

# Mujeres en la literatura grecolatina. Imágenes y discursos

Homenaje al Dr. Andrés Pociña

Aldo Pricco y Darío Maiorana (comps.)  
Stella Maris Moro y María Eugenia Martí (eds.)



*Colección Studia et Nugae*

**Mujeres en la literatura grecolatina.  
Imágenes y discursos**

**Homenaje al Dr. Andrés Pociña**

Aldo Pricco y Darío Maiorana (comps.)

Stella Maris Moro y María Eugenia Martí (eds.)

***Colección Studia et Nugae***

Mujeres en la literatura grecolatina : imágenes y discursos : homenaje al Dr. Andrés Pociña / Andrés Pociña... [et al.] ; compilación de Aldo Rubén Pricco ; Darío Pascual Roque Maiorana ; editado por Stella Maris Moro ; María Eugenia Martí ; prólogo de Aldo Rubén Pricco. - 1a ed. - Rosario: Stella Maris Moro, 2021.

Libro digital, PDF - (Studia et Nugae / Aldo Rubén Pricco ; 1)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-88-2677-6

1. Literatura Clásica Latina. 2. Literatura Clásica Griega. 3. Antigüedad Clásica. I. Pociña, Andrés. II. Pricco, Aldo Rubén, comp. III. Maiorana, Darío Pascual Roque, comp. IV. Moro, Stella Maris, ed. V. Martí, María Eugenia, ed.

CDD 809.89287

Foto de tapa: Martin Sansarricq

Diseño de tapa y diagramación: Luciano Duyos

## Representaciones de lo femenino en la Retórica latina. Acerca del alma y las virtudes elocutivas

**Liliana I. Pérez**

*CER - Universidad Nacional de Rosario*

lperezparisi@gmail.com

Un presupuesto inicial, a partir del cual es posible considerar figuraciones de lo femenino en la retórica latina, consiste en el hecho de que la cultura romana se asienta en una conceptualización binaria del género, que afecta a las conductas sexuales esperables en varones y mujeres, a la actividad social y a la moral de los patricios y sus mujeres. Los textos culturales conservados exponen los modos de representación de una cultura jerárquica, si no androcéntrica, que caracteriza al discurso femenino como desbordado, hiperbólico y falaz. Estas propiedades negativas, estos vicios, rigen los estereotipos sociales sobre la mujer y, además, su comportamiento “moral” y la representación discursiva del mismo. La figuración de lo masculino, por el contrario, se organiza en torno de un conjunto de virtudes varoniles ligadas al valor y la actividad, cualidades que se traducen en el sustantivo *uir*, que designa al varón digno de ser considerado como tal. El desarrollo del carácter varonil se despliega sobre el dominio racional de las pasiones y el control de las agresiones externas.<sup>1</sup> Al *imperium* que el hombre tiene sobre sí, se le agregan *fortitudo* –fuerza física– y *uirtus*, un conjunto de estos valores que se suman a la valentía, por ejemplo. Se trata de nociones que se tornan centrales en la

---

<sup>1</sup> Cf. Walters (1997: 40).

constitución de la élite dirigente romana, de modo tal que los que no pertenecen a ella quedan bajo el dominio de lo corporal e instintivo y se definen según un estadio inferior del alma concupiscente: los animales, los esclavos, los extranjeros y, por supuesto, las mujeres. En esta figuración antagónica, lo femenino se caracteriza como pasivo y receptivo (*femina/puella*) y se asocia con las virtudes del pudor (*pudicitia*) y el decoro (*decum*). Por su parte, el vicio de la *incontinentia*, esa falta de control sobre los instintos, sobre las pasiones y los deseos del cuerpo, esenciales en la representación de lo femenino en el ámbito romano patricio, se manifiesta en vicios como la *mollitia* (afeminamiento) y la *luxuria*, tanto decorativa como sexual. Por ejemplo, una preocupación excesiva por el cuidado y el aseo personal se asocia a la incapacidad de autocontrol de las pasiones sexuales y materiales y al afeminamiento, vale decir, a la debilidad femenina contraria a la *uirtus* del *uir*, como se observa en el célebre discurso de Cicerón contra Catilina:

