

# **El matrimonio en la Grecia Antigua: Épocas Arcaica y Clásica**



**TESIS DOCTORAL DE ELENA DUCE PASTOR**

**AÑO 2019**

**DIRECTOR: ADOLFO J. DOMÍNGUEZ MONEDERO**

Universidad Autónoma de Madrid  
Departamento de Historia Antigua, Medieval, Paleografía y  
Diplomática



## ME AND THE THESIS

by MC, ED & DS.

Trapped in the same old liiiiine  
Hours flow bakcwaaaards  
Thinking on dealing with the deviiiiil  
My sooooooul through the keys draaaags

Don't want anyone saaaaad  
I'd followed my thesis to the ooother liiiiife

I' feeling killed by my thesis,  
this PhD never ends,  
'cause my soul is so empty  
but not so empty than my PhD file

My advisor tells me I should write  
but my hands cannot deal it,  
so many hours procrastinating  
inspiration never achieved

Don't want anyone saaaaad  
I'd followed my thesis to the ooother liiiiife  
But never more cause that's not haaaapenin'  
One way or another my spes to the end are geeeeting

A vosotros que compusisteis esta canción conmigo, porque mi desesperación fue la vuestra y el camino no habría sido lo mismo sin vosotros.



Agradecimientos.....	13
<b>BLOQUE 1. INTRODUCCION Y ESTADO DE LA CUESTIÓN .....</b>	<b>22</b>
1.1. Motivación personal.....	23
1.2. Justificación: el matrimonio a grandes rasgos .....	24
1.3. Estado de la cuestión.....	27
1.3.1. Estudios jurídicos: derecho y matrimonio .....	27
1.3.2. Antropología comparada .....	31
1.3.3. Los nuevos estudios de Género.....	35
1.4. Metodología .....	46
1.5. Hipótesis principal y objetivos.....	46
1.5.1. Problemas y limitaciones .....	47
1.5.2. Estructura de la tesis .....	48
<b>BLOQUE 2. MUNDO HOMÉRICO .....</b>	<b>51</b>
2.1. ¿Debemos o no incluir a Homero en un estudio sobre el matrimonio?: Los problemas históricos del poema.....	52
2.2. Estudios en torno a la transmisión de información a lo largo del tiempo	55
2.3. Problemas de cronología de la puesta por escrito.....	56
2.3.1. La fijación en el siglo VI .....	57
2.3.2. La fijación en torno al siglo VIII.....	60
2.4. ¿Cómo tratamos a Homero? .....	63
2.5. El panorama general, visiones en torno al matrimonio homérico.....	65
2.6. Debate entre patrilocalidad y matrilocalidad.....	67
<b>3. ILIADA .....</b>	<b>70</b>
3.1. Amenaza de violación .....	70
3.2. El mito de la división de espacios .....	71
3.3. Problemas <i>hedna</i> y dote.....	71
3.4. Los soldados troyanos fruto de matrimonios: Anquises .....	73
3.5. El caso de Otrioneo, un matrimonio pactado.....	75
3.6. Las uniones desiguales.....	78
3.7. Helena .....	82
3.8. Héctor y Andrómaca .....	90
3.9. Recapitulando la <i>Íliada</i> .....	93
<b>4. ODISEA .....</b>	<b>94</b>
4.1. El ciclo homérico: <i>Íliada</i> y <i>Odisea</i> .....	94
4.2. El <i>nostos</i> (νόστος) de Odiseo .....	96

4.3.	<b>División de la tierra para una familia nuclear</b>	97
4.4.	<b>Mujeres fuera del rol matrimonial: Calipso y Circe</b>	100
4.5.	<b>Calipso</b>	101
4.6.	<b>Circe</b>	104
4.7.	<b>Helena de Esparta</b>	108
4.8.	<b>Nausícaa, la no sometida doncella</b>	117
4.9.	<b>Penélope</b>	130
4.10.	<b>Las esclavas infieles</b>	141
4.11.	<b>Recapitulando la Odisea</b>	143
4.12.	<b>Conclusiones generales de la Iliada y la Odisea</b>	143
5.	<b>LA COMPETICIÓN POR LA ESPOSA</b>	145
5.1.	<b>Caso peculiar</b>	145
5.2.	<b>Consideraciones generales</b>	146
5.3.	<b>El momento previo a la boda, la búsqueda del esposo</b>	147
5.4.	<b>Helena antes de Troya</b>	149
5.5.	<b>Lugar de la competición</b>	151
5.6.	<b>Objetivo de los regalos</b>	156
5.7.	<b>El reflejo en el culto</b>	156
5.8.	<b>Penélope sin Odiseo. El nuevo matrimonio</b>	158
5.8.1.	<b>La dote de Penélope</b>	159
5.8.2.	<b>Penélope como novia</b>	159
5.8.3.	<b>La negación pasiva</b>	163
5.8.4.	<b>El reconocimiento de Odiseo</b>	164
5.9.	<b>Epílogo: La competición por la mano de la hija de Neles</b>	165
5.10.	<b>Aplicaciones de la competición por la esposa en tiempos históricos</b>	166
5.11.	<b>El mito de Hipodamia y las Heraira de Olimpia</b>	167
5.11.1.	<b>Hipodamia: la mujer que se resiste al matrimonio</b>	167
5.11.2.	<b>Las Heraira de Olimpia</b>	169
5.11.3.	<b>Los Juegos Olímpicos como escaparate femenino. A modo de conclusión</b>	174
	<b>Emulación Homérica: Megacles y Agariste</b>	174
5.12.1.	<b>El tirano Clístenes</b>	175
5.12.2.	<b>La competición</b>	176
5.12.3.	<b>De nuevo el catálogo de los pretendientes</b>	177
5.12.4.	<b>¿Es posible que fuera una forma matrimonial más?</b>	179

5.13.	Conclusiones .....	179
<b>6.</b>	<b>HESÍODO, DEL MODELO COSMOGÓNICO A LOS CONSEJOS DE VIDA</b>	<b>181</b>
6.1.	Hesíodo. Introducción al autor y su problemática.....	181
6.1.1.	Entender a Hesíodo como un corpus .....	181
6.1.2.	El pesimismo .....	182
6.1.3.	¿Quién es Hesíodo?.....	183
6.1.4.	Ascra .....	185
6.1.5.	La idílica vida campestre .....	186
6.1.6.	El mundo homérico beocio.....	188
6.1.7.	Hesíodo misógino .....	191
6.2.	Teogonía, la creación de los dioses hasta Pandora .....	192
6.2.1.	LA TEOGONÍA. Los dioses.....	192
6.2.2.	Pandora, el salto al mundo de los hombres.....	193
6.2.3.	La negación del matrimonio.....	199
6.3.	LOS TRABAJOS Y LOS DÍAS .....	200
6.3.1.	La Pandora de <i>Los trabajos y los días</i> .....	201
6.3.2.	Matrimonio .....	203
6.3.4.	La dote.....	206
6.3.5.	La esposa trabajadora .....	208
6.3.6.	Consejos cotidianos .....	211
6.4.	Conclusiones.....	213
	<b>BLOQUE 3. BLOQUE LÍRICOS .....</b>	<b>216</b>
7.	Los líricos y el matrimonio .....	217
7.1.	Composición y oralidad .....	217
7.1.1.	Introducción a los líricos .....	218
7.1.2.	Poesía masculina vs poesía femenina.....	221
7.1.3.	El público y el espectáculo .....	223
<b>8.</b>	<b>SAFO DE LESBOS .....</b>	<b>227</b>
8.1.	El primer problema de interpretación, la educación de las mujeres .....	229
8.1.1.	La educación en Jonia .....	230
8.1.2.	Maestra de escuela vs <i>symposion</i> .....	233
8.2.	Homoerotismo femenino .....	238
8.3.	Analizando los poemas de Safo.....	245
8.3.1.	Ritos nupciales .....	245

8.3.2.	Separación o fin de una etapa.....	246
8.3.3.	Algunos datos sobre la ceremonia legal.....	247
8.3.4.	Ritos previos a la ceremonia.....	248
8.3.5.	Procesión nupcial.....	249
8.3.6.	Referencias al mito homérico convertidos en cantos nupciales.....	252
8.3.7.	Unión sexual.....	260
8.3.8.	Poema dedicado a la doncella que queda sin matrimonio.....	263
8.4.	Fin de Safo.....	265
8.5.	¿Qué nos dice Safo de Mitilene de su ciudad? ¿Qué sabemos de las políticas matrimoniales?.....	266
9.	PÍNDARO.....	268
9.1.	Vida del autor.....	268
9.2.	Primer <i>partenio</i> .....	270
9.3.	Segundo <i>partenio</i> .....	273
9.4.	Conclusiones.....	280
10.	Conclusiones de los líricos.....	282
<b>BLOQUE 4. MUNDO COLONIAL ARCAICO.....</b>		283
11.	La colonización griega.....	284
11.1.	Debate en torno a la participación femenina en el proceso colonial....	284
11.2.	Contexto histórico: <i>sinecismo, polis</i> y colonia.....	285
11.3.	Echar a ciudadanos.....	286
11.3.1.	Edad de transición.....	286
11.3.2.	Utilidad de la colonización.....	286
11.3.3.	La legitimidad de la salida.....	287
11.3.4.	Las motivaciones del colono.....	288
11.4.	Mentalidades, el choque cultural nada más salir.....	289
12.	Ausencia de mujeres.....	290
12.1.	El mito de las amazonas.....	290
12.2.	El problema de la tierra, versión femenina.....	292
12.3.	¿Exceso de mujeres?.....	293
12.4.	El perfil de edad ideal en mujeres.....	295
12.5.	Discusión en torno a la participación femenina en las colonias.....	296
13.	Varones sin esposa.....	298
13.1.	Violencia en el proceso colonial.....	299
13.2.	Aprendizaje fenicio.....	300



13.3.	Sociedad colonial vs sociedad de la metrópolis.....	303
13.4.	El acuciante problema de la descendencia .....	303
13.5.	Dos modos de matrimonio, raptó y compra .....	305
14.	Aportaciones femeninas a la colonia .....	307
14.1.	La mujer como pacificadora.....	308
14.2.	Las costumbres indígenas .....	308
14.3.	Estatus de los hijos nacidos de esas uniones.....	309
14.4.	Conclusiones.....	312
15.	Bloque de ejemplos .....	314
15.1.	Ordenación del espacio, entre mito y realidad .....	314
15.2.	Mileto, la toma masiva de esposas .....	315
15.3.	Cirene, los problemas para consolidarse .....	317
15.4.	Pitecusas, la polémica de la abundancia de materiales asociados a mujeres .....	322
15.5.	Tarento, el origen innoble.....	327
15.6.	Locris Epicefiria, el linaje femenino.....	339
15.7.	Masalia, la doble fundación.....	347
15.8.	Conclusiones .....	357
<b>BLOQUE 5. MUNDO DORIO .....</b>		<b>368</b>
16.1.	Introducción: la historiografía sobre Esparta.....	369
16.2.	Los grandes problemas espartanos.....	374
17.	<b>ESPARTA DURANTE EL ARCAISMO .....</b>	<b>377</b>
18.	<b>ALCMÁN .....</b>	<b>377</b>
18.1.	Cantos de mujer .....	379
18.2.	Los <i>partenios</i> de Alcman .....	379
18.3.	Primer <i>partenio</i> de Alcman (PMG 1) .....	381
18.3.1.	Proemio, el mito de los Hipocóntidas.....	381
18.3.2.	La protección de Poros y Aisa .....	385
18.3.3.	El poema conservado.....	388
18.4.	El segundo <i>partenio</i> de Alcman (PMG 12-14).....	399
18.5.	Poniendo en común a los <i>partenios</i> .....	403
18.5.1.	¿ <i>Partenios</i> dedicados a diosas del matrimonio?.....	403
18.5.2.	Significado social de los <i>partenios</i> de cara al matrimonio.....	406
19.	<b>LICURGO .....</b>	<b>409</b>
19.1.	Dato preliminar .....	409

19.2.	Los lotes de tierra .....	409
19.3.	El tema de los <i>partenias</i> y los lotes de tierra .....	413
19.4.	Licurgo como figura histórica y reformador .....	415
19.4.1.	Resistencia inicial.....	420
19.4.2.	Vida diaria vinculada a la procreación .....	421
19.4.3.	La práctica deportiva .....	423
19.4.4.	La prohibición de las dotes .....	433
19.4.5.	Conclusiones parciales: Licurgo y la gran Retra.....	437
19.4.6.	Las dotes en el Clasicismo.....	438
19.4.7.	Importancia y valor de las dotes en Esparta.....	446
19.4.8.	Poder de las mujeres espartanas .....	447
20.	MATRIMONIO EN ESPARTA .....	449
20.1.	Edad ideal del matrimonio .....	450
20.2.	Los ritos relacionados con el matrimonio .....	456
20.3.	El rito espartano .....	458
20.4.	Los valores de las mujeres espartanas.....	486
20.5.	¿Desde cuando podemos hablar de acumulación de riqueza en manos femeninas? .....	499
20.6.	Conclusiones parciales .....	502
21.	GORTINA .....	506
21.1.	Situación geográfica de la <i>polis</i> .....	506
21.2.	Problemas del Código .....	506
21.3.	Carácter monumental del epígrafe.....	507
21.4.	Grandes estudios en torno a él .....	510
21.5.	Cronología del mismo .....	511
21.6.	La oralidad en relación con el Código.....	514
21.7.	Derechos femeninos en Gortina .....	515
21.8.	Diferentes clases .....	517
21.9.	Análisis del Código .....	518
21.9.1.	Dote .....	518
21.9.2.	Matrimonios desiguales .....	522
21.9.3.	Gestión de bienes dentro del matrimonio .....	523
21.9.4.	Divorcio .....	525
21.9.5.	Adulterio .....	530
21.9.6.	Herencia de un matrimonio.....	533

21.9.7. Heredera única .....	538
21.9.8. Adopción .....	544
21.10. Conclusiones .....	545
<b>BLOQUE 6. ATENAS .....</b>	<b>547</b>
<b>22. REVISIONES Y PROBLEMAS .....</b>	<b>548</b>
22.1. Introducción.....	548
<b>23. ARCAÍSMO EN ATENAS .....</b>	<b>550</b>
23.1. ATENAS Y SOLÓN.....	550
23.2. Antes de Solón, Atenas a inicios del Arcaísmo.....	551
23.3. Solón de Atenas.....	552
23.4. Atenas en problemas .....	553
23.5. Ostentación de la élite .....	555
23.6. Funerales .....	557
23.7. Nuevos cultos.....	564
23.8. Control de las dotes .....	566
23.9. Las epicleras.....	570
23.10. Derechos de los padres sobre los hijos.....	576
23.11. Minoría de edad femenina de forma permanente .....	578
23.12. Conclusiones Solón .....	578
<b>24. TIRANOS Y POLÍTICAS MATRIMONIALES.....</b>	<b>579</b>
24.1. Conclusiones sobre los Pisistrátidas.....	590
24.2. La Atenas predemocrática, a modo de conclusión parcial .....	591
<b>25. ATENAS EN ÉPOCA CLÁSICA.....</b>	<b>593</b>
25.1. Estudio de fuentes .....	594
25.2. EL MATRIMONIO VISTO DESDE LA IDEOLOGÍA POLÍTICA..	595
25.2.1. El mito de la autoctonía .....	596
25.2.2. Ciudadanía femenina .....	603
25.2.3 Mujer sin <i>demos</i> .....	603
25.2.4. Ley de ciudadanía de Pericles del 451 a. C. ....	605
25.3. EL MATRIMONIO VISTO DESDE LA FILOSOFÍA.....	622
25.3. 1. División ideal de espacios.....	623
25.3.2 Motivos para escoger una esposa.....	625
25.3.3. Importancia de la dote .....	626
25.4. LAS OTRAS MUJERES ATENIENSES.....	628
25.4.1. El gineceo.....	629

25.4.2. Fuera de la vida pública pero manteniendo su estatus .....	633
<b>26. EL RITO DEL MATRIMONIO .....</b>	<b>634</b>
26.1. Diferencia de edad .....	635
26.2. Los cultos femeninos como rito de preparación al matrimonio.....	638
26.3. El ritual ateniense.....	643
26.4. Pacto entre varones .....	645
26.5. Dote.....	646
26.6. Anuncio a la fraternidad .....	651
26.7. Rituales previos .....	655
26.8. Los tres días de la boda.....	657
26.9. Epaulia, el día después .....	659
26.10. Inicio de la convivencia .....	660
26.11. Costes de la boda .....	660
26.12. Matrimonios humildes pero siempre interés en la legalidad .....	661
<b>27. PROBLEMAS Y DISOLUCIONES DEL MATRIMONIO .....</b>	<b>662</b>
27.1. La oratoria como género: el arte de convencer .....	662
27.2. Visión de la mujer en la oratoria .....	664
27.3. Divorcio .....	666
27.3.1 Divorcio por Matrimonio ilegítimo, <i>Contra Neera</i> .....	668
27.4. Las epicleras .....	671
27.5. Violación.....	674
27.6. Viudedad .....	682
27.7. Conclusiones .....	683
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>688</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>725</b>
<b>ÍNDICE DE AUTORES CLÁSICOS.....</b>	<b>846</b>



## RESUMEN

En esta tesis doctoral se plantea una revisión del matrimonio en la Grecia Antigua, especialmente de las implicaciones económicas del mismo.

Desde el punto de vista de los estudios jurídicos, la Antropología comparada y los estudios de Género se realiza la revisión de fuentes sobre un tema de gran importancia para los antiguos griegos. El matrimonio había atraído el interés de la investigación en el s. XIX durante el inicio de los estudios jurídicos y, aunque había sido retomado con el auge de los estudios de Género, quedaba por hacer una revisión general del tema. El estudio de fuentes, la revisión de los textos y sus diferentes matices está presente en todo el trabajo, por ello presentamos todos los textos en griego además de la traducción.

Formar una familia es una necesidad impuesta por la sociedad tanto para hombres como para mujeres, pero se acercan a ella de diferente manera. Mientras que el varón accede al matrimonio a edad adulta y por decisión personal, la mujer lo hace siempre cuando un hombre de su familia lo dispone, generalmente su padre. Las mujeres griegas están sometidas al *kurios*, que regula todos los aspectos de su vida. Por lo tanto, sus primeros años de vida están dedicados a la preparación del matrimonio. En cambio, el hombre accede al matrimonio para fundar una familia que le proveerá de hijos legítimos.

Hemos querido centrarnos en el periodo Arcaico y Clásico, pero con la inclusión de los poemas homéricos como precedente de los modelos matrimoniales. El objetivo es ofrecer un arco cronológico amplio pero que no sobrepasase los límites de una tesis doctoral. Aunque el Mundo Helenístico ofrece información útil y variada sobre el matrimonio, dejamos ese aspecto para trabajos futuros. Hemos podido hablar en casi todos los casos de los matrimonios de las elites, pues son los que nos han dejado más datos. Sin embargo, cuando las fuentes han dado visibilidad a otros colectivos, así lo hemos señalado.

Hemos abordado el tema por espacios geográficos. En lugar de estudiar el matrimonio griego como si de una única fórmula se tratara, hemos decidido establecer una división en las fuentes dependiendo de su cronología y de su lugar de procedencia. La hipótesis inicial giraba en torno a que el matrimonio griego, si bien tenía en común determinados aspectos como el intercambio de bienes o la sanción de las divinidades y de la comunidad, no tenía por qué celebrarse igual en todos los lugares. Había muchas mujeres griegas que se enfrentaban de un modo diferente a este momento dependiendo de las leyes y costumbres de su *polis*.

Por ello, se estudian los siguientes espacios: Mundo homérico, la Beocia de Hesíodo, Jonia, Mundo Colonial, Mundo Dorio (Esparta y Gortina) y Atenas. En cada uno de estos lugares hemos tratado las fuentes disponibles en su contexto, intentando aislar la información sobre el matrimonio que encontrábamos. Sólo en las conclusiones parciales ha sido puesta en común. El objetivo era intentar, en la medida de lo posible, no contaminar la información de un espacio con presunciones sacadas de otros lugares. Por ello, en algunos lugares disponemos de fuentes ricas y variadas, mientras en otros hemos tenido que centrarnos prácticamente en un solo autor. El único paquete de fuente que hemos eliminado y al que sólo nos referimos en determinados momentos, es el teatro en Atenas. Esta *polis* nos ofrecía información rica y variada sobre el matrimonio y un estudio

sobre el teatro habría supuesto otro trabajo monográfico. En este sentido, habría sido tentador centrarnos en la dicotomía Esparta - Atenas en Época Clásica. Sin embargo, quería visibilizar otros espacios e introducirlos en la comparación. Consideramos especialmente importante la revisión del modelo de matrimonio “campesino” que presenta Hesíodo y que se convierte en un tópico literario, al igual que las vinculaciones matrimoniales de los poemas de Safo y los partenios conservados en los líricos. Al ser fuentes arcaicas, conocemos apenas unos cuantos poemas y fragmentos, pero nos dan información de un periodo de la Historia de Grecia del que hemos conservado muy pocas fuentes. Por último, consideramos el Mundo Colonial como un momento de pulsión y de puesta en práctica de políticas matrimoniales masivas, cuando los griegos se ven obligados a fundar nuevas sociedades coloniales y han de buscar esposas entre la población local. Para ello hemos presentado una selección de casos variados.

En cuanto a la división interna de cada bloque, hemos atendido, siempre que ha sido posible, al momento previo de la *parthenos* de cara al matrimonio, los datos que teníamos sobre su educación y el posible peso que tenía su pertenencia a una gran familia. La ceremonia del matrimonio y los ritos asociados a la misma también han sido estudiados, pues forman parte esencial de los valores que forman una “novia apetecible”. No obstante, hemos tratado con especial interés los aspectos económicos que atañen con la misma, especialmente la dote y la relación que podía tener con la herencia de la mujer.

Parece que la dote es una condición indispensable para que se produzca un matrimonio legítimo, en cuanto a cantidad dada por el padre para garantizar el estatus de la mujer en su nuevo hogar. En ocasiones, en los tiempos más arcaicos, la dote era un intercambio de regalos entre el padre y el marido, llamados *hedna*, pero pronto se asienta como una dotación económica que debe aportar solo el padre. Las dotes variaban dependiendo de la riqueza del padre por lo que la capacidad económica de las familias aristocráticas fue un problema para la promoción de las “clases medias” en las *poleis*.

En conclusión, podemos afirmar que el matrimonio en la Grecia Antigua no tuvo una única forma y que existieron particularidades regionales y cambios a lo largo del tiempo. Por este motivo, la realización de un trabajo preciso de revisión de fuentes y crítica de los autores ha sido imprescindible. La dote se revela como un elemento indispensable para entender cómo funcionaron las relaciones de poder entre las familias y cómo se transmitía, en muchos lugares, parte de la tierra. Así, el matrimonio se usó en Grecia como un modo de establecer contactos que se presuponen permanentes y las hijas fueron una gran oportunidad para asentar poderes y asociaciones.

## RIASSUNTO

Questa tesi di dottorato si pone come obiettivo una revisione del matrimonio nella Grecia antica, soprattutto per quanto riguarda le sue implicazioni economiche.

La revisione delle fonti riguardanti un tema di così grande importanza per gli antichi greci, è stata affrontata dal punto di vista degli studi giuridici, dell'antropologia comparata e degli studi di genere. Il matrimonio aveva già suscitato l'interesse dei ricercatori nel XIX secolo, quando cominciavano ad affermarsi gli studi giuridici e, sebbene sia tornato in auge con gli studi di genere, necessitava di una revisione generale. Lo studio delle fonti, la revisione dei testi e la loro differente sfumatura sono presenti in tutto il lavoro, e per questo presentiamo tutti i testi sia in greco che in traduzione.

Formare una famiglia era una necessità imposta dalla società tanto agli uomini quanto alle donne ma i due sessi si avvicinavano ad essa in maniera differente. Mentre il maschio accedeva al matrimonio in età adulta e per scelta personale, la donna lo faceva sempre quando un uomo della sua famiglia, generalmente suo padre, lo decideva.

Le donne greche erano sottomesse al *kurios*, che regolava tutti gli aspetti della loro vita. Pertanto i loro primi anni di vita erano dedicati alla preparazione del matrimonio. Al contrario l'uomo accedeva al matrimonio per creare una famiglia dalla quale sarebbero nati figli legittimi.

Abbiamo voluto concentrarci sull'età Arcaica e Classica, includendo i poemi omerici come precedenti dei modelli matrimoniali. L'obiettivo è offrire un arco cronologico ampio, che non oltrepassi però i limiti di una tesi dottorale. Nonostante il mondo Ellenistico offra informazioni utili e diversificate riguardo al matrimonio, lasciamo questo periodo per lavori futuri. In quasi tutti i casi abbiamo potuto parlare dei matrimoni delle élites, essendo quelli su cui abbiamo più notizie. Senza dubbio, quando le fonti hanno dato visibilità ad altri gruppi, lo abbiamo segnalato.

Abbiamo affrontato il tema per spazi geografici. Invece di studiare il matrimonio greco come se si trattasse di un'unica formula, abbiamo deciso di operare una divisione delle fonti a seconda della loro cronologia e del luogo di provenienza. L'ipotesi iniziale era che il matrimonio Greco, sebbene avesse in comune determinati aspetti come l'interscambio dei beni e la legittimazione delle divinità e della comunità, non venisse celebrato in maniera uguale in tutti i luoghi. Le donne greche si avvicinavano ad esso in modo differente a seconda delle leggi e dei costumi della propria polis.

Per questo si studiano i seguenti spazi: il mondo omerico, la Beozia di Esiodo, la Ionia, il mondo coloniale, il mondo dorico (Sparta e Gortina) e Atene. In ciascuno di questi luoghi abbiamo analizzato le fonti disponibili nel loro contesto, cercando di isolare le informazioni riguardanti il matrimonio.

Solo nelle conclusioni parziali sono stati accomunati. L'obiettivo era cercare, per quanto possibile, di non contaminare i dati di uno spazio, con ipotesi dedotte da altri luoghi. Per alcuni luoghi disponiamo di fonti ricche ed eterogenee mentre per altri abbiamo dovuto concentrarci praticamente su un solo autore. L'unico gruppo di fonti che abbiamo eliminato e al quale ci riferiamo solo in determinati momenti, è il teatro di Atene. Questa



*Polis* ha offerto informazioni ricche e diversificate sul matrimonio e uno studio sul teatro avrebbe supposto un altro lavoro monografico.

In questo senso è stata forte la tentazione di concentrarci sulla dicotomia Sparta/Atene in età classica. Indubbiamente abbiamo voluto dare visibilità ad altri spazi e introdurli nella comparazione. Riteniamo particolarmente importante la revisione del modello di matrimonio "paesano" di cui parla Esiodo e che si è trasformato in un topos letterario, come anche i vincoli matrimoniali delle poesie di Saffo o i partenii conservati nei lirici. Essendo fonti arcaiche conosciamo poca parte dei poemi e dei frammenti; ciononostante questi forniscono informazioni su un periodo della storia greca del quale si sono conservate poche testimonianze.

Infine riteniamo il mondo coloniale un momento di spinta e di messa in pratica di politiche matrimoniali di massa, momento in cui i greci si vedevano obbligati a fondare nuove società coloniali e dovevano cercare spose tra la popolazione locale. Per questo abbiamo presentato una selezione di casi diversi.

Riguardo alla divisione interna di ciascun capitolo, abbiamo anteposto, sempre quando possibile, al momento in cui la parthenos si trovava di fronte al matrimonio, i dati che avevamo riguardo la sua educazione e il possibile peso che aveva la sua appartenenza ad una famiglia importante. La cerimonia del matrimonio e i riti ad essa associati, sono stati studiati in quanto sono parte essenziale dei valori che creano una "sposa appetibile". Abbiamo anche trattato con particolare interesse gli aspetti economici che riguardano la stessa, soprattutto la dote e la relazione che poteva avere con l'eredità della donna.

Sembrerebbe che la dote fosse una condizione indispensabile per un matrimonio legittimo in quanto somma data dal padre per garantire lo status della donna nella sua nuova casa. In alcune circostanze, nei tempi più antichi, la dote era uno scambio di regali tra il padre e il marito chiamato hedna, ma presto si è trasformato in una donazione economica che deve affrontare solo il padre. Le doti variavano a seconda della ricchezza del padre, motivo per cui la capacità economica delle famiglie aristocratiche è stata un problema per la promozione della classe media nelle poleis.

In conclusione, possiamo affermare che il matrimonio nella Grecia antica non ha avuto un'unica forma e che sono esistite particolarità regionali e mutamenti nel corso del tempo. Per questo motivo, la realizzazione di un lavoro puntuale di revisione delle fonti e di critica degli autori, è stato imprescindibile.

La dote si rivela elemento indispensabile per capire come funzionavano le relazioni di potere tra le famiglie e come si trasmetteva, in molti luoghi, parte della terra. Così il matrimonio è stato in Grecia un modo di stabilire contatti che si immaginavano come permanenti e, le figlie, sono state una grande opportunità per stabilire potere ed alleanze.

## **Agradecimientos**

Esta tesis no habría sido posible sin la ayuda económica de instituciones públicas que me permitieron vivir de la investigación durante cuatro años. En los tiempos que corren la investigación debería seguir financiando los sueños de jóvenes investigadores que tantas horas invierten en su proyecto, dejamos nuestra alma en ello.

En primer lugar, al servicio de investigación de la Universidad Autónoma de Madrid, que me dotó en el curso 2012-2013 y 2013-2014 con una beca de inicios de estudios en posgrado que me permitió empezar este trabajo y dar mis primeros pasos. Sin esa ayuda no habría podido hacer el máster que me dio acceso al programa de doctorado ni haber comenzado mi tesis. Gracias por el apoyo económico que me permitió soñar con una carrera investigadora.

Agradezco a la Universidad Autónoma de Madrid la beca FPI UAM que disfruté entre 2014-2017 y que me permitió dedicarme en exclusiva a la tesis. Gracias también a las becas de estancia internacional en la Universidad de Oxford y en la Academia de Atenas en 2015 que me abrieron las puertas a consultar bibliografía fuera de mi alcance. El valor de esos meses para el enriquecimiento bibliográfico y personal de mi tesis es incalculable. Finalmente deseo expresar mi gratitud por las bolsas de viaje internacionales que me han supuesto poder sufragar congresos internacionales para hacer los tan necesarios contactos.

