutor varón, que en la edad más antigua era elegido entre los parientes ancianos más cercanos por línea paterna (pero después, por carencia de éstos, los criterios fueron haciéndose poco a poco más flexibles: y Cicerón bromeó sobre el hecho de que, en su tiempo, los peritos judiciales encontrasen figuras de tutor que estaban, en la práctica, bajo el control de las propias mujeres.) (*Pro Murena*, 12, 27).

Con el tiempo —y esto puede parecer a primera vista curioso— las restricciones legales parecieron, en cambio, hacerse más fuertes: por ejemplo en el 169 a. C. la Ley Voconia, propuesta por el tribuno de la plebe Voconio Saxa y sostenida con pasión por el viejo Catón, decretó que las mujeres de las familias más pudientes (las de la primera clase según el censo) no podían ser designadas por testamento herederas de la hacienda de un ciudadano romano y establecía que también como legado, no pudieran obtener más de la mitad del patrimonio mismo. Se podrían recordar también otras medidas adoptadas más tarde, que iban siempre en la misma dirección: pero todo esto —bien mirado—

significaba que, en realidad, las cosas estaban ocurriendo justo en el sentido contrario. En el seno de los poderes familiares tradicionales —los únicos que hasta entonces habían regulado estos asuntos con absoluta discrecionalidad— el control sobre las capacidades de patrimonio y decisión de las mujeres se estaba evidentemente relajando, se resquebrajaba, se hacía más flexible. Y, por tanto, el estado tendía a intervenir con medidas legislativas de freno, de contención, mediante normas generales más rígidas e iguales para todos.

En una sociedad como la romana republicana, durante siglos diezmada por las guerras de expansión en todo el Mediterráneo, una ostentosa concentración de la riqueza en manos femeninas era, de hecho, inevitable: la mujer de Escipión el Africano (el vencedor de Aníbal en el 201 a. C.), Emilia, perteneciente a la gran familia de los Emilios fue, por ejemplo, visiblemente más rica que el marido y que el hermano Emilio Pablo (varias veces cónsul y conquistador del reino de Macedonia). Llama la atención, de todos modos, el argumento clave que —según indica Aulio Gellio— Catón adoptara en su discurso en apoyo del proyecto de ley Voconio, anteriormente mencionado: o sea, el peligro de que la mujer, si poseyese otras riquezas además de la dote, las confiase al marido, pero no en administración, sino a título de mutuo; consecuentemente poniéndolo en la situación de tener que pagar intereses muy altos si surgiesen rencillas entre ellos. Un discurso de este tipo parece mostrar cómo ya en tiempos de Catón, en el siglo II a. C., prevalecía un tipo de matrimonio sin las cláusulas que garantizaban al marido el control de cualquier bien poseído por la mujer (dote aparte), como había sucedido en épocas muy anteriores.

De hecho, la patria potestad se había hecho menos operante y se basaba en una sociedad que ya no estaba estructurada solamente para la guerra (como en tiempos de la *gens* Fabia, que había combatido toda en bloque contra el enemigo en Crémora); por el contrario, frente a la familia patriarcal extensiva, empezaban a tomar la delantera las familias nucleares, matrimoniales, independientes en sus residencias autónomas, con sus propios esclavos, libertos, hijos naturales y adoptivos: éstas escapaban más fácilmente al control del jefe de familia.

En el mismo sentido se orienta también otro episodio, que nos relata en detalle Livio (34, 1-8), relativo a la Ley Opia. En el 215 a. C. (en el momento más crítico de la segunda guerra púnica, después de la tremenda derrota sufrida por los romanos en Cannas) esta ley había prohibido a las matronas la exhibición de vestidos y de carrozas de lujo. Pero, veinte años después, las ricas damas romanas exigían su derogación por ser una medida ya obsoleta frente al auge económico: la solicitaban de la autoridad política con manifestaciones públicas, intimidaciones a los magistrados, además de "acciones de piquetes" (diríamos nosotros hoy) en las casas de ellos. Catón estaba entonces en la cima de su prestigio como cónsul en ejercicio. Éste sostuvo que la ley resultaba

indispensable para franquear la obra moderadora del *paterfamilias* con respecto a la mujer, un ser inferior, sin duda, pero peligroso, por "alborotador e intemperante" (*indomitum animal*). Dos tribunos de la plebe (M. Fundanius y L. Valerius), en cambio, apoyaron las peticiones de las damas, declarándose convencidos de que justamente la inferioridad psicológica y moral de estas "mujercillas" garantizaba por sí sola la decisión eficaz del jefe de familia, sin necesidad de recurrir a la ley. Como se ve, no se trataba en absoluto de dos posiciones opuestas acerca del papel de la mujer, sino de dos valoraciones distintas de las relaciones de fuerza entre los dos sexos, ambos, sin embargo, radicados en la común convicción —bien firme— de que la mujer debía permanecer subordinada al hombre en el seno de la familia, como criatura naturalmente inferior. Los dos tribunos no eran más progresistas que Catón; simplemente, querían preservar la discrecionalidad del derecho familiar, que la intervención legislativa desde el exterior tendía, en cambio, a debilitar.