*Postremum autem genus est non solum numero verum etiam genere ipso atque vita, quod proprium Catilinae est, de eius dilectu, immo vero de complexu eius ac sinu; quos pexo capillo nitidos aut inberbis aut bene barbato videtis, manicatis et talaribus tunicis velis amictos, non togis; quorum omnis industria vitae et vigilandi labor in antelucanis cenis expromitur.*(Cicero, M.T. *In Catilinam, Oratio Secunda*, II, X.)

La última clase de esta gente, por su número como por sus condiciones y costumbres, es la de los más amigos de Catilina, la de sus escogidos, mejor dicho, la de sus íntimos. Los reconocerán (ustedes) en lo bien peinados, elegantes, unos sin barba, otros con la barba muy cuidada; con túnicas talaras y con mangas, que gastan

velos en vez de togas, cuyas ocupaciones y asiduo trabajo son prolongar los festines hasta el amanecer.<sup>2</sup>

Este texto de Cicerón pone en escena otro rasgo asociado a la representación discursiva de lo femenino que se organiza en torno de la relación que se puede establecer entre apariencia y carácter: un cuidado excesivo de la apariencia es signo de *mollitia*, afeminamiento o inmoralidad, de debilidad del alma.

En *De Officiis*, I, 130, por ejemplo, Cicerón afirma que existen dos tipos de belleza. Uno consiste en el encanto y otro en el prestigio, el primero es femenino y masculino el segundo. En consecuencia, se debe quitar del aspecto físico el arreglo que no sea digno de un varón y alejarse de un vicio semejante en el gesto y el movimiento, regulados en el dominio retórico por el decoro. La elegancia no debe ser inoportuna ni elaborada en exceso. El mismo rasero debe aplicarse al vestido, en el que lo óptimo es el punto medio y no el descuido, por ejemplo. Por su parte, los artificios del vestido y el maquillaje del rostro pueden engañar a un varón decente y ocultar el verdadero carácter de las mujeres. Sabemos, asimismo, que el vínculo entre lo femenino y los artificios de lo cosmético o lo mágico alcanza a las mujeres y permite representarlas alejadas del discernimiento inmediato, que es engañado por lo ladino y falaz.

De acuerdo con lo expresado precedentemente, es posible entablar una ligazón natural entre la palabra dirigida a persuadir y el componente femenino del alma.

El tratamiento del alma en la antigüedad latina se inscribe en una forma de dualismo antropológico, altamente significativa en la historia del pensamiento lingüístico, que se instala a mediados del siglo I a.C. en Roma y, asediada por

---

<sup>2</sup> En todos los casos, las traducciones son mías.

diatribas y discusiones, busca integrarse al campo conceptual de la Retórica. Ya en este siglo el historiador Salustio (86-34 a.C.) se ha expedido sobre el tema en *De Bello Iugurthino*, al considerar el hecho de que el hombre se encuentra desgarrado por dos fuerzas y que de este enfrentamiento se deriva el conflicto constitutivo de la existencia humana: "[...] *nam uti genus hominum conpositum ex corpore et anima est, ita res cunctae studiaque omnia nostra corporis alia, alia animi naturam secuntur [...]*".<sup>3</sup>