A mi director de tesis Adolfo J. Domínguez Monedero por su paciencia e interés, por no agobiarme con los plazos, por decirme que quedaba menos y por entender que necesitaba terminar lo antes posible. Aún me sigo maravillando de lo rápido que puedes contestar ofreciendo nueva bibliografía. Gracias también por las correcciones de la tesis, que acumulaban aún más la montaña de trabajo. Sobre todo, gracias por considerar siempre que el tema era mío, que la última palabra era la del doctorando y por tener siempre palabras de aliento. Has sido un gran director de tesis.

A los miembros del departamento de Historia Antigua, Medieval, Paleografía y Diplomática de la Universidad Autónoma de Madrid, tanto a los profesores como a los compañeros de doctorado, por todos estos años de cruzarnos en los pasillos, tomar café, darme ánimos y convencerme de que una tesis siempre tiene un final. Deseo hacer una mención especial al director de departamento Javier Villalba por su prontitud y eficiencia en la firma de tantísimos documentos necesarios en estos años de doctorado y a Esther Loro, por ser una secretaria académica dispuesta a echar una mano. Gracias también a Gloria Mora, Soledad Millán y José Pascual, especialmente a Eduardo Sánchez Moreno por tener siempre una palabra amable y una sonrisa. En los últimos tiempos gracias a Aitor Céspedes por compartir tantas horas de biblioteca con la pausa de respiro.

En estos años, además de la tesis doctoral me embarqué en la complicada tarea de sacar adelante una nueva carrera: el grado en Ciencias y Lenguas de la Antigüedad. Fruto de ésta a veces locura debo agradecer a algunos de los que fueron mis profesores. A Antonio Revuelta, mi tutor en el grado, por pasarme bibliografía que salía sobre mi tema, a Emilio Crespo, por ayudarme a entender a Homero y resolver mis dudas, y a otros muchos más que me distéis clase. Deseo hacer un agradecimiento especial a Araceli Striano y a Jesús

de la Villa, por su absoluta amabilidad y por contestarme a muchos correos con dudas. Finalmente quiero hacer mención a Rosario López Gregoris, nuestra Charo, porque no solo ha sido mi profesora, sino que me ha ayudado en otros muchos temas y me ha abierto las puertas para una colaboración con el instituto de la Mujer de la Universidad Autónoma de Madrid.

También quiero hacer una mención especial a varios profesores del departamento de Historia Antigua de la Universidad Complutense de Madrid (ahora fusionado en algo mucho más grande) por facilitarme bibliografía y responder a mis correos. A Ana García Mayorgas, a María Cruz Cardete del Olmo y sobre todo a Miriam Valdés, que me ha enviado muchos artículos, incluso en vacaciones de verano.

Finalmente quiero hacer una pequeña mención a profesores de universidades extranjeras que me han tratado con suma amabilidad. A Irene Lemos por acogerme en Oxford, al igual que Victoria Sabetai lo hizo en Atenas. De la Sapienza de Roma, a Francesco Camia, por estar dispuesto a firmar una Erasmus plus que luego no se pudo completar por la burocracia y a Silvia Orlandi por tener siempre una palabra amable. A Monique Bile, Alberto Maffi y Francesco Guizzi por estar dispuestos a pasarme bibliografía, y a todos los que me habéis contestado correos y respondido en academia.edu. Sois demasiados para mencionarlos a todos pero os estoy profundamente agradecida. Extiendo mis agradecimientos a los revisores externos, Loredana Cappeletti y Cinzia Bearzot, y los miembros del tribunal de la tesis, por leerse un trabajo que al final ha sido bastante largo y estar dispuestos a hacer comentarios y sugerencias.

Agradecer a tu familia parece algo obligado en una tesis doctoral, me gustaría que mi familia se sintiera agradecida no por compromiso, sino porque de verdad son fuente de felicidad. A mis padres, que si bien no se han ofrecido jamás a corregir erratas (pese a que se lo he dejado caer millones de veces) están orgullosos de su hija, y demuestran una paciencia infinita conmigo. Mi madre siempre me ha ofrecido tupperes de comida y mi padre me ha preguntado muy muy bajito que cuantos capítulos me quedaban. A mi hermano David y mi hermana adquirida Isa, vosotros me habéis sacado a cenar y me habéis dado un papel especial en la vida de vuestro hijo Pablo, para mí es un honor.

A mis abuelos, aunque mi abuela no dejara de preguntarme cada semana cuando iba a leer “esa cosa que tengo que terminar de una vez”. A mi tía Almudena y mi tío Pedro, por acogerme siempre en su casa de Roa con una sonrisa y hacerme reír hasta no poder más, ya nunca me podréis echar de la peña desde que tengo mi peto rojo. A mi padrino Agustín y mi tía Puri, por hacerme sentir no vuestra sobrina, sino vuestra hija y preocuparos de que mi nevera tuviera algo de comida con la que sobrevivir. Sin vuestros suministros a veces no habría comido en días. También gracias por las llamadas y por ofrecerme siempre vuestra casa. También una pequeña mención a mis primos del alma, Edu, Isma y Pedro, por las risas en el patio.

Quería dedicar un pequeño apartado a todos aquellos que me habéis corregido partes de la tesis, que me habéis ayudado con el estilo y la redacción. A Patricia González, siempre dispuesta a corregir un capítulo o comprobar una referencia. Tus descarnadas aseveraciones me han ayudado mucho a perfeccionar y matizar ciertas teorías y nunca podré agradecerte la ayuda prestada con las citas. También he de agradecerte que me hayas amenazado con quitar los plomos de casa si seguía haciendo la tesis pasada las 12,

que me dejaras chocolatinas en el teclado y te empeñaras en que comiera. Tú, Guille y Chulderico habéis sido protagonistas de grandes momentos de escape en estos últimos meses. Gracias por no haber huido de mí.

A Ania Myslowska por corregir la parte jurídica, una de las primeras y más liosas, para darle un tono jurídico que en ese momento tanto necesitaba, y sobre todo por aceptar leer lo primero que escribí y que tanta necesidad tenía que fuera valorado. A ciertas personas que han compartido conmigo bibliografía y me han dado listas enteras de artículos que me podían interesar, a Emma Perazzone por su compilación sobre Antropología y Género, a Tomás Aguilera por su ayuda con la *Public History*, a Mar Rodríguez, por su ayuda sobre la oralidad, a Unai Iriarte por centrarme con las fuentes sobre los matrimonios Pisistrátidas, a Irene Cisneros por tener siempre un punto positivo y una matización, a Patricia González por estar siempre dispuesta a buscar algo más para “completar”, a Paloma Guijarro por prestarse a echarme un cable en los últimos días con un texto que se descuadraba y a Chiara Cappanera por ofrecerse con las traducciones. Especialmente merece una mención Cristina de la Escosura, que se ha leído millones de cosas escritas por mí. Gracias por tomártelo siempre en serio y ofrecerte tantísimas veces a hacerme la vida más fácil.

A David Serrano Lozano, por todos los PDF que me has conseguido, libros y demás, a costa de bucear en todos los buscadores del mundo. La de ánimos que me has mandado, en persona o en la distancia y la de horas que hemos compartido en la biblioteca. Por otros muchos viajes de descanso con conversaciones vetadas sobre la tesis. Una pequeña mención para mis compañeros y amigos del doctorado, mis compañeros de departamento y los compañeros del departamento de historia antigua de la Complutense, que han compartido tantos EJIHA conmigo. A Sergio España, que me agobia desde el primer artículo que escribimos juntos, mucho pero lo hace con buena intención. Desde Ampurias, casi diez años después, aquí seguimos.

A Mar Rodríguez, por pasarme millones de artículos y referencias, estar siempre dispuesta a compartir bibliografía y a resolver mis dudas inmediatas. Quiero mencionar especialmente el estado de esclavitud al que la he sometido mientras terminaba el capítulo de Esparta, los millones de correos que le he enviado pidiendo artículos y que siempre me ha respondido. Me encanta cómo nos salen las ponencias y los artículos a medias porque tenemos una sincronía trabajando, aunque luego discutamos durante horas el enfoque. Sin tus críticas constructivas y tus matizaciones este trabajo sería mucho peor. Gracias de corazón.

A Irene Cisneros, porque la he convertido en correctora de estilo de muchas cosas que no eran de la tesis y siempre está dispuesta a marcarme miles de comentarios súper amables. También gracias por los ataques de poux y por las risas en los últimos meses.

A Cristina de la Escosura, sin tus correcciones de estilo, sin tu paciencia leyendo párrafos y encontrando patrones de repetición, esto no habría sido lo mismo. No sé si fue en el hotel Tropical, o en RoadeduroBurgos, o en Canadá, o en Roma, o en Viena, o en Nottingham, o en Escocia, o en Pirineos, o en Pamplona, o en Londres o en todos los mil sitios que nos quedan por descubrir juntas....pero ahí está. Gracias por todo el apoyo desde el primer momento, sobre todo siendo consciente de lo terriblemente insoportable que he estado. Soy consciente de todo el trabajo de paciencia, consideración, apoyo y

lucha contra mi síndrome del impostor, que todos sabemos que es inmenso, para animarme a seguir. Gracias por sacrificar tantos planes y establecer prioridades en torno a que yo tuviera un lugar para trabajar con internet. Gracias por priorizar sacarme de casa cuando terminaba un bloque y necesitaba escapar y relajarme, gracias por conseguir bañeras en lugares inhóspitos y gracias por formar parte de mi día a día, en la cercanía o en la media distancia en la que vivimos. También gracias por negociar conmigo los premios que necesitaba y preocuparte por la salud que empeoraba por momentos y obligarme a ir al médico. Gracias también por compartir el premio inmediato de acabar de redactar, el viaje a Londres y sobre todo el gran premio final, el viaje a México. Compañera de vida, lo que nos queda por vivir. CLPS. Gracias, gracias, gracias.

Una mención especial para los miembros de Fasti Congressuum (Cris, Maño, Maña, Mar, Nerea y Alberto aunque ya no esté). Empezar un proyecto con carácter mundial es muy complicado, hacerlo a coste cero (o de nuestro propio bolsillo) casi imposible, pero encontrar a personas como vosotros es un tesoro. Por todos los momentos de compartir ideas y darnos apoyo mutuo. Estamos orgullosos de nuestro bebé que ha crecido tanto en cuatro años.

A los Umami (Cris, Mar, David e Irene) porque umami tiene 5 letras y solo vosotros sabéis lo que de verdad significa. Las redes de apoyo me sostienen, y vosotros me habéis hecho sentir que podía llegar muy alto. Sois como el Mediterráneo que envuelve todo, siempre estáis en mí día a día.

Al grupo de exiliados en mañolandia, Alberto, Sara, Irene y Cris, por hacerme sentir como en casa en un sitio nuevo y enseñarme todos los rincones con cerveza potable. Pero sobre todo, sobre todo, por convencerme que un sábado a las 10.30 de la noche lo mejor que podía hacer era premiarme y dejar de escribir de una vez.

A mis amigas italianas, a nuestra calabresa residente en Milán Annabella Oranges, por sus audios desternillantes y su disponibilidad, incluso con un audio de respuesta mientras caminas. A Chiara Cappanera, nuestra *coinquilina ogni tanto*, que tanto ha sufrido en su tesis y tanto hemos compartido hablando por whatsapp.

Querría hacer también una mención a mis compañeros de estancias doctorales, porque habéis puesto un punto de sal a unos momentos de intenso trabajo. En Oxford gracias María Morán y sobre todo a Ania Myslowska, que sabía hacer las pausas que necesitaba y a Emilio Gamo, que me acompañaba un trozo camino de casa.

En Atenas conseguí viajar el fin de semana para ver los yacimientos que descubría de lunes a viernes, mi eterna gratitud a Helena Domínguez, por abrirme las puertas de sus amistades, pero quedarse como amiga mía aunque pasen los años. A Jerome, Elisabet y Bárbara por compartir tan buenos momentos. Una mención especial para Silvia Bettineli, que entraste en mi vida como compañera de café y me llevé a una amiga para siempre.

A mis amigos de “fuera de la academia” que forman parte de los sabores y sinsabores del camino, a Carmen que es amiga mía desde que teníamos 6 años (y lo que te rondaré morena) y a David Ávila, que es uno de los grandes pilares de mi vida y que me ha enseñado tanto sobre cine. Desde ese primer año en la UAM, pasando por tantas viejas, por la pizzería Carusso, el Camino de Santiago y tantas otras cosas.

También a los que me han animado siempre a acabar de una vez la tesis, José Miguel Pallares y David Escribano, no os conocéis pero siempre habéis tenido la misma frase “Deja de alargarlo ya...entrega”. A Josemi por ser parte de este camino en sus turbulentos inicios y darme un apoyo que nadie más que yo puede conocer, y a David por reentrar en mi vida y tener una paciencia inmensa con los horarios de un tesista, estar dispuesto a quedar con media hora de antelación y encima hacerme la cena.

A Rafa y Mar, no ahora desde un punto de vista académico, sino personal. Gracias por acogerme tantísimas veces.

A mis amigos de Roa de Duero (Burgos) porque os veo muy poco pero os siento muy cerca. Especialmente a Néstor Miravalles, compañero, amigo y mucho más, contigo las conversaciones amanecen entre confidencias.

Esta tesis ha sido escrita en muchos y variopintos lugares, pues me ha llevado mucho más tiempo del inicialmente esperado. Por ello he querido hacer una lista de todos y cada uno de los lugares en los que he desplegado los múltiples aparatos electrónicos que he roto. Empezando por mi despacho en la Universidad Autónoma de Madrid, tanto las bibliotecas en la que he buscado calefacción o aire acondicionado como la mesa de los dos despachos que he ocupado, el depósito de la biblioteca de Clásicas de la Complu, el seminario del departamento de Historia Antigua de la Complu, la biblioteca de Humanidades de la Autónoma, la casa de mis padres, mi enorme mesa blanca en mi primera casa en vallecas, la mesa verde alargada donde Cris y yo escribíamos juntas hasta altas horas de la madrugada, la gran mesa de caoba de Robledo de Chabela, mi habitación compartida en el piso de arriba en Roa de Duero, la mesa redonda del salón de Burgos, y la mesa auxiliar montada en el cuarto cuando ya necesitaba un “encierro radical”. La mesa del salón de Villodrigo, la sala de papirología de la Sackler library en Oxford, la sala de lectura de la Bodleian Library, la planta segunda de la Escuela francesa de Atenas junto con la planta baja de la biblioteca británica y la primera planta de la biblioteca americana. Esos puestos públicos para los que no tienen la “membership” y que nos disputábamos a primera hora de la mañana. Mi habitación en el Nooc y mi piso compartido en la escuela finlandesa en Atenas y finalmente, mi cuarto en el piso de Oporto, las mesas de madera maciza de la biblioteca de Aragón y de la biblioteca de Humanidades de la Unizar y ya, si finalmente, mi rincón en el salón de Zaragoza.

Por último, debo hacer una mención a todas esas horas pasadas en medios de transporte, en las cuales he escrito trozos de tesis y he leído multitud de artículos, en el autobús camino de Daimús para intentar concentrarme en la terraza con vistas al mar, el bus regional Burgos- Rosa de Lima hasta Madrid-Chamartin, en el AVE a Zaragoza y para mi desgracia, alguna que otra vez en el bus de línea, y en las esperas de los múltiples aeropuertos. Esta tesis me ha costado tres ordenadores y una Tablet, pero hay trozos de ella esparcidos por todo mi mundo en estos últimos años.

Acabar de redactar una tesis es un momento complicado, y yo lo hice en Zaragoza, teniendo como testigos a Cris y a su madre Ana, que me sacaron para celebrarlo. No tengo mejores palabras que unas gracias profundas y sinceras.

La maquetación acabó en Rivas, en mi casa de la infancia, cerrando un círculo de solidaridades. Gracias a todos por estar, gracias a todos por ser familia.

# **BLOQUE 1. INTRODUCCION Y ESTADO DE LA CUESTIÓN**

## No somos más que nuestras propias decisiones

Jean Paul Sartre

En esta tesis se trata el tema del matrimonio en el mundo griego y sus implicaciones económicas. Planteamos una visión del matrimonio griego en época Arcaica y Clásica con la siguiente hipótesis inicial: si bien hubo elementos comunes en todas las comunidades griegas no se entendió del mismo modo las uniones entre hombres y mujeres. Por lo tanto, la forma de entregar a una hija para el matrimonio no fue la misma y no significaba los mismos derechos y obligaciones para el marido. Por un lado hay pautas comunes. Por el otro, también documentamos diferencias que derivan de la sociedad políada de cada lugar y que provocaron que los griegos se entendieran a grandes rasgos pero que hablaran de las uniones en otras *poleis* como un hecho lleno de particularidades.

Esta premisa necesita forzosamente una separación de espacios y de fuentes. Hemos intentado dividir los capítulos y bloques en estudios de epigráficos y de autores en su cronología precisa vinculándolos al espacio geográfico donde se situaron, intentando dar un contexto y no comparando unas situaciones y otras sin un estudio previo. Por ello, dividimos las fuentes por la zona en la que tratan y no por los tradicionales géneros de la Épica, Lírica, Filosofía etc.

En cuanto a los tipos de datos que hemos manejado, principalmente son fuentes literarias, arqueológicas y epigráficas, pero haremos puntuales apuntes respecto a la iconografía. En un tema tan amplio como es el matrimonio hemos debido limitar el número de temas a tratar para poder abarcarlo en una tesis doctoral.

La metodología a seguir, que condicionaría el método de trabajo diario ha sido delimitada por tres grandes pilares. Por un lado, los estudios jurídicos sobre Derecho Griego, que cuentan con mucha menos tradición que los de derecho romano, la metodología de estudios de Género y la Antropología comparada. Hemos querido no usar un único punto de vista para así poder plantear un estudio crítico con los trabajos realizados hasta el momento, intentando aunar diversas perspectivas que podían ser comparadas entre sí.

### 1.1. Motivación personal

Cuando hace ya casi 7 años me planteé qué tema iba a tratar en mi tesis doctoral tenía muy claro que iba a estar relacionado con los estudios de Género, tema que me había apasionado desde mis años universitarios como estudiante en la licenciatura de Historia. Siempre que podía escogía un trabajo *sobre las mujeres en la historia*. El gran vacío que encontraba siempre en las mujeres me hizo indagar una y mil veces, cada vez que tenía una oportunidad en las fuentes que las mencionaban, tomé la costumbre de tomar apuntes y recurrir a la biblioteca. Preguntarme, plantear dudas y problemas fue una de mis grandes aficiones como estudiante. La mayoría de los profesores que me dieron clase dedicaban



un espacio muy pequeño del curso a hablar del papel femenino en sus asignaturas, insistiendo en la vinculación de la mujer como un ser fuera de la política y fuertemente asociado al hogar y a la crianza de los hijos. En principio parecía que muy poco diferenciaba a la mujer en la Prehistoria, de la mujer en la Historia Antigua hasta casi época Contemporánea. Solo conocíamos el nombre de determinados personajes excepcionales, en cierta medida vistos como disidentes del sistema. Pero nada se sabía del resto, de esa gran masa que siempre había sido la mitad de la población. De hecho, ni siquiera se podía conceptualizar bien a los nombres conocidos, enmascarados en maledicencias y polémicas entre los autores. No obstante, era para mí un tema sumamente interesante. Poco a poco decidí que la Historia de la Grecia Antigua era mi tiempo favorito, el que me estimulaba más y en el que quería dedicar mi investigación.

Ello lo aúne con el que parecía el gran momento de la vida de una mujer, su matrimonio, un acontecimiento entre el misterio, el rito, la economía y el cambio jurídico que se mezclaba como un batiburrillo de información. No obstante, como era un acto importante para la legitimidad de los hijos, iba encontrando más información, sobre todo cuando había algún tipo de problema que afectaba a las instituciones. Por ello escogí como tema “El matrimonio en la Grecia Antigua” pensando que había sido un tema tratado hacía mucho tiempo y que faltaba un estudio completo y actualizado del mismo.

Me costó mucho delimitar el tema y sobre todo, cómo iba a tratarlo, pues sabía que debía dejar de pensar en el Mundo Griego como un todo y adentrarme en las particularidades de cada espacio para ofrecer algo realmente novedoso que supusiera un paso hacia delante.

Por tanto, elegí un tema que me apasionaba, del que quería saber más y donde he echado tantísimas horas, y que, aún después de tantos años, me sigue encantando. Estudiando aquella mitad olvidada y sesgada implicada en un matrimonio, tratando de delimitar su radio de acción y su aparente pasividad, creo haber conocido un poco mejor a las mujeres griegas de la Antigüedad.

## **1.2. Justificación: el matrimonio a grandes rasgos**

Citando las palabras de Alberro “Prácticamente cualquier estudio sociológico permite deducir que los factores que ejercen una influencia decisiva en cuanto a definir el estatus legal de la mujer en una sociedad se hallan en dos campos bien definidos: primero, en los derechos de y a la propiedad, y segundo, en las costumbres y leyes que regulan el matrimonio” (Alberro 2005: 426). Por lo tanto, la propiedad y el matrimonio marcan las reglas que rigen una sociedad.

Todas las sociedades han generado un sistema social económico y jurídico que legitima las uniones entre sus miembros y el mundo griego no fue una excepción. El matrimonio es un contrato de unión entre dos partes que fija a la vista de la comunidad la futura vida en común. En el caso del mundo griego es especialmente importante resaltar que ese contrato se firma entre el padre de la hija o su tutor legal y el futuro marido. La novia, si bien ha sido educada durante toda su vida para este momento, no forma parte de la elección del esposo. El hombre adulto llega a un momento en su vida en que para que el

normal desarrollo de la comunidad se perpetúe, se le pide que engendre hijos legítimos; para un hombre ése es el objetivo principal del matrimonio. Para el placer físico o la buena conversación siempre tiene a prostitutas y hetairas. El hombre busca legitimidad, la mujer busca la esencia de la vida para la que ha sido educada. Si bien los hijos son un objetivo también femenino, pues la dotan de estatus, es en la nueva casa donde va a ser administradora, mientras que su marido va a hacer la vida pública en el ágora, fuera del *oikos*.

Cabe señalar que en el matrimonio la mujer, pese a su evidente interés en el mismo, es sujeto del pacto, pero no es una parte activa. Según Gernet (1997: 68) el propio indoeuropeo, al desarrollar palabras como suegra o nuera en el lenguaje, lo que establece es una división social en la que lo que de verdad importa para identificar al individuo es la filiación masculina. Según este autor, desde los orígenes, las sociedades indoeuropeas colocan en una posición de sometimiento a la mujer de cara al matrimonio. En general, la mujer griega actúa en todo momento como una menor de edad, que pasa de un tutor, su padre a otro tutor, su marido. El padre escoge al marido por sus bienes y por la protección que le puede prestar en el futuro, por lo que suele haber una importante diferencia de edad entre novio y novia. La mujer es informada del esposo elegido, comportándose, como ya hemos señalado, como una mujer tutelada (Duce 2017: 287–302). Esta situación provoca implicaciones económicas ya que la esposa nunca tiene autonomía legal. La esposa es poseedora de su dote, pero no administradora, y lo mismo ocurre con los bienes que hereda. Del mismo modo, no es sujeto de derecho, por lo que no puede acudir por sí misma a los tribunales a reclamar compensación por un maltrato recibido, sino que su vida pública se ha de hacer por medio del tutor. Es sorprendente que no exista una palabra clara para matrimonio como señala Savalli (1983: 44-45) notado ya por Aristóteles (Pol. I, 2, 1253 b 10) la relación entre hombre y mujer no tiene un término claro, son hombre y mujer (*aner* y *gyne*) lo que no implica la ausencia del concepto de matrimonio (*engye*, compromiso; *gamos*, unión legítima, del cual deriva mujer casada, *gyne gamete* en contraposición a la unión adúltera, *moicheia*).

Toda muchacha es educada durante toda su vida para el momento del matrimonio y se la presuponen una serie de calificativos que la hacen “una novia deseable”. Entre estas virtudes está la paciencia, la buena educación, la falta de palabra en público, el haber cumplido determinados rituales en el seno de la *polis* y sobre todo, la capacidad de llevar una casa y de tejer con sus esclavas. No obstante, la sublimación de la mujer en la casa en su faceta de madre y esposa en todas las clases sociales, no formó parte de los tratados de moralidad hasta la Revolución Industrial (Scott 2008: 193).

Es esa faceta económica, la que se deriva de los bienes producidos por la mujer en el seno del *oikos* o los bienes que trae al matrimonio, sea por medio de la dote o por medio de la herencia paterna, los que van a ocupar nuestra tesis.

El objetivo de la misma es mostrar la capacidad económica femenina en el seno del matrimonio y determinar su proyección social. No obstante, merece ser declarado que no vamos a hablar de “la mujer griega” como un ente único y unitario, pues somos conscientes de la idiosincrasia del mundo griego y todas sus facetas. La principal hipótesis que lanza esta tesis doctoral es la puesta en cuestión de esa idea unitaria sobre la mujer griega, pues cada *polis* tuvo sus particularidades y las mujeres que vivieron en cada una

de ellas fueron objeto de distintos tratos. La condición de marginalidad de la mujer griega ha provocado un abismo entre la realidad y las fuentes (Gallo 1984: 11). Es necesario tener en consideración que las fuentes fueron escritas en su mayoría por hombres que pertenecían a una sociedad patriarcal, patrilineal y patrilocal. En ese sentido se han intentado hacer estudios como los de Cantarella y Maffi (1999) y Schaps (1979) que desde el ámbito jurídico y económico respectivamente analizan fuentes tratando de eliminar la misoginia existente. No obstante, somos conscientes de que encontraremos lagunas y callejones sin salida, donde lo más que podemos plantear es una hipótesis de análisis.

Está claro que las fuentes son un reflejo de la sociedad griega, donde la mujer tiene un papel muy vinculado a la casa y al mundo local del lugar donde nace. Debemos hablar de diferentes estratos sociales, como los que ocupan a los hombres y que llevan a que la mujer no tenga el mismo radio de acción en una posición social que en otra. La exclusión de la vida pública, de la vida política que es el mundo griego lleva a la mujer a una situación de marginalidad (Gallo 1984: 15), sin embargo, estamos en posición de plantear muchas dudas para hablar de una exclusión completa de las mujeres griegas.

Tradicionalmente se ha hablado de la supuesta libertad de la mujer espartana, de su salida de casa y su posición económica. Expertos en Esparta como Cartledge (2002: 11-31) y Hodkinson (2009) han puesto en tela de juicio esa supuesta liberación femenina precedente al Feminismo en cuanto a la posesión de tierra y riqueza dentro de los matrimonios.

Nos hemos centrado en el tema económico aunque haremos pequeñas valoraciones sobre rituales y religión en el seno de la ceremonia matrimonial porque todo el proceso matrimonial forma un conjunto. No hay una parte jurídica, una parte social y una parte religiosa. Todo el proceso es un rito de paso, especialmente importante en el caso de la mujer, pues es el acontecimiento principal de su vida. Le supone un cambio de tutor (del padre al marido), el abandono de la casa paterna por su nuevo hogar y un distanciamiento de su familia a favor de una nueva, de la que va a ser ella la responsable de la misma. Por último, y no por ello menos importante, la mujer, salvo en el caso de que haya sido heredera, sale de casa con bienes económicos, llamados dote. Esta dote es la garantía de que va a ser tratada benevolentemente en su nueva casa, y, en el caso de un hipotético divorcio, esa dote ha de ser devuelta a su casa paterna. Si bien se ha discutido bastante sobre la naturaleza de la dote, en esta tesis doctoral vamos a analizar las profundas implicaciones del cambio y cómo se traduce en el universo femenino.

Queremos saber cuál es la capacidad efectiva que tienen las herencias y las dotes en el universo de las mujeres casadas en distintas *poleis*. Nos planteamos las diferencias de trato y de estatus que tiene una mujer que ha heredado o que ha recibido una dote sustanciosa. Por último, es un objetivo determinar las diferentes perspectivas de lo que era “una novia apetecible” en el mundo griego.

Para ello vamos a hacer distintos estudios de fuentes, agrupadas a su vez por regiones para dibujar un mapa del mundo griego que se centre en este aspecto. El objetivo de delimitar nuestro trabajo por zonas y épocas ya ha sido una necesidad señalada por la historiografía: la cronología es relativa y debemos tomarla con precaución. Las comunicaciones en la Antigüedad no son inmediatas y no todas las *poleis* llevan el mismo ritmo de cambio. Tradicionalmente usamos Atenas como punto de referencia pero las

instituciones políticas y sociales atenienses tuvieron una evolución rápida. En el momento en que en Atenas ya hay democracia hay muchas *poleis* que se están iniciando en las sociedades aristocráticas (González Blanco 1988: 172-173) Eso implica liberarse de la idea de una cronología absoluta, especialmente cuando hablamos de procesos jurídicos que reflejan derechos sociales, un ámbito del ser humano especialmente conservador.

### **1.3. Estado de la cuestión**

Hacer un estudio que mezcla una fórmula jurídica, como es el matrimonio con los estudios de Género, da lugar a una amplia y variada bibliografía que no va a tratar nuestro tema de manera directa sino de manera transversal. Por lo tanto, haremos mención a las obras más importantes y dejaremos la bibliografía específica para cada capítulo. En este estado de la cuestión hacemos más bien un repaso por las principales corrientes que han llegado a afectar al mundo griego, pero cada capítulo tendrá un pequeño apartado de historiografía específica.

#### **1.3.1. Estudios jurídicos: derecho y matrimonio**

Toda legalidad empieza con un pacto privado entre dos hombres sancionado ante los dioses, que actúan como testigos, mediadores y en caso de incumplimiento, serán los responsables de castigar al culpable. Por lo tanto, inicialmente podemos decir que el Mundo Griego Antiguo no tiene una jurisprudencia clara, y los pactos surgen de las necesidades concretas de los individuos. La confianza en los dioses y el acuerdo mutuo es por lo tanto, la base de los orígenes del derecho. No es ilógico pensar que los pactos matrimoniales son uno de los primeros que se dieron en la historia, por ser acuerdos que se hacían a lo largo de la vida de una persona y que implicaban un acuerdo extrafamiliar.

En el siglo XIX aparece el primer interés por la legislación griega y las leyes que gobiernan la familia, el interés por la formación de un estado a partir de las fuentes literaria. Inicialmente se postula cómo el estatus de la mujer es depauperado cuando se impone un sistema social legislativo, pensando que el establecimiento de una ley pone límites siempre en detrimento de las leyes naturales, por lo tanto, la mujer quedaba sujeta a la ley. Los temas que más les preocupan son las figuras legales que no tienen su paralelo en el mundo actual. El matrimonio, el divorcio y los castigos por adulterio parecían ser aparentemente similares a los códigos romanos, pero no ocurría lo mismo con figuras como el *epiclerato*.

