

## **IN CONVIVIO LUXUQUE: MUJER, MORALIDAD Y SOCIEDAD EN EL MUNDO ETRUSCO<sup>1</sup>**

**Jorge Martínez-Pinna**

*RESUMEN: El autor justifica la libertad sexual y la existencia de una moralidad abierta en el mundo etrusco por la destacada posición económica y social de la mujer. Esta situación se comprende mejor estableciendo una comparación con Esparta y con la hetera ateniense.*

*RÉSUMÉ: L'auteur justifie la liberté sexuelle et l'existence d'une moralité ouverte dans le monde étrusque grâce à l'haute position économique et sociale de la femme. Pour comprendre mieux cette situation, on y rappelle la condition privilégiée de la femme en Sparte et aussi celle de l'hetaira athénienne.*

Constituye un lugar común en la literatura sobre la mujer etrusca destacar el mal concepto que sobre la misma existía en los ambientes intelectuales griegos - sobre todo en los siglos IV y III a.C. - y en menor medida también en los latinos. Y no sólo la mujer, sino que asimismo el hombre se convierte en protagonista de usos y actitudes consideradas muy poco ortodoxas. Tal se desprende especialmente de la lectura de un comentario de Teopompo de Quíos sobre ciertas costumbres de los etruscos, así como de pequeños fragmentos conservados de

---

1. Este artículo recoge el texto, modificado y con notas, de una conferencia pronunciada el día 22 de abril de 1996 en Logroño dentro de un ciclo organizado por la Universidad de La Rioja bajo el título "Sexualidad y erotismo en el mundo antiguo". Agradezco a los Drs. Urbano Espinosa y M<sup>a</sup> José Castillo su amable invitación para participar en el mismo.

Aristóteles, Heráclides Póntico y Timeo de Tauromenion<sup>2</sup>. La visión que emana de estos autores es que la sociedad etrusca era sumamente licenciosa e indecente, amiga de todo tipo de placeres de los que se gozaba con exceso, sin ningún sentido de la moral y adornada por el contrario con los vicios más reprobables. El hombre es presentado como un individuo gordo, vago, poco industrioso, entregado a los placeres del cuerpo y con clara tendencia hacia una debilidad afeminada, mientras que la mujer ofrece una imagen de lasciva y desvergonzada, en definitiva un ser peligrosamente libre.

Que estos comentarios contienen una gran dosis de exageración, es algo comúnmente aceptado. El mismo Teopompo, uno de los principales inspiradores de esta aversión hacia las costumbres etruscas, gozaba ya en la Antigüedad de una merecida fama de maldiciente<sup>3</sup>. En ocasiones la iconografía etrusca desmiente las afirmaciones de los griegos, pues frente a la aserción de Timeo sobre que las mujeres sirven desnudas a los hombres, las representaciones de banquetes nos muestran precisamente lo contrario: son los esclavos y no las esclavas los que

---

2. Teopompo, *FGH* 115F204 (=Athen., 12.517d-518a): "Teopompo, en el libro XLIII de sus *Historias* dice que era costumbre entre los tirrenos poseer a las mujeres en común; las mujeres procuraban gran cuidado a su cuerpo y a menudo hacían gimnasia incluso con hombres, aunque a veces también entre ellas; no es una deshonra que las mujeres se muestren completamente desnudas. Además banquetean no con sus propios maridos, sino con cualquier hombre, y brindan a la salud de quien quieren. Son grandes bebedoras y tienen buena presencia. Los tirrenos crían a todos los niños que nacen sin saber quién es el padre de cada cual; estos siguen a su vez el mismo modo de vida de quienes les han educado, embriagándose a menudo y uniéndose a todas las mujeres. No es vergonzoso para los tirrenos mostrarse en público haciendo "algo" [el acto sexual], e incluso sufriendolo, pues se trata de una costumbre de su país. Tan lejos están de concebir esto como indecoroso, que cuando el dueño de la casa está entregado el amor y alguien pregunta por él, se le dice que está haciendo esto o aquello, llamando al acto por su indecente nombre. Cuando están reunidos entre amigos o familiares, actúan de la siguiente forma: una vez que han cesado de beber y se disponen a retirarse, los esclavos les llevan, mientras las lámparas están todavía encendidas, bien prostitutas, bien hermosos muchachos o incluso mujeres casadas; y cuando han disfrutado de estos, los esclavos hacen entrar robustos jóvenes, quienes a su vez se unen unos con otros. A veces hacen el amor a la vista de todos, pero más frecuentemente sitúan alrededor de los lechos unas mamparas de celosía, sobre las que echan sus ropas. Ellos se unen a las mujeres con gran placer, pero también gozan con niños y adolescentes; en su país estos últimos tienen muy buena apariencia, pues viven en el lujo y conservan sus cuerpos lisos... También entre los tirrenos existen muchas tiendas con especialistas similares a nuestros barberos. Cuando entran allí, se ofrecen sin reservas, no importándoles si están frente a espectadores o transeúntes". Aristóteles, fr. 556 Rose (=Athen., 1.23d): "Los tirrenos comen con sus mujeres, acostados bajo el mismo manto". De la misma manera Heráclides, *FHG* II 217, fr. 16: "A los tirrenos les gusta tenderse junto a la mesa teniendo a las mujeres bajo el mismo manto"; Timeo, *FGH* 566F1 (=Athen., 4.153d; 12.517d): "A propósito de los tirrenos, que se habían hecho suntuosos hasta lo extravagante, Timeo recuerda en el libro I que las muchachas esclavas servían a los hombres desnudas".

3. Cornelio Nepote, *Atc.*, 11.1, califica a Teopompo y Timeo con el término *maledicentissimi*, mientras que Polibio no se queda atrás al denunciar la escasa honradez profesional de Teopompo, a quien acusa de calumniador (8.10.2), siendo célebres por otra parte las críticas que, en el libro 12 de sus *Historias*, dirige a Timeo como historiador poco riguroso (cf. LEVI, M.A., 1963). Sobre la exageración en el juicio de Teopompo, pueden verse TRÜDIGER, K., 1918, 63; ALTHEIM, F., 1934, 43; PFIFFIG, A.J., 1964, 18 ss.; HEURGON, J., 1974, 58 ss.; HUS, A., 1980, 232 ss.

aparecen desnudos; tampoco hay el menor indicio sobre la participación de la mujer en juegos deportivos. Es evidente que nos encontramos ante interpretaciones tergiversadas de hechos que los griegos no comprendían, de manera que como dice Pfiffig, «die Etrusker das Opfer eines zynischen Rufmordes geworden sind»<sup>4</sup>. Los griegos señalan escandalizados costumbres opuestas a las propias y que por tanto resultaban para ellos completamente censurables. Pero hay que reconocer que en algunos aspectos su actitud era un tanto farisaica, pues por fuerza tenían que conocer la situación de la mujer espartana, y en general la doria, tan diferente de la ateniense como próxima a la etrusca, según comprobaremos más adelante, así como la posición que Platón otorga a la mujer en su ciudad ideal<sup>5</sup>.

Sin embargo, no es menos cierto que algunos de los vicios que denuncian los griegos tienen una base real. Así, la participación de la mujer en el banquete, reservada en Grecia sólo a las cortesanas<sup>6</sup>; la afición de la mujer por la bebida, que contrasta con el hecho que en Grecia la cultura del vino tiene un exclusivo carácter masculino; la asistencia femenina a los juegos, prohibida en Grecia a las mujeres casadas, y en general la existencia entre los etruscos de una sexualidad muy abierta. Normalmente se trata de situaciones que en las mismas condiciones, esto es entre mujeres de status normal o incluso de la aristocracia, no se dan en el mundo griego, aunque sí son características de una específica condición femenina, al menos en la sociedad ateniense: las *hetairai*.

Aunque pertenecientes a la categoría de las prostitutas, las heteras eran las únicas mujeres verdaderamente libres que existían en Atenas, como acertadamente señala C. Mossé<sup>7</sup>. Eran las cortesanas, las amigas y compañeras de los hombres, quienes recurrían a ellas no sólo para satisfacer ciertos instintos sexuales, sino sobre todo como un complemento a sus necesidades intelectuales y vivenciales. De ahí la gran influencia que llegaron a alcanzar algunas de ellas, como la célebre Aspasia, compañera y consejera de Pericles, así como la fortuna que podían amasar y que gestionaban por sí mismas, sin interferencia de un hombre que actuase como tutor, como era la norma en Atenas respecto a las mujeres en general. Las heteras se situaban por tanto a la misma altura que los hombres, a quienes trataban de igual a igual, pero fuera del sistema. Representaban por tanto una posición opuesta a los valores cívicos, pues se trataba de mujeres libres e independientes en un universo modelado a medida del hombre. Como dice A.

4. PFIFFIG, A.J., 1964: 18; 1975: 211.

5. Véase sobre el particular MOSSÉ, C., 1990, 73-81.

6. Sobre la mujer etrusca y el banquete véanse POULSEN, F., 1922, 32 ss.; DE MARINIS, S., 1961, 46 ss.; WEHGARTNER, I., 1990. La valoración negativa que esta situación tenía en Atenas se encuentra muy bien expuesta por el orador Iseo, *Pyrrob.*, 14: "Ciertamente no creo que alguien pueda dar una serenata a una mujer casada, ni tampoco que las mujeres casadas vayan con sus maridos a los banquetes, ni estimen prudente comer con los extranjeros y menos con el primero que venga".