Asimismo reivindica, frente a las antiguas definiciones de tipo físico, una nueva concepción de *uirtus* de carácter intelectual, en la que se asienta la defensa del oficio de escritor, hasta entonces excluido del *negotium* aristocrático. Una invectiva que reitera en el Prólogo a la Conjuración de Catilina,<sup>4</sup> en el que se lamenta del hecho de que los escritores no obtengan la misma gloria que los guerreros. Reclama el derecho de gloria para nuevas virtudes. Es decir, construye en el discurso la representación de un escritor en búsqueda de comprensión y reconocimiento para una actividad y, al mismo tiempo, alude a nuevas *virtutes* que se orientan a la consecución de gloria. Esas *virtutes* derivan de una concepción binaria del sujeto y no radican exclusivamente en el cuerpo, sino también en el alma, el principio constitutivo material o inmaterial, según los antecedentes filosóficos que se asuman. En el siglo I a.C. asistimos –finalmente– a la posibilidad de traducir *virtus* por virtud moral y no sólo por “hombría”, “valor” o “coraje” guerreros: "[...] *dux atque imperator uitae mortalium animus est.*

<sup>3</sup> [...] y del mismo modo que la especie de los hombres está compuesta de cuerpo y de alma, así todos nuestros asuntos y empeños siguen unos la naturaleza del cuerpo, otros la del alma. (Salustio, *Iug.* 2.1.).

<sup>44</sup> Cicerón, *In Cat.* III, 4.

*qui ubi ad gloriam uirtutis uia grassatur, abunde pollens potensque et clarus est neque fortuna eget".<sup>5</sup>*

Para Salustio (al menos en el primer pasaje citado), *animus* y *anima* son dos sinónimos que sirven para designar facultades del ser humano que se oponen al cuerpo y cuyas razones de empleo resultan estilísticas –para introducir una *uariatio*– y, en ocasiones, otros términos entrarán en el enroque (por ejemplo, *ingenium*).

Es necesario destacar que los términos empleados para designar la fuerza anímica, *animus* y *anima*, ya eran conocidos en el siglo I a. C. El primero se emparentaba con el griego *ἄνεμος* (viento) y las conexiones se manifiestan en todas las ramas del árbol indoeuropeo. Es particularmente significativo que la lengua latina registre dos términos opuestos desde el punto de vista del género gramatical para designar, en ese planteo dualista de la realidad humana, el campo semántico de lo que podríamos designar como *vida interior*. La presencia de ambos vocablos se puede datar desde Nevio y ellos asumen significados diferenciados hasta los comienzos de la época imperial. Los autores republicanos se ocupan de estas diferencias, pero la lengua popular del Imperio tardío olvida *animus* y transfiere sus rasgos semánticos al femenino *anima*, que es el término que va a perdurar y del que derivarán los significantes neolatinos para *alma*, término que compite en esta época con el masculino *spiritus*. No se encuentra datado el momento en que se produce este cambio semántico del que Apuleyo proporcionaría el primer testimonio motivado en la

<sup>5</sup> [...] jefe supremo de la vida de los hombres es el alma (*animus*), y cuando marcha por el camino de la virtud (*uirtus*) hacia la gloria (*gloria*) es inmensamente poderosa, capaz y brillante, y para nada necesita de la fortuna. asuntos y empeños siguen unos la naturaleza del cuerpo, otros la del alma.” (Salustio, *Iug.* 1.3).

influencia del femenino griego *ψυχή*. Sin embargo, en fragmentos de la poesía primitiva, de Accio, por ejemplo, se nos ofrece el empleo contrastivo de dos nociones polares: *corpus* (material, mortal, corruptible, perceptible por medio de los sentidos) y *anima* (aérea, inmortal, incorruptible, invisible). La oposición testimonia, además, la importación en Roma de una protobiología griega. La muerte se produce cuando alguien deja de respirar y según la convención literaria homérica, la muerte de un personaje sucede cuando abandona su cuerpo el “aliento”, hálito o resuello, llamado en griego *ψυχή* y traducido en latín como *anima*. Dice Accio “*cum sub crudeli dolore hoc anima corpus liquerit*”; “es decir, cuando tras cruel dolor el aliento vital haya abandonado este cuerpo” (vale decir, cuando muera).<sup>6</sup>