Los estudios de legalidad en el Mundo Griego Antiguo surgen en un momento posterior a los del mundo romano. Mientras que el derecho romano ha sido y es estudiado en todas las facultades de derecho de Europa, debido principalmente a su influencia en los derechos civiles actuales, el griego ha sido relegado a un segundo plano.

Hablar de un código de Derecho Griego es una falacia, pues la mayoría de las legislaciones son compilaciones de jurisprudencia, que llegan a determinar en ocasiones un patrón común de comportamiento pero que está basado en la casuística de cada

comunidad. Por lo tanto, no podemos ni debemos hablar de una legislación griega común. Como las fuentes eran tan sesgadas, Atenas es el primer foco donde se sitúan las miradas.

Destacamos entre las primeras aproximaciones la de 1824 de la mano de Eduard Gans (1824: 826), que se enfrentó por vez primera al tema de las *epicleras*, que no son sino las mujeres atenienses que reciben la herencia del padre y se convierten en un problema pues han de engendrar un varón que continúe con su *oikos*. En este momento los filólogos alemanes escriben volúmenes de legislaciones antiguas, intentando establecer paralelos con las legislaciones del momento. A grandes rasgos se trata de un tratado filológico que busca la precisión en la traducción de términos. A partir de este momento se mantienen muchos términos del griego, por no tener una traducción exacta a ninguna lengua.

Ludovique Beauchet (1897) insistió en el mismo tema, considerando un sistema excepcional que las mujeres fueran las gestoras de su patrimonio en ausencia de hermanos varones vivos. En su tratado sobre el patrimonio privado, que es un manual de jurisprudencia, establece la jerarquía en la herencia de los griegos, siempre muy dependiente de las fuentes descubiertas en Atenas.

Las escuelas de derecho alemanas y francesas, pioneras en estudios legislativos, incluyen estas teorías en sus trabajos. Así J. H. Lipsius (1905) defiende que el *epiclerato* es un resto de sistemas de poder femenino anteriores y mientras que A. R. W. Harrison (1947) evita centrarse en esta evolución sociológica que se aleja del riguroso estudio de jurisprudencia que quiere señalar y ve los problemas de aplicación de las leyes de las *poleis* entre estados, en el caso de los matrimonios mixtos o en ciertos momentos de fusión de jurisprudencia, como por ejemplo cuando Atenas exporta su legislación al resto del mundo griego.

Se establece un debate en torno a la inclusión de la mujer y casa y su relevancia en el devenir de la *polis*. El hecho de que la mujer griega aparezca fuera de la vida pública parecía ser la causa de que tuviera un papel muy secundario en la legislación. James Donaldson (1907: 52) realizó unas de las primeras aproximaciones a la mujer griega, comparada con la romana y las primeras cristianas. Ya señalaba la ínfima posición de la mujer, recluida en el *oikos* y sometida a los deseos del marido. A él le debemos la expresión de ser una “prisionera del harén”. No obstante, es capaz de diferenciar el estatus de las atenienses, espartanas y de Safo, a la que estudia monográficamente e insiste en la importancia del matrimonio como la base del derecho femenino. Si bien una mujer no tiene demasiado trato con el esposo, incide de hecho, en el tópico del hombre fuera de casa atendiendo a la política, la mujer espera un comportamiento adecuado, no tolerando una falta al contrato y estando predispuesta al divorcio y la devolución de la dote si esto ocurriera. En estos momentos caben las comparaciones morales como es el caso de Louis Gernet (1917=2001) que filosofaba en torno al concepto de justicia o la igualdad más que estudiar la legislación griega. Si bien los prejuicios del presente siempre condicionan debemos intentar hacer un esfuerzo para eliminarlos de nuestra valoración.

La preocupación por la mujer griega a inicios del siglo XX ya está fuertemente condicionada por una comparación sistemática del mundo romano, que se encarga de expresar su inferioridad. F. A. Wright (1923: 1) decía que la culpa de la decadencia del Mundo Griego Antiguo había estado motivada por la baja consideración de las mujeres y de los esclavos. Era un cáncer que había nacido en Atenas y se había extendido por todo

el mundo griego. Presenta una dicotomía entre la brutalidad del mundo de la guerra y la vida pausada dentro de la casa, donde las tareas domésticas son monótonas pero están dominadas por las mujeres. A J. P. Mahaffey (1902: 147) le debemos la consideración “asiática” de cómo las mujeres de la élite eran despreciadas y maltratadas sistemáticamente<sup>1</sup>. Para este autor la costumbre de tener una mujer en casa era igual que un harén en todos los sentidos, y tenía su origen en Asia. En la misma línea podemos destacar el trabajo de Victor Ehrenberg (1951:192-207), que si bien empieza a considerar que la idea de total sumisión había sido exagerada, sigue insistiendo acerca de un rol subordinado en la vida diaria. De hecho, pese a hacer un estudio en torno a la importancia de la economía en Atenas no llega a valorar la dote y la herencia como uno de los puntos candentes de la ciudadanía.

El mundo ateniense se convierte en el centro de la investigación en los años 50 debido a los minuciosos estudios en torno a la Epigrafía. Conocemos los matrimonios atenienses que se suceden en el mes de *gamelion*. El estudio de Robert Flacelière (1959) está centrado en la época de Pericles y es sintomático de cómo Atenas puede ser muy bien estudiada, pero dejando de lado otras ciudades para poder establecer un patrón claro y sin excepciones.

Un cambio se establece a raíz del descubrimiento del código de Gortina, que supone un elemento de comparación de una sociedad griega muy diferente a Atenas. Ronald F. Willetts (1967) establece puntos en común y en discordancia, señalando que en el mundo griego no hay un sistema legislativo unitario. A partir de ese momento se han descubierto diversos epígrafes con códigos legislativos que han ido completando el panorama. David Schaps (1975: 53-57) señala cómo ha cambiado la manera de tratar la legislación griega. Podemos ver elementos comunes como la primacía de la herencia masculina frente a la femenina, pero documentamos una gran variedad de elementos discordantes que son la base de futuros tratados. A partir de este momento se establecerán comparaciones entre Atenas y Gortina como los trabajos de Alberto Maffi (1991: 205-232), Michael Gagarin (1986) o Eva Cantarella (2011: 333-345). Además en las últimas décadas se ha tomado forma los estudios de especialistas en leyes y jurisprudencia (Maffi 2005: 57-70) que han revisado no solo las fuentes literarias, sino también los epígrafes desde el punto de vista de las leyes y no solamente desde la filología.

También en esta década se establecen comparaciones entre el mundo griego y otros espacios aparte del romano como es el caso de Gerda Lerner (1986) que se centra en la comparación con el mundo bíblico.

En los años 90 conocemos algunos trabajos en torno a la boda, desde su parte legal como los rituales asociados a la misma, destacamos el trabajo de John H. Oakley y Rebecca K. Sinos *The wedding in Ancient Athens* (1993) que si bien puede ser revisado y ampliado en su momento es una aproximación muy completa tanto a nivel de tratamiento de fuentes variadas como en una profunda revisión de la bibliografía producida hasta ese momento. También debemos destacar el trabajo de Sarah Pomeroy (1997) sobre la familia en época Clásica y Helenística, pues supone una profunda revisión de los motivos económicos que sostienen y vinculan las relaciones familiares en la Grecia clásica y Helenística o el de

---

<sup>1</sup> Los griegos, como están más cerca de las culturas asiáticas inferiores, desprecian a las mujeres y las maltratan, teoría claramente desarrollada desde un punto de vista supremacista.

Cheryl A. Cox (1998) centrado únicamente en los distintos valores de la dote dentro del matrimonio griego. Al mismo tiempo tenemos trabajos de corte más generalista que se siguen centrande en conceptos como el amor o el sexo (Vrissimtzis 1995) y que son más propios de décadas anteriores pues se basan principalmente en la distinción entre amor y matrimonio.

Debemos hacer un pequeño apunte en torno a los trabajos que han versado sobre la mujer dentro de la familia y sobre todo de las implicaciones económicas de las esposas, no solo en cuanto a la dote sino como gestoras del patrimonio familiar. En 1968 aparece la obra pionera de *The Family in Classical Greece* de W. K. Lacey. En esta obra ahonda en la importancia de la dote como elemento indispensable en un matrimonio desde tiempos homéricos hasta época Helenística, ya que es el garante del pacto. Intenta además establecer diferencias cronológicas entre unas fuentes y otras y si bien el trabajo puede ser revisado, supuso un gran esfuerzo y una puesta en valor de los matrimonios griegos.

La mujer griega y el matrimonio, la legislación sobre su propiedad y sus derechos de cara a la herencia, han constituido el eje de artículos y monografías como las de David Schaps. En *Economic Rights of Women in Ancient Greece*, (1979) considera la dote como una maleta en propiedad de la mujer que no puede ser divisible y que funciona como la garantía de su nueva vida conyugal. Más adelante Robert Just en *Women in Athenian Law and Life*, (1989), centrado únicamente en el caso de la Atenas de Pericles reconstruye todas las posibilidades de las dotes, desde las más ricas a las simbólicas. Más recientemente M<sup>a</sup> Dolores Mirón (“Los trabajos de las mujeres y la economía de las unidades domésticas en la Grecia Antigua”, 2007) está dando visibilidad a las mujeres menos pudientes y a su aportación económica a la familia. Finalmente el reciente trabajo de Deborah Lyons *Dangerous Gifts. Gender and Exchange in Ancient Greece*, (2012) que plantea la entrega de tierras desde el mito hasta los casos descritos en las fuentes centrándose en las tensiones que se podían generar.

En el mismo año Styliani Papastamati (2012) defendió una tesis sobre el matrimonio en las fuentes literarias. Pese a circunscribirse prácticamente solo a Píndaro y los poemas homéricos aporta alguna idea interesante sobre las metáforas en torno a la boda. No obstante, no dedica ni un solo capítulo a la dote o a los bienes que se aportan al matrimonio. Es un trabajo complementario al de Lyons, sobre todo en el ámbito bibliográfico.

En cuanto al ámbito español podemos decir que no ha habido una escuela consolidada de estudios sobre la mujer griega en la Antigüedad, y mucho menos de trabajos sobre la legislación hasta hace bien poco. Podemos señalar trabajos aislados como los de Bermejo (1988b: 71-88) que se adentra en el contrato matrimonial como un pacto entre dos varones. En el marco de publicaciones pioneras en el ámbito español como fue el monográfico sobre *La mujer en el Mundo Antiguo*, coordinado por Elisa Garrido en 1985, podemos encontrar aproximaciones sobre a la mujer dentro de la *polis* (García Iglesias 1985: 105-122) o la mujer en las fundaciones coloniales (Domínguez Monedero 1985: 143-152). Destacamos el trabajo de Alonso y Royano (1996: 115-142) sobre la ley griega, pues hace un estudio del acto legal del matrimonio y sus implicaciones, si bien se centra solo en Atenas, establece unas bases legales en torno a las cuales se pueden deconstruir las distintas partes de un matrimonio y sus implicaciones económicas.

Entre los trabajos más recientes debemos destacar la tesis de Jesús Cepeda *La mujer espartana* (2009) donde se hace un recorrido por los momentos vitales de la vida de una mujer. Pese a estar muy centrada en la educación y en la posibilidad de que las espartanas fueran educadas en las letras, dedica un pequeño espacio al matrimonio espartano, desmontando teorías sobre el rapto. Lo mismo podemos decir de la reciente tesis doctoral de María del Mar Rodríguez Alcocer (2018) que si bien se centra en la educación, toca determinados aspectos que podemos considerar legislativos, considerando que los rituales dan paso a un estatus de ejercicio de participación en la ciudadanía espartana.

Hasta este momento no había habido un trabajo de conjunto sobre el matrimonio y sus implicaciones económicas relacionadas con la dote y la herencia que puede recibir una mujer y sobre todo, cómo cambia su situación en diferentes *poleis*. A veces erramos al hablar de Mundo Griego como un todo, cuando cada *polis* tenía independencia jurídica.

### **1.3.2. Antropología comparada**

Hablar de desigualdad social, de marginación del género femenino a un papel secundario en la sociedad ha intentado ser explicado de muchas maneras, desde la diferenciación de espacios, oficios y el valor que se da a los mismos, a explicaciones relacionadas con la fertilidad, la fuerza y todo tipo de variadas explicaciones. En definitiva, nos planteamos el estudio de una sociedad que establece diferentes roles para los individuos. Este ejercicio de abstracción era difícilmente interpretado por los investigadores hasta que a inicios del siglo XX toma fuerza la Antropología comparada. No siendo la disciplina que más usamos en este trabajo, sí queremos dar cabida a los trabajos más significativos porque han sido citados y tomados en cuenta en muchas obras.

El trabajo pionero en el campo es del filósofo fines Edward Westermarck. En 1891 publicaba el libro *The History of Human Marriage* donde presentaba el matrimonio como una mezcla de una necesidad biológica entendida dentro de la dinámica social. Por su influencia en todos los autores posteriores debemos mencionarlo ya que supuso un punto de vista multicausal de las razones por las que las sociedades efectuaban matrimonios.

La gran antropóloga que debemos mencionar, por sus teorías revolucionarias y por su capacidad de cambiar la visión de las sociedades es Margaret Mead. Si bien es un tanto agresiva en sus aseveraciones es la creadora de la aplicación de la Antropología a la Sociología. En 1935 Mead en su *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* establece la diferencia de carácter en función del sexo. Tradicionalmente se pensaba que los varones poseían un carácter fuerte y agresivo que les llevaba a una posición dominante, en cambio las mujeres tenían un talante más débil y pacificador. En su estudio de sociedades primitivas, por poner un ejemplo, estudiando la tribu de los Tchambuli determinó que el carácter asociado al sexo del individuo depende más de la educación de la comunidad que de algo innato. Los hombres no eran por naturaleza más agresivos y se daban sociedades en la que las mujeres tomaban una posición dominante. Cada sociedad tenía sus patrones de comportamiento creados por la misma y no eran algo inherente al ser humano sino algo que se enseñaba a los niños desde pequeños.



La otra gran figura de la Antropología es Ruth Benedict que introduce las grandes preguntas en la Antropología para hablar del funcionamiento de las sociedades. En sus aseveraciones era mucho más moderada que Mead, lo que le dio gran fama en el gran público. En 1934 publicó *Patterns of Culture* donde establece las bases de funcionamiento de diversas sociedades en el mundo. En cuanto al matrimonio, deduce que está profundamente ligado a la violencia especialmente en sociedades pequeñas donde la presencia de pocas mujeres de las mismas familias empuja a la búsqueda en el exterior, muchas veces de manera violenta (Benedict 1934: 124). Gracias a su gran conocimiento de las culturas, después de la II Guerra Mundial se le encargó un trabajo de Antropología comparada sobre la sociedad japonesa, donde el honor era tan importante que llevaba al suicidio masivo. El resultado fue *El crisantemo y la espada* (la traducción del original de 1946 no se publica en España hasta 1974) donde ponía en práctica en una sociedad moderna lo que había establecido en su primera obra. En virtud a los estereotipos que se conocían sobre Japón es capaz de desentrañar cuestiones como el honor y la moral en sociedades que viven de cara al exterior. Precisamente los estudios de Benedict son la base para el conocimiento de la “sociedad de vergüenza del Mundo Griego Antiguo” postulado por E. R. Dodds en 1951 en *The greeks and the irrational*. La idea de una moral colectiva familiar, cuyas faltas son pagadas en comunidad y no de manera individual explica muchos de los comportamientos en torno a las uniones matrimoniales, que son entendidas no como una unión individual sino como un pacto familiar. Por ello es más importante la proyección hacia el exterior que la propia conciencia, que es considerado propio de las sociedades modernas.

Inicialmente la Antropología parece la respuesta a todo lo que desconocemos de las sociedades antiguas. Todas las lagunas históricas podían explicarse basándose en el estudio de las tribus primitivas del planeta, que al estar en un “estadio inferior” de civilización y no haber sido “intervenidas” por el progreso europeo<sup>2</sup>. Por lo tanto, el antropólogo solo tenía que observar para detectar patrones de comportamiento inherentes al ser humano

En 1961 E. R. Leach en su *Replanteamiento de la Antropología* comienza a replantearse los problemas de aplicar la Antropología a sociedades antiguas. Si bien algunos de los estudios sobre tribus africanas y australianas estaban exquisitamente hechos, no todos contaban con un alto valor en cuanto al rigor, sino que el falseamiento y simplificación de datos era una moneda común. Por otro lado, por mucho que todas las sociedades tengan en común los problemas de herencia e uniones matrimoniales, la tendencia general era a considerar que valores como el derecho patriarcal o la dominación del padre eran universales. Estas ideas están basadas en nuestro derecho civil, que es herencia directa de Roma. Las culturas aborígenes no habían tenido ningún tipo de contacto con Roma y habían formado sociedades en torno a la matrilocalidad, las uniones poligámicas y otra sería de casuísticas que no podían medirse por el rasero europeo.

El siguiente hito es el trabajo de Paul Bohannan *Social Anthropology* publicado en 1963 porque se adentró en la importancia de la educación y el comportamiento social del individuo. Determina que los roles se asumen a lo largo del tiempo desde la educación

---

<sup>2</sup> Nótesen las comillas como crítica de la visión de superioridad de la cultura europea frente a otras culturas y su inocencia al pensar que podían haber pervivido sin inmutarse durante siglos.

familiar y la comunidad en la que vivimos. También determina los tipos de relaciones de parentesco ascendente y colateral siendo especialmente útil para las diferencias en las familias extensas.

La Antropología, usada como metodología, desde los años 70 del siglo pasado da interesantes enfoques sobre sociedades históricas y actuales. Alice Schlegel en 1977 en su *Sexual Stratification* hace un estudio detallado de sociedades históricas con ecos en la actualidad donde la mujer ha sido separada de la sociedad basándose en su sexo. La condición de la mujer árabe, judía y de tribus, no varía en su aislamiento y el motivo es el sexo al que pertenece.

En cuanto al mundo griego es el gran momento de Pierre Vidal-Naquet, con su propuesta de 1981 *Le chasseur noir: Formes de pensees et formes de societe dans le monde grec* cambia la manera de entender el mundo mítico y su reflejo en el mundo real en la Antigua Grecia. Dentro de este ámbito los ritos de matrimonio, los raptos y otras formas asociadas a las uniones son revisadas desde un punto de vista simbólico. Esta corriente sigue teniendo gran cabida en la investigación actual en la forma de la Escuela de Paris, que sigue la estela de la ya fallecida investigadora Nicole Loraux (2004) y que basaba sus interpretaciones en las obras de Jean Pierre Vernant (1974) que son una mezcla de Antropología y Filosofía, intentado explicar el paso del pensamiento irracional mítico a la racionalidad de la *polis*. A Loraux le debemos las nuevas interpretaciones sobre el concepto de ciudadanía en Atenas en virtud a los sentimientos que la sociedad es capaz de inculcar en el individuo dependiendo de su sexo (Loraux 2007).

En los años 80 del siglo XX se planteó una revisión de la Historia, pues el pasado había sido visto desde el punto de vista masculino. Desde ese momento todas las disciplinas se renuevan y adoptan lo que se ha llamado una “perspectiva de Género” surge la Arqueología de Género, la Antropología de Género y la historia de Género (Falcó 2003: 12-19). Recientemente se ha dado lo que ha sido denominado el “giro lingüístico” que supone una evolución del anterior estado de la cuestión. Ya no solo se busca dar un espacio en las monografías en las mujeres sino que se hace un análisis del discurso que se ha proyectado sobre ellas. Ya no solo se pide un espacio, sino que se inserta dentro de la sociedad y de los problemas propios de cada cultura (González Marcén 2000: 15). Esta corriente surge de lo que Almudena Hernando (2000: 24) llama “crisis cualitativa de la identidad femenina” y es que la mujer ha saltado a los medios de comunicación, a la literatura universal y a muchos otros ámbitos pero lo ha hecho de manera masiva y sin profundizar en su problemática. No se trata de hablar de mujeres en el gran sentido, ni de justificar las aspiraciones actuales como venganza a opresiones pasadas sino adentrarnos en el espacio y la identidad de otras culturas cuyas consecuencias han podido o no afectar al presente. Si bien hemos llegado al punto de asumir que la historia de las mujeres no empieza con la historia del Feminismo, estamos aún un tanto alejados de acabar con los compartimentos estancos de las diferentes escuelas, que nos llevan en ocasiones a una visión parcial de la Historia (Domínguez Arranz 2013: 10).

A partir de los años 90 podemos ver cómo los estudios de Género se mezclan con los estudios de Antropología. Gilian Clark (1989: 1) menciona como antropológicamente los trabajos a los que se han dedicado los hombres han sido históricamente mejor valorados que los estudios que se han dedicado las mujeres y cómo se había buscado un sentido

antropológico en términos de supervivencia de la tribu. Es decir, lo que es una reivindicación feminista basada en “el trabajo femenino ha sido minusvalorado históricamente” se estudia desde la Antropología.

En los últimos años se plantean cuestiones como el Género a lo largo de la historia y han aparecido trabajos como el de Peter N. Stearns *Gender in World History* que lo que pretende es hacer un estudio de los modelos de patriarcado desde el mundo griego hasta la actualidad. La perspectiva antropológica hace que se considere el patriarcado<sup>3</sup> como un modelo social que se ha mantenido prácticamente imperturbable durante siglos a pesar del devenir de las sociedades

Enrique Gil Calvo (1991: 17-47) plantea las implicaciones sociales de la desigualdad de Género y su visión mítica en el mundo griego. Los grandes ejemplos que la Antropología ha tomado para hablar del mundo griego antiguo son los mitos de las amazonas, por ser mujeres que forman una sociedad al revés, donde las féminas son guerreras, se desprecian a los varones y viven en un estado salvaje y la negación de la participación política a las mujeres. Desde pueblos del Amazonas, pasando por la exclusión femenina en Atenas de la vida pública hace un recorrido por la desigualdad entre hombres y mujeres. Para este autor el control sexual de la mujer es esencial para la supervivencia de la especie humana. Las mujeres tienen mucha más capacidad sexual que el hombre y controlar sus úteros ha sido un objetivo social.

En la actualidad tienen mucho peso las teorías sobre la dominación masculina como elemento común en todas las sociedades históricas (Bourdieu 1998). Para que una sociedad patriarcal funcione, desde la más básica educación se ha de dar un papel y un valor diferenciado a los hombres y a las mujeres y ambos han de aceptar su papel en la sociedad. El varón dominador, cabeza de la familia y ostentador del poder y control social, solo es posible si es aceptado por la otra mitad de la población, y para ello, todos los mecanismos sociales han de ir orientados en dicha dirección. Esta teoría explica que el sistema se mantenga no solo durante toda la Antigüedad, sino que no haya revueltas ni revoluciones y que los personajes femeninos que destaquen sean siempre excepciones y muchas veces por su papel visible sean sistemáticamente condenadas.

Hemos de destacar cómo la Arqueología y la Antropología se han unido en una nueva perspectiva de Género (Berrocal 2009: 25-43) que busca poner en duda no solo el registro arqueológico y la manera de interpretarlo basado en las fuentes, sino también las preconcepciones que tenía el investigador ante la evidencia. Este nuevo punto de vista crítico supone una revisión constante de los datos que damos por seguros o que consideramos “naturales” y que supone hasta una revaloración del vocabulario que usamos (Hernando 2007: 167- 174).

Podemos concluir diciendo que los estudios puros de Antropología, basados en observar a sociedades “primitivas” han sido dejados de lado para mezclarse con otros conceptos más propios de la Sociología, los estudios de Género y la Arqueología. Hoy en día no podemos hacer un estudio desde un único punto de vista y usamos varias ciencias de

---

<sup>3</sup> Entendemos patriarcado como sistema social en el que se promueve y defiende la supremacía de los varones por encima de las mujeres en el ámbito político, económico y familiar otorgándoles mejores puestos y más valor como individuos.

manera auxiliar para poder tener un panorama más amplio de los problemas a los que nos enfrentamos.

### 1.3.3. Los nuevos estudios de Género

Plantearse un estudio donde el punto de vista femenino es importante y ha de ser visible no ha sido una constante en la investigación académica, por lo que los estudios de Género son relativamente recientes. Antes del siglo XVIII las mujeres aparecían de forma periférica en los tratados, como esposas y reinas de los personajes importantes. En muchas ocasiones nunca tenían voz y estaban polarizadas en un análisis maniqueo.

A partir del siglo XVIII podemos decir que hay autores que se preguntan qué fue de las mujeres antiguas, si bien desde una perspectiva muy poco objetiva. En concreto fue Christopher Meiners en su libro *History of the Female Sex* (1778) el primero que aborda un estudio en torno a la mujer griega. Para Meiners, la mujer griega estaba más cerca del peligroso mundo oriental que del ordenado mundo europeo, por lo que su exclusión, atractivo, misterio y peligro estaba condicionado por ese mundo que resultaba tan atractivo para el ojo europeo. Los griegos, en virtud a su origen eslavo, estaban fuertemente condicionados por unas relaciones divididas entre hombres y mujeres. Meiners inaugura la que es llamada “perspectiva orientalista” que establece la minoría del pueblo griego basado en sus contactos con culturas orientales y asiáticas. La relación entre los sexos era inexistente y la mujer tenía como misión el cuidado de los hijos, teniendo el mínimo contacto diario con su esposo. Esto no quiere decir que haya estudios individualizados de personajes femeninos, pero sí es cierto que aparecen por primera vez en un tratado como argumento que se valora en una cultura.

Otro de los grandes hitos que debemos señalar son los estudios jurídicos que desde el siglo XIX intentan visibilizar el papel de la mujer. Basados en la Epigrafía y en los pocos textos legislativos conservados, estos trabajos parecían mostrar una ordenación social donde la mujer era al menos mencionada como sujeto afectado por el derecho (Bernard 2003: 9). Estos estudios estaban muy basados en fórmulas económicas y trataban de crear una única legislación familiar griega. Como pronto se desligan en estudios meramente jurídicos los hemos tratado en un apartado separado.

Si bien al hombre le había importado hasta el momento estudiar su pasado, las mujeres nunca aparecían en el mismo. Hasta el siglo XIX no podemos señalar una persona que incluya en sus obras estudios sobre la mujer de manera monográfica. Jules Michelet es considerado el precursor de los estudios de la mujer con sus dos obras *La sorcière* (1862) y *Les femmes et la Revolution française* (1855), pues plantea dos polos opuestos en el pensamiento y devenir vital del hombre y la mujer. El varón es cultura mientras que la mujer está en el ámbito de la naturaleza. Lo cierto es que el siglo XIX está marcado por los estudios que buscan justificar la inferioridad de determinadas razas. La mujer es siempre inferior al hombre por su naturaleza y su intelectualidad, Michelet es un precursor en la identificación de la mujer como un ente diferente al hombre con su propia historia.

Estos estudios en su mayoría tratan de justificar la condena científica de ciertas prácticas como la homosexualidad o la vindicación de los derechos de las mujeres, que se inician

en estos momentos. Por un lado tenemos a las primeras feministas reclamando un papel en la historia pasada y de su presente y por otro a sus detractores justificando la negación de derechos basados un supuesto natural que negaba a la mujer un papel en la civilización. Sobre este tema, destacamos el trabajo de Karl Julius Beloch *Griechische Geschichte* (1893) que asienta fuertemente la idea de la inclusión de la mujer griega por influencia oriental. Recogiendo las teorías de Meiners, las mujeres atenienses estaban encerradas en sus casas por que era una costumbre importada de Asia Menor, basada en su naturaleza menor y en la necesidad de privarlas de un espacio en la vida pública.

El primer trabajo que realmente marca una época y que revolucionó la manera de pensar en torno a las culturas antiguas, es *El matriarcado* de J. J. Bachofen, publicado en 1861. Bachofen defendía que las sociedades primitivas pasaban por un estado de caos sexual en el que las mujeres dominaban las sociedades y daban a luz a hijos de padre desconocidos. Era un estado caótico de venganzas entre familias que finaliza con el establecimiento de un sistema patriarcal donde el dominio del hombre provocaba un control sexual de la mujer, el asentamiento de justicia que conocemos y la evolución de la sociedad patriarcal. Esta teoría ha pasado por ser completamente creída y tenida por verdad absoluta<sup>4</sup>, a ser matizada. A día de hoy experimentamos una confusión de la teoría de Bachofen. Se cita al matriarcado para hablar de los orígenes de la sociedad griega pero no se ahonda en el hecho de que Bachofen lo veía como algo muy negativo de la sociedad. Simon Pembroke (1967: 1-35) hizo un recorrido sobre cómo el matriarcado se había adaptado perfectamente a la historia de Grecia ofreciendo un pasado ideal de matriarcado que es poco a poco eliminado en favor de la sociedad que conocemos. Por ello las teorías de Bachofen habían tenido tanto éxito pues, si bien eran simplistas, también encajaban a la perfección con las historias míticas de reinas poderosas, Amazonas y Escitas. Haciendo un resumen de toda la historiografía, Cantarella (1995: 7-9) señalaba cómo había sido decisivo para la historiografía del siglo XIX la búsqueda de una sociedad primitiva lejana donde dominaban las mujeres y que tenía su origen en el mundo mítico y que poco a poco había ido pasando a otro modelo.

Siguiendo la estela de Bachofen, Friedrich Engels en 1884 en *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* retomó esta teoría calificándola de «revolucionaria», pues creía que demostraba la existencia de formas de organización social y de comportamiento sexual ajenas al sistema familiar burgués. Aceptaba ese origen matriarcal que había caído gracias a la acción del capitalismo y el deseo de crear mercados de producción. De hecho, pese al éxito de la obra de Bachofen muchos investigadores estaban más familiarizados con Engels que fue un autor de éxito en todos los ámbitos. Este matriarcado supuso los primeros brotes del Feminismo a cargo del Materialismo histórico, pero ya desde sus inicios estuvo dividido en dos corrientes. No obstante, hemos de señalar que ni la escuela de los anales ni la profundamente marxista, a pesar de tratar temas sociales y culturales, se adentra demasiado en los estudios sobre la mujer, porque la considera inserta en las luchas de clase y en las desigualdades sociales del capitalismo. Por lo tanto, la revolución feminista, y entendemos por revolución en este caso cualquier tipo de estudio sobre la

---

<sup>4</sup> Pese a que Bachofen no se apoyaba en las fuentes, tuvo cierto éxito en el mundo de los helenistas. Destacamos los trabajos de Thomson (1916) que veía el conflicto del patriarcado y el matriarcado en la obra de Esquilo, como dos modelos que estaban entrando en contradicción. Para Thomson la Orestíada pasaba del antiguo mundo matriarcal donde el acto de Clitemnestra es legítimo pero salvaje y que acaba siendo castigado por el justo patriarcado.

mujer, debería llegar después del azote comunista (Perrot 1986: 271-293). Se considera que la liberación femenina llegaría con el trabajo en la fábrica, pero permitía a la mujer librarse de las opresiones familiares, lo que derivó en un desinterés por la Historia, pues toda era considerada lineal y fruto de un mismo sistema (Hartman 1979: 1-33). Hasta finales del siglo XIX no se considera que se cree la idea del trabajo femenino en casa y un modelo de sometimiento económico de la mujer basado en su dependencia, por lo que la mujer es ignorada por la historia a la espera de una revolución definitiva (Federici 2018: 70).