7. MOSSÉ, C., 1983: 63. Sobre las heteras pueden verse PESCHEL, I., 1987; REINSBERG, C., 1989, 80 ss.

Bonnard, para que una mujer adquiriese personalidad, tenía que empezar por hacerse cortesana<sup>8</sup>.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, no puede existir duda que en la visión de los griegos, se produce una proximidad entre la mujer etrusca y la cortesana ateniense, puesto que una y otra son protagonistas de semejantes usos y libertades: es por tanto en estos personajes donde la historiografía griega del siglo IV intenta reflejar a la mujer etrusca, aunque en el juicio final que emite respecto a esta última, no tiene en cuenta su posición social en el seno de un sistema que se revela bastante coherente. Salvando las distancias y las conclusiones morales, con total acierto se ha comparado esta situación de la mujer etrusca en la visión de los griegos a lo que los mediterráneos de las últimas décadas imaginaban de la mujer sueca y del presunto paraíso sexual que representaban los países de la Europa nórdica<sup>9</sup>.

Los autores latinos ofrecen sobre la mujer etrusca una visión menos radical, si bien marcada por similares criterios. Los romanos eran plenamente conscientes de los fuertes vínculos históricos y culturales que les unían a Etruria, por lo que las opiniones positivas sobre su civilización son mucho más numerosas que las negativas. En el caso que nos ocupa, las fuentes latinas se limitan por lo general a señalar las diferencias que existía entre la mujer etrusca y la romana, pero sin emitir juicios sangrantes sobre las costumbres de la primera.

Plauto proporciona una noticia de no fácil comprensión cuando en referencia a una prostituta y un burdel, hace decir a su personaje: «no aquí, donde de modo infame obtienes la dote con el cuerpo según la manera etrusca»<sup>10</sup>. El texto se ha prestado a diferentes interpretaciones, de manera que para unos se trataría de la atribución a los etruscos de una costumbre lidia conocida por Heródoto<sup>11</sup>, confusión favorecida por la aceptación unánime del origen lidio de los etruscos<sup>12</sup>, mientras que para otros haría referencia a la prostitución sagrada, practicada entre otros por los lidios y en el puerto etrusco de Pyrgi<sup>13</sup>. Pero estas opiniones no son fácilmente aceptables, puesto que si por un lado los romanos de comienzos del siglo II a.C. no identificaban fácilmente a los lidios con los

8. BONNARD, A., 1970: I, 153.

9. BONFANTE WARREN, L., 1973: 92; SORDI, M., 1995: 159.

10. Plaut., *Cistellaria*, 561-563: “*Unde tibi talenta magna viginti pater / det dotes: non nim bic ubi ex Tusco modo / tute tibi indigne dotem quaeras corpore*”.

11. Herod. 1.93: “porque ya se sabe que todas las hijas de los lidios venden su honor ganándose su dote con la prostitución voluntaria, hasta que se casan con un determinado marido que cada cual se busca por sí misma”.

12. PFIFFIG, A.J., 1964: 32.

13. COLONNA, G., 1984/85: 64 ss.; RALLO, A., 1989: 27s.; TORELLI, M., 1990: 149 s. Sobre la prostitución sagrada entre los lidios: Clearco, fr. 43a Wehrli (=Athen., 12.515f-516b); en Pyrgi: Servio, *Ad Aen.*, 10.184.

etruscos, como será corriente a partir de la época de Augusto, por otro es difícil que en esta época existiese prostitución sagrada en Pyrgi, donde el culto cesó definitivamente durante el siglo II a.C.<sup>14</sup>. Por tanto, quizá no sea descabellado entender estos versos en un sentido literal, como probablemente lo haría el público romano de Plauto. En todo caso, la noticia es indicativa de la gran libertad sexual que existía entre los etruscos y cómo ésta era aplicada también por clases sociales menos favorecidas, aquellas representadas en las comedias de Plauto.

Otros autores latinos, como Horacio y Valerio Máximo, parecen referirse a ambientes sociales más elevados, pero el sentido de sus palabras no es muy diferente al anterior. Así, el primero contrapone la mujer etrusca a Penélope, modelo de honestidad hacia su esposo ausente y de rechazo a las insinuaciones de los pretendientes<sup>15</sup>, mientras que Valerio Máximo relata la ejemplificante historia de un joven etrusco de tal belleza, que suscitaba la lujuria en las mujeres y la suspicacia en sus maridos, de forma que para evitarlo se sajó voluntariamente el rostro<sup>16</sup>. En definitiva, ambos autores proporcionan sobre las mujeres etruscas una imagen de cierto libertinaje, que actúan con total desinhibición en las relaciones con el hombre, siendo ellas las que contra toda lógica llevan la iniciativa en el juego amoroso. No son pues sujetos pasivos, sino más bien al contrario se nos muestran dotadas de gran actividad, integradas en un amplio contexto social y muy distantes por tanto del tradicional encierro que sufrían tanto la mujer ateniense como la romana de época republicana.

Pero es sin duda el célebre episodio de Lucrecia, leyenda etiológica sobre la caída de la monarquía romana, el que mejor descubre la oposición entre la mujer etrusca y la romana. En efecto, en el relato que ofrece Tito Livio sobre la discusión entre Sexto y Lucio Tarquinio acerca del comportamiento de sus respectivas esposas en el tiempo en que ellos se encontraban ausentes, la honesta Lucrecia, paradigma de la matrona romana, pasa el tiempo trabajando la lana junto a sus sirvientas, mientras la esposa de Sexto, según el modelo de mujer etrusca, se entretiene banqueteeando<sup>17</sup>. La expresión (*in convivio luxuque*) que utiliza Livio

14. Los dos templos de Pyrgi, el A y el B (era en este último donde se practicaba la prostitución sagrada) fueron por completo demolidos poco después del año 270 a.C., restaurándose el culto, con carácter curotrófico y terapéutico, tan sólo en una terraza situada frente al templo A, que a su vez desaparecería en el siglo siguiente: COLONNA, G., 1985: 127 ss.

15. Hor., *Carm.*, 3.10.11-12: "*non te Penelopen difícelem procis / Tyrrbenus genuit parens*".

16. Val.Max., 4.5. ext.1: "*Quod sequitur externis adnectam, quia ante gestum est quam Etruriae civitas daretur. Excellentis in ea regione pulchritudinis adulescens nomine Spurrinna, cum mira specie conplurium feminarum sollicitaret oculos ideoque viris ac parentibus earum se suspectum esse sentiret, oris decorem vulneribus confudit deformitatemque sanctitatis suae fidem quam formam invitamentum alienae libidinis esse maluit*". Cf. SORDI, M. 1995: 166 s.

17. Liv., 1.57.9: "*ubi Lucretiam baudquaquam ut regias nurus, quas in convivio luxuque cum aequalibus viderant tempus terentes, sed nocte sera deditam lanae inter lucubrantes ancillas in medio aedium sedentem inveniunt*". Cf. los sugerentes comentarios a este texto de HEURGON, J.,

para caracterizar esta última actitud es muy significativa, la misma que posteriormente aparece a propósito del mismo episodio en el “auctor de viris illustribus”<sup>18</sup>. Una traducción muy al uso de esta expresión se encamina en el sentido de “banquete suntuoso”<sup>19</sup>, uniendo en un mismo concepto ambos términos, separados en el texto latino por una conjunción. Otros por el contrario prefieren sustituir *luxu* por *lusu*, aunque ningún manuscrito justifica tal lectura, invocando como argumento que «*luxus* is a state, not, like *convivium*, an activity»<sup>20</sup>. En mi opinión ninguna de estas interpretaciones se ajusta al pensamiento de Livio, quien con pocas palabras pretende decir lo más posible sobre la mujer etrusca en relación con la romana, mencionando dos aspectos en los que siempre destacó la primera: el banquete y el *luxus*. Este último término no significa solamente el lujo, sino que se refiere al goce completo de todos los placeres sensuales, incluidos los que proporcionan los bienes materiales, pero también los sexuales<sup>21</sup>. Con otras palabras, el *luxus* implica un modo de vida propio, que no todos pueden disfrutar, sino que está reservado a las capas sociales superiores, siendo el equivalente latino del concepto griego de *tryphé*<sup>22</sup>, del que luego nos ocuparemos.

Llegados a este punto se hace necesario preguntar a los afectados, esto es a los propios etruscos, y ante la carencia de cualquier documentación literaria directa, debemos acudir a la información arqueológica, fuente fundamental para acercarnos a numerosos aspectos de la civilización etrusca. No se trata de proporcionar un catálogo completo de escenas de erotismo en el arte etrusco, pero

---

1974: 114 ss. y SORDI, M., 1995: 160 ss. En su descripción de este mismo episodio, el poeta Ovidio (*Fast.*, 2.739s.) evoca de forma magnífica el mundo etrusco: las mujeres son presentadas en actitud de banquetear, entregadas al vino y con coronas de flores colgándoles del cuello (“*Ecce nurus regis fusis per colla coronis / inveniunt posito pervigilare mero*”), imagen confirmada por las representaciones de *sympósion* en el arte etrusco. En su idea que Livio no es autor válido para constatar el destacado papel de la mujer etrusca, I. McDougall considera que en este pasaje sólo se expresa un contraste moral, sin implicaciones étnico-culturales (McDOUGALL, I., 1990, 25).

18. 9.2: “*Regias nurus in convivio et luxus deprehenderunt*”. Aunque no en referencia a este episodio, la expresión es también utilizada por Séneca, *Epist.*, 59,15: “*ex conviviis et luxuria*”.