La Ley Opia fue, más adelante, derogada y esto muestra que la obsesión de Catón, la "ginococracia" (o sea, el poder en manos de las mujeres), no carecía de fundamento: Plutarco, escribiendo su biografía (*Cato Maior*, 8, 3), le atribuyó el dicho: *Todos los hombres mandan sobre las mujeres; nosotros, los Romanos, mandamos sobre todos los hombres; pero nuestras mujeres mandan sobre nosotros*. Es una observación que sin duda subraya el papel decisivo desarrollado por la mujer, sea tanto a través del hombre, como también en el seno de una sociedad patriarcal como la romana. Parecen también reproducirse las palabras de Catón en el discurso que Tácito pone en boca del cónsul Cécina Severo en el 21 d. C., allí expresa en el senado su disgusto y preocupación por las intrusiones de las mujeres romanas en la política, por su ambiciosa pretensión de dominar los tribunales e incluso los asuntos de las legiones usando como mediadores a los propios maridos (*Ann*, 3, 33). Aquí, como en Catón, no encontramos en absoluto el manido tópico de la inofensiva frivolidad femenina, sino una percepción pesimista de las realidades socio-políticas de su tiempo.

En el terreno teórico, en el mundo romano corrían los mismos tópicos misóginos ya formulados y trivializados en el mundo griego, que se irán transmitiendo hasta la Edad Media (y más allá también): Aristóteles había teorizado la inferioridad natural de la mujer; más tarde el filósofo judeo-helenístico Filón había inventado el binomio que hacía coincidir la categoría de lo femenino con lo sensorial y la de lo masculino con la razón (*lògos*, un término que en griego significa tanto "razón" como "discurso": de ahí que se considerase que las mujeres debían callar siempre...). La mujer era, por lo tanto, considerada "hombre imperfecto", y para este concepto se encontraron confirmaciones, a nivel fisiológico, en las nociones de medicina más avanzadas de la época (escritos de Galeno, de Sorano, etc.). La única función civil y políticamente útil reconocida a la mujer era la de casarse, la de procrear, la de asegurar la conti-

nidad de la sociedad tal y como estaba estructurada. El mismo hecho de que, en el mundo romano, las mujeres llevaran sólo el nombre de la familia a la que pertenecían o el gentilicio (por ejemplo Cecilia Metella, del célebre linaje de los Cecilio Metelli), y no en cambio un nombre individual (como por ejemplo Cayo Cecilio Metello), parece querer consagrar formalmente su total absorción en la familia, de la cual la mentalidad más común las consideraba una fracción anónima y pasiva.

Pero con el tiempo, durante la edad imperial, las mujeres fueron poco a poco alejándose del modelo consagrado por la tradición, cada vez más fueron siendo menos "silenciosas". No es pues tan importante, en ese sentido, atenerse a la gran libertad de costumbres practicada por la aristocracia romana en el alto imperio (mujeres incluidas), como se deduce del anecdotario de escritores satíricos como Marcial, Juvenal, Petronio (ilustrativa, en este sentido, es la obra divulgativa de O. Kiefer, *La vita sessuale nell'antica Roma*, escrita en alemán en 1933 y traducida al italiano, en Milán, en 1988). Dicha licencia en los comportamientos tenía bien poco que ver, de hecho, con la emancipación femenina: las mujeres eran consideradas criaturas insignificantes y, justamente por esto, incapaces de menoscabar de algún modo —cualesquiera fuesen sus comportamientos— la reputación de sus maridos. La moral tradicional, aparentemente severa —que se traducía en el retrato ideal de la esposa *univira* (o sea, consagrada a un único hombre, no divorciada) y en las rígidas normas del derecho gentilicio y de la ley contra el adulterio femenino en las clases altas—, se originaba sobre todo por la exigencia de garantizar hijos legítimos a las familias nobles, según un correcto sistema patrilineal (como así lo ha señalado Paul Veyne en publicaciones recientes.