De lo expresado deviene que resulta necesario poner en conexión la existencia en latín de un femenino con el mismo significado que la *ψυχή* homérica (y su mismo empleo literario) con los debates filosóficos griegos, que conducen a un tránsito del dominio de lo biológico al de lo psicológico. Asimismo, se debe considerar que esta representación de lo no visible, del alma incorpórea, se ha escindido a su vez en dos conceptos: *anima*, una energía vital, inconsciente e irracional (que se asocia a la vitalidad, la volición y la sensación) y otra, *animus*, una energía racional, consciente, mental o intelectual (las llamadas “facultades superiores” del ser humano, organizadas en torno de la inteligencia), a la que la primera está jerárquicamente sometida: “*sapimus animo, fruimur anima: sine animo anima est debilis*”, señala Accio.<sup>7</sup> Estas afirmaciones y muchas otras que podríamos referir remiten al hecho de que ambos términos,

<sup>6</sup> Accius, *Trag.* 605.

<sup>7</sup> [...] conocemos con el *animus*, gozamos con el *anima*: sin el *animus*, el *anima* es débil. (Accius, *Trag.* 296).

vinculados a su correspondiente griego, no expresan en la lengua coloquial las distinciones que los autores pretenden asignarles en el vocabulario técnico.

Por su parte, separado de la tradición pitagórica retomada por Platón que funda la creencia en la inmortalidad del alma, Lucrecio instala una distinción semejante a la de Accio y subordina jerárquicamente *anima* a *animus*, pero parece además interesado en la afinidad de los conceptos implicados. Lo común entre *animus* y *anima* es lo que también tienen ambas nociones de común con el cuerpo: son materiales (*natura corporea*) y, por tanto, mortales. Podríamos decir que, para Lucrecio y los epicúreos, *animus* y *anima* no son más que dos tipos de materia espiritual. El dualismo es sólo relativo, la energía vital (*anima*) o intelectual (*animus*) es también una forma de la materia.

El propio Cicerón argumentará sobre la imprecisión de la lengua cotidiana al respecto: "[...] *animus autem alii [dixerunt] animam, ut fere nostri -declarat nomen; nam et "agere animam" et "efflare" dicimus et "animosos" et "bene animatos" et "ex animi sententia"; ipse autem animus ab anima dictus est [...]*".<sup>8</sup>

Cicerón establece en este texto la confusión de *animus* y *anima* en la percepción habitual de los romanos, según asegura. La última argumentación, que conecta etimológicamente las dos palabras, remite a conexiones equivocadas. Se ha señalado que *animus* es una palabra de procedencia indoeuropea, cuyo sentido primario refiere a *ἄνεμος*, es decir, "viento", "aire", etc. Sin embargo, no se registran casos en que se emplee en ese sentido

<sup>8</sup> [...] otros identifican *animus* y *anima*, como lo hacen por lo general los nuestros: la misma palabra lo prueba, porque decimos *agere, efflare animam* ["exhalar" y "expirar"], *animosos* ["animosos"], *bene animatos* ["bienintencionados"] y *ex animi sententia* ["hablar en conciencia"]. La propia palabra *animus* deriva de *anima* [...]. (Cicero, *Tusc.*1, 19).