19. BAILLET, G., 1967: 92: “festin somptueux”; FOSTER, B.O., 1967: 199: “luxurious banquet”; SCANDOLA, M., 1982: 361: “suntuosi banchetti”. También en las traducciones españolas se inclinan por esta interpretación: HERRERO, V.J., 1969: 173 s.: “suntuoso festín”; PÉREZ GONZÁLEZ, M., 1989: 147: “festín suntuoso”; VILLAR, J.A., 1990: I, 261: “suntuoso banquete”. En el mismo sentido BESSONE, L., 1980: 92: “suntuoso banchetto”.

20. OGILVIE, R.M., 1965: 222. De igual manera, FUGMANN, J., 1990: 308, interpreta el párrafo citado del de viris illustribus con la expresión *in convivio vel lusu*<sup>3</sup>.

21. En la traducción de Livio realizada por Pedro López de Ayala en el siglo XIV ya se distingue esta peculiaridad: *Les décadas de Tito Livio* (ed. C.J. Wittlin), Barcelona, s.a., vol.I, p.369: “pasando asy su tiempo con otras compañeras en convites y solazes”.

22. Véase NENCI, G. G., 1983: 1026, para quien los términos latinos *sumptuositas* y *luxuria* equivalen al griego *tryphé*. En contra de la opinión de Nenci, también el *luxus* puede identificarse al *otium*, asimismo actividad de la clase aristocrática romana y bajo la que subyace una ideología similar: cf. CAEROLS, J.J., 1995.

sí es procedente realizar un rápido recorrido para recuperar algunos ejemplos que ofrezcan una visión de conjunto sobre estos temas.

La representación de escenas eróticas no constituye un tema infrecuente en la iconografía etrusca. Si la comparamos con la documentación griega, los ejemplares etruscos son siempre menores en cantidad (lo que también está en relación con la producción material), y asimismo pueden observarse fuertes influencias griegas sobre el repertorio etrusco<sup>23</sup>. Sin embargo, también se aprecian diferencias muy significativas, lo que permite analizar la documentación etrusca como un conjunto dotado de personalidad propia y no como una simple imitación de la iconografía griega.

La escena erótica tiene en ocasiones un carácter simbólico, como se observa en la tumba tarquiniense de los Toros, perteneciente a la familia de los Spurinna y fechada hacia el año 530 a.C. Aquí, en el frontón principal y junto a sendas figuras taurinas, se representan dos escenas de *symplegma*<sup>24</sup>. Esta representación tiene un significado referente al mundo de ultratumba, bien sea con un carácter apotropaico o bien en relación a la fertilidad, aspecto en el que el toro juega un papel fundamental en todas las religiones mediterráneas<sup>25</sup>. Probablemente no sea muy diferente el significado de un relieve clusino, situado en una de las caras de un sarcófago de finales del siglo VI y conservado en el Museo del Louvre<sup>26</sup>. Representa una escena orgiástica que sin duda viene a ser un compendio de *ars amatoria*: figuran tres parejas formadas por sileno y mujer que respectivamente están realizando un *symplegma*, una *fellatio* y una masturbación, todo ello acompañado por el ritmo de la música interpretada por un cuarto sileno. Desde luego no se trata de una escena báquica<sup>27</sup> ya que las mujeres no son ménades, pues llevan sobre sus cabezas el *tutulus*, lo que las aleja de toda singularidad dionisiaca. Jannot supone que esta escena estaría en relación con la danza llamada “de los silenos”, que culminaría con el rapto de las mujeres y la práctica de relaciones sexuales, ritual encuadrado en el mundo funerario<sup>28</sup>. Pero quizá no sea necesario

23. Así por ejemplo en un ánfora del pintor de München 833, donde se representa un *symplegma* entre un sileno y una mujer que quizá represente una ménade: RIZZO, M.A., 1987: 307.

24. STEINGRÄBER, S., 1985: 358 s., láms. 159-160; CATALDI, M. 1993: 78 ss. Que pueda tratarse de una unión heterosexual y otra pederástica, como pretenden PFIFFIG, A.J., 1964: 24, y PAIRAULT MASSA, F.H., 1992, 81, no creo que sea acertado, pues si bien la pintura parece representar una penetración anal, el diferente color de la piel de las figuras indica que se trata de personas de diferente sexo, sin observarse además diferencias de edad.

25. Véase al respecto ÁLVAREZ DE MIRANDA, A., 1962. Sobre el significado apotropaico de las escenas eróticas. ALTHEIM, F., 1931, 140 ss., aunque PFIFFIG, A.J., 1975: 220 s., se muestra contrario a su aplicación en Etruria.

26. JANNOT, J.-R., 1984: 23 ss. Este autor considera la pieza como auténtica, si bien sufrió ciertos retoques en una restauración del siglo XIX, pero en la que se siguió un esquema original. En contra BRIGUET, M.F., 1972: 857 ss.

27. En sentido contrario PFIFFIG, A.J., 1975: 221, quien relaciona la escena con el entorno de Dionysos.

28. JANNOT, J.-R., 1984: 328 s.

ir tan lejos, sino que bastaría con limitarnos a una referencia al mundo de ultratumba, habida cuenta que los silenos tienen en la Etruria arcaica un carácter funerario muy destacado<sup>29</sup>. En este sentido las escenas sexuales tendrían como finalidad combatir la muerte con la vida, como también parece expresarse en la mencionada tumba de los Toros. Pero tal significado no debe considerarse como excluyente, sino que una intención de realismo tampoco ha de ser menospreciada, según podremos comprobar a través de otras representaciones sexuales de ambiente funerario.

Sí se encuadra por el contrario en un contexto báquico la escena que figura sobre un espejo de Palestrina<sup>30</sup>, en la cual aparecen representados dos silenos y un sátiro junto a una mujer. Esta última, recostada sobre una *kline* y adornada la cabeza con hiedra, retira el manto que la cubre y se ofrece a la excitación de sus itifálicos compañeros. A pesar del evidente carácter dionisiaco del cuadro, un elemento merece ser destacado, esto es la mujer tampoco se identifica a una bacante, no se encuentra en estado de *enthousiasmos*, sino que parece darse a entender que la propietaria del espejo en cierta manera no rechaza la escena representada en el mismo. Es por consiguiente un reflejo claro de la escasa vergüenza que la mujer etrusca sentía ante la desnudez, como luego veremos con más detalle, y en general la práctica de la sexualidad.

Este mismo sentido de normalidad se manifiesta en un singular ejemplo de relaciones homosexuales masculinas. Se trata de la tumba de las Bigas, en Tarquinia, fechada a comienzos del siglo V a.C., donde bajo las tribunas en las que se sitúan los espectadores de los juegos, incluidas mujeres, un joven se masturba en presencia de otro mientras otras dos parejas realizan una unión homosexual<sup>31</sup>. No es infrecuente considerar sirvientes o esclavos a los personajes desnudos situados bajo la tribuna<sup>32</sup>, pero verdaderamente no hay razón de peso para aceptarlo. También se ha querido ver una relación de tales escenas con la fertilidad<sup>33</sup>, ya que como es sabido la conjunción de los juegos y del mundo de ultratumba persigue propiciar la fecundidad, según se observa con claridad en la Roma arcaica a propósito de la festividad de los *Consualia* y de los *ludi taurei*. Pero esta solución no es posible, puesto que aquí se trata de prácticas homosexuales. Probablemente se esté más cerca de la verdad si se contemplan las pinturas como una representación costumbrista, reflejo de la vida cotidiana de la aristocracia, aunque sin perder de vista su lógica vertiente funeraria reforzada por la escenificación de los juegos.

29. JANNOT, J.-R., 1984: 312 ss.; KRAUSKOPE I., 1987: 37 s.

30. GERHARD, E. *et al.* 1840-1897: V, 51 s. y lám. 42.

31. STEINGRÄBER, S., 1985: 297 ss. Véase también BLANCK, H./WEBER-LEHMANN, C., 1987: 97 ss., donde se incluyen los calcos y dibujos realizados por C. Ruspi cuando el descubrimiento de la tumba en la primera mitad del siglo XIX, claro reflejo de la moralidad de la época.

32. STEINGRÄBER, S., 1985: 297; ROMANELLI, P., 1940: 33.

33. SMALL, J.P., 1986: pp. 67 s.



No muy diferente es la apreciación que se obtiene de otras representaciones, en las cuales se muestran escenas de *symplegma* heterosexual sin ningún carácter ritual o simbólico. Tales son por ejemplo los casos de un *pitbos* recientemente descubierto en Barbarano Romano<sup>34</sup> y de un ánfora de figuras negras, obra esta última del pintor de Northampton y actualmente en el museo de Würzburg<sup>35</sup>, fechados ambos en la segunda mitad del siglo VI a.C. Dentro de este conjunto, quizá el ejemplar más característico sea el de la *oinochoe* de Tragliatella, del último tercio del siglo VII, pequeño vaso representante de las primeras experiencias del estilo etrusco-corintio y que contiene un curioso programa decorativo a base de figuras incisas sobre sus paredes. La interpretación de las figuras no ha concertado la unanimidad de los especialistas, cuyas opiniones se dirigen mayoritariamente hacia los campos religioso o mitológico, este último bien sea en relación a Troya (que vendría señalado por la inscripción *TRUIA* que aparece en el interior del laberinto) o sobre todo al mito de Teseo<sup>36</sup>. Según creo, debemos huir de estas opiniones y centrarnos en una perspectiva más real, de acuerdo con las condiciones sociales, políticas e ideológicas de la Etruria arcaica<sup>37</sup>. Desde este punto de vista, las dos escenas eróticas que dan inicio al relato iconográfico del friso principal no pueden entenderse como expresión de una hierogamia<sup>38</sup>, ritual que pretende proporcionar riqueza y asegurar la prosperidad, elementos ausentes en el resto de la decoración de la *oinochoe*, sino que sin duda alguna reflejan la realidad misma: es simplemente la escenificación de un acto sexual, al igual que se observa en los vasos anteriores.