Por otra parte, vale la pena detenerse a reflexionar sobre el ostentoso crecimiento, a lo largo de la edad imperial de la dimensión pública de la mujer (y por tanto también "política" en sentido lato) Está documentada (sobre todo por papiros en Egipto, y después por muchas inscripciones encontradas aquí y allá) una considerable participación femenina en la posesión de tierras, en las actividades comerciales, financieras, industriales; en las iniciativas de generosidad pública —"evergetismo": en distintas ciudades, mediante donaciones de dinero, distribución de comida a los ciudadanos, preparación de espectáculos públicos, construcción de edificios públicos como teatros, termas, fuentes, etc. Las mujeres participaban en la vida profesional y cultural (conocemos mujeres médicas, pedagogas, profesoras de filosofía y de matemáticas, púgiles, etc.). Consiguieron reconocimientos públicos como inscripciones en su honor, a menudo unidas a una estatua erigida en conmemoración. Y la influencia de tales modelos de comportamiento llegó además a hacerse sentir incluso dentro de cerrados ambientes judíos, donde las mujeres, en la edad imperial, obtuvieron también honores y funciones pertenecientes a la religión (por ejemplo la "proe-

dria" en la sinagoga, o sea, el derecho a sentarse en la primera fila, como ciertas inscripciones de Asia Menor atestiguan (vid. J.B. FREY, C.I.I, 2, nr. 738, Focea), a pesar de su severa exclusión de toda participación en la vida comunitaria sancionada por el precepto rabínico ("*Mejor quemar la Torah antes que enseñársela a las mujeres*", se lee en el *Talmud* de Jerusalén *Sotah*, 3, 4). Y sin embargo, cuando el apóstol Pablo acudió en la mañana del sábado a la sinagoga de Filipos en macedonia, encontró solamente mujeres, dispuestas a discutir de cosas sagradas (*Acta Apostol.* 16, 12).

Este peso creciente de la mujer en la vida social iba acompañado, como es obvio, de su emancipación —primero de hecho y después de derecho— de la tutela del jefe de familia o del tutor. Después de Constantino se pierde toda huella en la legislación acerca de la tutela relativa a la mujer. Y no carece de significado que, paralelamente, perdiesen importancia aquellos ritos —por ejemplo en las festividades de la "Buena diosa" (*Bona Dea*)— practicados exclusivamente por mujeres y de cuyos aspectos orgiásticos nos habla Juvenal: evidente ocasión para descargar una vez al año las tensiones y la emotividad femenina (calladas, pero siempre latentes). Tales ritos tuvieron hasta una determinada época una función liberadora y de equilibrio, análoga a la desarrollada por otras ceremonias para otros grupos sociales discriminados, realizando durante un corto espacio de tiempo una inversión de los esquemas y de los papeles opresivos de la vida cotidiana en una especie de provisional "mundo al revés" (en diciembre la fiesta de las Saturnales para los esclavos, que en esos días eran libres de hacer lo que querían; el triunfo de un general después de una gran victoria sobre el enemigo, con una procesión solemne al templo de Júpiter en el Capitolio, a lo largo de la cual el bajo pueblo y los soldados podían lanzar toda suerte de improperios hacia el triunfador, "para alejar la envidia de los dioses", se decía).

Mientras tanto, la atención de la autoridad que legislaba aumentaba con respecto a las instancias promovidas por mujeres jurídicamente autónomas: las medidas además se duplicaron entre Adriano y Diocleciano (siglo II-III), como recientemente ha sido puesto de manifiesto estadísticamente en el *Digesto*. En la segunda mitad del siglo II, el jurista Gayo, por primera vez, llegó a reconocer a las claras que ninguna motivación avalaba la opinión general según la cual una mujer adulta necesitara de tutela por su connatural "ligereza de ánimo" (*GAIUS, Inst.*, 1, 190). Los juristas Pablo y Ulpiano, a su vez, a principios del siglo III d. C. atribuyeron a la costumbre y a la falta de experiencia — y no de "juicio"— la incapacidad femenina para cubrir ciertos oficios, considerados desde siempre prerrogativa masculina (*virilia officia*) (*Dig.*, 5, 1, 12, 2; *Tituli ex corpore Ulpiani*, 11, 1). Plutarco (un contemporáneo de Gayo, no es de extrañar) reconoce —como ya lo hicieron Musonio Rufo y los Estoicos— que la mujer no es en absoluto un hombre imperfecto; ella puede igualarse al hom-

bre mediante el ejercicio de la virtud y del intelecto (Plutarco lo escribe en una obra dedicada a una sacerdotisa de Delfos, Clea, amiga suya (*De mulierum virtute*, 242 E - 243 E); y sin embargo en otra parte (*Coniugalia praecepta*, 19, 140 D, especie de "manual" de la vida de pareja), Plutarco muestra su desconfianza hacia la frecuente propensión manifestada por las mujeres hacia experiencias religiosas extravagantes, distintas de las de sus maridos (¿alude tal vez aquí al cristianismo? Hay estudiosos que así lo han sospechado).