A inicios del siglo XX cobran fuerza social las vindicaciones feministas, que principalmente piden un espacio en la vida pública a través del trabajo remunerado y el derecho al voto. Estas peticiones provocaron muchas burlas entre periodistas y políticos y la tradicional inclusión de las mujeres en el Mundo Antiguo se usó como un argumento de peso: la sociedad europea había estado y debía seguir rigiéndose por unas normas de conducta que implicaban una inclusión femenina. Los iniciales logros de las mujeres con respecto al voto son mal vistos por buena parte de la Academia, que buscan a veces en la Antigüedad una justificación a su desagrado por los tiempos que vivían.

En los años 20 Max Weber negaba cualquier tipo de poder femenino y consideraba que solo había sido ejercido históricamente en momentos de necesidad. Es decir, que una mujer solo podía ser cabeza de familia cuando su esposo había partido a la guerra y que debido a ello, era la ausencia de un cabeza de familia el único caso en el que la mujer podía ejercer algún tipo de poder. A través de estos estudios podemos marcar el inicio de la Sociología aplicada al Género (Weber 1964: 297-301) o el intento de explicar cómo funcionan las sociedades en virtud de las relaciones entre ambos sexos. A este periodo pertenece el mito de la mujer griega y oriental, consideradas ambas parte de un mismo modelo donde se mezcla la mitología con el estudio de fuentes. M. Rostovtzeff en *A History of the Ancient World 1: The Orient and Greece* (1926) es el exponente principal ya que su obra ha perdurado como un tópico literario hasta época muy reciente.

En esta tesitura podemos entender la importancia que tuvo el artículo que publicó A. W. Gomme en 1925 “The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries”, que supuso una nota discordante en la historiografía. Gomme rompía la tendencia de la inclusión de la mujer griega, cuestionando la presunción tan arraigada en la historiografía de que las mujeres del período clásico habían tenido menos libertad y habían estado peor consideradas que las mujeres de época homérica o de cualquier época pasada anterior a la *polis* y a cualquier tipo de acuerdo entre los hombres<sup>5</sup>. Además de poner en duda la reclusión femenina, y revalorizar la notable presencia femenina en el arte y en la literatura griega especialmente la fuerza de los personajes femeninos en la tragedia y la comedia, Gomme criticó tanto el uso interesado de las fuentes para fines políticos de su momento presente como el de un odio innato de los griegos hacia sus mujeres. También debemos destacar su papel pionero en la toma en consideración de la cronología, para Gomme no podía tratarse igual los poemas homéricos al siglo V o IV y aunque solo se maneja en el espacio de Atenas tiene visión de que todo el mundo griego no podía moverse de la misma manera. Un gran seguidor de Gomme es Kitto (1951: 119-251) que plantea una serie de

---

<sup>5</sup> De nuevo no podemos olvidar que la ciudad y la sociedad se consideraban fruto de un pacto social entre hombres y que el estadio anterior es el del más absoluto caos.

dudas sobre lo que ya era una escuela historiográfica que asumía la reclusión femenina como algo inherente a la cultura griega. H. D. F. Kitto ya tiene en su obra tendencias que han sido revisadas recientemente como la visión parcial de Atenas como un club selecto de varones al que no toda la población tenía acceso así como a los problemas de fuentes. Por primera vez se plantea que las obras de los trágicos y cómicos pueden estar dando una visión masculina de la realidad, pues son hombres hablando en boca de personajes femeninos y tiene también cabida para la duda historiográfica de usar el pasado como justificación del presente<sup>6</sup>. Para Kitto la sociedad griega se explicaba por el valor de la familia, que recibía una función concreta en el marco social y que siempre estaba marcada por un líder. El devenir vital de cada persona, e incluso su educación estaban condicionados por ese rol. Quizá el aspecto más positivo de este autor sea la honestidad con la que plantea las lagunas de las fuentes y la necesidad de una revisión constante de lo que se ha dicho hasta el momento. Charles Theodor Seltman (1955) sigue en la misma línea atacando la terminología usada hasta el momento, como la metáfora de la mujer melancólica en el harén.

El gran salto cualitativo que vemos a partir de los años 50 se lo debemos a Simone de Beauvoir, que en 1949 con su obra *El segundo sexo*, señalaba la peligrosidad del uso radical del término matriarcado, ya que no hubo jamás una edad de oro para la mujer y considera que la sociedad fue siempre masculina. El poder siempre estuvo en manos de los hombres (De Beauvoir 2017: 121-122) porque se ha hecho una separación de sexos en el trabajo y en la vida donde los trabajos femeninos siempre han tenido peor valoración. De Beauvoir marca la diferencia entre el Género y el sexo y es la pionera en dejar de hablar de estudios de mujeres y comenzar a hablar de estudios de Género. La mujer deja de ser un ente aislado y empieza a pensarse en la sociedad y los roles establecidos. Para conseguir equipararse la mujer ha de iniciar una lucha que acabe con la idea de alteridad y la imagen de la mujer como oposición al varón. El aspecto que más ha destacado De Beauvoir, además del giró lingüístico de lo que suponía el Género, fueron sus conceptos de identificación de la alteridad. Investigadores posteriores como Françoise Héritier (1996: 19-20) utilizan la alteridad y la identificación de los Géneros binarios para la formación de sociedades y el establecimiento de roles. Los comportamientos de ambos sexos no son biológicos, sino que son aprendidos en sociedad y reproducidos en los sistemas familiares. La tendencia general había sido un paternalismo con respecto a la inferioridad femenina y su necesidad de protección que se traducía en prohibiciones constantes, como los derechos ciudadanos o el derecho a la propiedad. Si bien De Beauvoir no se centra específicamente en la Antigüedad todo el vocabulario que inaugura es básico para los estudios posteriores en la Grecia Antigua. Podemos decir que inaugura la corriente estructuralista, que trata de explicar la sociedad en virtud de las estructuras de poder que conforman la misma.

Los postestructuralistas fueron muy críticos con las estructuras de poder que definía esta separación de roles masculinos y femeninos. Los trabajos de Scott (1986) criticaron los

---

<sup>6</sup> En concreto, plantea todo un discurso en torno a la visión de las mujeres en la Antigüedad griega y el problema de trasladarlo a su momento presente donde ha cambiado por completo la percepción de la individualidad y el valor de la vida humana.

estudios de Género hechos hasta el momento, postulando que debían dar el salto en una división tajante de sexos y tener en cuenta los factores sociales<sup>7</sup>.

Los estudios de Género como tal, siendo considerada una disciplina con su metodología nacen tímidamente a finales de los años 60. En ese momento se empieza a discutir sobre la historia de las mujeres y el papel que pudieron tener en la Historia, ya no como entes aislados sino insertadas en los estudios que se habían hecho hasta el momento. Las teorías del matriarcado habían sido desechadas por la arqueología<sup>8</sup> aunque fuera del mundo investigador hay éxitos de ventas sobre las antiguas sociedades primitivas matriarcales en Europa como los trabajos de Marija Gimbutas<sup>9</sup>. Como bien señala Iriarte (2000: 97) los defensores del sistema matriarcal siguen hasta la actualidad, pero han perdido la esencia de Bachofen pues consideran que fue una época idílica de culto a la diosa madre donde la sociedad estaba especialmente sexuada pero han olvidado toda la connotación negativa de caos y descontrol sexual. Los investigadores han ido dudando de las hipótesis de Bachofen, desdeñándolos y probando sus incompatibilidades, no obstante, como señaló recientemente Stella Georgoudi (2000: 551) un trabajo donde no se dedican unas líneas, por breves que sean a lo que supuso una revolución en la interpretación de los orígenes del mundo griego está incompleto, y si bien no podemos hablar ya de su vigencia sí que estamos ante lo que ya es “el mito del matriarcado”.

Siguiendo la estela de la obra de Joan Wallch Scot *Género e Historia* que hace un buen recorrido por los estudios femeninos y su evolución durante la década de los años 70. En los años 70 la mujer cobra protagonismo en la sociedad, se hace visible y por lo tanto, toma un papel importante. La publicación de una revista centrada en el tema, *Arctura*, inicialmente con los resultados de un congreso sobre estudios de la mujer en la Antigüedad, provoca un giro radical en la investigación. Hasta ese momento los estudios sobre mujeres en la Antigüedad estaban escindidos entre los que planteaban modelos virtuosos de mujer encerrada en casa frente a las malas mujeres que cometían adulterio. El discurso estaba además dominado por varones investigadores que no eran conscientes de la constante alteridad que estaban utilizando (Clark 2003: 132-134). Un hito que debemos señalar y explicar es la obra de Michelle Foucault que revoluciona la manera de mirar la Antigüedad. En sus tres volúmenes de *Historia de la sexualidad* que hizo un profundo estudio en torno a las dinámicas en las relaciones entre ambos sexos, determinando que la atracción y la dominación sexual eran las pautas dominantes. Para Foucault la sexualidad en la Antigüedad no existe como tal, de hecho, no hay un vocabulario específico para palabras tan simples como unión sexual, pero se convierte en un mecanismo de control social. Se promueve un uso de la sexualidad diferenciado entre el hombre y la mujer, destinado en el caso femenino a una mera procreación en el ámbito familiar. Foucault fue capaz de diferenciar por periodos históricos las maneras de entender el cuerpo y la asociación entre sexo y culpa (que no llega hasta época victoriana

---

<sup>7</sup> En los años posteriores (Scott 2010) el proceso de Género ha cambiado tanto para incluir a todas las realidades cambiantes respecto a la identidad de los individuos, destruyendo por completo la alteridad de los dos sexos y creando muchos puntos intermedios.

<sup>8</sup> En un momento parece que la teoría de Bachofen va a ser probada por el descubrimiento arqueológico del reino de las Amazonas, que nunca se produce.

<sup>9</sup> Esta investigadora tiene mucho éxito con sus trabajos *The Goddesses and Gods of Old Europe*, publicado en 1982; y con *The Language of the Goddess* en 1989. Estos trabajos han sido reeditados en varias ocasiones por su popularidad.



cuando el sexo queda marginado al secreto de la habitación matrimonial destinado únicamente a la procreación). Los dos grandes puntos de mira de Foucault eran la Antigüedad griega, desde la mitología a las obras de los filósofos y por otro la época victoriana cuando se construye un tabú en torno a la sexualidad y se aleja de la vida pública. A Foucault se le criticará posteriormente que estableciera la dominación sexual como la base de todas las relaciones entre las personas, principalmente por autores como Jacques Derrida (1978). No obstante, su influencia es palpable durante décadas.

Las principales críticas Foucault giran en torno a su explicación de las sociedades basada en la sexualidad como forma de opresión y dominación, sin tener en cuenta otros factores como la clase social o la economía. Además su visión está fuertemente condicionada por la Atenas clásica y no atiende a otros casos como la Lesbos del siglo VII (Greene 1996: 1-14). Si bien es un trabajo pionero y esencial para cualquier investigador, a día de hoy no podemos tomar como verdad todo lo que se dice.

Una ampliación en el campo de los estudios de Género y en la visión de las mujeres griegas lo ofrece Sarah B. Pomeroy con el trabajo *Diosas, rameras, esposas y esclavas* publicado en castellano en 1987. Es la primera vez que se hace una distinción entre el estatus de diversas mujeres griegas y se las trata de manera diferente. El trabajo de Pomeroy es un referente y es citado hasta la actualidad, si bien a día de hoy su deseo de “escuchar a las fuentes” es tildado de un tanto positivista. Debemos relacionar el trabajo monográfico sobre mujeres a que desde los años 60 las universidades anglosajonas habían introducido los talleres de estudios sobre la mujer. Estos talleres pioneros acaban expandiéndose al resto de las universidades y surge una receptividad a los nuevos estudios (Vicente y Larumbe 2010: 19-34). Para ello debemos dedicar un pequeño apartado al Feminismo de segunda ola ya que amplió las perspectivas desde las que se podía tratar el tema de la mujer y su inserción en la sociedad, en la economía, la religión y su relación con la sexualidad. El trabajo de Pomeroy introduce la Antropología en el estudio de las mujeres, por primera vez les asigna diferentes roles y sobre todo es capaz de abarcar un espacio cronológico amplio estableciendo diferencias entre los periodos. Pese a ser un libro que hoy podemos considerar superado y matizable en muchos sentidos, es la base en torno a la cual a día de hoy se construyen los trabajos de Género. Si algo podemos criticar a Pomeroy es la excesiva idealización de los roles, derivados por la influencia de esta autora de la obra de Philip Eliot Slater *The glory of Hera*, publicada en 1968 que es un estudio mitológico que trata de derivar en situaciones familiares pero sin tener en cuenta lo que se conocía sobre la vida cotidiana en Grecia. El autor que más criticó la obra fue Marilyn B. Arthur (1976: 383-403) por su idealización excesiva de las heteras como mujeres liberadas del yugo masculino.

Entre finales de los años setenta y principio de los ochenta hubo una auténtica demanda de estudios y publicaciones sobre la experiencia de las mujeres en la Antigüedad. Se producen muchos congresos y publicaciones y documentamos como de manera sistemática se incluye un apartado sobre historia de las mujeres en los manuales de la Grecia Antigua. Esta presencia constante de las mujeres, con mejor o peor resultado, permanece hasta la actualidad. Algunas obras reseñables, como la de Eva Cantarella, *L'ambiguo malanno: condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, publicada en 1981 (en castellano se tradujo como *La calamidad ambigua: condición e imagen de la mujer en la Antigüedad griega y romana*), seguía la senda marcada por

Pomeroy, en la que analizaba la condición inferior de la mujer pero introduce de manera tímida los primeros estudios sobre sexualidad en el Mundo Antiguo, principalmente la pederastia propedeútica pero también las relaciones entre mujeres. Cantarella, siendo una jurista gozó de gran popularidad y ha acabado dedicándose a temas de difusión, como señalaremos más adelante.

Al mismo tiempo que aparecían estas monografías, otros estudios presentaban una imagen que pretendía ser más completa y diversa de las experiencias de las mujeres en la Antigüedad, vemos por lo tanto, un deseo de analizar individualmente determinados aspectos de la vida de las mujeres en la Antigua Grecia: Helene Foley editó, en 1981, *Reflections of Women in Antiquity*, un compendio de artículos que trataban la mujer en el Mundo Antiguo, no solo desde la perspectiva griega, sino también la romana y la egipcia. Debemos destacar cómo la mujer del Oriente próximo ha sido sistemáticamente separada de los estudios de Género y aún a día de hoy no suele aparecer en las monografías. Foley dedica uno de los trabajos al matrimonio, dentro de los diferentes aspectos de la vida, como son la educación o su papel en la vida pública. Aun a día de hoy es un trabajo de referencia para empezar un estudio sobre mujeres en Grecia. Similar en cuanto a su variedad temática, pero centrándose en las fuentes arqueológicas, epigráficas y la iconografía, es *Images of Women in Antiquity* editado por Averil Cameron y Amélie Kuhrt en 1983. Este trabajo ha gozado de mucha menos popularidad pero es una aproximación muy variada y válida.

En esa misma línea debemos destacar los trabajos de Mary R. Lefkowitz, (1983) *Wives and Husbands* que planteaba la necesidad de reestructurar nuestra visión de la Antigüedad. Hemos pensado que las mujeres han aceptado de buen grado su papel como esposas y madres, pues no tenemos más datos en las fuentes. No obstante, Lefkowitz señalaba que las fuentes han sido escritas en su inmensa mayoría por hombres. En general el trabajo de Lefkowitz supone una profunda revisión de lo escrito hasta el momento, especialmente en el ámbito de la religión (Lefkowitz 1994) dando voz al papel femenino en los rituales políados.

Un trabajo que ha sido modélico y citado en múltiples ocasiones es el libro *Women in Ancient World, the Arethusa papers* (1984) en ellos investigadores de la Antigüedad reflexionaban y daban una nueva visión sobre los grandes temas femeninos. Desde la postura de Arthur sobre los orígenes de la actitud misógina en occidente (1984: 7-58), pasando por la Odisea (Foley 1984: 59-78), Hesíodo (Sussman 1984: 79-94) con importantes innovaciones sobre los tópicos creados como el artículo dedicado a las actitudes griegas frente al comportamiento sexual de Dover (1984: 143-158). Este libro suponía una revisión de cada uno de los temas que habían sido candentes en la anterior década, ofrecían un punto de vista diverso y daban bibliografía actualizada. Por ello siguen siendo citados hasta la actualidad. Del mismo modo Ana Iriarte (1994: 1-15) señalaba como a partir de los años 70 se olvida el discurso de hombres opresores frente a mujeres oprimidas y se trata de dar coherencia a la corriente historiográfica. Primero se hace por medio del estudio de las mujeres singulares, pues son de las que aparentemente podemos recopilar datos sobre su vida de manera efectiva. Más adelante, se dará paso al estudio de los grupos marginados, pero dentro de las corrientes que han buscado el estudio de todos los estratos sociales invisibles como los esclavos o los pobres. Ya hemos

señalado el valor de la revista *Arethusa*, que desapareció tras unos años de vida y que no ha encontrado una revista monográfica con la misma fuerza.

Todos estos trabajos señalados quedan englobados en lo que hemos denominado un tímido avance de los estudios sobre mujeres. No hay una metodología específica y sobre todo, no hay cátedras creadas al efecto. Casi siempre la labor de los investigadores es secundaria, no se dedican en exclusiva al Género. Un hito lo debemos marcar en la publicación en 1986 del artículo “Gender: A Useful Category of Historical Analysis” por Joan W. Scott donde intenta traspasar la línea de los estudios de sexualidad y progresar hacia el Género. Estamos ante un momento propicio porque las grandes escuelas se han ido perdiendo, y en consecuencia también la “disciplina de pensamiento” que proporcionaban, y la investigación se divide en múltiples perspectivas en torno a la religión, mentalidad, vida cotidiana etc. Es un gran momento de deconstrucción de mentalidades, fuentes y de revisión de todo lo hecho hasta el presente.

En la misma línea situaremos el trabajo de Claude Mossé, *La mujer en la Grecia Clásica* en 1990 que ha sido traducido a diversas lenguas, incluido el griego moderno que, como sabemos, no suele ser objeto de muchas traducciones. El trabajo original de 1983 pretendía hacer un estudio de la mujer griega a lo largo de la Historia en diferentes ámbitos, a nivel histórico y en el imaginario. Si bien es un libro poco profundo y casi de divulgación nos ayuda a hacer un panorama global y ha de ser puesto en su contexto. Fue un trabajo muy ambicioso para su momento, si bien no había una metodología específica detrás. Como bien señala Dolores Mirón (2010: 113–125), el movimiento feminista necesitó imbuirse de una legitimidad y pronto miró al pasado para tratar de explicar cómo la mujer había formado parte de la historia. Esa nueva visión, que en principios sólo trataba de dotar de significado a un movimiento político, aportó una nueva metodología y mejoró el discurso existente.

Hasta ese momento el Feminismo había creado corrientes de pensamiento para estudiar el devenir histórico femenino. Cuando se mira a la Antigüedad podemos ver como la Historia de las mujeres se parece mucho al Feminismo de la diferencia, cuyo máximo exponente es Luce Irigaray, que plantea que las mujeres han vivido su propia historia, desarrollando su conocimiento y memoria al margen de la sociedad. Los trabajos de Irigaray (1992) se centran en la diferencia presente en la población masculina y femenina, en sus sesgos de discurso y vocación. La clave de esa diferenciación reside en una educación separada que crea individuos que se viven como alteridad. La crítica a los estudiosos anteriores es que no se iguala a hombres y mujeres y se busca que las mujeres reclamen la misma posición cuando se había de atender a una historia paralela femenina que debía ser considerada por igual.

Pese a las evidentes innovaciones especialmente en el ámbito del lenguaje y la evolución del mismo, pronto llegaron las críticas pues la población femenina no deja de ser el 50% del total mundial, siendo un tanto impreciso hablar de subhistoria. Además no solo la diferencia de sexos ha marcado el devenir de las sociedades antiguas, sino que el estatus social y económico se convierte en un factor diferenciador de las diferentes capas sociales (Bernard 2003: 14). El llamado Feminismo de la diferencia, que pugna por dotar a las mujeres de su propia historia, está muy presente en la historiografía de los años 90.

De la mano de Pomeroy en 1991b apareció un interesante artículo titulado “The Study of Women in Antiquity: Past, Present, and Future” en el que se incluía a debate el problema de los vacíos. Si bien los estudios de Género se han visto incrementados en el número de publicaciones y congresos, la investigadora mostraba su preocupación sobre la necesidad de llenar el silencio de la fuente. Un silencio no puede ser tomado ni por evidencia de nada ni puede ser rellenado a placer del investigador. Trabajos que incluían casi buenas dosis de imaginación estaban proliferando en ese momento.

En la actualidad estamos en un proceso de reconversión de los estudios de Género motivados por las vueltas que ha dado el Feminismo. Si bien el Feminismo siempre ha sido una piedra con muchas aristas en la actualidad hay corrientes que se contradicen y niegan las unas a las otras. Al nivel que nos interesa, hay una corriente que pretende ahondar en los espacios de poder femeninos a lo largo de la Historia desde la vida cotidiana, dando un papel a las marginadas de la sociedad de las mujeres. Otra pretende incluir a la mujer en la Gran Historia, siempre contada desde el punto de vista masculino y hacerles partícipes de la misma. Como planteó Pauline Schmitt-Pantel (2000: 552-564) es posible hacer historia de Género de una manera metódica pero no podemos olvidar los viejos círculos de Historias de las mujeres que si bien caían en el mismo error que hacer historia solo de los hombres, ignorando por completo a la otra mitad de la sociedad, fueron pioneros en el trabajo de recopilación de información. Actualmente los pioneros en estudios de mujer griega son varios investigadores. Por un lado destacamos a David Cohen (1990; 1991; 1995) que ha trabajado mucho en la visibilidad de las mujeres, su estatus y ha realizado una profunda revisión de las legislaciones atenienses sobre divorcio y adulterio. Susan Deacy (1997) que ha realizado diversos estudio en torno a los diversos valores de la violación mítica como forma de matrimonio. James Davinson (2011) centrado más en las prostitutas y las heteras, al igual que Allison Glazebrook (2005; 2009) que en torno al tema de las mujeres marginadas aporta interesantes datos sobre la vida familiar, principalmente en Atenas.

También recientemente se están revisando las lagunas historiográficas que conectan los estudios de Género con otros campos. En ese sentido los estudios económicos habían sido dejados de lado y se están revitalizando con un nuevo lenguaje y perspectiva (Sebillotte Cuchet 2015).

En la actualidad podemos decir que una de las corrientes dominantes a nivel metodológico es la de Judith Butler que desde el deseo de la deconstrucción del Género y de la identidad de Género como control social ha planteado la importancia del control de los cuerpos desde la Antigüedad. Su obra más citada *El Género en disputa*, es la responsable de la mayoría de los trabajos de revisión sobre la identidad de Género y sexual en la Antigua Grecia. Realmente Butler está muy influenciada por Foucault como modelo de pensamiento creador en torno al Género y la opresión de las mujeres. Pese a las críticas a Foucault, actualmente las corrientes de pensamiento están muy influenciadas por su obra. Butler deconstruye las sociedades antiguas y modernas desde el punto de vista de la alteridad y la presentación de dos roles inamovibles y definidos para el hombre y la mujer. Por lo tanto, todo lo que se escapa de los márgenes delimitados, se convierte en transgresor y en objeto de represión.

Por otro lado, hemos de dar cabida a una de las principales críticas a las que se enfrenta la investigación en estos momentos. Como señala Juan Cascajero (2000: 29) en la actualidad se está negando a los hombres la capacidad de introducirse en los círculos de liderazgo feministas y se les aparta de este tipo de estudios. Pese a que consideramos que el autor no entiende la diferencia entre cabezas del poder, que es la negación que hacen muchas corrientes feministas, es un debate que se genera en la actualidad. En la misma perspectiva crítica podemos situar a Martos (1996), en este caso en el campo específico de la homosexualidad femenina y la crítica a investigadores por acercarse a un campo femenino. Por otro lado, hay estudios específicos sobre la visión de la mujer investigadora cuando hace historia de la mujer (Luna 1995: 161-184) y cómo por primera vez en la Historia no son denostados por pertenecer a una mujer.

Finalmente debemos hacer una pequeña mención a los trabajos más recientes, por haber supuesto una actualización bibliográfica y la aportación de un nuevo punto de vista. Entre los más recientes trabajos podemos destacar la obra colectiva coordinada por Almudena Domínguez Arranz con el título *Política y Género en la propaganda de la Antigüedad, antecedentes y legado* (2013) que busca desde el punto de vista de la propaganda dar una visión de la mujer en diferentes momentos de la Antigüedad.

En el ámbito puramente español podemos decir que no hay unos estudios consolidados de Género en la Antigua Grecia, si bien debemos señalar también que la mayor parte de los antiquistas españoles se dedican a estudios de la Roma antigua y no de Grecia. Entre las obras más modernas destacamos el trabajo de 2008 *Alguien se acordará de nosotras* de Marina Picazo y el grupo de investigación de Granada dirigido por Dolores Mirón Pérez. Sin un grupo exclusivo pero en colaboración con otros ámbitos destacamos a Susana Reboreda, Ana Iriarte y Dolores Molas.

También se han leído recientemente tesis doctorales que actualizan el conocimiento del tema como la de María del Mar Rodríguez Alcocer (2018) sobre *La educación de la mujer espartana*, o la de Irene Cisneros Abellán (2019) titulada *El trabajo de las mujeres en Atenas (siglo IV y V)*.

Por último debemos insertar a los estudio de Género en la Antigüedad con la ya no tan novedosa Public History. En las últimas décadas del siglo pasado, especialmente en el ámbito anglosajón, nace la idea de la implicación de la sociedad en la Historia (Dunlap 1982: 63-75; Kyvig 1991: 445-454). Inicialmente por el deseo de conocer la historia familiar de los colonos americanos, australianos y neo zelandeses comienza a surgir la historia formada a partir de retazos de fragmentos asociados a fotografías o fragmentos. Estas historias, desgajadas y de interés familiar, cobran cierta popularidad (Stewart 2009: 240-259). En este tipo de historia, las mujeres cobran mucho protagonismo, pues son las abuelas y las bisabuelas las que han mantenido el recuerdo de la historia familiar.

Por otro lado, los investigadores empiezan a ser conscientes de que sus artículos son leídos por un número muy limitado de personas<sup>10</sup> y que el trabajo científico, que se

---

<sup>10</sup> Quizá el artículo más desolador al respecto sea el de Lattier el 26 de Octubre de 2016 “Why Professors Are Writing Crap That Nobody Reads” (<http://www.intellectualetakeout.org/blog/why-professors-are-writing-crap-nobody-reads> : consultado el 28 de octubre de 2018)

produce con gran esfuerzo, no revierte en la sociedad. Por otro lado, los presupuestos en humanidades derivan cada vez más de fondos públicos sufragados con los impuestos del estado. Por lo tanto, se hace especialmente necesario concienciar a la sociedad de la necesidad de invertir en el avance de la historia, pues en momentos de recortes y crisis, el votante prescindirá primero de lo que no considera importante. La *Public History* sostiene que el trabajo científico ha de volver a la sociedad en un lenguaje y formato comprensible para todos los públicos (Liddington 2002: 83-93; Morris 1982; Riley 1982). De esta forma, el ciudadano puede implicarse en el avance científico. Inicialmente a través de la sociedad NCPH (Howe 1989: 69) se comienzan a establecer programas de acción para llevar la Historia a la sociedad. En el ámbito de habla hispana destacamos los intentos de involucrar a la comunidad científica en la historia, por medio de los relatos de vida (Veliz *et alii* 2010: 334-380).

La idea de una *Public History* asequible al ciudadano comienza desde la educación (Nussbaum 2010) intentando llevar la realidad histórica al alumnado para buscar un pensamiento crítico. Es precisamente en ese giro hacia la educación donde encontramos más conexiones entre los estudios de Género y la divulgación, cuando se intenta que la historia sea educadora de ciudadanos para fomentar en ellos una capacidad crítica y de conocimiento profundo de los comportamientos de las sociedades (V 2010). La revista simbólica donde se comenzaron a tratar este tema desde 1978 es *The public historian* (Babal 2010:78). Actualmente se ha consolidado como disciplina, con sus ramificaciones y metodología propia (Dean 2018) y con manuales al efecto (Sayer 2015).

Los trabajos sobre vida cotidiana y especialmente sobre mujeres en la Antigüedad han generado gran expectación en el gran público. Inicialmente en monografías sobre mujeres en la Antigüedad y su vida cotidiana (Desroches Noblecourt 1999 sobre las mujeres egipcias). Destacamos la reciente labor de Mary Beard (2017), profesora de la universidad de Cambridge que combina su producción científica con trabajos de divulgación para el gran público donde explica las bases de la desigualdad en el trato hacia las mujeres. También ha sido prolífica en la producción de documentales o incluso en su cuenta de *Twitter*. Estas nuevas tendencias, cuando son llevadas a cabo por profesionales, visibilizan el conocimiento en torno a la mujer en la Antigüedad y lo llevan al día a día de la sociedad.

El problema actual que podemos señalar es que estas aproximaciones son casi inexistentes en el curriculum académico (Noiret 2011: 9-35) por lo que han llegado a ser denominadas como disciplina fantasma. Las principales críticas que se han señalado es que algunas aproximaciones de divulgación están basadas más en el sentimentalismo y el deseo de presentar una historia simplista de buenos y malos que tiene un fácil reflejo en un discurso político actual (Adamovsky 2011: 91-106). La *Public History* está presente en todos los medios de prensa y se ha de mantener firme en medio de la politización de todo tipo de discurso (de Groot 2009: 1-10). El pasado ya no es monopolizado solo por el historiador, sino que es usado para diversos fines políticos y sociales y podemos decir que las humanidades han de reinventarse (Spellmeyer 2003: 121).