También los espejos ofrecen cuadros similares. En uno de ellos, dado en los *Etruskische Spiegel* como de procedencia desconocida<sup>39</sup>, se representan los prolegómenos de una acción erótica bajo la mirada indiscreta de una persona que observa a través de la ventana, no sabemos si recriminando lo que la pareja se dispone a hacer o por el contrario disfrutando de la escena con una sonrisa de complacencia. Al contemplar este espejo inmediatamente viene a la memoria el comentario de Teopompo en el sentido que a los etruscos no les importaba que alguien les observase mientras realizaban el acto sexual.

En otro espejo conservado en Nápoles se grabó una curiosa representación amorosa, sobre la que existen dudas si es heterosexual - lo que parece más probable - o una escena de lesbianismo<sup>40</sup>. El detalle más singular es el

34. CARUSO, I./ CASSOTTA, A., 1986: p.137 y lám. LXI,2.

35. LANGLOTZ, E., 1932: láms. 16 y 17; MARTELLI, M., 1981: 251.

36. Diferentes opiniones, con amplia bibliografía, pueden encontrarse en GIGLIOLI, G.Q., 1929, (primera publicación completa del vaso); GALLINI, C., 1959; SMALL, J.P., 1986; VAN DER MEER, L.B., 1986; MENICETTI, M., 1992; CAPDEVILLE, G., 1993.

37. MARTÍNEZ-PINNA, J., 1994: 79-92.

38. GALLINI, C., 1981: 91; SÄFLUND, G., 1986: 472; MENICETTI, M., 1992: 27 ss.; CAPDEVILLE, G., 1993: 199; CAPDEVILLE, G., 1995: 388.

39. GERHAD, E. *et al.*, 1840-1897: IV, 81, lám. 423.1.

40. GERHAD, E. *et al.*, 1840-1897: IV, 81, lám. 423.2.

objeto que lleva en la mano derecha la figura situada encima. Algunos piensan que se trata del cinturón del que se ha despojado a la mujer; pero no parece que así sea. Otros creen que es un azote y que por tanto estaría en relación a los *Lupercalia*, en alusión a la fecundación matrimonial, desde el momento que los lupercos, en su loca carrera, iban azotando a las mujeres que encontraban a su paso para fomentar en ellas la fecundidad; pero tampoco es ésta una explicación satisfactoria. La tercera solución es que se trata de una manifestación de sadomasoquismo, en la que al tiempo que se produce la cópula, el hombre azota a la mujer. Verdaderamente es ésta una interpretación sorprendente y quizá aventurada, pero no por completo rechazable, puesto que quizá no se trataría de un *unicum* en la iconografía etrusca. En efecto, en la tumba 1701 de Tarquinia, conocida también con el significativo nombre de “Tomba della Fustigazione” (comienzos del siglo V a.C.), se representan dos escenas eróticas, en una de las cuales parece reproducirse la misma situación del espejo, ya que una mujer, adornada tan sólo con el *tutulus*, es penetrada por un hombre al tiempo que la azota con una vara<sup>41</sup>. El mal estado de conservación de las pinturas impide ir más allá para una completa reconstrucción del cuadro.

Las escenas de relaciones sexuales tuvieron una gran presencia en la iconografía etrusca, hasta el punto de influir en el llamado arte de las sítulas<sup>42</sup>, principal manifestación artística de la civilización paleoéneta, desarrollada en el norte de Italia y en Eslovenia. Aquí no es infrecuente encontrar representaciones en las que alternan escenas de la vida cotidiana con otras eróticas. Así se observa por ejemplo en el espejo de Castelvetro, en el cinturón de Brezje, en la cista de Sanzeno y probablemente también en la de Montebelluna, donde las representaciones eróticas se enmarcan en el contexto de la fiesta<sup>43</sup>. Todas estos ejemplares muestran que tales escenas no tienen carácter ritual o simbólico, sino que reflejan la realidad de la misma existencia diaria. Pero quizá no se trate simplemente de una influencia artística, sino que también entre estos pueblos existiese una situación social no muy diferente a la etrusca por lo que se refiere a la posición de la mujer, como luego comprobaremos.

En la iconografía griega también se encuentran, y en mayor abundancia, manifestaciones de este tipo, pero con una diferencia muy significativa, a saber, que en Grecia las mujeres que figuran en estas escenas son prostitutas<sup>44</sup>,

41. CAMPOREALE, G., 1968: 47 s; MORETTI, M., 1974: 90 ss.; STEINGRÄBER, S., 1985: 315; CATALDI, M., 1993: 53.

42. BOARDMAN, J., 1971: 136, no ve en estas escenas eróticas del arte de las sítulas una influencia externa, consierándolas expresión de costumbres locales; sin embargo, en la p.140, n.48, no deja de reconocer similitudes entre tales representaciones y algunas etruscas, en especial las de la *oinochoe* de Tragliatella.

43. LUCKE, W./ FREY, O.H., 1962, n° 6, 15, 17 y 30; FREY, O.H., 1986: 68 ss.; FREY, O.H., 1986: 204.  
44. En contra últimamente KILMER, M.E., 1993: 159 ss.

lo que no se corresponde en Etruria, donde incluso aparecen mujeres de la aristocracia. Esta idea se remarca por el hecho que las representaciones griegas se realizan en la inmensa mayoría de los casos sobre cerámicas de utilización simposiaca, es decir cuya utilización estaba reservada a los hombres y a las heteras, únicas personas que participaban en el banquete; entre los etruscos por el contrario figuran sobre todo tipo de soporte y con finalidad muy diversa (pinturas, relieves, espejos, cerámicas), dando a entender con ello que la contemplación de tales escenas no pertenece en exclusiva al universo masculino. Es más, las representaciones sobre espejos adquieren un mayor significado desde el momento que tales objetos pertenecen al ámbito femenino.

De aquí se deduce otra importante diferencia entre la mujer etrusca y la griega, especialmente la ateniense: los pocos escrúpulos de la primera a mostrarse desnuda. Las escenas femeninas de baño en la cerámica ática no representan normalmente a mujeres respetables, sino que esta función se reserva por lo general a las prostitutas<sup>45</sup>; esta interpretación está de acuerdo con la propia moral ateniense, puesto que se sabe que las mujeres sólo se bañaban desnudas si estaban solas, mientras que si había hombres se cubrían con un traje<sup>46</sup>. En Etruria por el contrario la situación es muy diferente, como lo prueban distintas escenas, al margen de las puramente eróticas, en las que la mujer se presenta desnuda. Las más numerosas son sin duda las de baño, muy frecuentes en los espejos, donde en ocasiones aparecen juntos hombres y mujeres<sup>47</sup>. Muy singular es un espejo de Perugia<sup>48</sup>, que representa a tres mujeres en la acción del baño y a un personaje itifálico al fondo del cuadro, señalando un elemento erótico que verdaderamente no tiene ningún sentido en la composición y que quizá fuese añadido con posterioridad, una vez terminada la pieza. Pero también en escenas de banquete puede mostrarse la desnudez de la mujer. Ciertamente es que la regla general las presenta vestidas, pero no es difícil encontrar algunos ejemplos que no ocurre así, como la tumba del Biclinio<sup>49</sup> y una urna clusina del museo de Palermo<sup>50</sup>, en la que el hombre hace un requiebro amoroso a su esposa, en posición de banquetear, apenas cubierta por un manto. Y dentro de este mismo contexto funerario, mención especial merecen los dos sarcófagos vulcentes de los

45. WILLIAMS, D., 1983: 99.

46. ARRIGONI, G., 1985: 106.

47. Véase por ejemplo GERHARD, E. *et al.*, 1840-1897: V, lám. 154.

48. GERHARD, E. *et al.*, 1840-1897: I, lám. 108.

49. STEINGRÄBER, S., 1985: 296. Según DE MARINIS, S., 1961: 98 s., este documento no debe tenerse en cuenta, pues se trataría de una mala reconstrucción de J. Byres, autor de los dibujos que nos permiten conocer las pinturas. Pero sus argumentos no son convincentes, puesto que si bien Byres se permitió sin duda ciertas licencias, tampoco hay razones de peso para pensar que no siguiera un esquema original. Véase últimamente sobre la tumba y su descubrimiento en el siglo XVIII, DOBROWOLSKI, W., 1989.

50. THIMME, J., 1954: figs. 8-10; NIELSEN, M., 1989: 71.

esposos yacentes<sup>51</sup>, expresión del amor conyugal que no impide sin embargo representar a los personajes dejando entrever su desnudez, en una escena desconocida en el arte griego.