en latín. El testimonio más precoz en esta lengua es de Apio Claudio (ca. 340-273 a.C.) y en él tiene ya un sentido psicológico (significa “carácter” o “natural”). La conjetura que se sostiene es que la palabra *anima* ha aparecido durante la historia del latín, posiblemente por influencia del griego *ψυχή*, para caracterizar a los personajes ante la muerte, con el sentido, pues, de “aliento”, “resuello”, “hálito”, “soplo”, “aliento vital” o, simplemente, “vida”, pues existen numerosos ejemplos de su incorporación a perífrasis cuyo sentido es el de “perder la vida” o “quitar la vida”, “morir” o “matar”, como en el ejemplo de Accio. Solo más tarde el sentido biológico se proyectará sobre la naturaleza (para equivaler a “brisa”, “aire”). El dualismo supone, entre otras cosas, una particular teoría de la muerte. A Accio, como después a Cicerón, el dominio de una parte invisible –mental– sobre otra parte también invisible –las emociones o vida afectiva– le conviene para desarrollar el aspecto represivo del autocontrol –la conciencia moral–, que se torna conciencia estética y sistema represivo en el entorno retórico. En este sentido, la persuasión no evoca la violencia sino la fuerza, la de una palabra que vence sin constreñir, que, sin necesitar, obliga, que es compañera de Afrodita. Representa una fuerza primordial, que actúa sin esfuerzo y sin esforzarse, que es irresistible porque vence incluso cuando cede, cuando se abandona a la emoción, al amor. En la persuasión existe un vínculo entre *eros* y *logos* que está ausente en la Retórica de corte aristotélico, en la que incluso la persuasión se convierte en instrumento de la violencia del *logos* –obligada a la necesidad de la evidencia racional– y no es ya encanto espontáneo de la palabra, sino encanto mágico conscientemente activado por la *ratio*. Para la Retórica Latina, en cambio, la persuasión es una dulzura que nace de la paz y, al mismo tiempo, pacífica y

redime. El ensanchamiento del *logos* por sí mismo, la exteriorización instrumental de la palabra, la expulsión de la elegancia y la gracia, del adorno y el decoro de la palabra marcarían el declive de la persuasión y la llegada de una Retórica pseudo-racional, de un repertorio de palabras muertas.

La idea de una comunión en éxtasis de las almas, promovida por la acción de la palabra —el antiguo ideal pitagórico de la mimesis inmaterial gracias a la cual la música, los sonidos, pueden redimir a las almas enfermas y darles el impulso del amor—, son las fuentes de las que se alimenta “lo sublime” (*hypsos*) en la configuración múltiple de los elementos que lo componen. Este impulso hacia lo alto, inmanente al programa de Cicerón, resume el intento de encontrar en lo sublime el auténtico y genuino perfil de la propia Retórica.

Existirían, como consecuencia de la oposición entre *ingenium* y *ars* que rige toda obra, dos tipos de “sublime”: uno hallaría su valor en la plenitud de la forma, en la rigurosa aplicación de virtudes técnicas determinadas; el otro, por el contrario, en la fuerza penetrante de su pasionalidad, en la gran fuerza natural que en él se expresa y comunica, en el *anima* femenina de la palabra persuasiva. Para hallar ese ideal de elocuencia, la Retórica examina la materialidad sonora y conceptual de las palabras y la melodía de la frase a fin de hallar los medios a través de los cuales se puede hablar de manera dócil, áspera, realista, grande, mediana, baja y pone en valor las tonalidades que es posible manifestar en secuencias más o menos extensas. Se introduce en los sentidos propios en que se deben considerar los colores, que los declamadores utilizarán con predilección. Así, cuando la unidad o el predominio del tono se manifiestan en la obra entera, Cicerón habla de *estilo*.

El concepto clave en este ámbito es entonces el de *delectación*: Cicerón expone una especie de lo sublime de la palabra y de cierta gramática del placer literario e introduce dos nociones centrales: dulce-suave y grave-grande. Considera que la lengua, particularmente en la Roma del siglo I a.C., le teme a los choques de sonoridad y diseña una reflexión sobre la evolución fonética de las palabras. En ella tiene lugar la austeridad, condición de la grandeza que combina con la dulzura, para obtener la humanidad verdadera. Además, la dulzura misma, cuando es puesta en obra por un orador exigente, no se confunde jamás con la facilidad o la complacencia. Insiste sobre la sobriedad de los colores, que debe combinarse con el gusto y el decoro, con la **temperancia**. Asimismo, la **elegancia** toma un valor esencial en la medida en que se desarrolla a partir de las relaciones de la gramática con la estética y revela tres nociones mayores para la Retórica Latina:

1. En *Rhetorica ad Herennium* II, 17, por ejemplo, la *elegancia* designa la combinación de las dos primeras virtudes del lenguaje: la *corrección* y la *claridad*.