Precisamente los estudios de Género han encontrado gran cabida en la *Public History*, por despertar el interés de la sociedad actual. Hemos destacado la labor de Mary Beard, que pese a dedicar buena parte de su labor académica a temas de Epigrafía y de ejercicio

del poder durante la República romana, dedica libros y conferencias al papel de la mujer en Grecia y Roma<sup>11</sup>.

En el ámbito italiano destacamos la labor de la jurista Eva Cantarella que ha dedicado sus últimos años académicos a la difusión de la Historia antigua a través de libros de divulgación (*Según natura: la bisexualidad en el Mundo Antiguo* (1991); *Itaca, eroi, donne, potere tra vendetta e diritto* (2001)) y programas de radio<sup>12</sup>. El valor principal de estas obras es que pueden encontrarse en cualquier librería y acercan el conocimiento de los estudios de Género en la Antigüedad a un público no especializado de manera minuciosa con método científico.

En definitiva, los estudios de Género tienen cada vez más acogida en la investigación, o incluso en la difusión. Cuando se hace un curso sobre mujeres en la Antigüedad, despierta interés en los alumnos, que a veces están más interesados en temas sobre Feminismo o actualidad, y buscan su reflejo en la Antigüedad. Por ello el matrimonio de “antes y de ahora” es un tema tocado desde los primeros seminarios (Berman 1974: 213-218) por la inevitable actualidad del mismo en la sociedad actual. Esta popularidad en todos los estratos de la sociedad hace que proliferen las publicaciones y que haya cierta predisposición a fomentar este tipo de estudios. Esta tesis se presenta como una humilde contribución a la gran laguna del saber que nos queda por descubrir.

#### **1.4. Metodología**

Esta tesis pretende presentar una actualización de las obras publicadas en torno al matrimonio, la herencia y la dote en los casos de Atenas, Esparta y Gortina y abrir nuevos campos de estudio en otros ámbitos del Mundo Griego. Cada espacio geográfico es estudiado en contexto dependiendo de las fuentes que a las que se hayan tenido acceso. Se hace un estudio concreto historiográfico, un estudio del autor si es pertinente y se señalan los principales problemas. A partir de esta revisión se ofrecen los datos relativos al matrimonio como intercambio de bienes y como rito.

#### **1.5. Hipótesis principal y objetivos**

Nuestra hipótesis gira en torno al planteamiento de que el matrimonio no funciona de la misma manera en el mundo griego, ni de manera sincrónica ni diacrónica. Del mismo

---

<sup>11</sup> Por poner un par de ejemplos, tanto su discurso de aceptación del premio Princesa de Asturias de Ciencias sociales pronunciado el 21 de octubre de 2016 hacía una mención a las mujeres en la Antigüedad (<https://www.youtube.com/watch?v=VOT-EpeZFfl> última consulta el 3 de noviembre de 2018) como la conferencia invitada en el espacio Fundación telefónica el 12 de septiembre de 2017 giró en torno a mujeres silenciadas en la Historia de la Antigüedad (<https://www.youtube.com/watch?v=CRbuE9Z04iA> última consulta 3 de noviembre de 2018).

<sup>12</sup> En la Radio nacional italiana (RAI) Eva Cantarella fue la protagonista de una serie de programas sobre mitología y estudios de Género en la Antigüedad que derivaron en el libro *L'amore è un dio, il sesso e la polis* (2007).

modo, cada *poleis* pudo crear sus mecanismos propios para dar solución a los problemas que se iban enfrentando.

No obstante, el matrimonio tenía unas bases comunes en todo el mundo griego. Principalmente, era un pacto entre varones que se consideraba indisoluble *a priori*, con testigos que daban garantía, y siempre que era posible, una entrega de bienes que garantizaba la seguridad de la nueva esposa. Esta base hacía que el matrimonio griego fuera reconocido entre diferentes estados, si bien podían surgir problemas de legitimidad y reconocimiento en matrimonios mixtos. Sobre esta base, cada *poleis* gestionó a lo largo del tiempo ciertos conflictos en torno a la legitimidad y el acceso a la ciudadanía, así como la disponibilidad de mujeres.

Nuestros objetivos pasan por presentar un trabajo unitario donde de manera individual estudiaremos cada espacio del mundo griego durante las épocas Arcaica y Clásica (el mundo Helenístico se escapa de los límites de una tesis doctoral). De cada lugar extraeremos las conclusiones que nos aportan las fuentes, intentando buscar las referencias matrimoniales que nos hablen de la ceremonia y sobre todo del proceso de la dote. Es importante no cruzar los datos en un momento inicial pues queremos establecer patrones de conducta comunes, pero también diferencias entre los diferentes espacios del mundo griego.

Finalmente nos planteamos comparar espacios diversos, para establecer corrientes de pensamiento similares en las ciudades griegas y romper definitivamente la dicotomía Atenas-Esparta como dos sociedades antagónicas, olvidando por completo el resto de espacios griegos.

### **1.5.1. Problemas y limitaciones**

El problema principal al que nos hemos enfrentado ha sido la limitación del tiempo y la cantidad de fuentes que se podían rastrear. Por ello la Iconografía ha quedado relegada a un trabajo posterior y los espacios tratados se han visto reducidos, tanto geográfica como cronológicamente. Del mismo modo determinadas fuentes, como el Teatro Clásico en Atenas, han acabado siendo citadas solo de manera puntual, pues engloban en sí trabajo para muchas tesis doctorales monográficas.

Desde el inicio el estudio pormenorizado y selección de fuentes ha sido una de las bases de esta tesis doctoral y disponer de conocimiento suficientes del griego antiguo, al menos para poder ofrecer traducciones propias basadas en varias ediciones y ser capaz de comprender pasajes corruptos o complejos. Por ello una buena parte del tiempo ha sido invertido en este aspecto, con los problemas generados con las nuevas leyes de tesis doctorales ajustadas a un tiempo determinado.

Si bien los trabajos de derecho romano han tenido amplia cabida y estudio profundo, no ha sucedido lo mismo con el mundo griego, por lo que inicialmente disponíamos de una bibliografía anticuada y algunos trabajos de revisión, sin ninguna monografía reciente que tocara el tema de manera transversal. Si bien la mujer en el Mundo Griego Antiguo cada vez tiene más cabida en la investigación, el tema de los matrimonios desde un punto



de vista económico había sido tratado más filológicamente que históricamente. Esperamos haber conseguido el objetivo de actualizar la información y aportar conclusiones novedosas.

También hemos debido plantear un problema conceptual, términos como matrimonio y dote no significan lo mismo para nosotros que para los antiguos griegos. Pese a proponer traducciones tajantes para lo que es la unión o lo que es la entrega de unos bienes por parte del padre para la futura pareja, tenía implicaciones simbólicas muy complejas y no podemos despachar sin más toda la terminología empleada. El matrimonio era un asunto vital en la vida del individuo, no era jamás concebido como una opción, sino como una obligación y las presiones sociales marcaban el momento en el cual se accedía al mismo. El valor moral del matrimonio en nuestra sociedad, como institución sagrada e inviolable, basado en la fidelidad, está basado en un concepto cristiano que se aleja mucho del modelo griego. Las violaciones del matrimonio no respondían a los mismos problemas en el mundo griego y a veces es difícil no caer en juicios de valor y señalar las diferencias de trato entre hombres y mujeres. La Antigua Grecia es una sociedad distinta a la nuestra donde la vida y la individualidad no tienen el mismo valor y los “derechos inalienables” son absolutamente inexistentes. Es un ejercicio acercarse a la misma desde una mirada lo más objetiva posible.

Finalmente debemos hacer un breve apunte acerca del trabajo de revisión de todo lo escrito hasta el momento. Los estudios de Género han pasado por diferentes tendencias muy basadas en los momentos que se vivía en el Feminismo. Darse cuenta y tomar nota de esas influencias, ir a los teóricos de las teorías sociales y de la desigualdad y ver cómo habían sido aplicados en la investigación no es tarea sencilla. Además, la relativa fama reciente de los estudios sobre la mujer ha aumentado considerablemente la bibliografía, pero no siempre la calidad de la misma, obligando a un barrido a veces infructuoso y arduo.

### **1.5.2. Estructura de la tesis**

La tesis doctoral está estructurada en diferentes bloques que estudian un espacio geográfico del Mundo griego por medio de la revisión de las fuentes escritas y arqueológicas. Siempre que los datos han sido suficientes, también se estudia la evolución en el tiempo en el periodo Arcaico y Clásico.

Los bloques que componen la tesis son los siguientes:

En el primer bloque, dedicado al marco teórico, se propone una revisión de los principales trabajos que han tratado el tema del matrimonio en la Antigua Grecia desde tres enfoques metodológicos: los estudios jurídicos, la Antropología comparada y los estudios de Género. El objetivo de este capítulo es determinar el estado actual de los trabajos y detectar las principales lagunas e imprecisiones. No obstante, en cada uno de los bloques se hace una aproximación historiográfica de cada espacio, con los principales problemas y lagunas de cada uno de ellos.

En el segundo bloque se estudian los poemas homéricos, desgajando un apartado sobre la competición por la esposa por considerarse un modelo excepcional que es emulado en tiempos históricos y las obras de Hesíodo. El objetivo de este tema es ahondar en las grandes ideas que fija la Épica sobre el comportamiento de los aristócratas en torno al matrimonio porque están presentes en toda la historia griega. También se estudia la posible evolución de formas matrimoniales muy arcaicas que sólo están atestiguadas en el mito.

El tercer bloque está dedicado a los autores líricos Safo de Lesbos y Píndaro de Cinoscéfalos, presentando dos espacios diversos del Mundo Griego donde se crearon composiciones relacionadas con el matrimonio. La revisión de los llamados cantos de boda, o epitalamios y los datos que pueden darnos sobre la preparación, ceremonia y el sentimiento asociado en las mujeres de clase alta son los principales aspectos tratados.

El cuarto bloque se ocupa del mundo colonial del Arcaísmo. Inicialmente hay un capítulo dedicado a la ausencia de mujeres, al menos de manera numéricamente significativa, en la fundación de una colonia, y se dan los principales argumentos para mostrar el poco interés de un cabeza de familia de que una mujer partiera a una fundación.

En la segunda parte se atienden a diversos casos específicos (Mileto, Cirene, Pitecusas, Tarento, Locris Epicefiria y Masalia) que son modelos de diferentes comportamientos: la aparente violencia, la creación de una sociedad mixta, la participación femenina y la convivencia con el poder local. Los principales puntos a tratar son la revisión de las historias de fundación, la implicación de la población local y los rasgos de participación femenina en la colonia.

En el bloque quinto estudiamos los dos casos que conocemos del mundo dorio: Esparta y Gortina.

En Esparta se trata el mundo Arcaico con los poemas de Alcman y las leyes de Licurgo. Los principales temas que se abordan son la creación de una sociedad con una clase dominante, su posible cronología, asentamiento y problemas y el papel de la aristocracia en el mismo. La prohibición de las dotes y la supuesta igualdad son los dos puntos más problemáticos. Los *partenios* de Alcman son empleados para el estudio de los cultos de muchachas y su implicación en los valores cívicos de la *polis* y la exaltación de un modelo matrimonial basado en la excelencia.

En el Periodo Clásico atendemos a las percepciones sobre la crisis de Esparta y los crecientes problemas de oligantropía. El rito del matrimonio y su inserción en la vida diaria y familiar, la legitimidad de la unión y los ritos del travestismo ritual, la ceremonia del cuarto oscuro y la poliandria son puestos en contextos y vistos desde el punto de vista religioso y de la proyección de valores cívicos.

Finalmente atendemos a la visión de las mujeres espartanas como virtuosas y la proyección que nos dan las fuentes de la excepcionalidad espartana.

En el caso de Gortina estudiamos principalmente el Código de Gortino como una fuente excepcional sobre problemas jurídicos relacionados con el matrimonio, cuando es entre personas de la misma clase o son matrimonios desiguales, la dote y la gestión de los bienes en caso de divorcio o viudedad. El objetivo del mismo es esclarecer las principales

lagunas, pues al ser una fuente jurídica sólo nos ofrece datos relacionados con este aspecto y determinar la singularidad del Código. También se atiende al papel de la clase privilegiada en relación con el resto.

Finalmente, el último bloque está dedicado a la Atenas arcaica y clásica. Durante el Arcaísmo Atenas está marcada por las leyes de Solón y las políticas matrimoniales de la aristocracia, que ejemplificamos en el caso de los tiranos por ser el caso mejor conocido. Con las leyes de Solón estudiamos el problema de la ostentación en una sociedad que pretende promover un trato igualitario entre los ciudadanos en aspectos como la *isonomia* y la *isegoria*, y cómo estos presupuestos entraban en contradicción con la ostentación y el lujo que las clases altas acostumbraban a llevar a la esfera pública. Finalmente atendemos a las políticas matrimoniales aristocráticas como forma de sumar apoyos económicos y políticos, ya que son vistas como un peligro para la *polis* al entrar en conflicto de intereses.

En el Clasicismo ático atendemos a una revisión de las fuentes disponibles en contexto, principalmente la historiografía partidista de mostrar una Atenas poderosa, el idealismo de la Filosofía que propone un modelo excelente y la oratoria. Atendemos a los tópicos de la división ideal de espacios, la importancia del gineceo como símbolo de estatus en la clase más alta, y la relación idílica entre los esposos.

El rito del matrimonio es estudiado en su faceta pública y privada intentando determinar los pasos necesarios para un matrimonio cívico, la participación femenina y el interés de todos los ciudadanos en formar parte del mismo.

Finalmente se atiende a los problemas matrimoniales de devolución de la dote, violación, divorcio, adulterio y *epiclerato* que se ven reflejados en la oratoria. El objetivo es someter a cuestión los discursos partidistas para determinar cuáles eran los conflictos relacionados con el matrimonio.

Con este esquema proponemos un estudio global de diversos espacios del mundo griego para sacar conclusiones parciales en cada bloque más una puesta en común de todos los datos en la valoración final.

## **BLOQUE 2. MUNDO HOMÉRICO**

## **Todo hombre sabio ama a la esposa que ha elegido**

**(cita atribuida a Homero)**

En este primer bloque de análisis de fuentes, vamos a adentrarnos en las referencias matrimoniales que encontramos en la épica como fuente de conocimiento sobre el matrimonio, en concreto, en los poemas homéricos, con alguna referencia al resto de las obras que tradición homérica y al poeta Hesíodo. Hemos decidido incluir este último autor en este bloque por presentar una cosmogonía en la que se inserta el hombre, si bien contextualizaremos a Hesíodo y señalaremos sus particularidades como autor beocio.

El objetivo de este bloque es ahondar en los estereotipos en torno a un matrimonio homérico, y su contra matrimonio en Hesíodo, pues nos dan muchas pistas de lo que se consideraba un comportamiento ejemplar. En toda la obra homérica no podemos hablar de una cronología o un espacio definido, pero su influencia fue tal en el mundo homérico que encontramos ecos en toda la Historia. Por ello hemos decidido estudiarlo en un bloque separado y dedicar un apartado específico a la Competición por la esposa, por ser un tema poco tratado pero que nos da muchos datos de una emulación de carrera aristocrática por la mano de una mujer de clase alta.

A pesar de conservar las dos grandes obras homéricas, La Ilíada y la Odisea, hay mucho más detrás de esta historia mítica. Homero ha funcionado como una fuente de prestigio en toda la Antigüedad y en la investigación posterior, y ha pasado por sucesivas fases de revisión. El tiempo de composición del poema, su puesta por escrito y otros factores que trataremos ha desarrollado un amplio debate en torno a la veracidad del poema.

### **2.1. ¿Debemos o no incluir a Homero en un estudio sobre el matrimonio?: Los problemas históricos del poema**

En una tesis sobre el matrimonio, debemos tener en cuenta las fuentes claves del pensamiento griego como son los poemas homéricos. No obstante, presentan la complicación de ser unos poemas con siglos de tradición y composición, donde se hacen sucesivos añadidos que responden a la realidad histórica de cada momento. Es decir, que estamos ante un inmenso corpus en torno a la misma historia en que cada generación de poetas fue añadiendo aportaciones propias de su tiempo. Y es que es un poema de tradición oral, que se va superponiendo. El tema está claro, el ciclo homérico, por lo que el argumento era siempre el mismo pero se hacían pequeños añadidos con el paso del tiempo hasta que un personaje, o un grupo que podemos llamar escuela, lo pone por escrito. Nos referimos al gran debate Homérico. Este grupo de personas o persona deja de lado parte del ciclo y lo unifica en dos poemas. En este proceso se pierde parte de la información y muchas historias paralelas que seguramente eran recitadas a gusto del público. No sabemos lo que les inspiraba más a los habitantes de Locris en comparación

con los Tebanos, pero podemos intuir que solicitaban pasajes que les eran gratos y que el *rapsoda* o el *aedo*, componían y unían para ellos basándose en la historia de la guerra de Troya pero añadiendo pasajes que eran del gusto del público que disponían.

La generación de Homero, es decir, en que momento son escritos los poemas, fue discutida desde la Antigüedad y recogida en las fuentes antiguas como Heródoto (2, 53) que lo usa para datar, o Pausanias (9, 30, 3) que junto con la cronología de Hesíodo duda de la misma. Todos eran conscientes de que los poemas homéricos eran algo muy antiguo pero que había sido racionalizado en un momento. Su explicación giraba en torno a una antigua guerra, históricamente verídica, que había sido ordenada por un poeta, no sabiendo muy bien si era contemporáneo o no de la guerra de Troya. Por lo tanto, la fecha exacta de la vida de Homero va a ser un tema controvertido que dura hasta la actualidad. Hay varias hipótesis que dependen de cuando el autor tenga a bien considerar que los poemas quedan fijados, si bien no por escrito, al menos en estructura.

La hipótesis que defiende una cronología más antigua sitúa la sociedad de los poemas homéricos en el mundo micénico. Para ello ha sido vital el desciframiento del lineal B de las tablillas de los palacios por Ventris y Chadwick. A pesar del frágil estado de conservación y de la escasa información que contiene cada tablilla tenemos un espectro lo suficientemente amplio para poder hablar de la vida de un palacio micénico. En torno a este discurso ha habido autores como Savalli (1983: 37- 38) que han considerado los poemas homéricos como el reflejo de la sociedad micénica y que los modelos matrimoniales que se reflejan en los mismos poemas fueron históricamente constatables. Para Savalli, la información que nos daban los yacimientos micénicos era perfectamente extrapolable al universo homérico. No obstante, la misma autora apunta que las tablillas de lineal B nos dan información jurídica y social que no es lo suficientemente amplia para hablar de políticas matrimoniales, ni de hecho para afirmar tal hipótesis. Se alude a los trabajos de Ventris y Chadwick (1956: 126) y sus comentarios de tablillas donde dicen que hay un estatus de hijo de unión mixta, que considera que los hijos de esclavo son esclavos. Por lo tanto, la hipótesis de Savalli queda incompleta porque las fuentes en las que se apoya no dan información suficiente. ¿Debemos en consecuencia “datar” los elementos matrimoniales en una hipotética sociedad micénica? Debemos tener en cuenta que en la fase de oralidad la composición se expone a añadidos, que precisamente acercan el poema al espectador dentro de un pretendido arcaísmo. Es decir, el poema ha de mostrar costumbres que pueden sonar tradicionales o anticuadas, pero que son comprensibles para el oyente. En ese gran lapsus cronológico entre el mundo micénico y la sociedad griega que fue capaz de poner por escrito los poemas, simplemente por el mero hecho de que la escritura se pierde, es difícil creer que no hubo ningún tipo de aportación y que los poemas permanecieron intactos. Por lo tanto, en ningún caso podemos tomarlo como una fuente fidedigna del mundo micénico, pero si podemos notar la presencia de determinados elementos micénicos que nos hablan de un remoto origen de los poemas. No estamos ante un matrimonio históricamente cierto, pero si a un modelo de prestigio que se mantiene durante siglos.

Algunos autores han seguido la línea de dar una cronología concreta a los poemas, pero con salvedades que añaden enmiendas y añadidos a ciertos pasajes. En los estudios de Derecho en el mundo homérico, Cantarella (1976: 19-18) afirma que la jurisprudencia homérica corresponde a los siglos X y IX donde los delitos de sangre, como el homicidio

o el suicidio son solucionados siempre desde el clan familiar. Es decir, que todo el poema no es un fiel reflejo de la sociedad de siglo X-IX pero que las formas jurídicas reflejadas son una realidad en ese momento. Lo que intentan Cantarella es explicar que a partir del siglo VIII comienzan a producirse determinados cambios en el Derecho Griego, que no es sino una forma de ordenación debida el inminente surgimiento de la ciudad que cambia las formas legales basada en la costumbre y que bien podían tener su origen en el mundo micénico. A partir de esa hipotética fecha el Mundo Griego se ordenaría en una jurisprudencia donde progresivamente la familia va perdiendo importancia. Pese a la interesante aportación de los cambios que hace la ciudad en la mente griega, y que son indudables, consideramos que esta teoría presupone una evolución lineal en todo el Mundo Griego. Como bien es sabido, los griegos formaron ciudades estado independientes que experimentan su propio devenir histórico y por supuesto legal. El *sinecismo*, si bien es un proceso relativamente “rápido” no afecta en el mismo momento a todas las ciudades y, por lo tanto, si tomamos como único argumento para el cambio en la mentalidad, esta teoría dejaría de sostenerse. Realmente parece tener sentido que la legalidad basada en el poder familiar tenga sentido en sociedades pre políadas, pero no podemos dar una cronología clara para el cambio de mentalidad, más aún como sabemos que la legalidad se superpone en el Mundo Griego y los ciudadanos acaban apelando a la ley que más les conviene en ese momento, que no tiene por qué ser la más reciente. Por lo tanto, sí podemos aceptar que hay un rastro de legalidad basada en el derecho familiar, que era algo arcaico en el Mundo Griego, fruto de sociedades donde no hay prácticamente un gobierno central y la familia tiene mucho poder, pero matizando que estas formas se mantuvieron en diferentes momentos de la Historia griega. La familia y su natural idiosincrasia no es olvidada en la Historia Antigua y el hecho de que los poemas siguieran siendo comprendidos por oyentes a lo largo de los siglos también es una buena muestra de ello.

La segunda gran corriente sobre la cronología de los poemas homéricos, y la más seguida, es la que trata de dar una cronología ambigua a la información de los poemas, hablando de una política familiar ancestral que perdura desde un supuesto mundo micénico hasta el *sinecismo*, recoge las teorías de Cantarella pero se inclina más a hablar de un proceso continuo de cambio en las formas reflejadas en los poemas y da una fecha final, el *sinecismo*, más que una cronología concreta. Por lo tanto, la información que encontramos en los poemas no puede tener una cronología clara y precisa, e incluso puede haber ciertas contradicciones. Gernet (1997: 21) se ocupó en concreto de aplicar esta teoría a la información familiar, y manifestó las numerosas referencias familiares en los poemas homéricos, pero dotadas de una cronología ambigua. Es decir, que no podíamos datar con precisión una supuesta “sociedad homérica”. La sociedad de Homero nunca existió, ni es la del poeta que escribe, ni es la del mundo micénico, ni es un estadio intermedio. Es un mundo que se encierra en sí mismo y que toma algo de diferentes épocas. No obstante, y a pesar de las contradicciones, las reconoce como una fuente que se debe tratar en los estudios de familia griega. Por ello en esta tesis vamos a tratar los poemas homéricos como una fuente histórica, no de una época concreta de la historia de Grecia sino como el reflejo de siglos de tradición oral que derivan en un poema que se reproduce en todas las épocas de la Historia de la Grecia Antigua como el modelo de comportamiento de los antiguos héroes. En tanto que los protagonistas son padres de familia, jóvenes en edad de desposar y raptos de mujeres, vamos a encontrar multitud

de datos sobre las relaciones matrimoniales y el momento de la boda, que vamos a tratar de analizar. Y es que el gran problema de Homero es la cronología y las contradicciones.

## **2.2. Estudios en torno a la transmisión de información a lo largo del tiempo**

Todos los autores coinciden en que el ciclo homérico es de tradición oral, es decir, que pasan siglos en los que se conserva a través de los poetas que lo recitan en las fiestas que reúnen a la comunidad. El poeta recuerda de memoria y de vez en cuando hace pequeños añadidos que no modifican esencialmente el contenido del poema y que son del gusto del público que tiene delante. Por poner un ejemplo, parece lógico que se solicitara la recitación del pasaje en el que aparecía el héroe local, que podía ser ligeramente ampliado con una descripción. En un momento dado, se crea una versión oficial del poema y se pone por escrito. La gran duda estaba en comprender como un poema no pierde su idiosincrasia a lo largo de los siglos sin que nadie lo ponga por escrito y pase solo de generación en generación de manera oral. Para comprender cómo un poema puede mantenerse más o menos intacto a lo largo de los siglos fueron determinantes los estudios de Parry (1954) en torno a los compositores orales serbio-croatas. Durante años viajó a la zona de Yugoslavia a conocer cómo poetas analfabetos eran capaces de memorizar poemas antiguos y componer versiones nuevas de memoria o con poco tiempo de composición. Usaban fórmulas y un mismo tipo de metro que les permitía ser originales con las mismas historias. Los estudios se prolongaron durante décadas y pudieron demostrar que solo un pequeño porcentaje del poema cambiaba, por lo que era posible que las viejas tradiciones y valores permanecieran más o menos intactas a lo largo de los siglos. Esta teoría fue llamada “teoría de la composición oral formular de las epopeyas antiguas”. Estos poetas cantan de oído, no saben ni de escritura ni de música y sus poemas giran en torno a grandes conflictos amorosos, matrimonios fallidos y guerras heroicas. Para su investigación Parry se sirvió de transcripciones de conversaciones e incluso grabó a los poetas recitando, con la idea de explicar mejor el proceso de composición de los poemas homéricos. La aplicación fue reflejada en obras posteriores (Parry 1971) donde analizaba el uso de fórmulas, epítetos y escenas típicas que estaban presentes en los poemas homéricos y que funcionaban igual que los poemas serbocroatas. Parry está aplicando a la Antigüedad lo que ha ya había demostrado el antropólogo Kroeber para la composición de mitos americanos (Kroeber 1898) fijando los grandes temas míticos y cómo se comportaban como género narrativo oral en la sociedad primitiva americana. De hecho, hasta que Kroeber no se hace un investigador reconocido internacionalmente la obra de Parry de estudio de Homero no es del todo aceptada (García 2001: 77-78). El otro gran innovador es Lord (1960) que estudia la figura del poeta dentro de la sociedad, su entrenamiento y su forma de actuar.

La línea iniciada por Parry ha sido continuada en la década de los 80 y 90 del siglo pasado por grandes investigadores como Foley (1988; 1995; 1999) que han analizado de manera profunda los elementos compositivos del poema. A día de hoy es indudable que hay una larga fase oral que mantiene el poema vivo sin necesidad de la fijación por escrito, solo con pequeños añadidos. A día de hoy es la corriente general investigadora asumir la



importancia de la composición épica y de la fase oral (Foley 2005). Aún no sabemos por qué ciertos poemas del ciclo épico se salvaron y otros como la *Iliu Persis* o *La Cipria* no los hemos conservado, seguramente por su inferior calidad compositiva (Holmberg 1998: 456-478). Conocer el perfil de los transmisores de los poemas nos ha ayudado a solucionar ciertos problemas de estructura del texto, las continuas repeticiones, las escenas que se repiten y que no son sino fruto de una necesidad de hilar el texto de memoria y al momento. No obstante, el otro gran problema es el momento en el que dejan de ser recitados de manera oral y pasan a estar por escrito.

### 2.3. Problemas de cronología de la puesta por escrito

¿En qué momento fueron compuestos los poemas homéricos? Una vez asumida la larga tradición oral debemos establecer en qué momento se fijan por escrito y dejan de modificarse. Esa es la gran pregunta que ha preocupado a la investigación y que aún hoy en día sigue levantando disputas. Cuando podemos delimitar que un poema que ha seguido una tradición oral se pone por escrito y si lo hace reflejando una versión. Quedan abiertas las preguntas ¿Cuándo se fija por escrito se olvida por completo la tradición oral? ¿Realmente hay solo una versión por escrito? ¿Cuánto tiempo (si lo hicieron) tardan todas las *poleis* en compartir la misma versión?

La primera reflexión que debemos hacer versa sobre la importancia de esa tradición oral. Si bien los trabajos de Parry hablaban de poco cambio a lo largo del tiempo es indudable que los poemas se modificaban con el paso del tiempo. Del mismo modo, la movilidad en el interior de Grecia era complicada, lo que invita a pensar que no había solo un poeta *rapsoda* (ῥαψωδός) viajando por toda Grecia que tenía a su vez un sucesor que continuaba con la versión, sino que los poemas homéricos eran conocidos por todos los poetas andantes que necesariamente se movían en una zona delimitada. Eso implica que a lo largo del tiempo se crearon diferentes versiones, que si bien todas se parecían no eran exactamente iguales. Por ello cuando analicemos los problemas filológicos del poema, hablaremos de la versión que se nos ha conservado pero sin duda hubo otras muchas que nunca llegaron a fijarse por escrito o que sí lo hicieron no triunfaron como el poema canónico. Por lo tanto, delimitamos que hubo una determinada versión, que si bien tuvo su recorrido a lo largo de cierta parte del Mundo Griego, dejando marcas en la forma lingüística del poema, no fue la única manera de recitar a Homero. Sobre esta versión trabajamos, pero hubo de haber otras.

Resuelto este gran detalle llegamos al gran problema de la fijación, que aún hoy en día sigue ocupando amplios debates en la investigación. Sabemos con seguridad una fecha ante quem, y es la creación de las *Historias* de Heródoto. El mismo autor nos da referencias que nos hacen creer que los poemas homéricos ya estaban fijados más o menos como los conocemos (Hdto. 2, 116, 2-3 y 4, 29). Antes que Heródoto comienza el profundo debate de argumentos contrapuestos. Por ello vamos a dividir las diferentes corrientes según el apoyo metodológico en el que estén basadas, para tratar de valorar todos los argumentos.