La contemplación que surge de todos estos documentos nos conduce hacia una sensación de cotidianeidad, dando a entender que los etruscos ofrecían pocos escrúpulos a la representación de cualquier acto erótico, denunciando con ello la existencia de una gran libertad sexual. Parece claro que en Etruria la sexualidad se practicaba sin apenas límites, ya que se encuentran referencias incluso a las expresiones más extremas del erotismo, siempre fuera de un ambiente propio de la prostitución. Tales prácticas no significan por otra parte menoscabo alguno en la dignidad social del individuo, puesto que afectan a todos los estratos sociales. Se observa asimismo la ausencia de un sentimiento de vergüenza ante la desnudez, de manera que en contraste con la situación griega, el desnudo femenino se sitúa al mismo nivel que el masculino<sup>52</sup>. De aquí se concluye que los etruscos no sólo vivían según unos criterios de moralidad distintos a los griegos, lo que en parte explica esas opiniones tan negativas sobre algunas costumbres etruscas, sino que también tenían un concepto diferente del propio cuerpo. En efecto, parece como si los etruscos, o al menos sus capas superiores, considerasen el cuerpo ante todo desde una perspectiva edonista, en el sentido que es necesario cuidarlo y presentarlo como algo hermoso, pero al mismo tiempo sin privarle de los placeres. Así se explica la gran preocupación por la apariencia física, que como hemos visto era uno de los “vicios” que les reprochaban los griegos, pero a la vez la predisposición hacia la buena mesa, algo que tampoco escapó a la observación griega<sup>53</sup> y que incluso quedó perpetuado en el tipo iconográfico del *obesus etruscus*, tan corriente en las cubiertas de las urnas volterranas.

¿A qué se debe esta característica tan peculiar de la civilización etrusca? Según A.J. Pfiffig, la razón descansa en motivaciones religiosas, pues siendo los etruscos resto de una antigua cultura mediterránea, se otorgaba un gran valor a la Diosa Madre y a su reflejo, la mujer<sup>54</sup>. Pero quizá sería más conveniente buscar en las condiciones sociales y económicas del pueblo etrusco, vía a través de la cual podremos encontrar interesantes paralelos en otras sociedades antiguas. Desde esta perspectiva, se destaca un aspecto que adquiere una

---

51. SPRENGER, M./ BARTOLINI, G., 1981: 140, láms.208 y 209. El más antiguo, hacia el 370/360, albergaba solamente el cadáver de Ramtha Visnai, pero no así el de su marido Arnth Tetnies, mientras que el segundo, c. 340 a.C., contenía los cuerpos del hijo de ambos Larth Tetnies y de su esposa Thanchvil Tarnai. Las inscripciones identificativas pueden verse en *TLE*<sup>2</sup> 320 y 321.

52. BONFANTE, L., 1989a: 64 s.; BONFANTE, L., 1989b: 1377 ss.

53. Véase por ejemplo lo que escribe Posidonio de Apamea (*FGH* 87F1 = Athen., 4.153d): «... Entre los tirrenos dos veces al día se preparan suntuosas mesas y se extienden mantos ricamente bordados; hay todo tipo de copas de plata y se encuentra dispuesta una muchedumbre de hermosos esclavos adornados con ricas vestiduras» (lo mismo en 87F119 = Diod., 5.40.3). Sobre estas cuestiones, CRISTOFANI, M., 1987.

54. PFIFFIG, A.J., 1964: 33 ss.

especial importancia: la *tryphé*<sup>55</sup>. Con este término, los griegos designaban la existencia muelle, marcada por el lujo y la molicie y con el fin de disfrutar los placeres de la vida, situación muy bien interpretada asimismo por la sociedad renacentista italiana, que lo explicaba con la clara expresión «il dolce far niente». Pero no se trata solamente de un estilo de vida, sino que implica además la presencia de ciertas condiciones económicas y sociales, como son entre otras la concentración de la propiedad, la abundancia de mano de obra servil y la escasa importancia de las clases medias. Por ello la *tryphé* es propia de algunas sociedades oligárquicas, que a su vez determina por un lado la oligantropía, o progresivo descenso del número de ciudadanos de pleno derecho, y por otro la gran libertad social de la mujer, que alcanza la plenitud de los derechos jurídicos.

Si aplicamos estas consideraciones a Etruria, el resultado es muy iluminador. La *tryphé* era proverbial entre la aristocracia etrusca, según lo veían los griegos<sup>56</sup>. Así, Timeo justifica la amistad con los sibaritas, ejemplo tradicional del buen vivir, por la práctica común de la *tryphé*<sup>57</sup>, costumbre que al decir de Estrabón fue la causa de la desaparición de la civilización etrusca en Campania<sup>58</sup>. Hasta Posidonio, autor favorable en general a los etruscos, no deja de señalar esta vocación hacia el lujo como característica fundamental de la civilización etrusca y motivo principal de su decadencia<sup>59</sup>: el tipo iconográfico del *obesus etruscus*, ya mencionado, refleja a la perfección esta idea.

Por otra parte, lo que sabemos de la sociedad etrusca no está en desacuerdo con estos principios. Desde sus mismos orígenes en el período orientalizante, la aristocracia siempre se presenta dotada de un enorme poder económico, social y político, y si en los momentos de mayor esplendor de su civilización, durante la época arcaica, las clases medias pudieron llegar a alcanzar cierta significación política, este fenómeno quedó ciertamente muy reducido en el tiempo y en el espacio, pues tan sólo en algunas ciudades (Veyes, Volsinii, Rusellae) existen indicios suficientes para aceptar este hecho. Ahora bien, una vez entrados en la gran crisis tirrénica del siglo V, la aristocracia recupera por doquier tal preponderancia, que cuando comienza la

55. Acerca de la *tryphé*, véanse las justas observaciones de NENCI, G., 1983: 1019-1031.

56. Cf. TORELLI, M., 1990: 81 ss.; MUSTI, D., 1989: I, 22 ss.

57. Timeo, *FGH* 566F50 (=Athen., 12.519d): "Entre todos los pueblos de Italia, los sibaritas preferían a los tirrenos y entre los de Oriente a los jonios, ya que como ellos practicaban la *tryphé*".

58. Str., 5.4.2 (C.242): "Los tirrenos fundaron doce ciudades y dieron a su capital el nombre de Capua. Pero el lujo les hizo caer pronto en la molicie y al igual que tuvieron que retirarse de la llanura del Po, cedieron en Campania ante los samnitas". Esta misma causa es aducida por Estrabón (5.1.10 [C.216]) para explicar la pérdida de poder por parte de los etruscos en el valle del Po. Sobre este último texto: D. Briquel, 1984, 35 ss.

59. Posidonio, *FGH* 87F119 (= Diod., 5.40.4): "En general han perdido el vigor por el que fueron famosos en los tiempos más antiguos y a fuerza de banquetes y placeres afeminados han perdido la reputación que habían conseguido en la guerra". Posidonio es un autor generalmente favorable a los etruscos, como señala HEURGON, J., 1962.

recuperación etrusca en el siglo IV, la sociedad aparece claramente diferenciada en dos niveles, los *domini* y los *servi*<sup>60</sup>. Los primeros son los nobles, que ejercen un control total sobre la sociedad, mientras que los segundos no son estrictamente dependientes, sino sobre todo marginados políticos, que protagonizarán actos revolucionarios para intentar mejorar su posición. Se trata de las llamadas por los antiguos “guerras serviles”, aunque en realidad no son sino movimientos de carácter isonómico con una finalidad más política y social que económica.

En este contexto cultural, tanto en época arcaica como en los siglos posteriores, la mujer alcanza a ocupar una posición muy destacada, de lo que existen indicios en los ámbitos político, social y económico<sup>61</sup>. La analística romana nos ha conservado el recuerdo de un personaje excepcional, Tanaquil, esposa del rey Tarquinio Prisco<sup>62</sup>. Tanaquil es una creación de la tradición romana, pero a partir de modelos etruscos, como lo indica su propio nombre, *Thanchvil*, de manera que su comportamiento es por completo extraño a la mujer romana tradicional y de ahí que sea considerado uno de los elementos más propiamente etruscos en el relato canónico de la monarquía romana<sup>63</sup>. Tanaquil se presenta como una mujer enérgica y dominante, decidida en sus acciones, cuya actitud es fundamental en el acceso al trono primero de Tarquinio y a continuación de Servio Tulio. Pero todavía hay más, pues la hija de este último, Tulia, interpreta el mismo papel respecto a Tarquinio el Soberbio. En la imagen que de esta figura ofrece Livio<sup>64</sup>, se presenta ante todo como una continuadora de Tanaquil, quien «*tantum moliri potuisset animo ut duo continua regna... dedisset*»; desprecia a su hermana por carecer de audacia femenina («*muliebri cessaret audacia*»), cualidad que por el contrario a ella le sobraba, como lo demostró siendo la primera que saludó como rey a Tarquinio («*regemque prima appellavit*») tras la muerte violenta de Servio, la cual se atribuía a instigaciones de la propia Tulia («*creditur, ..., admonitu Tulliae id factum*»). Aquí se observa de nuevo un fuerte contraste entre el mundo etrusco y el romano, pues mientras Tanaquil y Tulia asumen frente al poder una postura creadora, «hacedoras de reyes» en la feliz expresión de J. Heurgon<sup>65</sup>, Veturia y Volumnia, en otro célebre episodio de la historia romana en el que las mujeres juegan un papel decisivo, situadas a la cabeza de las restantes matronas romanas, no quebrantan la voluntad de Coriolano sino mediante la súplica y el lamento<sup>66</sup>.

60. Véase sobre esto último TORELLI, M., 1987: 90.

61. En general SPIVEY, N., 1991.

62. Sobre Tanaquil, con diferentes apreciaciones, BACHOFEN, J.J., 1870; EUING, L., 1933; MOMIGLIANO, A., 1989, 372 ss.; GAGE, J., 1952/53; MARTIN, P.M., 1985.