El cristianismo precisamente, alrededor del siglo II/III d. C., comienza a ser conocido y difundido en todo el imperio. Los argumentos positivos ya aducidos por la filosofía pagana sobre la igualdad moral e intelectual de los dos sexos (Musonio, Plutarco) proceden de los cristianos incardinados en las Sagradas Escrituras (como relación directa e igualitaria con Dios). Un intelectual cristiano, Clemente de Alejandría, como también el filósofo pagano Musonio Rufo, más de un siglo antes, consideró a hombres y mujeres iguales en la virtud, y se declaró convencido de que el estudio de la "filosofía" (en sentido ya cristiano, se entiende, de teología) posibilitaba a la mujer un mejor cumplimiento de las tareas propias de esposa y de madre. Pero solamente con el cristianismo — y ésta fue la gran novedad— dichos principios de la filosofía pagana se "democratizaron", difundiéndose en estratos sociales y en ámbitos geográficos amplísimos. En el mundo pagano había habido hasta el momento códigos de comportamiento elitistas, como por ejemplo la continencia sexual como parte de un comportamiento medido y autocontrolado, en armonía con nociones médicas según las cuales cada varón disponía de un determinado patrimonio de "energía vital" que se usaría cuidadosamente también en el sexo. Semejantes nociones se convirtieron en moneda corriente. A partir del siglo III se fueron reforzando los ideales cristianos del afecto conyugal, de la castidad en el matrimonio y en la viudez, de la virginidad masculina y femenina, en orden de valor ascendente. No olvidemos, por otra parte, modelos análogos de esposas intachables, viudas castas y vírgenes indómitas incluso en la coetánea sociedad pagana. Pensemos por ejemplo en Aconia Paolina mujer de Vettio Agorio Praetextato; en Sosípatra, filósofa neoplatónica de Éfeso, viuda del filósofo Eustazio; en Ipazia, la célebre filósofa neoplatónica y matemática de Alejandría, maestra de Sinesio de Cirene y después víctima del obispo Teófilo. Pero, sobre todo, se fue afirmando con fuerza creciente un extendido propósito de renuncia total y permanente de la práctica sexual, por parte de muchos hombres (ascetas, monjes, sacerdotes) y de muchas mujeres.

Aquí interesa sobre todo entender los múltiples significados que dicha elección de renuncia sexual supuso en relación a las mujeres. Jerónimo no se cansaba de recomendar al grupo de nobles damas cristianas de Roma, para las que desempeñaba la función de guía espiritual, una "santa arrogancia" (*Epp.*, 22, 16 y 130, 6, 413 d. C.). La elección del velo virginal para las doncellas de

la aristocracia romana fue presentada por él como la reafirmación, en el terreno del espíritu, de su preeminencia familiar atávica, la cual había sido hasta entonces de cualidad social y política y monopolio solamente masculino. La elección de la virginidad perpetua por parte de una doncella senatorial como Demetríade, perteneciente al célebre linaje de los Anicii, podía asegurar la protección de Dios contra los bárbaros que amenazaban Roma mejor que las victorias llevadas a cabo con las armas por sus antepasados cónsules y grandes generales (*HIERON, Ep.*, 130, 6, 3 y 6-7). pero la opción por la virginidad y por la viudez casta, en la óptica de las propias mujeres, se presentaba sobre todo como una reivindicación de libertad. El mismo Jerónimo desenmascara con hiriente ironía los aspectos menos espirituales de ciertas "vocaciones", describiendo a algunas ricas viudas cristianas de Roma que, liberadas del temor al propio marido, se rodeaban de curas ávidos y, después de copiosas cenas, "soñaban con los Apóstoles" en sus confortables moradas (*Ep.*, 22, 16).