En cuanto a la interpretación que debemos hacer consideramos que debemos jugar en dos planos:

- 1- Por un lado tenemos claro que una cosa es lo que dice el poema y otro la lengua en la que está escrito. Ambas corrientes coinciden en que hay siglos de tradición oral que llevan a que un conjunto de poemas se desarrollen, evolucionen y se llenen de matices. La prolongada tradición oral permite que se introduzcan tanto elementos y pasajes nuevos, a los que siempre se les dará un factor arcaizante para dotarlos de prestigio, como que la recitación de los poemas en diferentes lugares del Mundo Griego cuando se están desarrollando los dialectos permite que el poema evolucione lingüísticamente. Cuando ese poema se ponga por escrito conservará rasgos de todas esas fases.
- 2- Por el otro debemos diferenciar lo que es una grande, mediana y pequeña modificación de un poema. Los cambios filológicos del poema no se dan por igual. Si bien la presencia de eolismos (que podemos llevar hasta el siglo VIII) es constante y afecta a muchas partes, del mismo modo sucede con los jonismos, pero nunca con los aticismos. Las marcas de ático que tenemos siempre son gráficas, es decir, no afectan al metro. El poeta puede pronunciar a la manera ática pero eso no rompe el hexámetro dactílico. Eso nos indica que son cambios menores, cambios que no afectaron nunca a un verso ya compuesto ni añadieron versos
- 3- Para introducir un tema nuevo, un dato sobre un héroe o un episodio nuevo, no se puede hacer introduciendo una palabra, y menos aún una variante dialectal. Los pasajes son en sí mini historias dentro del poema que deberían tener su composición propia en hexámetros dactílicos. Si asumimos que las historias más recientes son del siglo VIII podemos documentar cómo hay rasgos de las fases que podemos situar en el VIII de manera clara en el poema, siendo claves para que se mantengan los hexámetros dactílicos. No tenemos ningún pasaje que pueda situarse entre el siglo VIII y el VI, históricamente hablando, al igual que no tenemos hexámetros dactílicos en los que la presencia del ático sea significativa.

Por lo tanto, tenemos argumentos filológicos e históricos para la datación, que trataremos en dos grandes bloques, en torno a las dos corrientes mayoritarias.

### **2.3.1. La fijación en el siglo VI**

Para intentar resumir este espinoso tema debemos tener en cuenta que filológicamente el poema muestra elementos propios del dialecto eolio, del jónico y del ático, junto con una serie de términos que están presentes solo en los poemas homéricos. Algunos los podemos vincular a las tablillas micénicas y otros conocemos su significado solo por los escoliastas alejandrinos. Toda esta tradición de copias que se ponen por escrito basándose en una larga tradición oral y que han dado lugar a la copia que tenemos en la actualidad hace que hablemos de una *Kunstprache*, una lengua de cultura, y no de un lenguaje real que podamos situar en un momento cronológico (Ready 2007: 116). Cuando usamos este término alemán nos referimos a todas las estructuras sintácticas y gramaticales que son erróneas, pero que parecen normativas ante los ojos de un poeta que ha aprendido de

memoria versos y versos y tiende a normalizar las expresiones que le suenan arcaicas. Es decir, el lenguaje de los poemas homéricos es un lenguaje propio, que consta de una mezcla de elementos de varios dialectos que nos hablan de una fase oral en el que se van incorporando nuevos elementos pero también de palabras que no son gramaticalmente correctas y que siempre tienden a copiar modelos arcaicos. Es decir, el poeta desconocía ya la forma de un término y lo pronuncia a lo que él mismo consideraba que era “a lo arcaico”. Esta es una gran prueba de que la lengua de Homero sonó siempre de manera particular, que era “buscadamente” antigua y que el poeta adaptaba el texto una y otra vez.

Con un estudio minucioso de la lengua se llegó a la conclusión de que las últimas aportaciones dialectales del poema nos indican el momento final de puesta por escrito. Es decir, que cuando el poema deja de incorporar elementos dialectales es cuando ya hay una versión escrita que impide que los poetas puedan seguir recitando en alto un texto que solo conocen de memoria y por lo tanto, inevitablemente introducen modificaciones.

En virtud de esta hipótesis, la clave son los aticismos del poema. Como las últimas modificaciones de los poemas son propias del ático implicaría la hipótesis de un arco cronológico desde el siglo VIII al VI. A partir del siglo V hablaríamos de la primera *koine* (κοινή), que también es ática pero sin duda los dialectos se van perdiendo. Esta horquilla de tiempo podría ir desde inicios del Arcaísmo hasta el asentamiento de la democracia ateniense y en sí es lo bastante amplia para asumir otras propuestas señaladas desde metodologías diversas.

A esto se añade que la primera copia que tengamos coincide con el siglo VI y la proclamación de Pisístrato de la recitación de los poemas homéricos en las Grandes Panateneas, cuando además introduce una referencia a Salamina para justificar sus pretensiones sobre la isla por encima de los de Mégara (Boccheta 2005: 33). Es decir en el siglo VI el tirano de Atenas pide que los poemas homéricos se reciten en voz alta y manda escribir una copia en la que sabemos que introduce ciertos cambios de poca importancia que conviven con referencia a una Atenas mucho más arcaica como la referencia Menesteo, un héroe ateniense<sup>13</sup>

Algunos filólogos consideran que es la prueba de que la fijación por escrito es en el siglo VI. Tenemos noticias de que Pisístrato o su propio hijo Hiparco toman como misión personal la fijación de los poemas homéricos por escrito para ser recitados en las Panateneas (Cic. De or. 3, 137; Lycurg. Leoc. 102; Paus. 7, 26, 13; Anth. Lyr. Graec. 11, 442). Esta teoría, recogida por varias fuentes ha sido estudiada por Skafte Jensen (1980: 96) concluyendo que para la fijación del poema tiene sentido bajo estas premisas, una persona ajena a la tradición que estuviese interesada en los poemas y la posesión de los medios económicos necesarios para llevarla a cabo podía encargarse personalmente de la labor. Añadiendo a este argumento es cierto que la política de Pisístrato se afianza en el prestigio y la cultura, promoviendo obras y presentado ciclos míticos en las obras públicas. A partir de los Pisistrátidas documentamos escenas pintadas en los vasos

---

<sup>13</sup> Il. II, 546-556 se nos habla de Menesteo, un héroe que expulsa a Teseo del Ática y también se nos menciona al primer rey ctónico de Atenas Erecteo, todo este ciclo es desarrollado a partir del siglo VIII.VII según Giovannini (1969: 5-7), Page rechaza esa hipótesis por la sola mención de Atenas y no del resto de los importantes municipios (145-146). En caso de que este pasaje hubiera sido del siglo VI habría hecho mención a Teseo, el héroe por antonomasia de Atenas.

cerámicas dedicadas a la *Ilíada* y la *Odisea*, lo que nos habla de un repunte cultural. Además Atenas podía aprovechar para introducir interpolaciones que le fueran beneficiosas en su política expansionista como la ya mencionada referencia en *Il. II, 556-558*, que parecía justificar sus pretensiones en Salamina (González García 1995: 541-548). Asociarse con los poemas homéricos es un intento de entroncar con la tradición mítica, con la autoridad moral que era Homero y que Pisístrato reúne en su persona. De hecho, se asocia a una figura en concreto, al caudillo Néstor por medio de la ascendencia común a través de su padre Neleo. Para Signes (2004: 260) todas las alusiones al anciano Néstor y su sabiduría y buenos consejos, sería una introducción del siglo VI que asimila a un caudillo demasiado viejo para combatir pero que es pariente de Pisístrato, que por otro lado, es igual de buen consejero en Atenas. Esta versión explicaría los numerosos aticismos del poema, pues serían propios de la lengua de los primeros compiladores. Este discurso argumentativo, que parece no tener discusión tiene dos problemas interpretativos.

El primero reside en la propia autoridad de las fuentes tomadas, que ni son contemporáneas, ni tenemos que darlas por fiables sin someterlas a un juicio. Parece lógico que en Atenas se haga una versión, y que debido al posterior éxito de Atenas sea la que perdure, pero no funciona igual pensando que es la primera versión por escrito. De hecho, haber participado en la difusión de Homero es un acto que da prestigio social al personaje y las propias fuentes lo usan para hablar de personalidades importantes. Para este argumento introducimos las citas de escritores antiguos que hablan de los legisladores como introductores de los poemas homéricos en las *poleis* como es el caso de Licurgo en Esparta (Plut. Lyc. 4, 4) Tradición recogida también por Heráclides Póntico (F.GH. 2, 210); Eliano (VH. 13, 14) y Dión Crisóstomo, (2, 145). Estrabón (10, 482) llega incluso a informar, siguiendo a Éforo, que Licurgo conoció a Homero en Quíos) o incluso una variante de la Pisístrato en Atenas que sitúa a Solón como introductor de Homero (Diog. Laert. 1, 2, 57). Es decir, las fuentes sitúan a varias personalidades importantes como introductoras de Homero y lo hacen por el deseo de señalar con un nombre al primero que hizo tal o cual aportación a la ciudad.

Por otro lado, está el problema de los jonismos. Es indudable que el poema presenta aticismos, pero los jonismos son aún más importantes en calidad y cantidad, ya que están continuamente presentes y son necesarios para mantener el hexámetro dactílico. Para ello se han postulado dos hipótesis, Mazón (1959: 253) habla de una transcripción previa en Asia Menor de los poemas homéricos y Skafté Jensen (1980: 133-158) postula que es un poeta jonio el que dicta en voz alta a un escriba ateniense. Ambas teorías pueden ser desechadas por varios motivos. Si hablamos de “transcripción” ¿No es eso en sí una versión del poema por escrito? Y por otro lado, ¿Es capaz un escriba de introducir cambios dialectales mientras está copiando a vuela pluma lo que le están dictando? Ambas teorías parecen querer evitar pensar que la primera puesta por escrito es en Jonia y que en un segundo momento se hacen modificaciones en Atenas en una versión del documento anterior. Como Atenas toma la preeminencia cultural de Grecia, es la versión que nos ha llegado.

La teoría que se postula a contracorriente del resto es la de García Blanco y Macía en su introducción a la edición de la *Ilíada* (2007: 17-38). Básicamente defienden que los poemas homéricos se ponen por escrito en el siglo VI y que la lírica es anterior a la épica.

La argumentación se basa en la creación de la conciencia de autor. Para ambos solo el yo del poeta, basado en el deseo consciente de dejar un legado con un nombre explica que se compilen poemas orales desde época micénica. En el siglo VI, y por imitación de la popularidad de los poemas líricos, una personalidad decide crear su propia versión de los poemas orales, que ordena y escoge bajo el nombre de Homero. Esta teoría no ha tenido muchos seguidores hasta el día de hoy ya que la épica parece indiscutiblemente un género más antiguo que la lírica. Además la lírica de determinados autores, como Safo, usa los llamados homerismos, que son expresiones tomadas de Homero, lo que imposibilitaría que fueran anteriores y no posteriores. Señalamos también esta corriente por ser defendida en la actualidad, aunque sea de manera marginal.

### 2.3.2. La fijación en torno al siglo VIII

La segunda gran corriente, la que cuenta con más apoyos y argumentos sitúa la fijación del poema a inicios del Arcaísmo, convirtiendo a Homero en la primera obra de la literatura griega conservada en la actualidad, lo que no quiere decir que fuera la primera obra literaria puesta por escrito. La segunda, que es la obra de Hesíodo se entremezcla con Homero en un amplio debate. ¿Son Homero y Hesíodo contemporáneos? ¿Es uno mayor que el otro? Para ello se han tenido en cuenta no solo el griego que se usa en ambos poemas sino también los elementos que se señalan en la narración tales como objetos y situaciones de la vida cotidiana que pueden ser datadas cronológicamente.

Este método se inició con Finley (1961) que en su profundo estudio sobre la vida cotidiana en la sociedad homérica hablaba de una cronología en torno al siglo IX, teniendo en cuenta los objetos que se ven reflejados y en el sistema de valores. Asumiendo que si el poema hablaba de objetos singulares que correspondían a inicios del Arcaísmo, pero no había objetos de finales, debíamos considerar que la fijación se había producido en ese momento. Del mismo modo, a partir de la creación de la *polis* la conciencia ciudadana sobre la lucha en grupo y el valor en la batalla deja de corresponderse con la idea de los héroes homéricos. Por lo tanto, la fijación debía haber sido anterior. A día de hoy, cualquier trabajo sobre los poemas homéricos recoge esta obra como pionera en una nueva visión del ciclo, si bien la fecha de Finley ha sido modificada al siglo VIII. Las principales críticas a Finley han venido del marco de referencia que usa para analizar los poemas, que están basados en estudios de Antropología para una obra de ficción que no tiene un reflejo histórico concreto<sup>14</sup> (Adkins 1971: 1). No obstante, inicia el debate en torno al pensamiento económico de los griegos, que no funciona como la racionalidad moderna pero que sigue sus propias leyes (Lewis 2018: 15-46).

Powell (1991: 187) analizando estudios sobre los orígenes del alfabeto griego considera a Hesíodo como contemporáneo de la formación del sistema hoplita y a Homero un poco mayor, contemporáneo de los que adaptaron el alfabeto griego del fenicio. Establece un fecha *post quem*, el 800 por ser cuando se fija el alfabeto y analizando elementos presentes

---

<sup>14</sup> Entendido no como que no sea una fuente histórica sino que no es un mundo propio de un solo momento histórico y por lo tanto, los valores que muestra pueden ser cambiantes, fruto de los siglos de composición.

en los poemas<sup>15</sup> baja la fecha hasta el 700. Su principal argumento gira en torno a la necesidad de la puesta por escrito de los ciclos heroicos. Si bien el trabajo no es perfecto y las conclusiones generales son discutibles, hizo un esfuerzo por aunar las fuentes epigráficas y de evolución del alfabeto griego con el contenido del poema. Es por lo tanto, una aproximación a la importancia de la forma y del contenido de los poemas homéricos. Por un lado tenemos un tipo de griego alfabético temprano, pero también son importantes los hechos históricos que podemos dilucidar en ciertos pasajes.

Otros autores han puesto el punto de mira en la importancia del avance mental de la alfabetización. Son teorías un tanto filosóficas que piensan en los deseos de los antiguos griegos de poner por escrito un texto que había ido dando vueltas por todo su mundo durante siglos. La escritura griega, que es una adaptación del alfabeto fenicio nace por motivos comerciales, con un fin meramente práctico. Schnapp-Gourbeillon (1982: 714-723) demostró cómo el sistema alfabético ayuda a llevar la contabilidad de los fenicios. Consensuar un dibujo por cada sonido facilita el aprendizaje de un sistema de escritura y permite que más personas sean capaces de entender una simple tabla de contabilidad. Los griegos en contacto con los fenicios aprendieron de ellos la utilidad de tener un control escrito de las mercancías.

No sabemos si fue por iniciativa propia de un griego o grupo de griegos o si es la propia ciudad la promotora del alfabetismo. No obstante, el mismo Schnapp-Gourbeillon se inclina más por la teoría de la iniciativa propia de un mercader o grupo de mercaderes que por un control estatal del proceso. Sobre todo por los momentos tempranos de la *polis* en los que nos encontramos. Un sistema de escritura creado para llevar la contabilidad, pero que es mucho más fácil de aprender y versátil que los anteriores tiene un efecto involuntario en la mente de los que lo utilizan. En poco tiempo son conscientes de que puede ser utilizado para otros fines más allá de una simple lista de los bienes que se disponen.

En ese sentido Goody (1985: 35) siguiendo los estudios de Vernant (2007: 336) explica las consecuencias, deseadas o no, de la aparición de la escritura. Con el tiempo la mente de los griegos se da cuenta de la capacidad que tienen para fijar los conceptos e ideas, cribar y trabajar de un modo diverso. En definitiva, la escritura cambia la mentalidad de los griegos ayudando a desarrollar el pensamiento abstracto. Por lo tanto, lo que es creado para un mero uso práctico, también puede ser usado para expresar sentimientos. En un primer momento parece lógico que se pusieran por escrito los grandes poemas de la literatura que expresaban la conciencia de ser griego del momento. Son unos textos que sirven para exaltar el valor guerrero y un concepto de excelencia en el que los griegos se reconocían. De hecho, esta asociación de un texto escrito que muestra el *kleos* (κλέος) de un individuo se mantiene en tiempos posteriores, como lo demuestran los primeros epígrafes funerarios (González García 1997: 197).

---

<sup>15</sup> Los objetos analizados fueron como el uso de lanza, los carros de tres y cuatro caballos, la cesta de plata de Helena, la tipología de los templos, la práctica de la cremación, la prominencia de los fenicios, la ausencia de alfabeto, el broche de Odiseo, la lámpara de Atenea, el gorgoneion, las descripciones de las técnicas hoplíticas, la práctica de mandar las cenizas de los muertos a casa y la procesión que acaba con la entrega de un vestido a Atenea en la ciudad de Troya. Es interesante como consiguió dar una cronología aproximada a cada uno de ellos para intentar delimitar qué pertenecía a qué época y como podíamos hablar de interpolaciones en el texto.

Sherratt (1990: 819-821) llegó a la misma conclusión haciendo una valoración de las armas descritas en el poema, el armamento descrito más reciente permitía fechar la fijación del poema en torno al siglo VIII. Otra de las corrientes, basándose en el contenido de un poema que ha pasado por fases orales, plantean que una mano unitaria la pone por escrito en torno al siglo VIII. Rosen ha tratado de hacer una cronología relativa, comparativamente con Hesíodo, usando motivos políticos, morales y estéticos, afina la cronología entre el 750 y el 650 a. C. (Rosen 1997: 464-465).

Todos estos defensores no quieren decir que todo el poema sea un fiel reflejo del siglo VIII. En ese sentido se han intentado hacer aproximaciones para dividir ciertas escenas según su cronología. Por poner algunos ejemplos Bennet (1997: 518-523) vio en las descripciones arquitectónicas homéricas ciertos vocablos, solo conservados en las tabillas micénicas de lineal B como propia de la edad del Bronce. Considera por lo tanto, que las descripciones de los palacios homéricos son de los fragmentos más antiguos del poema. I. Morris (1997: 546-547) estudió el cambio en el ritual de enterramiento de inhumación a cremación, que es el sistema de enterramiento de los poemas en la edad de Hierro. Para I. Morris el sistema de enterramiento era antiquísimo y a los oyentes de los poemas de la edad de Hierro y en momentos posteriores ya les sonaba ese tipo de enterramiento como “el de los héroes”.

S. Morris a su vez (1997: 604-605) estudió la relación con las tradiciones orientales que vinculan los poemas homéricos con los mitos de Ugarit, Hatti, Egipto y otros lugares del próximo Oriente. Pero para autores como Raaflaub (1997: 646-647) la relación con otras culturas no es clara, ya que ni siquiera podemos hablar de sociedad como tal, fuera de los héroes, ya que la comunidad no está formada como tal. No hay sociedades desarrolladas en los poemas homéricos y los vecinos que mencionan son demasiado colaterales para poder extraer conclusiones. Los feacios son un pueblo intermedio que es paupérrimamente mencionado, además conviven con el mundo de los monstruos y la irracionalidad más absoluta. Este autor llega a afirmar que no hay una ley común ni un modo institucionalizado de comunicación. Para Graham (1995: 349-362) es un episodio relacionado con la colonización, (hay que apuntar que Graham defiende la composición de la mano de un único poeta que introduce elementos propios de su tiempo, relacionados con la consolidación de nuevas tierras), y se plantea la estabilidad de la mujer, como es el caso de Penélope y Nausícaa frente a los colonos. Los cuales se mueven por todo el Mediterráneo. Nausícaa es la mujer indígena disponible que supondrá el futuro de la unión con la colonia.

Esta es una pequeña muestra de lo que ha sido un amplio debate de tratar de aislar ciertos elementos para hacerlos una fuente histórica reflejo de una época. Personalmente creemos que la sociedad homérica, es un bien en sí mismo y ha de ser estudiada como tal.

Si bien no está sujeta a un código legislativo si está sujeta a un código de honor común, que es precisamente lo que vamos a tratar. Por lo tanto, si bien no podemos hablar de una comunidad reglada sí que hay unos valores comunes y una forma de comportamiento que es el aceptado. Una de las aportaciones que revisaron el mundo homérico y que está muy relacionada con el matrimonio es la de Donlan (1997: 650-667) acerca de la economía homérica. Si bien nos parece que las comunidades son autosuficientes, pues todas tienen granjeros y ganaderos, el palacio parece estar siempre abastecido de los suministros del

territorio adyacente. El comercio es de lujo y siempre entre las élites, al igual que los esclavos parecen capturados de manera casual y son siempre de noble origen. Esta visión junto a la de Adkins (1997: 699-) sobre el mundo de la ética y el concepto de lo que es justo, un señor que protege a los suyos, que respeta a lo nobles nos da una clara idea de cómo los poemas homéricos son un universo en sí mismo, con su propia lógica. Las relaciones entre los nobles están basadas en el intercambio, no solo de objetos, sino también de sus descendientes, en un mapa que abarca todo el Mediterráneo.

Para autores como Arthur (1984: 14-15) el mundo homérico es el reflejo de los Siglos Oscuros donde la importancia de la familia es clave y por ello las mujeres, como centro de la misma, tienen gran importancia. Lo ejemplifica en la pareja de Andrómaca y Héctor y su importancia como pareja heroica modélica. También Papastamati (2012: 261) considera a esta pareja la prototípica del matrimonio, pero más una excusa de cómo los sentimientos de un matrimonio son múltiples, desde el orden, la compasión o la ternura. No obstante, hablaremos de una sociedad creada, tradicional y épica que nunca respondió a la realidad de Grecia. El poeta no recuerda el poema de memoria, sino que lo compone cada vez que recita haciendo un esfuerzo en torno a la historia mítica. Eso explica la importancia de la diosa Mnemosine, diosa de la memoria, y de las musas en su papel como inspiradoras (Iriarte 1996b: 26).

Nos decantamos más por la cronología del VIII, es decir por una fijación de los poemas en un momento de este siglo. Esta decisión implica que consideramos que no hay datos históricos posteriores a este momento, al menos no más allá de las pequeñas modificaciones que se pudieran introducir en la copia del siglo VI.

#### **2.4. ¿Cómo tratamos a Homero?**

El último paso a tratar es la “verosimilitud” de los poemas y su coherencia. Esta enorme tradición ha llevado a que la investigación se plantee hasta qué punto se podían comparar los poemas homéricos con otras fuentes y conseguir resultados válidos. Los propios antiguos, en concreto el filólogo alejandrino Aristarco, recomendaban interpretar a Homero en sí mismo y no en el momento presente (Lasso de la Vega 1963: 239). Por ello los paralelos culturales que se quisieron hacer con culturas primitivas pensando que iban a reflejar realidades de la sociedad homérica como el carácter antropomórfico de los dioses (Burkert 1985: 64) o las garantías de palabra reflejadas en el uso de objetos rituales como el cetro que da el derecho de palabra en la asamblea (Melena 1972) han resultado ser callejones sin salida. Como afirma Crespo (2015: 47-51) Homero es un universo en sí mismo, donde las emociones son variadas y no corresponden a lo que veremos en un momento posterior. Hay diferentes tipos de cólera, el cuerpo se articula en alma y cuerpo, el ánimo impulsa las acciones y los dioses son responsables de las acciones de los héroes en un frágil equilibrio entre voluntad y destino. Por otro lado, estamos ante el poema que marcó la educación de todos los griegos y que presenta unos modelos de conducta repetidos hasta el último estertor de la sociedad griega.

Otro de los grandes temas recurrentes y que debemos esbozar es el asunto del “poema unitario”. Es indiscutible que el poema cuenta una historia concreta pero incurre en



repeticiones y en digresiones con bastante frecuencia que nos hacen pensar que se están haciendo referencias a otras composiciones. La pregunta es ¿Las repeticiones e incongruencias son lo suficientemente grandes como para hablar de una obra compuesta por un autor (Homero) o incluso por un grupo (una escuela homérica)?

A principios del siglo XX surgió la escuela analítica, que trataba de hacer un análisis profundo del poema con el fin de solventar la famosa “cuestión homérica” que no era más que descubrir quién era Homero pensando que estaba reflejando los valores propios de su hipotética sociedad. A pesar de los importantes avances que se produjeron en conocer la estructura del poema y la lengua interna, aún seguimos en la misma diatriba (Lasso de la Vega 1986: 82-83) pues los resultados no fueron concluyentes. Ambas posturas tienen sus argumentos para defender una o varias manos en la composición y desde luego no llegan jamás a saber qué modelo de sociedad histórica concreta se está defendiendo. Otros autores como Bardi (1964: 156-175) plantean la sociedad homérica como el punto de partida del mundo posterior pasando de un estado pre legal donde la sociedad, y por lo tanto, todo tipo de unión, están basadas en la palabra dada y cómo se cambia a un sistema legal cuando aparece la escritura.

Estudiar la vida cotidiana de los poemas homéricos sería en sí una tesis doctoral pues toda monografía general sobre la Grecia Antigua ha de hacer un pequeño apunte sobre tal obra. No obstante, recordaremos la reflexión de Gómez Espelosín (2004: 20) sobre la irrealidad del ciclo homérico donde todos los personajes, griegos o extranjeros comparten un mismo modelo de hospitalidad y nobleza y parecen entenderse entre sí sin ningún tipo de problema de códigos ni de contacto de sociedades. En consecuencia, vamos a tratar solo los aspectos relacionados estrictamente con el matrimonio, para tratar de centrarnos en el tema, siendo conscientes de que es una fuente histórica con fuerte valor moral. Se han tratado de dar respuestas filológicas a los poemas homéricos para acabar determinando que es una *Kunstprache*, una lengua de cultura que solo se usó en la épica y que es reflejo de muchas épocas<sup>16</sup>. Los estudios iniciales de Bachofen hablaban de un matriarcado homérico donde las mujeres dominaban a las familias que funcionaban como tribus. Este sistema tuvo gran influencia y, si bien fue cuestionado ha dejado huella en trabajos como el de Hirvonen (1968b: 80) que habla de “supervivencias del matriarcado en Homero”. El autor entiende matriarcado no al estilo de Bachofen donde hay una clara dominación femenina, sino como los restos de poder de las mujeres a nivel de matrilocalidad y descendencia por lo que considera que el matrimonio es una de las grandes cuestiones homéricas donde vemos la relación entre dioses y mortales y entre las familias de los héroes. Si la mujer no tuviera tal valor el matrimonio no sería un tema tan complejo y tan mencionado.

No obstante, hay autores como Raaflaub (1997: 645) que colocan a la sociedad homérica en un periodo histórico, en concreto en un mundo temprano de la *polis*, importancia de la comunidad en las acciones individuales y en el pensamiento. A pesar de la larga tradición se vería reflejado una realidad concreta del Mundo Griego, si bien maquillada por las múltiples influencias de la fase oral.

---

<sup>16</sup> Para más información Bernabé (1995: 5-41) es un artículo que únicamente da bibliografía específica sobre todos los aspectos en cuestión de los poemas homéricos y la bibliografía.

Uno de las visiones que consideramos de gran valor es la de Burgess (2001: 131) que hace hincapié en la importancia de los poemas dentro de un ciclo. La *Iliada* y la *Odisea* son apenas dos retazos de todo un compendio que si bien quedó fijado por escrito en el siglo VIII siguió influenciando en la vida de los griegos hasta el final de su existencia y tuvo ecos en numerosas obras.

Desde luego podemos afirmar que la sociedad homérica es una sociedad creada y artificial, lo mismo ocurre con la lengua en la que está escrita. Hablamos de *Kuntsprache* para definir los términos homéricos que nunca fueron reales, y que son un intento de hacer arcaicos ciertos términos por parte del poeta que recita de memoria, por lo tanto, no podemos tomar las declaraciones de los héroes como literales (Finkelberg 2002: 89). No debería sorprendernos si volvemos al anterior argumento: el poeta inventaba a veces la lengua, pero también lo hacía con los episodios, mezclando episodios tremendamente arcaicos con otros más recientes, y haciendo un ejercicio que podemos denominar *Kuntsgesellschaft*, es decir, una sociedad de cultura que no responde a una realidad.

Por lo tanto, en esta tesis se trata como la “escuela de moralidad y cultura griega” que fue en la Antigüedad. Los griegos conocían a los héroes, escuchaban sus historias y los episodios eran tan familiares que aparecían en los grandes frisos de los templos, pero también en las vasijas de las casas. Homero nos enseña cómo era un concepto de ser héroe en los tiempos míticos, y sobre todo conservamos un documento de prestigio de la Antigüedad que podemos usar como fuente histórica.

## **2.5. El panorama general, visiones en torno al matrimonio homérico**

El tema que nos ocupa en este trabajo es la particular visión del matrimonio en los poemas homéricos con los siguientes objetivos. En primer lugar, determinar si hay un patrón común o si se presentan diferentes modelos en torno a las políticas matrimoniales. Un segundo objetivo giraría en torno a distinguir diferentes modelos que pueden ser sincrónicos o probar diferentes fases de composición. Por último, el hecho de que tengamos una fuente compuesta a lo largo de siglos nos podría ayudar a ver el rastro de diferentes momentos históricos, todos ellos previos a la aparición de leyes escritas, donde las políticas matrimoniales podían cambiar. Es indudable que en torno al matrimonio se suceden los episodios más importantes, es la fuente de alianzas y de conflictos, desde el rapto de Helena a la espera de Penélope y su nuevo matrimonio. Y es que los poemas homéricos son incomprensibles sin la participación de las mujeres, que en sus desvelos familiares acaban introduciéndose en temas políticos, son motivos de raptos y de devoluciones (Lefkowitz 1987: 509). De hecho, a veces se considera que todas las mujeres homéricas son tratadas de la misma manera, con empatía por parte del autor, pues muestra sus sentimientos y anhelos. El caso más claro es el de Helena y Andrómaca que si bien son diametralmente opuestas ambas ruegan a su pareja que no acuda a la batalla y son rechazadas por la vergüenza que le puede suponer al héroe no estar en primera línea cumpliendo con su deber (Farron 1979: 15-31).

Hasta ahora se ha tratado de investigar un “modelo de matrimonio homérico”, sin resultados concluyentes. Humphreys (1993: 48) planteó la indefinición matrimonial

homérica, pues en los mismos poemas se combinaban diferentes modelos de comportamiento. Por ejemplo, había hijos que se iban de casa para acudir a la de la esposa y viceversa. No obstante, creemos que no es una indefinición ante la que nos encontramos, sino ante diferentes modelos de actuación. Ya Luis Gil (1963: 359) señalaba la organización gentilicia basándose en el matrimonio como el sistema de relaciones de los poemas homéricos. Que el matrimonio es un pilar de la sociedad griega para el establecimiento de relaciones sociales, especialmente en las clases más altas, no es una novedad, pero sí lo era pensar que estaba ya en los momentos más arcaicos. Además es un matrimonio monógamo, salvo el caso de la poligamia de Príamo<sup>17</sup>, ampliamente discutido, que era una excepción pues la poligamia es propia de bárbaros (Ath. 13, 3)<sup>18</sup>. Como patrón común podemos afirmar que el sistema de matrimonio de intercambio de mujeres es la base de la legalidad de las relaciones entre héroes. El padre tiene un poder absoluto sobre las uniones de sus hijas, por encima del de las madres. Este sistema, además, permanece hasta época helenística y marca el estatus de la mujer (Vatin 1970:4). Por lo tanto, las violaciones y los raptos involuntarios son una pérdida de poder por parte del padre desde los poemas homéricos.