63. Cf. MARTÍNEZ-PINNA, J., 1996: 14 ss., con bibliografía y fuentes.

64. Liv. 1.46-48. Acerca de este episodio, HEURGON, J., 1974: 123 ss.; BONFANTE WARREN, L., 1973: 96.

65. HEURGON, J., 1971: 54.

66. Liv., 2.40.1-12; Dion., 8.39-43; Plut., *Cor.*, 33-36. En el texto de Plutarco existen algunas variantes, pues en vez de Veturia y Volumnia como madre y esposa respectivamente de Coriolano, aparecen Volumnia en el papel de madre y Virgilia en el de esposa. Volumnia pertenece por su nombre a

Esta sobresaliente posición que ocupa la mujer en la sociedad etrusca se observa a la perfección en la epigrafía. La mujer posee una fórmula onomástica similar a la del hombre, es decir compuesta por *praenomen* y *nomen*, situación que contrasta con la romana, donde la mujer se denomina exclusivamente por el gentilicio, añadiendo todo lo más y en genitivo el nombre de su padre o marido. Esta diferencia onomástica tiene su correspondiente reflejo en el ámbito social y jurídico, pues indica que en Etruria la mujer goza de total independencia, no “pertenece” al marido o a cualquier otro miembro varón de su familia, situándose por tanto fuera de toda tutela masculina. Esta tendencia a la igualdad entre los sexos se percibe en otros aspectos también proporcionados por la epigrafía. Así, la gran extensión que alcanza el metronímico, costumbre que parece elevarse ya a época arcaica<sup>67</sup>, de manera que un individuo no sólo puede expresar su relación social a través del nombre del padre (patronímico), sino también del de la madre. A partir de aquí se puede entender que esta última está capacitada jurídicamente para a través del nombre, transmitir su rango y la ciudadanía a sus hijos. Esta característica de la mujer etrusca se mantuvo incluso hasta la época imperial, conociéndose casos de ilustres romanos que en vez de tomar el gentilicio paterno, optaron por el materno<sup>68</sup>. No menos singular es la distinción léxicográfica que existía en etrusco para designar el término “nieto”, diferenciándose si era por vía paterna (préstamo lingüístico del falisco-latino) o materna (originalidad etrusca)<sup>69</sup>.

Todos estos datos indican que en Etruria a la mujer corresponde un papel social ciertamente elevado, de forma que en muchos aspectos se equipara al hombre, hasta el punto de poseer la capacidad para tener bienes y gestionarlos a su voluntad, o incluso la posibilidad de contraer matrimonio sin necesidad de obtener una previa autorización masculina. La arqueología no está en desacuerdo con este panorama, sino más bien al contrario lo complementa con otros aspectos. Como veíamos con anterioridad, la mujer disfruta plenamente del banquete, verdadero centro de la vida aristocrática y de las relaciones sociales, y también asiste como espectadora a los juegos en otra manifestación de su intensa vida social. Participa, pues, de los mismos niveles de riqueza que el hombre y de similar tratamiento funerario<sup>70</sup>. Sin embargo, conviene no perder de vista que en

---

una *gens* etrusca, pero aquí actúa como una matrona romana. Sobre la intervención de las mujeres en este episodio, utilizado como relato etiológico de la institución del culto a Fortuna *Muliebris*, pueden verse GAGE, J., 1976, 167 ss.; CHAMPEAUX, J., 1982, 335 ss.

67. Según COLONNA, G., 1977: 189 s., el metronímico estaría presente ya en la fórmula onomástica del guerrero de la estela vetulonense de Avels Feluske, fechada en el siglo VII a.C.

68. Véase SORDI, M., 1995: 164 ss. con interesantes análisis de la poderosa situación ocupada por mujeres de origen etrusco en el mundo romano del Imperio. Sobre el uso del metronímico en la epigrafía romana localizada en Etruria: GASPERINI, L., 1989.

69. RIX, H., 1972: 757.

70. Sobre este último aspecto, aunque referido sobre todo a los últimos siglos de la civilización etrusca, puede consultarse NIELSEN, M., 1989. Muy significativa es por otra parte la función de la mujer en las actividades artesanales relativas a la casa, como se deduce de la mención del gentilicio femenino actuando como “firma” de un producto artesanal: véase el interesante trabajo de COLONNA, G., 1993.

ningún momento la sociedad etrusca puede considerarse como expresión de un matriarcado, como defendía Bachofen en el siglo XIX y por su influencia algunos otros en el XX<sup>71</sup>. En el mundo etrusco la cúspide estaba siempre ocupada por el hombre, quien ejercía el poder político y religioso: a título de ejemplo baste señalar que si la utilización del metronímico era frecuente, mucho más lo era el patronímico; de la misma manera, la mujer estaba excluida de determinadas esferas de gran importancia en la vida pública, como la haruspicina, cuyo conocimiento y práctica se reservaba a los hombres<sup>72</sup>. Aún así, esta posición destacada de la mujer era muy singular, pero tampoco constituía un caso único entre las civilizaciones antiguas, como inmediatamente comprobaremos.

En páginas anteriores veíamos cómo las representaciones de erotismo con un carácter de cotidianeidad, al margen de cualquier interpretación mítica o religiosa, se habían extendido también por el norte de Italia, como un motivo característico del repertorio iconográfico del llamado arte de las sítulas. A la vista de estos datos, procede preguntarse entonces cuál era la situación de la mujer entre los paleovénetos. La respuesta no es sencilla dada la pobreza de nuestros conocimientos, pero hasta donde sabemos, la mujer gozaba de una posición social destacada. En efecto, a ello nos lleva el análisis de la documentación epigráfica, donde se constata que los nombres femeninos aparecen con mucha frecuencia y que la mujer posee una onomástica que le es característica<sup>73</sup>, elementos que nos llevan a considerar la presencia de una situación, por lo que a la mujer se refiere, más próxima a la etrusca que a la romana.

Pero es sobre todo en los ambientes greco-dorios, y en más especial en Esparta, donde los paralelos con Etruria pueden establecerse de una manera más evidente. La situación de la mujer lacedemonia era algo que llamaba poderosamente la atención de los antiguos, sobre todo cuando se comparaba con la ateniense, surgiendo diferencias muy sorprendentes<sup>74</sup>.

La muchacha espartana tenía una educación similar a la del hombre, con inclusión de ejercicios físicos, encaminada según decían los antiguos a lograr una mejor predisposición hacia la maternidad. Pero esta actividad le proporcionaba asimismo una completa naturalidad ante la desnudez, no sólo respecto a la del hombre sino también la suya propia, que exhibían en otras manifestaciones además de las puramente atléticas<sup>75</sup>. Sea o no cierto este aspecto en los términos en los que se expresa Plutarco, de lo que no cabe duda es de la licencia sexual que

71. Acerca de esta cuestión, con una conclusión negativa, SLOTTY, F., 1950.

72. Cf. MARTÍNEZ-PINNA, J., 1996: 15.

73. Véase FOGOLARI, G., 1975, 190 ss., quien sin embargo opina que la mujer tenía escasa importancia en el plano económico, interpretación que no parece estar en consonancia con lo que puede deducirse de la onomástica.

74. Sobre este aspecto de la cultura espartana, REDFIELD, J., 1977/78; CARTLEDGE, P.A., 1981.

75. Jen., *Lac. Pol.*, 1.3-4; Plut., *Lyc.*, 14.3-4. Cf. BONFANTE, L., 1993: 389 s., quien compara bailes rituales de mujeres desnudas en ambientes dorios y etruscos.



gozaba la mujer en Esparta, lo que se convirtió en un tópico en la literatura griega, que con frecuencia recordaba la naturaleza libertina y el comportamiento escandaloso de la espartana. En opinión de los antiguos, éste era el presupuesto que conducía a la indisciplina social (*anesis*) y en definitiva a la decadencia de la ciudad, como señalan Platón y Aristóteles en referencia a Esparta<sup>76</sup>.

Esta situación encuentra un perfecto reflejo en las costumbres referentes al matrimonio. Evidentemente la legislación espartana establecía la monogamia, pero la norma no era de aplicación tan rígida como en otros lugares de Grecia, ya que permitía a una mujer mantener relaciones sexuales con dos hombres<sup>77</sup>. La finalidad de esta costumbre no era otra que favorecer el crecimiento demográfico y por tanto se concedía a una mujer fértil la posibilidad de tener hijos fuera del matrimonio; estos eran considerados legítimos y en consecuencia aptos para convertirse en ciudadanos, no teniendo certeza si eran reconocidos por el padre natural o por el marido de la madre<sup>78</sup>. Y en este sentido no puede dejar de invocarse un punto de coincidencia con la situación en Etruria, pues cuando Polibio exageradamente afirma que el fruto de esta unión era considerado común por todos los presuntos padres<sup>79</sup>, inmediatamente viene a la memoria la mencionada frase de Teopompo sobre el desconocimiento de paternidad que aquejaba a los niños etruscos.

Ahora bien, si el objetivo de la ley era originariamente demográfico, pronto debió servir como vía de escape para gozar de una vida sexual más relajada. Así se comprende la escasa importancia social y jurídica que el adulterio tenía en Esparta<sup>80</sup>. En relación a este asunto, existían diferencias muy notables entre Atenas y el mundo dorio, en el cual se encuadraba Esparta<sup>81</sup>. En la primera, la ley establecía, ya desde Dracon, severos castigos sobre el adúltero, que podían llegar incluso a la pena capital, mientras que en el código de Gortina, paradigma de una legislación doria, las penas eran siempre pecuniarias. Esta enorme distancia penal viene a ser un reflejo de la diferencia de peso de las estructuras familiares, y en definitiva también de la situación de la mujer, que existía entre las ciudades jonias y las dorias. Pues bien, el caso etrusco, aunque no se dispone de abundantes elementos de juicio, se aproxima más al dorio, pues según se

76. Plat., *Leg.*, 1.637c; Arist., *Pol.*, 1269b.

77. Jen., *Lac.Pol.*, 1.7-9; Plut., *Lyc.*, 15.12-14.

78. Sobre estas cuestiones, MACDOWELL, D.M., 1986: 83 ss.

79. Polib. 12.6b.8: "Las costumbres de los lacedemonios permitían a tres o cuatro hombres, y aun a más cuando eran hermanos, tener una sola mujer, cuyos hijos les pertenecían en común, de igual modo que es frecuente y bien mirado en este pueblo que un hombre, cuando tiene un número suficiente de hijos, ceda su mujer a alguno de sus amigos".