Por las cartas de Agustín, obispo de Hipona y contemporáneo de Jerónimo, podemos en cambio conocer la existencia de mujeres mucho más humildes, "manadas de mujeres vagabundas", como él las define, que en las áreas rurales del África romana se unían a los heréticos donatistas y circumceliones, entregándose a la continencia sexual principalmente para eludir —dice él— las restricciones de la vida conyugal en la humilde rutina campesina (*AVG., Ep.* 35, 2). Se enriquece así de nuevos contenidos el concepto ya pagano de la "mujer viril". La mujer "virilmente cristiana" (*viriliter christiana*) renuncia a todo atributo de su feminidad, empezando por el cabello largo, para hacerse "hombre en el espíritu": evidentemente era ésta la única vía, en aquel tiempo, para llegar a la igualdad en esta vida y en la otra. No olvidemos que, en el siglo IV, un obispo como Gregorio Nacianceno hablaba cándidamente del "viril coraje" de su pía y noble hermana Gorgonia, por haber sabido generar y criar numerosos hijos. En el Evangelio gnóstico de Tomás (un texto copto encontrado hace años en la biblioteca de Nag Hammadí, en el Alto Egipto) se lee que Jesús en persona siente la necesidad de asegurar a Pedro —que querría alejar a la Virgen de la reunión de los Apóstoles— que bajo su guía la Virgen se haría varón, por consiguiente "espíritu viviente" digno de entrar en el reino de los cielos (*Logión* 114). Se multiplican, paralelamente, las leyendas cristianas de Santas vestidas de monje y que se descubrió que eran mujeres solamente después de la muerte (S. Eugenia, S. Marina, S. Margarita, etc.).

Pero el punto de ruptura más explícito respecto a la tradición lo encontramos en Juan Crisóstomo, todavía cura en Antioquía antes de convertirse en arzobispo de Constantinopla entre los siglos IV y V. Éste defendió la causa de las casi tres mil viudas y vírgenes de Antioquía, sosteniendo en más de una ocasión que el cuerpo de una persona pertenecía no a la ciudad, sino al propio individuo; que el deber de un buen ciudadano (y ciudadana) —durante siglos

exaltado y proclamado— de perpetuar la gloria de la propia ciudad y del estado mediante la procreación y la continuidad genealógica era un "mito" ya superado. Así pues, se esbozaba una nueva antropología, que antepone la sociedad cristiana a la mundana, desde siempre fundada sobre la familia, la procreación, la ciudad, el estado. Tal era, aquella ensoñación de Crisóstomo, una especie de anti-ciudad cristiana de la utopía, nacida de la imaginación rebelde hacia todo tipo de convención de un predicador carismático, en una época de grandes logros del intelecto y del espíritu. Y como tal, la misma estaba destinada a permanecer aislada, solitaria.

En la Iglesia jerarquizada prevaleció más bien el papel de la mujer con espacios en el ámbito de la asistencia económica y espiritual (diaconisas, especialmente en la parte oriental hasta el siglo V). Los espacios en dichos sectores fueron concedidos sin dificultad a las damas ricas y cultas, a condición de que no pretendiesen acceder al sacerdocio ni desarrollar celebraciones litúrgicas. El sacerdocio cristiano, en el siglo IV, de hecho se había ido cargando de valores políticos, se había convertido también en un canal importante de poder político, paralelo al debilitamiento de las estructuras del estado. Ya avanzado el siglo IV vemos por lo tanto que Epifanio, obispo de Salamina Cipria, desencadena toda su ira contra la necia pretensión de ciertas mujeres de una secta herética —las Coliridianas—, que pretendían celebrar una misa en honor de la Virgen María con panes de cebada (*Panar.*, 79, 2 ss.). No es por tanto el carácter idólatra de dicho culto lo que le escandaliza, sino más bien el abominable abuso de las funciones sacerdotales. En el siglo III, en tiempos de Cipriano, se habían verificado casos análogos entre los Montanistas de Asia Menor, pero sin suscitar un escándalo tan violento (*FAMILIANUS ep. Caesareae Capp., Ep., 75, 10 ad Cyprianum*). Igualmente el estado, en esta misma época, pretendía que las ricas herederas cargasen con el peso y los gastos organizativos de los magistrados (preparación de grandiosos juegos públicos, etc.), en caso de que el padre falleciese mientras era magistrado designado; pero declaraba ilícito que estas mismas damas se presentasen por ejemplo a los juegos pretoriales, financiados por ellas, en lugar del padre llevando "el vestido ceremonial del pretor". Así la constitución imperial del 370 d.C. (C. Th., 6, 4, 17) estaba evidentemente dirigida a obstaculizar una praxis contraria visible. Los honores "políticos" —tanto en la vertiente laica como en la eclesiástica— quedaron pues como el campo más celosa y durante defendido por la sociedad masculina en el mundo tardoantiguo.