El tema de la transmisión y legado de matrimonio, sea por medio de la dote o de la herencia, no está tan claro en los poemas. De hecho, no nos aparece la palabra dote en ningún momento, sino que simplemente tendremos asociada la palabra *hedna* (ἔδνα) a las mujeres. Este término fue clasificado como relativo al matrimonio por Finsler (1912: 414-421). Finley (1961) apuntó a que los *hedna* son los regalos que recibe la novia de parte del futuro esposo son un medio de intercambio entre el padre y el marido y que debían ser diferenciados de los *dora* (δώρα), un genérico para hablar de todo tipo de regalos. Para Finley había un modelo de matrimonio homérico basado en un sistema de dones que se ofrecen a la novia y que era propio de los poemas. Lacey (1966: 55-68) revisando las teorías de Finley y, si bien se considera heredero de esta teoría y deudor de la bibliografía consultada considera que hay dos modelos matrimoniales en el poema y que solo uno funciona por medio de los *hedna*. Para Lacey hay un caso especialmente problemático, que es el de Penélope, donde se produce un nuevo matrimonio que no sale de un acuerdo con el padre de la novia, sino que surge de la atención de los pretendientes. Este modelo no encaja en el sistema puro de los *hedna* y debía ser estudiado aparte. Por lo tanto, estaban conviviendo dos sistemas, uno basado en los regalos a la novia, que cae en desuso y otro que es una competición entre varones.

Si bien el matrimonio ha sido estudiado y se han individualizado dos modelos de unión, no se ha hecho un estudio de caso de las dos obras. En esta tesis planteamos las diferencias de comportamiento entre el mundo de la guerra y el mundo de la paz, donde los intereses, especialmente los masculinos cambian por completo y por lo tanto, lo hacen también las uniones y el intercambio de bienes. Eso no significa que cambien los valores o el concepto de bueno y justo, pero los héroes se enfrentan de manera diferente a cada circunstancia (Allan 2006: 1-35). En definitiva, la mentalidad de la Ilíada y la Odisea es la misma, una

---

<sup>17</sup> Además debemos hacer notar que es una poligamia un tanto invisible pues Hécuba destaca como mujer de Príamo, contemplando a sus hijos en la batalla y siendo el culmen de las desgracias tras la caída de Troya (Esteban 2007: 52-53).

<sup>18</sup> Sobre la poligamia no hay muchos estudios, pero en general podemos decir que las culturas europeas lo han visto como una forma de atraso y de sociedades primitivas, aunque luego se haya demostrado relaciones complejas y jerárquicas entre unidades poligámicas (Clignet 1985).

sociedad heroica basada en el honor y la gloria personal, pero un héroe no se comporta igual en tiempos de paz que en tiempos de guerra.

De hecho, hay mucho más espacio para el matrimonio en la Odisea mientras que en la Ilíada se habla más de raptos y uniones por medio de la violencia. La Odisea narra el regreso del héroe al hogar, sujeto a pruebas expiatorias en un viaje que lo convierte en una persona renacida (Campbell 1959). La finalidad de las mujeres en el viaje del héroe es ofrecerle experiencias, tanto positivas, como la posibilidad de nuevas uniones y alianzas, como simplemente hacerle perder tiempo. Esta caracterización de la mujer, como estorbo o como experiencia, no entra en la categoría de heroína porque está en medio del camino del héroe. Matamoros (1985: 25) clasificaba a los personajes femeninos entre magas, que ayudaban a los ritos expiatorios, y niñas que eran aptas para el matrimonio y suponían en consecuencia, una oportunidad para el héroe. No obstante, consideramos que ese análisis es un tanto banal. En la Odisea hay ciertos personajes femeninos fuera del discurso patriarcal, mujeres concededoras de ritos y viviendo en los límites del mundo, mientras que el resto mantienen un discurso enfocado al matrimonio y la vida familiar. La sumisión o no de la mujer al varón hace que cambie por completo su posición respecto al héroe que regresa. La mujer que está sola aparece como una maga, que se defiende del invasor.

Ya Pomeroy (1987: 33) señalaba cómo el matrimonio era una constante en los poemas homéricos en el momento en el que se hablaba de paz. A esta aseveración añadimos que el matrimonio es fruto de la paz, pero también de la protección del varón. Todos los héroes estaban casados con mujeres de nombre conocido, en feliz comunión en los palacios, el problema reside en el varón ausente o desconocido. En cuanto hay paz, se trata de concertar un matrimonio feliz como el de Nausícaa que analizaremos en su correspondiente epígrafe.

## **2.6. Debate entre patrilocalidad y matrilocalidad**

Antropológicamente hablando, se definen como matrimonios patrilocales aquellos en los que la mujer se traslada de la casa de sus padres a la de su esposo y matrilocales en los que la esposa permanece en el seno de su familia y es el varón el que se traslada. En la historia del Mundo Griego Antiguo hay una amplia casuística de patrilocalidad, pues la moneda común es que la mujer sea trasladada. El varón hereda la tierra y gestiona sus bienes, mientras que la mujer se traslada con su dote.

En los poemas homéricos parecen convivir ambas situaciones, que han sido interpretadas en torno al poder de las mujeres nobles en un momento arcaico o incluso en torno a un supuesto poder femenino en momentos previos a la ciudad. La primera aproximación, ciertamente novedosa en su momento fue la de Bachofen (1987) y su supuesto “matriarcado”. Su teoría giraba a un supuesto pasado en el que la sociedad estaba en poder de las mujeres, la guerra se hacía de manera constante y el mundo era irracional. En el mundo de las Amazonas, de las tribus femeninas, la reproducción y el vientre materno es la representación máxima de poder hasta que los hombres dominan a las mujeres por medio de las uniones estables y así aparecen las sociedades complejas. El mundo

homérico sería un rastro de ese caos femenino, representado en el rapto de Helena, cuando un caso aislado acaba en una guerra de diez años. Por ello no habría una definición matrimonial clara en los poemas, sino que conviven varias propuestas fruto de un estado previo donde no hay orden. Como ya hemos discutido, las teorías de Bachofen están ampliamente superadas, pero sí que supo poner en el punto de mira una aparente visibilidad femenina en los poemas. Hirvonen (1968: 193-194) consideraba que Homero tenía muchos restos de matriarcado en sus personajes femeninos, pues muchas líneas de héroes empezaban con mujeres y establecía una solidaridad de las mujeres en función de su lugar de origen y siendo siempre la figura de referencia su hermano, y no su marido. Bien es cierto que hay personajes femeninos marcados por sus hermanos, como Helena y los Dióscuros, pero no es fácil afirmar que la figura de referencia sea siempre el hermano y no el esposo.

Hay autores que siguen esta línea, si bien muy suavizada y llena de salvedades. Savalli (1983: 40) matiza el carácter de matrilocidad como lugar todopoderoso femenino refiriéndose al mismo como que el lugar de residencia de la mujer marca donde se crían los hijos, y por lo tanto, donde se sienten ligados. Cómo llegan los hijos a nacer en la casa de los abuelos paternos o maternos no queda del todo resuelto en sus teorías pero ya no estamos hablando de un poder salvaje femenino. Para Savalli la sociedad homérica está dominada por el varón, pero en varias ocasiones la mujer no se traslada y al tener hijos legítimos en la residencia de sus padres, éstos quedan ligados a su línea femenina.

Fraga (1998: 33) considera que existió una tradición matrilineal en las casas poderosas y ricas en momentos tempranos del mundo y griego y que posteriormente aparece en los poemas homéricos como reflejo del mismo. En un momento histórico de los Siglos Oscuros hay familias en las que la línea materna es más importante, y estas familias establecían relaciones con el resto, entrando en debate en el momento del matrimonio, cuando no estaba claro si era el varón o la esposa el que debía trasladarse.

Lo cierto es que podemos hablar de una dualidad en los poemas. Hay dos maneras de comportarse y aparentemente ninguna es mejor que la otra.

Pomeroy (1987: 34) establecía estos dos modelos, el patrilocal y el matriloc. Según el modelo patrilocal es el hombre el que trae a la esposa, sea por un acuerdo o por medio de un rapto. En el matriloc es el hombre el que se desplaza. Para la autora esa doble posibilidad daba especial movilidad a la mujer y le permitía casarse de nuevo como Helena o Clitemnestra y que sus matrimonios fueran aceptados. Las mujeres homéricas aparentemente no pierden valor con los años, al igual que los héroes que nunca envejecen y son siempre bellos y están dispuestas para el matrimonio en el momento en el que recuperan la soltería por la muerte del marido. También hay que tener en cuenta que el peligro de la esclavitud es una constante, en el caso de pérdida de la guerra. Una de las grandes preguntas es si de verdad hay un doble mecanismo en el mundo homérico o estamos ante el rastro de modelos de comportamiento asincrónicos.

El último punto tratado es la importancia del regalo y de los intercambios en los poemas como base de las relaciones sociales. En toda sociedad noble, el recibir y sobre todo dar regalos es toda una cultura de poder (Cozzo 1991: 74). Los nobles establecen lazos por

medio de la *xenia* (ξενία)<sup>19</sup>, que implica el intercambio de objetos singulares que son guardados en los palacios y exhibidos oportunamente. La *xenia* se mantiene a lo largo de la Historia griega, si bien con modificaciones (Iriarte 2007b: 197-206) pero era bien entendida por los griegos. Esta visión de los regalos exhibidos puede ser trasladada al mundo femenino. Como señaló Helena Foley (2005: 110-112) el mundo de la épica es el mundo del intercambio de mujeres como un objeto. La pasividad femenina es una constante, pues han de esperar a lo que los varones decidan hacer con su vida. Cualquier tipo de transgresión, como sucede con la infiel Clitemnestra, es duramente condenado. La mujer está sometida al valor masculino del intercambio, cuando el matrimonio se convierte un modo de hacer contactos. Por ello no hay figuras femeninas reseñables que rompan el estereotipo, pues siempre se mantienen, incluso en el caso de Penélope, dentro del rol establecido. Si interpretamos los matrimonios como meros intercambios podríamos dejar de hablar de patrilocalidad y matrilocalidad y hablar simplemente de pactos de *xenia* donde la mujer es el valor a guardar y exhibir.

Esta presencia podía interpretarse no como una falta de consolidación en la línea paterna como la más legítima, y no es tampoco un uso selectivo de la patrilinealidad. Si en un momento previo no importara tanto que la familia dominante fuera la que procede del varón, sino la que previamente tenía más poder, podríamos explicar el aparente caos en torno a un sistema de valores que, ahora sí, es constante.

Para entender la importancia del matrimonio debemos analizar la lógica familiar de los poemas, cómo se establecen las relaciones entre familias. *Kedistos* (κασιγνήτους) es la palabra que designa pariente en Homero (Gernet 1997: 33) y se relaciona con el verbo *kedesthai*, cuidar de. Por lo tanto, hay una intrínseca relación semántica entre el cuidador y el pariente. El caso femenino va a ser notable de cómo la mujer siempre “va a ser cuidada” como un sujeto pasivo. Esa pasividad permite que la mujer sea protegida y entregada a un varón superior, pero no sea fácil entregarla a un varón inferior, que la deja en situación de vulnerabilidad.

Dentro de esta misma lógica los primos y parientes lejanos, especialmente cuando están en una situación de poder inferior, se acercan a la rama familiar más visibles. Esos parientes están interesados en entroncarse entre casas por medio de los matrimonios, con condiciones que no nos podrían parecer ventajosas pero que les colocan en una situación de visibilidad, como puede ser el traslado de un varón a la casa de su esposa en un lugar predominante. Residentes en diferentes palacios intercambian mujeres y hombres no en virtud a una línea fija de mujer trasladada, hombre acogedor, sino en función al poder de la casa dominante. Con este esquema parece solucionable el gran dilema de los restos del matriarcado o la matrilocalidad.

Con esta premisa planteamos los casos concretos donde podemos analizar el vocabulario, la semántica y la casuística histórica dentro de cada poema.

---

<sup>19</sup> Para un estudio profundo sobre la hospitalidad desde un punto de vista filológico consultar Kakridis 1963.

### **3. ILIADA**

La cólera de Aquiles, su abandono de la lucha y los episodios hasta los funerales de Héctor son los temas principales de la *Ilíada*. Situado en un momento concreto del décimo año de guerra no llegamos a la resolución del conflicto, sino a una lucha entre los principales héroes de ambos bandos. Tradicionalmente se ha señalado cómo la *Ilíada* está ubicada en el mundo de la guerra donde el protagonismo es eminentemente masculino mientras que la *Odisea*, al representar el regreso de un héroe a su casa era un mundo más íntimo. Recientemente Esteban (2015: 12) ha establecido cómo el mundo de la *Ilíada* no está exento de los afectos y de los valores familiares, tanto dentro de Troya ejemplificado en la familia de Príamo como en las relaciones entre los soldados. La familia, las relaciones familiares y la distribución de afectos son una parte importante de la *Ilíada*. El mundo de la *Ilíada* dará una visión del matrimonio en tiempos de guerra, de los enlaces que surgen para beneficiar a los héroes de cara a la batalla, de las mujeres raptadas que son nombradas concubinas más o menos temporales y que ayudan en el campamento enemigo. También será un mundo dramático, donde las esposas temen por su dote perdida, por su estatus en juego y por un futuro incierto. Esta inestabilidad, que bebe del momento de incertidumbre presente afecta a la disposición de las novias de cara a la boda, en la disposición de su dote y en una herencia incierta.

El temprano trabajo de Cambouliu (1854) señaló cómo los modelos de comportamiento de los héroes, que habían sido copiados y citados durante toda la Antigüedad no eran los únicos presentes en la obra homérica e hizo un primer estudio sobre los personajes femeninos. Si bien es un trabajo basado únicamente en una lectura detallada del poema, ya asienta la diferencia entre las mujeres griegas y troyanas y cómo eran modelos de comportamiento social griego. A continuación trataremos diferentes puntos que atienden al matrimonio y que consideramos de interés.

#### **3.1. Amenaza de violación**

En la *Ilíada* no tenemos violaciones efectivas, pues la ciudad de Troya aún no ha caído, no obstante, un ambiente de desolación frente al futuro de las mujeres troyanas en el caso de que la ciudad caiga. Estas violaciones, que han sido interpretadas como fruto del deseo contenido de los soldados durante años, fruto de una cultura antigua donde el cuerpo de la mujer es usado para el placer masculino han sido defendidas por trabajos relativamente recientes como el de Gottschall (2008: 79) Si bien la sociedad homérica no parece tan misógina como el mundo inmediatamente posterior, como es el de Hesíodo, la violación forma parte del día a día y en consecuencia, podemos hablar de “The rape of Troy”.

Gottschall da mucha importancia al papel femenino en el asedio y la caída pero no tiene en cuenta que la violación no solo nace fruto del placer sexual, sino del deseo de dominación. Una violación a una mujer troyana es una injerencia en el sistema familiar establecido, arranca a la mujer del lecho de su esposo, al que debe fidelidad y la coloca en un estatus muy inferior. Por eso el discurso de las troyanas, por ser las únicas mujeres que hablan en la *Ilíada* es el de la desolación ante el futuro, el miedo constante ante

cualquier caído de su bando. El mundo de la guerra, el mundo heroico de la toma de Troya es el mundo del miedo femenino, de la poca estabilidad. En un mundo de paz, las uniones son legítimas y duraderas, pero con la toma de la ciudad la situación puede cambiar. Por ello es tan importante marcar el peligro del rapto y la violación, con la consiguiente pérdida de estatus, como una de las marcas del universo femenino de la *Ilíada*.

### **3.2. El mito de la división de espacios**

Tradicionalmente se ha hablado de una división diametral del mundo masculino con el femenino. La mujer está en sus aposentos atendiendo al telar mientras que el hombre se dedica a la guerra. Por lo tanto, lo que debíamos esperar es que la interacción entre los héroes troyanos y sus esposas, pues son las mujeres que aparecen activamente, se diera solo cuando ellos acuden a sus aposentos. Ya Arthur (1981: 1-44) señaló cómo esto no se cumplía en la *Ilíada* especialmente en el canto VI. Las mujeres troyanas a pesar de que viven en un lugar ideal, son todas bellas y dulces y están esperando a que lleguen los héroes de la batalla para ofrecerles una copa de vino, son plenamente conscientes de la guerra que se desarrolla a su alrededor. Usaba el famoso pasaje de la despedida de Héctor y Andrómaca (Il. VI, 399-430) para expresar cómo los esposos se encontraban en un lugar intermedio donde ambos hacían uso de su poder y llevaban sus atributos, Héctor como guerrero armado, Andrómaca acompañada de su hijo con la nodriza. Esta escena es una de las conmovedoras de la literatura universal, fruto del amor conyugal cotidiano (Esteban 2006: 90-91). Esta conversación parece un lamento fúnebre adelantado (Muich 2012: 1-24), pues aunque Héctor o ha muerto, se barruntan los problemas de un esposo que fallece en tiempos de guerra. La esposa queda en situación de desprotección, especialmente si sus padres han muerto y el hijo se ha de enfrentar a una infancia desprovista de la protección y del afecto paterno (Il. XXIV, 742-745). Andrómaca es el ejemplo de una mujer casada joven, que ha sido prolífica y bien aceptada en su nueva familia, pero que ve truncado su futuro por los devenires de la guerra, además cuenta con la amenaza de que caído Héctor, Troya le seguirá.

No conocemos el nombre de las esposas de los príncipes troyanos, pero son muchas más. Hemos asumido el valor de los héroes de ambos bandos, cuyos nombres eran conocidos por los griegos, pero lo mismo ocurre con las mujeres. Woronoff (1983: 43) habla del estatus de las princesas troyanas que les hacen estar en igualdad con sus esposos, pues dialogan sobre el tema bélico con sus esposos, el caso de Andrómaca es paradigmático. Para este autor debemos destacar el diferente papel de unas mujeres y otras en la épica en función de su estatus social. De hecho, son solo las mujeres libres, en concreto las princesas, quienes toman la palabra.

### **3.3. Problemas *hedna* y dote**

Parece una obviedad que las mujeres homéricas son visibles y poderosas, toman el poder, los hombres compiten por su matrimonio, llegan a asesinar a sus maridos después de haber usurpado el poder durante años. Pero la mayoría de estas versiones del mito son



desarrolladas en detalle con posterioridad a Homero y no encontramos en los poemas sino pequeñas alusiones. No podemos negar que son visibles, que conocemos su nombre y que juegan cierto papel pero no podemos ir mucho más allá. Esta situación ha sido interpretada como un supuesto estadio anterior del Mundo Griego donde la mujer tenía mucho más poder e influencia y que se recuerda en la tragedia como un mal fatal anterior a la ordenación del Mundo Griego, como ya hemos señalado.

La misma situación se ha trasladado hacia el matrimonio, pues como no aparecen demasiados datos sobre las políticas matrimoniales y se percibe cierta laxitud, ha sido visto como un estadio matrimonial previo donde el poder femenino era mayor. Principalmente, la no mención o la mención velada de las riquezas han sido interpretadas como ausencia de dote y justifica la aparición de una fórmula homérica, llamada *hedna*, los regalos. Consiste en la obligatoriedad del novio de dar regalos a la que desea que sea futura esposa, o más bien al padre de la misma, para conseguir su favor. Es decir, que no se había ensayado el modelo de matrimonio que será el tradicional en el Mundo Griego, es el padre el que compra el derecho de su hija por medio de una dote que administra el esposo. El debate se establece entre los que consideran que hay un “modelo homérico” basado en el intercambio de los *hedna*, quien ve más de un modelo y quien intenta sistematizar los datos.

Debemos hacer un recorrido por los principales puntos del debate para aclarar este punto. En este momento hay dos estudiosos que toman posturas en torno al tema.

En primer lugar Page (1955: 63-64; 76-82) consideraba que el problema no resuelto estaba en las varias manos que se podían documentar en la Odisea y que no era más que el hecho de que varios autores habían introducido versos. Es decir, no era tanto que las formas hubieran mutado de manera radical, sino que cada autor expresaba el modelo de manera diferente y no debíamos diferenciar dos formas de matrimonio sino hablar de un modelo un tanto flexible que era explicado de diferentes maneras.

En segundo lugar Finley (1955: 167-194) estableció la teoría de que los pretendientes han de dar regalos al padre que son devueltos de manera equitativa al novio y a la pareja formada por los novios. Por lo tanto, en su visión de la sociedad homérica, un modelo de intercambio que formaba parte de la *xenia* se establecía entre el padre y el novio. Elegido el esposo era el momento del padre de otorgar bienes a la pareja. Este planteamiento no era completamente nuevo ya que Myres (1933: 195-196) en un trabajo anterior señalaba la ausencia de una situación constante en el mundo homérico. Y apuntaba a las evidencias de *hedna* combinadas con las de dote. La solución encontrada era para Myres diferentes momentos de composición que debían ser estudiados más a fondo.

Después de la obra de Finley, de gran influencia incluso en la actualidad, surgen matizaciones y puntos discordantes, pero fuertemente herederos de los trabajos de este autor. Lacey (1966: 55-68) matizó que no solo había un tipo de matrimonio sino que había algunos que funcionaban por medio de los *hedna* y otros por medio de los dora, regalos. En consecuencia, no había un solo modelo de matrimonio homérico, sino que se combinaban diferentes situaciones.

Snodgrass (1974: 114-125) sigue en la misma línea porque considera que hay dos tipos de matrimonio, porque ambas formas son incompatibles, y que debían corresponder a

culturas diferentes. La costumbre de entregar los regalos, que es una dote indirecta y la dote propiamente dicha, ambas presentes en la épica debían de ser propias de momentos diferentes.

Morris (1986: 110) revisó la teoría e hizo un estudio sistemático de los casos para acabar concluyendo que el modelo de los regalos correspondía a una fórmula concreta, es decir, que era una suerte de ceremonia. Se daba en casos que el padre tenía varios candidatos para su hija y por medio de este intercambio acaba aceptando a uno de los pretendientes. El padre no adopta solo una actitud pasiva sino que a su vez corresponde con presentes, por lo que se establecen lazos de ayuda mutua. Además Morris incluyó la presencia de dos modos de convivencia, matrilocal, el esposo se traslada o virilocal cuando la novia va a vivir con su esposo. A la idea de cómo se forman los matrimonios se intenta buscar una solución a través del lugar de residencia de los esposos una vez consumado.

Una de las aportaciones que trataron de cambiar el punto de vista y avanzar basándose en una revisión fue un artículo de Persynakis (1991: 297-302). Hace un repaso de todas las teorías y determina que hay ciertos pasajes problemáticos que rompen la tónica general (se refiere a Od. I, 277-278 y Od. II, 195-197<sup>20</sup> donde se hace referencia a unos regalos que van a la novia de parte de su futuro esposo (Persynakis 1991: 298).

Consideramos que pese a las interesantes aportaciones de dichos autores que han puesto el punto de mira en una realidad: en los poemas homéricos hay ciertas contradicciones, parece que la mujer recibe en ciertos momentos regalos del novio y no es dotada, responde a un problema interpretativo que debemos tratar de resolver. Para tratar de aportar algo nuevo consideramos que debemos volver a cada una de las referencias donde se tratan temas matrimoniales para determinar si hay un modelo cambiante o, apuntamos la posibilidad, distintos modos de conducta ante situaciones complicadas.

A continuación haremos un recorrido de los datos que tenemos para hablar de políticas matrimoniales en la guerra de Troya por parte de ambos bandos, estudiando caso por caso el vocabulario asociado y las ideas que pueden subsistir detrás de estas prácticas. Trataremos también las inevitables contradicciones que se presentan en ciertos momentos, intentando dar una solución plausible. Debemos hacer notar que las referencias en la Ilíada son relativamente escasas, en el mundo de la guerra el foco de atención se centra en los soldados que combaten y en sus triunfos y derrotas. Los dioses están muy presentes con sus apoyos y odios. No obstante, hay espacio para la mención de políticas matrimoniales.

### **3.4. Los soldados troyanos fruto de matrimonios: Anquises**

En la guerra los troyanos han de hacer gran acopio de recursos humanos. La gran necesidad de héroes capaces de luchar contra los griegos es una constante. Sabemos que los hijos de Príamo están en edad de luchar y acuden en masa. El otro gran grueso de los héroes son los esposos de las hijas de Príamo. Son una multitud de hombres que habitan en el palacio, y que por lo tanto, responden al modelo de matrilocalidad, pues viven en el

---

<sup>20</sup> Debemos notar que son referencias de la Odisea pero se estaba buscando una unidad.

lugar de origen de su mujer, que están luchando en la defensa de la ciudad. Estudiaremos el caso de Anquises, por ser al que se le dedica más espacio en detalle y por su repercusión posterior en la Eneida.

II. XIII, 427-433

ἔνθ' Αἰσυήταο διοτρεφέος φίλον υἷον  
ἦρω' Ἀλκάθοον, γαμβρὸς δ' ἦν Ἀγχίσαο,  
πρεσβυτάτην δ' ὥπυιε θυγατρῶν Ἴπποδάμειαν  
τὴν περὶ κῆρι φίλησε πατὴρ καὶ πότνια μήτηρ  
ἐν μεγάρῳ: πᾶσαν γὰρ ὀμηλικίην ἐκέκαστο  
κάλλεϊ καὶ ἔργοισιν ἰδὲ φρεσί: τοῦνεκα καὶ μιν  
γῆμεν ἀνήρ ὄριστος ἐνὶ Τροίῃ εὐρείῃ<sup>21</sup>:

“Entonces al hijo de Esietes, criado por Zeus,  
el héroe Alcátoo, que era yerno de Anquises y estaba casado  
con la mayor de sus hijas, Hipodamía,  
que era la prenda del profundo amor de su padre y su augusta madre  
en el palacio porque descollaba entre todas las de su misma edad  
por su belleza, sus labores y su sensatez —también por eso  
la había desposado el más bravo guerrero en la ancha Troya—<sup>22</sup>.”

El primero punto que debemos destacar es que la familia real troyana se entiende en un sentido amplio, incluyendo a sobrinos, nietos y demás familia. Todas las mujeres aparecen exaltadas como hijas queridas y amadas porque resaltan en las labores del hogar y son merecedoras de importantes matrimonios. No obstante, debemos resaltar el patrón de que todas ellas mantienen su hogar en su lugar de origen, lo que hemos llamado matrilocalidad y que permanecen dentro del palacio durante la guerra.

Las princesas no son alejadas del campo de batalla sino que permanecen encerradas en la ciudadela, no sabemos si por imposibilidad debido al asedio (con los problemas que tendríamos de demostrar que un asedio de diez años no permite ningún tipo de movilidad) pero también porque la convivencia con sus esposos no queda interrumpida por las contiendas. Al final del día, se proclama el fin de la jornada y los soldados troyanos vuelven a sus estancias a estar con sus esposas.

El ejército troyano está formado por un contingente de héroes emparentados directa o indirectamente con Príamo. Estas políticas matrimoniales de asumir en casa todas las nuevas uniones suponen una fuerza de aliados de cara al conflicto que es fruto de una estrategia de gestión de la riqueza de un alto número de mujeres en edad de desposar. La

<sup>21</sup> Edición de 2012 de Anthony Verity y Barbara Graziosi para Oxford University press.

<sup>22</sup> Traducción revisada de Emilio Crespo para la editorial Gredos en 2010.

familia en sentido amplio, que abarca a miembros lejanos, es un signo de poder aristocrático, son los contactos que se mantienen en todos los lugares y que se consiguen y refuerzan a través del matrimonio.

### 3.5. El caso de Otrioneo, un matrimonio pactado

El primer ejemplo a tratar es una alianza matrimonial que no acaba fructificando por la muerte del héroe, pero que nos habla de las relaciones que se establecen entre varones antes de un enlace efectivo. Para que se produzca un matrimonio en el mundo homérico, parece ser que hay conversaciones entre el padre y el futuro esposo, o algún miembro de su familia. Lo sabemos gracias al canto XIII donde se produce el combate de Otrioneo (364-365) un personaje menor que queda rápidamente eliminado pero que estaba a punto de emparentar con la familia real troyana.

Il. XIII, 364-369

πέφνε γὰρ Ὀθρυονῆα Καβησόθεν ἔνδον ἐόντα,  
ὅς ῥα νέον πολέμοιο μετὰ κλέος εἰληλούθει,  
ἦτεε δὲ Πριάμοιο θυγατρῶν εἶδος ἀρίστην  
Κασσάνδρην ἀνάεδνον, ὑπέσχετο δὲ μέγα ἔργον,  
ἐκ Τροίης ἀέκοντας ἀπωσέμεν υἴας Ἀχαιῶν.  
τῷ δ' ὁ γέρον Πρίαμος ὑπὸ τ' ἔσχετο καὶ κατένευσε  
δωσέμεναι: ὃ δὲ μάρναθ' ὑποσχεσίησι πιθήσας.

“A Otrioneo mató, quien a Πιόν acudió de Cabelo se había incorporado hacía poco, siguiendo la fama de la guerra y solicitaba a la primera en belleza de las hijas de Príamo Casandra, sin aportar regalos, con la promesa de una gran proeza, expulsar de Troya mal de su grado a los hijos de los aqueos. El anciano Príamo se lo había prometido y había consentido en dársela, y él se batía confiado en aquellas promesas.”

No sabemos mucho de este tal Otrioneo, pero parece presentarse como un guerrero formidable pero de poca riqueza. Por lo tanto, la guerra es una manera de promoción social, no solo a través de la fama conseguida, sino a través de un pacto.

Príamo se ve en la necesidad de buscar nuevos aliados contra los griegos y en consecuencia, sus hijas se convierten en una baza a jugar. El poema es muy claro en los términos del pacto. Otrioneo no proporcionará regalos a la novia (ἀνάεδνον), que en tiempos de paz serían esenciales para un matrimonio equitativo. Estos regalos son algo que, como trabajamos a lo largo de esta tesis, relativamente frecuente en este momento.

También hay que tener en cuenta que Casandra no es una muchacha cualquiera, ni siquiera entre las princesas troyanas.