80. Plut., *Lyc.*, 15.16: "Estas costumbres, establecidas conforme a las leyes de la naturaleza y al interés del Estado, estaban tan alejadas de la ligereza que según se dice después mostraron las mujeres, que entre los espartiatas no se creía en absoluto en la posibilidad de adulterio". Cf. MACDOWELL, D.M., 1986: 87: "Thus is not easy to pin down a concept of adultery in Sparta".

81. Sobre el adulterio en Grecia es fundamental HOFFMANN, G., 1990.

deduce del episodio de Lucumo y Arrunte de Clusium, el adulterio tenía escasa consideración social y jurídica<sup>82</sup>.

La libertad sexual va unida a la independencia material. En Esparta la mujer podía ser propietaria de tierras y gestionarlas a su voluntad. Al contrario de Atenas, donde la heredera podía ser reclamada en matrimonio por un pariente próximo de su padre para conservar la propiedad en el seno de la familia, en Esparta no hay señal de tal costumbre, y si bien existía una norma cuya aplicación correspondía al rey, en todo caso se permitía a la mujer elegir a su propio marido, quien además carecía de prerrogativas para administrar lo que en concepto de dote o de herencia había recibido su esposa<sup>83</sup>. Poco a poco las mujeres fueron apropiándose en Esparta de una enorme extensión de tierra, que Aristóteles calcula en las dos quintas partes del país<sup>84</sup>. Esta situación tiene diversas consecuencias, pues por un lado al acumular las mujeres una parte notable de la tierra, impide que los hombres sean propietarios y con ello acceder a la plena ciudadanía, de ahí que la ciudad adoleciese de oligantropía, como se lamenta el mismo Aristóteles<sup>85</sup>. Pero al mismo tiempo, la posesión de riquezas conduce a un estilo de vida marcado por el lujo y la molicie, es decir la *tryphē*<sup>86</sup>, en el punto opuesto al espíritu de las leyes tradicionales de Licurgo. Así se ha observado con razón, que «the Spartan women were like men - like men elsewhere in Greece, and therefore unlike the men of Sparta»<sup>87</sup>, lo cual nos lleva a pensar en la idea tan extendida en la Antigüedad sobre la “estupidez” de los espartanos”, paralela al concepto de *imbecillitas* que los latinos identificaban con el hombre etrusco<sup>88</sup>.

Esta elevada situación económica y social se completa con una similar posición en el ámbito político por parte de las mujeres de la aristocracia, especialmente las de las familias reales, sobre todo en la última etapa de la historia de Esparta<sup>89</sup>. Aquí, al igual que entre los etruscos, el poder político está en manos de los hombres, pero como se preguntaba Aristóteles, «¿qué diferencia hay entre que gobiernen las mujeres y que los gobernantes sean gobernados por las mujeres?», y el mismo filósofo se responde: «el resultado es el mismo»<sup>90</sup>. Algunos intentos

82. Véase SORDI, M., 1995: 160.

83. ASHERI, D., 1963: 16ss.; MACDOWELL, D.M., 1986: 96 ss.

84. Arist., *Pol.*, 1270a.

85. *Pol.*, 1270a: “Y así, pudiendo sostener el país quince mil jinetes y treinta mil hoplitas, el número de ciudadanos llegó a menos de mil. Los hechos mismos han demostrado lo defectuoso de esta legislación. En efecto, la ciudad no pudo resistir un solo revés y pereció por falta de hombres (*oligantropía*)”. Véase REDFIELD, J., 1977/78: 160.

86. Arist., *Pol.*, 1269b: “... las mujeres, pues viven sin freno, entregadas a toda clase de libertinaje y en la molicie”. También Aristóteles, *Pol.*, 1307a, no deja de establecer una relación, por lo que a Esparta se refiere, entre libertad de matrimonio y oligarquía, pues las herederas no se casaban con aquellos ciudadanos decaídos en sus derechos cívicos por carecer de tierra.

87. REDFIELD, J., 1977/78: 149.

88. Cf. POWELL, A., 1988: 96 s.; SORDI, M., 1995: 162.

89. Sobre este tema, pueden verse KUNSTLER, B.L., 1990; MOSSE, C., 1991.

90. *Pol.*, 1269a.

reformistas quisieron poner coto a tales excesos, como se recuerda a propósito de Agis IV<sup>91</sup>, pero los resultados no fueron los deseados. Desde luego la mujer disfrutaba en Esparta de una gran ascendencia política, de manera que la acción de Arquidamia y Agesístrata sobre el mismo Agis, de Agiatis y Cratesiclea sobre Cleómenes III, de Apega sobre Nabis, recuerda inevitablemente el influjo que las mencionadas Tanaquil y Tulia ejercieron sobre los Tarquinius.

En conclusión, según se ha podido comprobar, la mujer gozaba en Etruria de amplias parcelas de poder social y económico, privilegio que le permitía actuar con gran libertad y ejercer una notable influencia. En este contexto también se incluye la libertad sexual, ya que en algunos aspectos la sexualidad no es sino una forma de control social, y así no puede sorprender que para los griegos de época clásica, la libertad de la mujer se identificaba con la libertad sexual. Al situarse en posición dominante, la mujer elude ese control, de manera que puede expresarse de acuerdo con sus propios deseos, muy determinados también por la ideología que se desarrolla en torno a la *tryphé*. Desde esta perspectiva, la mujer etrusca se aproxima a la espartana, pero también a la cortesana ateniense, con la diferencia que en Esparta y Etruria la mujer actúa desde la cúspide social, mientras que la cortesana sólo consigue similares objetivos situándose fuera del sistema.

---

91. Plut., *Agis*, 7: "... sabiendo que los lacedemonios son mandados por las mujeres más que otros y que más que sus negocios privados comentan con ellas los asuntos públicos. Entonces pertenecía a las mujeres la mayor parte de las riquezas y esto era lo que más dificultades y estorbos oponía a los intentos de Agis. Este tenía en contra a las mujeres, no sólo porque iban a perder el lujo que por ignorancia de las verdaderas virtudes confundían con la fidelidad, sino además porque veían desaparecer el honor y consideración que disfrutaban por ser ricas. Dirigiéndose por tanto a Leónidas, le animaban a que siendo el de más edad, contuviera a Agis y evitara sus propósitos".

## BIBLIOGRAFÍA

- ALTHEIM, F., 1934  
*Epochen der römischen Geochichte. I*, Frankfurt.
- ALTHEIM, F., 1931  
*Terra Mater*, Giessen.
- ÁLVAREZ DE MIRANDA, A., 1962  
*Ritos y juegos del toro*, Madrid.
- ARRIGONI, G., 1985  
“Donne e sport nel mondo greco”: *Le donne in Grecia*, Roma.
- ASHERI, D., 1963  
“Laws of Inheritance, Distribution of Land and Political Constitution”: *Historia* 12.
- BACHOFEN, J.J., 1870  
*Die Sage von Tanaquil*, Heidelberg.
- BAILLET, G., 1967  
*Tite-Live. Histoire romaine. Livre I*, Paris.
- BESSONE, L., 1980  
*L'età regia nel “de viris illustribus”*, Torino.
- BLANCK, H./WEBER-LEHMANN, C. (eds) 1987  
*Malerei der Etrusker in Zeichnungen des 19. Jabrbunderts*, Mainz.
- BOARDMAN, J., 1971  
“A Southern View of Situla Art”: *Studies Hawkes*, London.
- BONFANTE, L., 1973  
“The Women of Etruria”: *Arethusa*, 6.
- BONFANTE, L., 1989a  
“La moda femminile etrusca”: A. Rallo (ed.), *Le donne in Etruria*.
- BONFANTE, L., 1993  
“Il vestito e il nudo nell’arte chiusina”: *La civiltà di Chiusi e del suo territorio*, Firenze.
- BONFANTE, L., 1989b  
“Aggiornamento: il costume etrusco”: *II Congresso Internazionale Etrusco*, vol. III., Roma
- BONNARD, A., 1970  
*Civilización griega* (trad. esp.), Buenos Aires.
- BRIGUET, M. F., 1972  
“La sculpture en pierre fétide de Chiusi au Musée du Louvre”: *MEFRA* 84.
- BRIQUEL, D., 1984  
*Les Pélasges en Italie*, Roma.