En política hoy las mujeres han "barrido". ¿Sucederá también lo mismo con el sacerdocio? En el ámbito protestante —donde falta una Iglesia fuertemente estructurada a modo de estado— esto ya sucede. Y no olvidemos que Attone de Vercelli, entre el siglo IX y X, se había declarado convencido de la existencia del sacerdocio femenino durante la primera edad apostólica, debido a impe-

riasas necesidades evangelizadoras. Hoy tal vez, con la crisis de las vocaciones, estas mismas necesidades podrían proponerse de nuevo. Estamos, de todos modos, dando los últimos toques a una historia que, como han visto, ha comenzado bastante tiempo atrás.

(Traducción al castellano de Felisa Bermejo.

Revisión de la traducción: Beatriz Meli y Ximena Ponce de León.)

BIBLIOGRAFÍA

Para una colección de tópicos antifeministas a través de la literatura, vid. T STARR, *In Her Master's Voice*, London 1992 (la autora es una periodista americana que ha recogido unas 600 frases hechas sobre la mujer, distribuidas en 5.000 años de historia).

Como ejemplo de investigación histórica "feminista" sobre la mujer en el mundo antiguo, E. ACKWORTH, *The New Matriarchy*, London 1965; E. REED, *L'evoluzioni della donna*, Milano 1980; E. CANTARELLA, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Roma 1986 (1ª ed. 1981); G. ARRIGONI, *Tra le donne dell'antichità: considerazioni e ricognizioni*, en R. UGLIONE (ed. de), *La donna nel mondo antico. Atti del Conv. Naz. AICC* (Torino, 21-23 aprile 1986), Torino 1987, pp. 39-71; ulteriores referencias generales en S.B. POMEROY, *Selected Bibliography on Women in Antiquity*, "Arethusa", 6, 1973, pp. 127-157.

Sobre la condición de la mujer en el mundo romano, además del volumen de Eva Cantarella anteriormente citado (1986), espec. M.I. FINLEY, *the Silent Women of Rome*, en *Aspects of Antiquity. Discoveries and Controversies*, London 1968, pp. 129-142; C. HERRMANN, *Le rôle judiciaire et politique des femmes sous la République romaine*, Coll. "Latomus" 67, Bruxelles 1969; E.F. BLOEDOW, *Mulier silens sed non muta*, "Echos du monde classique", 15, 1971, pp. 71 ss.; S. B. POMEROY, *Donne in Atene e Roma*, Torino 1978 (de la ed. New York 1975); J.P. HALLETT, *Fathers and Daughters in Roman Society. Women and the Elite Family*, Princeton N.J. 1984; J.F. GARDNER, *Women in Roman Law and Society*, Bloomington-Indianapolis 1985; F. GORIA, *Il dibattito sull'abrogazione della 'Lex Oppia' e la condizione giuridica della donna romana*, en UGLIONE (ed. de), *La donna nel mondo antico*, op. cit., pp. 165-303; B. RANTZ, *Aperçus sur la situation de la femme à Rome*, "Les ét. Class.", 56, 1988, pp. 285-299; C. PETROCELLI, *La stola e il silenzio*, Palermo 1989; L. CRACCO RUGGINI, *Juridical Status and Historical Role of Women in Roman Patriarchal Society*, "Klio", 71, 1989, pp. 604-619; EAD., *La donna e il sacro, tra paganesimo e cristianesimo*, en R. UGLIONE (ed. de), *La Donna nel mondo antico. Atti del II Conv. Naz. AICC* (Torino, 18-20 aprile 1988), Torino 1989, pp. 243-275; G. DUBY, M. PERROT (ed. de), *Storia della donna*, I (*L'antichità*) ed. de P. SCHMITT-PANTEL, Roma-Bari 1990; Cl. GAFFORINI, *L'immagine della donna romana nell'ultima Repubblica*, en M. SORDI (ed. de), *Autocoscienza e rappresentazioni dei popoli nell'antichità*, CISAUC 18, Milano 1992, pp. 153-172.

Sobre las restricciones jurídicas y su progresiva apertura, además de la contribución de Fausto Goria, citada anteriormente (1989, especialmente referida a la Ley Opia de 215 a. C.), R. SCUDERI, *Mutamenti della condizione femminile a Roma nell'ultima età repubblicana*, "Civ. Class. e Crist", 3, 1982, pp. 41-84 (también sobre la *Lex Voconia* del 169 a. C.); P. DESIDERI, *Catone e le donne (il dibattito liviano sull'abrogazione della 'Lex Oppia'*, "Opus", 3, 1984, pp. 64-74; J.A. CROOK, *Women in Roman Succession*, en B. Rowson (ed. de), *The Family in Ancient Rome. New Perspectives*, London-Sidney 1986, pp. 58-82; EAD., *Feminine Inadequacy and the Senatus-Consultum Velleianum*, *Ibid.*, pp. 83-92; Cl. GEBBIA, *Il ISC Claudianum e l'emancipazione femminile dal I al IV secolo*, *Seia* 3, 1986, pp. 25-37

(sobre el *senatusconsultum* emanado por el emperador Claudio en 52 d. C., que reducía a la esclavitud a la mujer libre que perseverase en mantener relaciones sexuales con un esclavo que no era de su propiedad.