2. Cicerón arriesga más aún en el *De Oratore*: se explicita como ligada a la *urbanidad* y al *decoro* (I, 70; III, 169, 171, 187; III, 33, 93, etc.) y acuerda voluntariamente con la *dignidad*.

3. Por otra parte, como lo indica el valor etimológico del término, la *elegancia* está vinculada al arte de la selección (*eligere*) y se manifiesta en la elección de las palabras. La *gracia* interviene en este espacio con toda su pureza, cuando la *simetría -concinntas-* está en juego.

El *iudicium aurium* constituye el último recurso cuando el uso y la analogía son dudosos, pero no se presenta jamás

como absoluto. La naturaleza no se conoce a través del dogma, sino sobre todo a través del diálogo y el consenso.

En cuanto a las figuras, a partir de Cicerón sirven para abordar y esclarecer el sentido en lo que ellas subrayan, sugieren y amplifican. Tienden a reproducir los movimientos del pensamiento persuasivo (son los *gestos* del pensamiento), porque ellas operan sobre la frase (que Cicerón comienza a descubrir en su coherencia activa) y no sólo sobre las palabras.<sup>9</sup>

En la Retórica latina del siglo I. a.C. se diseña, en síntesis, una nueva representación de la *uirtus*, que comienza a consolidar su carácter intelectual, el que reclama Salustio, y en ella se asienta la defensa del oficio de escritor, hasta entonces excluido, como se ha señalado oportunamente, del *negotium* aristocrático. El exceso ha sido expulsado del orden del discurso y un riguroso sistema de control discursivo desaloja lo femenino del alma del escritor, representada en su palabra y exteriorizada en la retórica latina en el sistema de virtudes elocutivas sobre el que nuestra época tiene todavía mucho que decir.

---

<sup>9</sup> Cf. Cic. *De Or.* III, 141 y ss., 199 y ss.; *Or.* 80-93 y 134-139.

## Bibliografía

### Fuentes

- Accius, L. (1995). *Tragoediae*. Paris: Sociéte D'Édition "Les belles lettres".
- Cicero, M. T. (1942). *Orator*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1946). *De Oratore, Discours*. Paris: Sociéte D'Édition "Les belles lettres".
- (1956). *Disputationes Tusculanae*. Paris: Sociéte D'Édition "Les belles lettres".
- Rhetorica ad Herennium* (1908). Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri.
- Sallustius, C. (1990). *De Bello Iugurthino*. Paris: Sociéte D'Édition "Les belles lettres".

### Estudios

- Angenot, M. (2010). *El discurso social. Los límites de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bajtin, M. (1982). *Estética de la Creación verbal*. México D.F.: Siglo XXI.
- Chartier, R. (1999). *El mundo como representación*. Barcelona: Gedisa.
- (1996). *Escribir las prácticas*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Cros, E. (1997). *El sujeto cultural. Sociocrítica y Psicoanálisis*. Buenos Aires: Corregidor.
- Gowing, A. (2000). "Memory and Silence in Cicero's *Brutus*". *Eranos*. 98: 39-64.
- Kennedy, G. (1985). *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Palacios, J. (2014). "Miradas romanas sobre lo femenino: discurso, estereotipos y representación". *Asparkía*. 25: 92-100.
- Pérez, L. y Rogieri, P. (eds.). (2012). *Retóricas del decir. Lenguaje, verdad y creencia en la escritura académica*. Rosario: FHUMYARediciones.
- Pociña, A. (1984). *El Tragediógrafo Latino Lucio Acio*. Granada: Universidad de Granada.

- Salabert, P. (1995). "El amor pasional. Una intención y veinte razones", en Area, L. y Ortiz, G. (comps.). *Pasiones en el siglo XX*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones.
- Vasaly, A. (1993). *Representations. Images of the World in Ciceronian Oratory*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Walters, J. (1997). "Invading the Roman Body", en Hallet, J. y Skinner, M. (eds.). *Roman Sexualities*. Princeton: Princeton University Press.



Colección *Studia et Nugae*