- CAEROLS, J.J., 1995  
“Arceri oti finibus (Cic. *Har.* 4): ¿“paz” civil u “ocio” de los jóvenes aristócratas?”, *Eclás*, 108.
- CAMPOREALE, G., 1968  
“Pittori arcaici a Tarquinia”: *MDAI(R)* 75.
- CAPDEVILLE, G., 1995  
*Volcanus*, Roma.
- CAPDEVILLE, G., 1993  
“Riflessi del mito cretese in Etruria”: *SMSR* 59.
- CARTLEDGE, P.A., 1981  
“Spartan Wives: Libertarion or Licence?”, *CQ*, 31.
- CARUSO, I./ CASSOTTA, A., 1986  
“Attività archeologica a Barbarano Romano”: *Archeologia nella Tuscia*. 2 (QuadAei XIII), Roma.
- CATALDI, M., 1993  
*Tarquinia*, Roma.
- CHAMPEAUX, J., 1982  
*Fortuna*. I, Roma.
- COLONNA, G., 1977  
“Nome gentilizio e società”: *SE* 45.
- COLONNA, G., 1984/85  
“Novità sui culti di Pyrgi”: *RPAA* 57.
- COLONNA, G., 1985  
“I santuari extraurbani”: *Santuari d’Etruria*, Milano.
- COLONNA, G., 1993  
“Ceramisti e donne padrone di bottega nell’Etruria arcaica”: *Festschrift H. Rix*, Innsbruck.
- CRISTOFANI, M., 1987  
“Il banchetto in Etruria: L’alimentazione nel mondo antico”, *Gli Etruschi*, Roma.
- DE MARINIS, S., 1961  
*La tipologia del banchetto nell’arte etrusca arcaica*, Roma.
- DOBROWOLSKI, W., 1989  
“La Tomba del Biclinio”: *II Congresso Internazionale Etrusco*, vol. I, Roma.
- EUING, L., 1933  
*Die Sage von Tanaquil*, Frankfurt.
- FOGOLARI, G., 1975  
“La protostoria delle Venezie”: *Popoli e civiltà dell’Italia antica*, vol. IV, Roma.
- FOSTER, B.O., 1967  
*Livy*. I, London.

- FREY, O.H., 1986  
“Eine figürlich verzierte Ziste in Treviso”: *Germania* 44.
- FREY, O. H., 1986  
“Les fêtes dans l’art des situles”: *Ktéma* 11.
- FUGMANN, J., 1990  
*Königszeit und Frühe Republik in der Schrift “De viris illustribus urbis Romae”*. I, Frankfurt.
- GAGÉ, J., 1952/53  
“Tanaquil et les rites étrusques de la Fortuna oiselense”: *SE*, 22.
- GAGÉ, J., 1976  
*La chute des Tarquino et les débuts de la république romaine*, Paris.
- GALLINI, C., 1959  
“Potinija Dapuritio”: *Acme* 12.
- GASPERINI, L., 1989  
“La dignità della donna nel mondo etrusco e il suo lontano riflesso nell’onomastica personale romana: A. Rallo (ed.)”, *Le donne in Etruria*, Roma.
- GERHARD, E. *et al.*, 1840-1897  
*Etruskische Spiegel*, Berlin.
- GIGLIOLI, C. Q., 1929  
“L’oinochoe di Tragliatella”: *SE*, 3.
- HERRERO LLORENTE, V.J. 1969  
*Tito Livio. La monarquía romana*, Madrid.
- HEURGON, J., 1962  
“Posidonius et les Étrusques”: *Hom. A. Grenier, vol. II*, Bruxelles.
- HEURGON, J., 1971  
*Roma y el Mediterráneo occidental hasta las guerras púnicas* (trad. esp.), Barcelona.
- HEURGON, J., 1974  
*Vita quotidiana degli Etruschi*, (trad. ital.), Milano.
- HUS, A., 1980  
*Les Étrusques et leur destin*, Paris.
- HOFFMANN, G., 1990  
*Le châtiment des amants dans la Grèce classique*, Paris.
- JANNOT, J.-R., 1984  
*Les reliefs archaïques de Chiusi*, Roma.
- KERN, H., 1981  
*Labirinti* (trad. ital.), Milano.
- KILMER, M.F., 1993  
*Greek Erotica on Attic Red-Figured Vases*, London.

- KRAUSKOPE, I., 1987  
*Todesdämonen und Totengötter im vorhellenistischen Etrurien*, Firenze.
- KUNSTLER, B. L., 1990  
*Women and the Development of the Sparta Polis*, Ann Arbor.
- LANGLOTZ, E., 1932  
*Griechischen Vasen Martin von Wagner-Museum der Universität Würzburg*, München.
- LEVI, M.A., 1960  
“*La critica di Polibio a Timeo*”: *Miscellanea A. Rostagni*, Torino.
- LUCKE, W.,/ FREY, O.H., 1962  
*Die Situla in Providence (Rhode Island)*, Mainz.
- MACDOWELL, D.M., 1986  
*Spartan Law*, Edinburgh.
- MARTELLI, M., 1981  
“Le manifestazioni artistiche”: M. Cristofani (ed.), *Gli Etruschi in Maremma*, Milano.
- MARTÍN, P. M., 1985  
“*Tanaquil Roma y el Mediterráneo occidental hasta las guerras púnicas* (trad. esp.)”, Barcelona.
- MARTÍNEZ-PINNA, J., 1994  
“L’oinochoé de Tragliatella: considerations sur la société étrusque archaïque”: *SE 60*.
- MARTÍNEZ-PINNA, J., 1996  
*Tarquínio Prisco. Ensayo histórico sobre Roma arcaica*, Madrid.
- McDOUGALL, I., 1990  
“Livy and Etruscan Women”: *AncHistBul*, 4. 2.
- MENICHETTI, M., 1992  
“L’oinochoé di Tragliatella”: *Ostraka* I.1.
- MOMIGLIANO, A., 1989  
*Roma arcaica*, Firenze.
- MORETTI, M., 1974  
*Pittura etrusca in Tarquinia*, Milano.
- MOSSÉ, C., 1983  
*La femme dans la Grèce antique*, Paris.
- MOSSÉ, C., 1990  
“Les femmes dans les utopies platoniciennes et le modèle spartiate”: *La mujer en el mundo mediterráneo antiguo*, Granada.
- MOSSÉ, C., 1991  
“Women in the Spartan Revolutions of the Third Century B.C.”: *Women’s History and Ancient History*, Chapel Hill.

- MUSTI, D., 1989  
“L'immagine degli Etruschi nella storiografia antica”: *II Congresso Internazionale Etrusco*, vol.I., Roma
- NENCI, G., 1983  
“Tryphé e colonizzazione”: *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche*, Pisa-Roma.
- NIELSEN, M., 1989  
“Women and Family in a Changing Society”: *ARID* 17/18.
- OGILVIE, R.M., 1965  
*A Commentary on Livy: 1-5*, Oxford.
- PAIRAULT MASSA, F.H., 1992  
*Iconologia e politica nell'Italia antica*, Milano.
- PÉREZ GONZÁLEZ, M., 1989  
*Tito Livio. Los orígenes de Roma*, Madrid.
- PESCHEL, I., 1987  
*Die Hetäre bei symposion und Komos in der attisch-rotfigurigen Vasenmalerei der 6.-4. Jahrh. v. Chr.*, Frankfurt.
- PIFFIG, A.J., 1975  
*Religio Etrusca*, Graz.
- PIFFIG, A.J., 1964  
“Zur Sittengeschichte der Etrusker”: *Gymnasium* 71.
- POULSEN, F., 1992  
*Etruscan Tomb Painting. Their subjects and significance*, Oxford.
- POWELL, A., 1988  
*Athens and Sparta*, London.
- RALLO, A., 1989  
“Fonti”: A. Rallo (ed.), *Le donne in Etruria*, Roma.
- REDFIELD, J., 1977/78  
“The Women of Sparta”: *CJ* 73, pp. 146-161.
- REINSBERG, C., 1989  
*Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland*, München.
- RIX, H., 1972  
“Zum Ursprung des römisch-mittelitalischen Gentilnamensystems”: *ANRW* I.2, pp.
- RIZZO, M.A., 1987  
“La ceramica a figure nere”: M. Martelli (ed.), *La ceramica degli Etruschi*, Novara.
- ROMANELLI, P., 1940  
*Tarquinia. La necropoli e il museo*, Roma.



- SÄFLUND, G., 1986  
“Hieros-amos. Motive in der etruskischen Sepulcralkunst”: *Italian Iron Age Artefacts in the British Museum*, London.
- SCANDOLA, M., 1982  
*Tito Livio. Storia di Roma. I*, Milano.
- SLOTTY, F., 1950  
“Zur Frage der Mutterrechtes bei den Etruskern”, *Arch Orient*, 18.
- SMALL, J.P., 1986  
“The Tragliatella oinochoe”: *MDAI(R)* 93.
- SORDI, M., 1995  
“La donna etrusca”: *Prospettive di storia etrusca*, Como.
- SPIVEY, N., 1991  
“The power of women in etruscan society”: *The Arcadia Research Papers*, 2.
- SPRENGER, M./ BARTOLINI, G., 1981  
*Etruschi. L'arte*, Milano.
- STEINGRÄBER, S. (ed.), 1985  
*Etruskische Wandmalerei*, Stuttgart. 1985
- THIMME, J., 1954  
“Chiusinische Aschenkisten und Sarkophage der hellenistischen Zeit”: *SE* 23.
- TORELLI, M., 1987  
*La società etrusca*, Roma.
- TORELLI, M., 1990  
*Storia degli Etruschi*, Bari.
- TRÜDIGER, K., 1918  
*Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie*, Basel.
- VAN DER MEER, L.B., 1986  
“Le jeu de Truia. Le programme iconographique de l'oenoché de Tragliatella”, *Klema*, 11.
- VILLAR, J.A., 1990  
*Tito Livio. Historia de Roma desde su fundación*, Madrid.
- WEHGARTNER, I., 1990  
“Bermerkungen zum Bild der Frau in der etruskischer Kunst”: *Die West der Etrusker*, Berlin.
- WILLIAMS, D., 1983  
“Women on Athenian Vases”: *Image of Women in Antiquity*, London.