Sobre el crecimiento de poder económico y de la influencia política de la mujer al final de la época republicana y de la edad imperial, espec. J. A. CROOK, *Law and Life of Rome*, London 1967, pp. 114 ss.; J. LE GALL, *Un critère de différenciation sociale: la situation de la femme*, en *Recherches sur les structures sociales dans l'antiquité classique*, (Caen 25-26 avril 1969), Paris 1970, pp. 275-286; J. CARCOPINO, *La vita quotidiana a Roma all'apogeo dell'impero* (tr. it.), Bari 1971, p. 210; E. VOLTERRA, *Les femmes dans les "inscriptions" des rescrits impériaux*, en Xenion. Festschrift für Pan. J. Zepos, I, Athen-Freiburg/Br.-Köln 1973, pp. 717-724; T. HELEN, *Organization of Roman Brick Production in the First and Second Centuries A. D.*, Helsinki 1975, pp. 22 ss.; A. DEL CASTILLO, *La emancipación de la mujer romana en siglo I d. C.*, Granada 1976, pp. 141-147; M. FORLIN PATRUCCO, *Aspetti della vita familiare nel IV secolo negli scritti dei Padri Cappadoci*, en *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano 1976, pp. 158-179; S.B. POMEROY, *Women in Roman Egypt*, en H. P. FOLEY (ed. de), *Reflections of Women in Antiquity*, New York-London-Paris 1981, pp. 303-322; S. DIXON, *A Family Business: Women's Role in Patronage and Politics at Rome 80-44 B.C.*, "Class. et Mediaev.", 34, 1983, pp. 9-112; M.R. LEFKOWITZ, *Influential Women*, en Av. CAMERON, A. KURTH (ed. de), *Images of Women in Antiquity*, London-Sidney 1983, pp. 49-64; R. MAC MULLEN, *Women's Power in the Principate*, "Klio", 68, 1986, pp. 434-443.

Sobre el discurso de Cecina Severo en Tácito, espec. M. SORDI, *La donna etrusca, en Misoginia e maschilismo en Grecia e a Roma. Ottave giornate filologiche genovesi (25-26 febbraio 1980)*, Genova 1981, pp. 49-67.

Acerca de las opiniones de los intelectuales (filósofos, médicos, más tarde Padres de la Iglesia) sobre los dos sexos y sus relaciones, desde Platón y Aristóteles en adelante, análisis de fuentes y más amplia bibliografía espec. en CH. FAVEZ, *Un féministe romain, Musonius Rufus*, "Bull. de la Soc. des. Et. des Lettres", 20, 1933, pp. 1-8; C. VATIN, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Paris 1970, pp. 33 ss.; R. A. BAER, *Philo's Use of the Categories Male and Female*, Leiden 1970; J. P. BROUDEHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1970, espec. 139 ss.; C.E. MANNING, *Seneca and the Stoics on Equality of Sexes*, "Mnemosyne", 26, 1973, pp. 170-177; C. SCAGLIONI, *La donna nel pensiero dei Padri greci*, en *In nome della donna*, Milano 1976, pp. 28-50; *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, op. cir. (contribuciones de autores varios); M.T. D'ALVERNAY, *Comment les théologiens et les philosophes voient la femme*, "CCM", 20, 1977, pp. 105-128; M. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo: animali, schiavi, barbari, donne alle origini della razionalità scientifica*, Milano 1979; E. GIANNARELLI, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980; U. MATTIOLI, *"Asthéneia" e "andreaia". Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana*, Roma 1983; Av. CAMERON, *Virginity as Metaphor: Women and the Rhetoric of Early Christianity*, en EAD. (ed. de), *History as Text*, London 1983, pp. 181-205; L. CRACCO RUGGINI, *Intolerance: Equal and Less Equal in the Roman World*, "Class. Philol.", 82, 1987, pp. 187-205 y espec. 188, n. 44; EAD., *La donna e il sacro*, op. cit.; P. BROWN, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988 (tr. it. Torino 1992); C. MAZZUCCO, *"E fui fatta maschio". La donna nel cristianesimo primitivo*, Torino 1989.

Sobre el significado de retrato ideal de la esposa *univira*, espec. P. VEYNE, *La famille et l'amour à Rome*, "Annales (E. S. C.)", 33, 1978, pp. 31-63; ID, *L'impero romano*, en Ph. ARIES, G. DUBY (ed. de), *La vita privata dell'impero romano all'anno Mille*, Roma-Bari 1987 (de la ed. Paris 1985), pp. 3-172.

Sobre las mujeres del mundo hebreo en la edad romana, A. MOGLIANO, *Men and Women in Roman Religion* (1985, inédito), en ID, *Nono Contributo alla Storia degli Studi*

Classici e del Mondo Antico, Roma 1992, pp. 577-591.

Sobre la presencia de mujeres-médico, por ejemplo en España, atestiguada por inscripciones latinas entre el I y II siglo d. C, B. REMY, *Les inscriptions de médecins dans les provinces romaines de la péninsule Ibérique*, "REA", 93, 1991, pp. 321-364. Para datos cuantitativos sobre la creciente atención legislativa frente a las instancias promovidas por mujeres, L. HUCHTHAUSEN, *Herkunft und ökonomische Stellung weiblicher Adressaten von Reskripten des "Codex Justinianus"* (2. und 3. Jh. u. Z.) "Klio", 56, 1974, pp. 199-228.

Sobre la *velatio* de Demetriade y el modo diferente de acogerla por parte de Jerónimo y de Agustín de Hipona, L. CRACCO RUGGINI, *Gli Anicci a Roma e in provincia*, en *La prosopographie: problèmes et méthodes* (Roma, 6-7 Déc. 1985), "MEFREM", 100, 1988, pp. 69-85; F. E. CONSOLINO, *Modelli de comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'Occidente*, en A. GIARDINA (ed. de), *Società romana e impero tardoantico, I (Istituzioni, ceti, economie)*, Roma-Bari 1986, pp. 273-306 (texto) e 684-699 (notas); EAD., *Fra Pelagio e Claudiano: l'elogio degli Anicci nell'epistola di Girolamo a Demetriade*, en *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a S. Calderone*, III, Messina 1987 (1991), pp. 65-83; M. FORLIN PATRUCCO, *Tra struttura sociale e prassi ecclesiastica: vescovi e realtà femminili nelle lettere di Agostino*, en *Agostino d'Ipbona: "quaestiones disputatae"* (Palermo, 3-4 dic. 1987), Palermo 1989, pp. 33-48.

Sobre el Evangelio gnóstico de Tomás (*Logión* 114), además de la ed. de G. GARITTE, *Le nouvel Evangile de Thomas*, "Acad. R. de Belgique, Bull. de la Cl. des Lettres et Sc. Mor. et Pol.", V s. 50, 1964, pp. 33-54, H. Cl. PUECH, *Une collectio de paroles de Jésus récemment retrouvée: l'Evangile selon Thomas*, "CRAI", 1957, pp. 146-166 y espec. 162; E. PATLAGEAN, *Histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance*, "St. Medievali", III s. 17, 1976, pp. 597-623 = EAD., *Santità e potere a Bisanzio*, Bologna 1992, pp. 135-165. Sobre el disfraz *virili habitu* por parte de las mujeres que creían alcanzar la *virilitas* a través de medios puramente exteriores, también J. ANSON, *The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motiv*, "Viator", 5, 1974, pp. 1-32; GIANNARELLI, *La tipologia femminile*, op. cit., pp. 86 ss.; B. WARD, *Harlots of the Desert. A Study of Repentance in Early Monastic Sources*, Cistercian Studies Series 106, Oxford 1987.

Sobre Juan Crisóstomo y su idea de la sociedad cristiana, espec. P. BROWN, *Il corpo e la società* cit., pp. 279-284 (con análisis de passi).

Sobre el evergetismo femenino cristiano, por último, A. GIARDINA, *Carità eversiva: le donazioni di Melania la Giovane e gli equilibri della società tardoromana*, "St. Stor.", 1, 1988, pp. 127-142 = *Hestiasis*, op. cit., II, 1986 (1988), pp. 7-102; B. WITHERINGTON, *Women in Earliest Churches*, Cambridge-New York-Portchester-Melbourne-Sidney 1988, 1989, 1991; F.E. CONSOLINO, *Sante o patrone? Le aristocratiche tardoantiche e il potere della carità* "St. Stor.", 4, 1989, pp. 969-991.

Sobre Epifanio de Salamina y el problema del sacerdocio femenino, por último CRACCO RUGGINI, *La donna e il sacro*, op. cit., pp. 243-251, con fuentes y bibliografía.