Es la hija de Príamo que parece estar a caballo entre el mundo de los mortales y el mundo divino. Su contacto con la locura, ese estado de transición que es a la vez mágico e inquietante la hace diferente (Padel 2009: 70-78). Por su rechazo al dios Apolo, que le ha dotado del don de la profecía, es condenada a no ser creída por nadie. Al no tener persuasión, lo que era un regalo se convierte en una maldición (García Gual 1997: 212). No obstante, como señala Esteban (2007: 61) en toda la *Ilíada* no hay una sola referencia al don profético de Casandra, sí que era una princesa relevante. Si bien Casandra se convierte en un modelo europeo del desprecio ante el discurso femenino en el mito homérico no es más que una doncella a caballo entre el mundo femenino y el mundo de los dioses. Casandra será siempre un caso excepcional, la eterna virgen cuyo matrimonio no es una prioridad para Príamo (Iriarte 1996b: 65-80) pues la promete a un héroe a largo término. Hasta que los griegos no sean expulsados de Troya, Casandra no se desposará con el héroe, que funestamente cae en un combate con los griegos. Es por lo tanto, una baza que juega Príamo a largo término, porque la promesa de una princesa troyana sin dote es algo excepcional.

De hecho, en la caída de Troya Casandra estará ligada a su estatus, no siendo una esclava más sino la concubina de Agamenón, destinada a un puesto relevante en la casa del Atrida (Rodríguez Cidre 2003: 26). Su fin será trágico, asesinada a manos de Clitemnestra y de su amante Egisto, en la flor de la juventud, como todos los héroes, que se ven privados de la vejez y mueren en plenitud de su belleza física (García Gual 2016: 52-53). Este final trágico no hace más que resaltar el papel predominante de Casandra entre las múltiples hijas de Príamo, pues tiene un papel propio.

Estos versos nos hablan de cómo la guerra es una oportunidad para los ciertos nobles con menos riquezas. A través del éxito en el combate hay una oportunidad de medrar socialmente. Los reyes insertos en guerras de larga duración ven necesario contar con nuevos aliados. Los matrimonios de las hijas con los héroes, se hagan efectivos durante la guerra o se conviertan en una promesa son una oportunidad de ambos bandos de engrosar sus filas.

De hecho, la singularidad de Otrioneo como combatiente hace que se le ofrezca a cambio de que se cambie de bando otro matrimonio similar en boca de Idomeneo, en este caso del bando aqueo.

El combate se produce contra Idomeneo, que en todo momento alude al matrimonio.

Il. XIII, 374- 380

Ἰθρυονεῦ περὶ δὴ σε βροτῶν αἰνίζομ' ἀπάντων

εἰ ἐτέον δὴ πάντα τελευτήσεις ὅσ' ὑπέστης

Δαρδανίδῃ Πριάμῳ: ὃ δ' ὑπέσχετο θυγατέρα ἦν.

καὶ κέ τοι ἡμεῖς ταῦτά γ' ὑποσχόμενοι τελέσαιμεν,

δοῖμεν δ' Ἀτρεΐδαο θυγατρῶν εἶδος ἀρίστην

Ἄργεος ἐξαγαγόντες ὀπιείμεν, εἴ κε σὺν ἄμμιν

Ἰλίου ἐκπέρηςς εὖ ναιόμενον πολίεθρον.

“¡Otrioneo! Te felicito como a ningún otro mortal,

si es cierto que vas a cumplir todos tus compromisos

con Príamo Dardánida, el que te ha prometido a su hija.

También nosotros prometeríamos y cumpliríamos eso mismo,

y te daríamos a la primera en belleza de las hijas del Atrida,

trayéndola de Argos para casarse contigo, si con nuestra ayuda

arrasaras la bien habitada ciudadela de Ilio.”

Estamos ante un caso de contraoferta de una mujer, en este caso una mujer aquea, para conseguir que el héroe cambie de bando. Vemos cómo los términos se respetan, una hija de Príamo, el mayor rey troyano, por una hija de Agamenón. De hecho, se ofrecen a traerla ante Otrioneo, y que él no tenga que desplazarse a Argos para convivir juntos, como sí es la costumbre en la casa de Príamo. Por lo tanto, el matrimonio ventajoso era un modo de convencer a soldados destacados en la batalla para que dieran sus favores a uno u otro bando.

De hecho, en esta segunda oferta, tenemos datos para hablar de cómo se efectúa un pacto en firme para que se efectúe un matrimonio.

Il. XIII, 381-382

ἀλλ' ἔπε', ὄφρ' ἐπὶ νηυσὶ συνώμεθα ποντοπόροισιν

ἀμφὶ γάμφῳ, ἐπεὶ οὗτοι ἐέδνωται κακοί εἶμεν.

“Acompáñame: sobre las naves, surcadoras del ponto, pactemos

Ambos el matrimonio; que no somos malos para ajustar los bienes que se han de dar.”

Entendemos que en medio de una guerra, la nave de los combatientes es la traslación de su patria, y por lo tanto, el lugar legítimo dónde, en presencia de testigos, se puede pactar una unión. Al hacerse de manera pública en un lugar que se reconoce como el hogar, se convierte en un contrato entre ambas partes. También se nos alude a los tradicionales regalos que el padre sí da a la novia, la llamada dote, aunque no aparezca mencionada explícitamente.

Este caso aislado en el poema, con un héroe menor, nos da múltiples datos de cómo puede ser tratado el matrimonio dentro de los tiempos de guerra. Por un lado una hija es una baza a jugar para conseguir aliados en la batalla, prometiéndola en matrimonio para ese momento o a largo plazo. Por lo tanto, la disponibilidad de hijas es siempre un bien en el momento de estallar la guerra, porque son una apuesta con la que jugar. Por otro lado, siempre se cuenta con el problema de que, de no hacer efectiva la unión, el otro bando puede intentar un cambio de aliados por medio de la misma política matrimonial.

La última característica a resaltar es la rapidez de estos pactos matrimoniales, inspirados por la prontitud de la guerra. No hay largas conversaciones, ni intercambio de mensajeros, sino que el héroe se persona y hace una oferta, que es o no aceptada. No hay tiempo para pensar demasiado, para valorar otras opciones. En ese sentido la celeridad de la guerra toma parte en el juego de los matrimonios y los contamina. En una situación de paz, un padre poderoso vigila y pospone hasta su conveniencia el matrimonio de sus hijas para que le den el mayor beneficio social, en la guerra el matrimonio se convierte también en una cuestión de supervivencia.

Los héroes se encuentran ante la oportunidad de prosperar socialmente por medio de matrimonios con mujeres de estatus superior a cambio de sus servicios en el campo de batalla. Es la oportunidad para que la valía personal valga más que los bienes, y, de hecho, los héroes siempre están ante la oportunidad de conseguir bienes por medio del botín. Estas políticas matrimoniales son útiles y duraderas solo para el bando ganador, pues en el momento de la toma todas las mujeres pierden su estatus y son reducidas al estado de la esclavitud.

### 3.6. Las uniones desiguales

Parece claro que el matrimonio es la unión entre un varón y una mujer en ciertas condiciones de “igualdad”. Ese matrimonio ofrece ciertas ventajas y estatus a ambas partes y dejaría de lado las uniones con concubinas y esclavas, en definitiva, aunque sea un matrimonio pactado, salvaguarda ciertos intereses femeninos en cuanto a la legitimidad y el estatus. No obstante, en la *Ilíada* no está tan claro este sistema y parece haber cierta confusión en torno a dos temas: la poligamia y la unión con concubinas.

El primer caso de unión desigual es la aparente situación de poligamia de Príamo, el rey troyano. Príamo es un rey extremadamente rico, pues su ciudad está en un lugar estratégico que da paso a las grandes rutas con el mar Negro y vive en un palacio de inmensas riquezas. De hecho, en el palacio están conviviendo los hijos con sus esposas, bajo la aparente autoridad de Príamo y no hay tantas diferencias entre el mar de esposas y concubinas, si exceptuamos a Hécuba como la esposa principal.

Il. VI, 242-246

ἀλλ' ὅτε δὴ Πριάμοιο δόμον περικαλλέ' ἵκανε  
ξεστῆς αἰθούσησι τετυγμένον: αὐτὰρ ἐν αὐτῷ  
πεντήκοντ' ἔνεσαν θάλαμοι ξεστοῖο λίθοιο  
πλησίον ἀλλήλων δεδμημένοι, ἔνθα δὲ παῖδες  
κοιμῶντο Πριάμοιο παρὰ μνηστῆς ἀλόχοισι,  
κουράων δ' ἐτέρωθεν ἐναντίοι ἔνδοθεν αὐλῆς  
δώδεκ' ἔσαν τέγροι θάλαμοι ξεστοῖο λίθοιο  
πλησίον ἀλλήλων δεδμημένοι, ἔνθα δὲ γαμβροὶ

κοιμῶντο Πριάμοιο παρ' αἰδοίης ἀλόχοισιν:<sup>23</sup>

“Pero cuando ya llegó a la muy hermosa morada de Príamo, construida con pulidos pórticos de columnas, en la cual había cincuenta habitaciones de pulida piedra, construidas unas contiguas a otras, en las que los hijos de Príamo se acostaban junto a sus legítimas esposas, y, dentro del mismo patio, enfrente, las de sus hijas, doce alcobas de piedra pulida y provistas de techo, una al lado de otra, dentro de las cuales dormían los yernos de Príamo, teniendo a su lado a sus dignas esposas.”

Tantos hijos solo podían venir de más de una esposa, pues todos los varones tienen edad de combatir y todas las mujeres están en edad de tener hijos pequeños. Sin embargo todos parecen ser hijos al mismo nivel y sus preferencias en ciertos héroes parecen decisiones personales.

Sorprende ciertamente la multitud de esposas de Príamo, pues la poligamia era una situación excepcional para los griegos ya que provocaba problemas de herencia y sucesión, especialmente en el caso de los reyes y atentaba contra las normas más básicas del matrimonio (Greenwalt 1989: 22). Una mujer casada tiene la obligación de mantener la casa del marido, pero también mantener su estatus de cara a su familia de origen. De hecho, autores como Bardis (1964: 160) consideran que se menciona porque es tan escaso y extraordinario que llamaba la atención de los griegos. El mundo homérico es una indefinición que implica que todos los hijos son legítimos y la ceremonia de matrimonio es tan simple y basada en la palabra que se puede permitir situaciones excepcionales.

No obstante, en todo el poema solo resalta una, Hécuba, la madre de los más importantes héroes y la que tiene peso narrativo. En todo momento aparece a su lado y no está por debajo de ninguna otra mujer. Por lo tanto, estamos ante un problema, biológicamente es imposible que Hécuba haya dado a luz a tantos hijos legítimos de Príamo y por otro, no nos aparecen mujeres de su estatus, ni siquiera de su edad. Una de las posibles hipótesis es que se nos esté refiriendo a concubinas de prestigio, mujeres de clase social alta que comparten el lecho de Príamo como esposas secundarias en una especie de harén. Esta interpretación hablaría de un estatus de riqueza y contactos de Príamo, superior al de cualquier otra persona, legitimando al enemigo.

Pero también es posible que los numerosos hijos de Príamo sean un recurso más del poema, donde tantísimas cosas se parecen contar en número de cincuenta<sup>24</sup>. De ser así, no habría una lógica interna pensando en una poligamia del rey establecida y común en el mundo troyano, sino simplemente una referencia a la gran cantidad de hijos disponibles

---

<sup>23</sup> Las traducciones son del autor, el texto tomado, salvo que se indique lo contrario es la edición de Oxford de 1920, pero se han consultado otras ediciones pertinentes que se indican en la bibliografía final.

<sup>24</sup> Por poner algunos ejemplos “cincuenta remeros” XVI, 170; “cincuenta navíos II, 509; “cincuenta mancebos” IV 393.



que en origen tiene Príamo y va perdiendo a lo largo de la guerra, los varones van muriendo a cuentagotas en los diez años del conflicto y las mujeres son finalmente capturadas y vendidas como esclavas. Otra posibilidad es una posible comparación de recursos. Mientras que el valor del bando griego consiste en la unión de muchos reyes de la Hélade, Príamo en sí capaz de aunar el mismo número de guerreros en su propia familia. Conocemos algunas de las mujeres de Príamo además de Hécuba: Castianira y Laótoe, ambas hijas de reyes entregadas a Príamo. La primera engendra a Gortigión (Il. XXI, 85-88; Il. VIII, 303-305), y la segunda tiene dos hijos Licaón y Polidoro (Il. XXI, 46-48). Como señala Mols (2002: 153-176) en los poemas homéricos casi todas las uniones sexuales tienen como consecuencia descendencia, como una muestra de virilidad masculina. Las relaciones sexuales tienen fruto, y esos hijos suelen ser reconocidos de una manera u otra. En definitiva, podríamos interpretarlo como un recurso más del poema para señalar la abundancia de Troya.

Por lo tanto, proponemos no la duda sobre la supuesta poligamia de Príamo, pues el propio poema es bastante claro, sino un recurso del poema sobre poder, en este caso representado en la capacidad de engendrar muchos hijos. La poligamia es un tanto extraña en el Mundo Griego, pero los troyanos no son considerados extranjeros, de hecho, el término bárbaro es posterior. Las diferencias en la Ilíada no son de etnia o relacionados con la helenidad, sino que diferencian más distintas clases sociales, especialmente los gobernadores y los gobernados (Richardson 1993: 16).

La otra unión desigual que debemos recoger es el tratamiento de las esclavas capturadas como botín de guerra. En principio un esclavo no tiene derechos, por lo que no pertenece a una familia como un miembro sino que es una propiedad. No obstante, en el caso de la Ilíada no parece ser tan claro. De hecho, uno de los grandes debates es si el tema con el que se inicia la Ilíada, la devolución de Criseida por Agamenón para no enfurecer al dios Apolo y la consiguiente discusión son o no un tema relacionado con el matrimonio.

Los primeros versos de la Ilíada están dedicados a dos mujeres que han sido tomadas como botín de guerra y que aparentemente están unidas a dos héroes: Criseida y Briseida. Debemos señalar que son dos mujeres sin nombre pues *Χρῦσηΐδα* (Il. I, 143) y *Βρισηΐδα* (Il. I, 184) significa “hija de Crises” e “hija de Brises”. Ambas doncellas han sido capturadas en un momento anterior por los héroes Agamenón y Aquiles, cuando el primero se ve obligado a devolver a Criseida para apaciguar la ira de Apolo pide en cambio el botín de Aquiles, para no quedar en inferioridad, siendo Agamenón el comandante del ejército. El hecho de que se produzca este cambio, que tiene sentido en torno a las leyes de primacía de los héroes provoca el abandono de Aquiles del campo de batalla.

Nuestra duda es si estamos hablando de un mero botín, es decir, que no habría importado más que fuera un collar que una doncella o si esas esclavas tienen algún tipo de vinculación afectiva con los héroes. No podemos defender que las esclavas formen uniones legítimas entre los héroes, pero sí pueden ser tomadas como amantes temporales, dando cierto estatus al héroe que tiene consigo una esclava derivada del botín y el saqueo.

La primera interpretación sobre la afectividad situaba a Aquiles como una persona con sincero afecto hacia su esclava mientras que Agamenón solo pensaba en tener una doncella a su lado que poder usar. Hay autores como Heiden (2008: 146-147) que

consideran que esta situación deriva de la actitud que toma Agamenón ante todas las mujeres de su familia. Ni siente amor por Clitemnestra, ni por sus hijas, ya que ha sacrificado a Ifigenia. Las mujeres son para él un elemento de prestigio con el que juega mientras que Aquiles si demuestra afecto por Briseida y por eso se encoleriza.

Por otro lado, Savalli (1983: 39) que consideran que la unión entre Briseida y Aquiles era de consortes como lo demostraba el término *alochos* (Αλόχος) (Il. IX, 335-336; 340-343) y que por eso Aquiles se enfurece tanto al entregarla. Del mismo modo los epítetos que la consideran superior en porte a Clitemnestra y que equivaldrían a una esclava con una reina de Micenas (Il. I, 111-115) son dados por válidos. Mientras Criseida es una actriz completamente pasiva Briseida “va de mala gana con Agamenón” (Il. I, 348).

También hay quien categoriza de manera diferente a Briseida y Criseida. Esteban (2007: 50-51) considera que el comportamiento de Briseida es más propio de una mujer de elevado estatus que sigue manteniendo voluntad y opiniones aún en el estado de esclavitud. Pero el caso es que es usada como una compañera de cama indistintamente, cuando es devuelta por Agamenón tras la muerte de Patroclo duerme sin problemas al lado de Aquiles (Il. XXIV, 676) aunque bien es cierto que Agamenón promete no haber tenido contacto sexual con ella (Il. IX, 131-3 = 273-5, y también en XIX, 176).

Estas visiones parecen fuertemente contaminadas por los conceptos del amor romántico, que son por completo anacrónicos. No hay nada en el poema que nos haga pensar que las esclavas son amadas y queridas, de hecho, son mencionadas al inicio y luego desaparecen por completo de la obra, pues son un objeto más. A eso hay que añadir que un esclavo es objeto de abuso sexual constante y que no importa demasiado si ha compartido cama con un hombre anteriormente, pues las uniones con una esclava no son nunca legítimas y su vientre no necesita ser controlado. Los poemas homéricos nos hablan de un Mediterráneo donde hay un tráfico constante de mercancías, y los esclavos funcionan por el mismo circuito siendo objeto de explotación sexual (Henry 2011: 15). Los héroes miden su estatus a través del botín y un ser humano, más si es de estatus social elevado, es un bien de mucho prestigio. El botín se consigue resaltando en batalla, recibiendo una parte importante de los bienes materiales y humanos que se consiguen en cada asalto. Crises es un sacerdote de Apolo que es capaz de recoger un rescate para su hija, por lo tanto, su hija, aún esclava tiene alto valor.

Es decir pueden ser esclavas especialmente valiosas por su buen estado o porque fueron en su día personas importantes pero eso no significa que estén en estado de igualdad con las esposas legítimas. No podemos asumir que Agamenón es un desalmado y Aquiles un defensor del amor, pues estamos cayendo en estereotipos modernos y obviando por completo todo lo que conocemos sobre la sociedad griega.

Sin embargo, si lo miramos desde la óptica del prestigio asociado al botín de guerra vemos cómo la devolución de Criseida es un golpe en el honor de Agamenón, sobre todo porque se hace de manera visible ante todos los héroes. El dios muestra su descontento con una enfermedad que afecta a todo el campamento, y es en público cuando se decide la devolución de la esclava.

Por ello Agamenón no quiere renunciar a Criseida pese a ser la mejor esclava en talla, natural, inteligencia y presteza comparable a Clitemnestra (Il. I, 29-31 y 111-5), sino porque le deja en situación de desventaja. Como no puede hacer nada ante la reclamación

del dios busca inmediatamente mantener su prestigio y reclama a Briseida. Aquiles no quiere perder su botín, que si bien es menor al de Agamenón le otorga una posición entre los héroes. Como bien señala Adkins (1960: 154) la sociedad homérica es una sociedad de vergüenza, donde los buenos se muestran de manera pública con todo su esplendor. El acto de Agamenón humilla públicamente a Aquiles, al igual que Agamenón ha sido humillado por el padre de Criseida. El comportamiento de Agamenón y el de Aquiles pueden ser reprobables en ambos sentidos, pues se atacan en público ante los ojos de todos. Es esa muestra del valor y del puesto que les corresponde en público lo que deriva en un pulso de fuerza entre ellos (Adkins 1982: 296) y no las esclavas. Ante la humillación de Agamenón de arrebatarse su puesto a Aquiles éste le contesta con lo que supondría una verdadera humillación para el jefe de los griegos: no participar en la toma Troya.

Por lo tanto, los raptos de ambas esclavas no pueden ser considerados formas de matrimonio, pero si son casos de raptos con unión sexual que derivan en una situación de concubinato. Se convierten en compañeros de lecho, sin voluntad, que solo aparecen cuando surge un problema mayor. Los rescates asociados a Criseida no son regalos de dote sino que forman parte del intercambio comercial asociado a la guerra. Estamos malinterpretando lo que en ningún caso puede ser considerado una forma de matrimonio.

### 3.7. Helena

Una de las mayores complicaciones a la que nos enfrentamos es el personaje de Helena. La verdadera excepción a un raptos aparentemente ilegal que acaba en un matrimonio legítimo, que además se prolonga en el tiempo y está siempre en una situación de ambigüedad. Tratar a Helena de Troya es siempre complicado, por ello aparece en diversas partes de este trabajo, siempre tratando de situarla en el contexto concreto. En la *Ilíada* es una mujer troyana, dentro de la vida familiar.

Aparentemente parece una situación imposible de esclarecer ¿Cómo podía Helena ser una más ante los troyanos, si había traído la guerra a las puertas de su ciudad? Ya Cambouliu (1854: 54) señaló cómo no había datos que señalaran que Helena era un personaje detestable en la *Ilíada*, contrariamente a lo que el investigador pudiera presuponer. No es ni una mujer soltera, ni una casada, ni siquiera es una esposa infiel, Helena tiene una categoría propia, entre el mundo divino y el humano y es una espectadora de la guerra más que una parte activa. Suzuki (1989: 67) la considera el nexo entre el mundo de la guerra y el mundo de la casa, presente en ambos pero sin un papel propio en ninguno. De hecho, Helena fue adorada como diosa en toda la historia de Esparta y hay autores que señalan que pudo ser una diosa que perdió su categoría durante los Siglos Oscuros (West 1975). No obstante, debemos ser prudentes con ese halo de divinidad, ya podría ser la puerta de salida al espinoso problema de los matrimonios de Helena<sup>25</sup>. Para Groten (1968:

---

<sup>25</sup> Principalmente deriva de la cuestión de Helena como divinidad en ciudades como Esparta. El propio culto a Helena, como esposa de Menelao y por lo tanto, un culto heroico en el palacio micénico, llamado Meneleo (De Armond 2009), es controvertido (Rozokoki 2011: 35-69). Una hipótesis plantea un culto muy arcaico que sólo le mantiene en Esparta por el excepcional poder de la mujer (Matelli 2015: 28-46). Algunos autores consideran que la Helena homérica y la Helena espartana no tienen por qué ser incompatibles (Parker 2014), en contra Edmunds (2016). Y que incluso es un conflicto propio de la rivalidad entre Atenas y Esparta en Época Clásica (Matelli 2015: 28-46).

33-34) Helena es una mujer que espera pacientemente a ser rescatada por los griegos. Está dentro de la vida de palacio pero no ve con temor ni los combates ni la presencia aquea en las puertas de Troya. Para Blondell (2010: 20-27) Helena es la única que se autocolpa de la guerra, porque para los demás su bello rostro es más que una justificación de que ejércitos se hayan movido por ella. De hecho, es la única mujer que parecer poder elegir esposo una y otra vez con la aparente aceptación social (Blondell 2013: 30-31). Los héroes aceptan esta singularidad de Helena que la coloca en otro plano moral, pero con otra responsabilidad también.

El rapto de Helena es en sí un atentado contra la *dike* (δικη), contra el orden establecido en el orden interpersonal (Rosen 1997: 484). Paris atenta contra las leyes de atención al huésped, pues se lleva la mujer de Menelao en su ausencia. Esa situación que se produce de facto, y que no sabemos si cuenta con el consentimiento inicial o no de Helena, llega a la ciudad de Troya y podemos decir que en cierta medida se asienta como una realidad. En un momento no conocido la casa real troyana acepta el *estatu quo* y da un lugar a la pareja. La situación que nos encontramos en la *Ilíada* es 10 años después de este suceso, con una Helena que continúa dentro del palacio de Troya soportando una guerra de larga duración. No podemos saber cómo son los primeros años de Paris y Helena, pero si detectamos que el trato que recibe dentro del palacio. El gran problema que gira en torno a Helena es cómo es aceptada en su rol de esposa de Paris, al menos aparentemente, en todo el poema, marcado por un tratamiento de respeto. Para ello vamos a analizar en profundidad la primera aparición de Helena en el poema, asociada a Alejandro.

Il. III, 329

διὸς Ἀλέξανδρος Ἑλένης<sup>26</sup> πόσις ἠῦκόμοιο.

“El divino Alejandro, esposo de Helena, de hermosos cabellos”

El tratamiento de esposa de Alejandro, un epíteto recurrente, no pudo servir para identificar a Helena, pues era un personaje de sobra conocido y no hay otra Helena en el poema con quien pueda confundirse. Lo mismo ocurre con Alejandro y parece ciertamente curioso que sea Alejandro el que es presentado como “esposo de”. En consecuencia, Helena tiene una apariencia de respetabilidad, cuando la otra opción habría sido que fuera una concubina de origen respetable. Es sorprendente que Helena, pese a la violencia del rapto y la sensación de Paris de tenerla como propiedad, pues es el pago de Afrodita por su favor en el concurso de la manzana de la Discordia, no es considerada una concubina de noble origen. Podría haber sido tratada como botín, pero en lugar de esta categoría sigue conservando su estatus y aparece como esposa de Paris, asociada a sus propiedades y con total libertad de movimiento dentro del palacio (Henry 2011: 21). Lo mismo sucede con la propia Helena: Roisman (2006: 3) ya notaba como su actitud no era la de una mujer violada, obligada a vivir en el palacio de los troyanos, sino que había una clara aceptación en el rol de esposa. Ambas partes, Paris y Helena parecen haber aceptado su situación como pareja. Para concluir con el fragmento que estamos estudiando más arriba, la categoría de esposa viene acompañada de otro epíteto muy usado “hermosos cabellos” haciendo hincapié en esa belleza divina de Helena. Parece que

---

<sup>26</sup> Uso del genitivo para marcar su unión, el de Helena literalmente. Para ser más claros traduciremos por “esposo de”.

éste último era el epíteto comodín de recitación y que el calificativo de “esposo de Helena” ayudaba a situar la trama. Blondell (2010: 20-27) considera que Helena ha iniciado una nueva vida con Paris, donde puede comportarse como una feliz esposa y fiel, olvidando por completo el rapto su deseo de abandonar a su anterior esposo.

Esta aparente normalidad está basada en la exención de culpabilidad frente a la guerra, como lo demuestra el propio Príamo. En ningún momento Helena es denostada por la guerra que asola Troya, sino que es una de las afectadas, e incluso se presenta como una víctima de las circunstancias (Kennedy 1986: 11).

#### Il. III. 156-160

οὐ νέμεσις Τρῶας καὶ ἑὐκνήμιδας Ἀχαιοὺς

τοιῆδ' ἀμφὶ γυναικὶ πολλὸν χρόνον ἄλγεα πάσχειν:

αἰνῶς ἀθανάτησι θεῆς εἰς ὅπα ἕοικεν:

ἀλλὰ καὶ ὥς τοίη περ ἑοῦσ' ἐν νηυσὶ νεέσθω,

“No es contrario a Nemesis que troyanos y aqueos, de buenas grebas, por una mujer tal ambos estén padeciendo duraderos dolores:

sino que enorme es su parecido con las inmortales diosas al mirarla.”

Parece justificado que una guerra surja por el “amor hacia una mujer”. Esta idea, un tanto romántica, no encaja mucho en los valores griegos de una sociedad patriarcal donde la mujer es un bien intercambiable, pero sí entra en el mundo de los excepcionales héroes homéricos. Helena aparece asociada a los epítetos de belleza que la consideran cercana a los dioses y que parecen justificar la acción de los griegos y es que Helena es heroína por su aspecto físico, que la hace parecida a los dioses. Igual que los dioses confunden a los hombres a placer, Helena no puede ser culpable, su efecto es incontrolable por ella misma y por los hombres que la rodean.

Ya hemos señalado su presencia constante entre las mujeres del palacio, pero incluso comparte confidencias con Príamo, el anciano rey, sobre su anterior matrimonio. Es una protegida más, como el resto de las heroínas troyanas (Tronquart 1953: 32).

#### Il. III, 160-165

ὥς ἄρ' ἔφαν, Πρίαμος δ' Ἑλένην ἐκαλέσσατο φωνῆ:

δεῦρο πάροισ' ἐλθοῦσα φίλον τέκος ἴζευ ἔμεϊο,

ὄφρα ἴδῃ πρότερόν τε πόσιν πηοῦς τε φίλους τε:

οὐ τί μοι αἰτῆ ἐσσί, θεοὶ νύ μοι αἴτιοί εἰσιν

οἳ μοι ἐφόρμησαν πόλεμον πολύδακρυον Ἀχαιῶν

“Así hablaban, y Príamo, alzando la voz, llamó a Helena

“Ven aquí, hija querida, y siéntate ante mí y verás

a tu anterior marido, a tus parientes políticos y a tus amigos.

Para mí tú no eres culpable de nada; los culpables son los dioses,

Los que me trajeron esta guerra, fuente de lágrimas, contra los aqueos.”

Dos elementos de este fragmento aportan datos significativos. Por un lado tenemos la idea de que son las mentes de los dioses inmortales que usan a los hombres como un tablero de ajedrez donde solventar sus disputas y recelos, exculpando en todo momento a la mujer del rapto. Esta idea de la supuesta inocencia de Helena, que está presente en Homero, sufrirá muchos reveses a lo largo de la historia griega según la conveniencia del autor, sean filósofos o dramaturgos (Duce 2012). Todo este pasaje incide en la idea que hemos señalado. Destacamos también el tratamiento de hija querida (φίλον τέκος) por parte de Príamo es un apelativo cariñoso para una Helena aparentemente inserta en la vida familiar troyana<sup>27</sup>. Príamo asume la guerra porque forma parte de su familia.

La unión de Paris y Helena ha sido aceptada de facto por Príamo, pues Paris trae a la mujer sin su consentimiento y ya llevan al menos diez años de convivencia. Ese matrimonio y su legitimidad queda en entredicho por la presencia de su antiguo esposo en la batalla, que solicita un combate singular con Paris. Esta lucha no parece tener mucho sentido en este momento del conflicto, pero si tenemos en cuenta que en el canto III Helena parece liderar una presentación de los héroes griegos ante los ojos de Príamo, el poema queda aún más alejado de la verosimilitud. Estos dos pasajes, son seguramente interpolaciones de un poema o poemas más antiguos, pues no tiene mucho sentido que los héroes sean presentados en el décimo año al igual que la lucha entre los esposos. Probablemente ambos pasajes formaban parte del conjunto de la épica y por su gran popularidad acaban dentro del poema de “la cólera de Aquiles”. Autores como Sheppard (1933: 31-37) tempranamente postularon que la mente de Helena estaba fuera de los muros de Troya y por eso mostraba interés en desvelar la identidad de los héroes troyanos.

Es interesante cómo aparece Menelao dentro del poema, pues es uno de los héroes principales del bando griego, pero tampoco es especialmente visible en los combates, salvo en este momento. Como marido, Menelao, no es ignorado ni se le niegan sus derechos de solicitar un combate, es decir el bando troyano reconoce la legitimidad del anterior matrimonio de Helena, lo que en inicio plantearía un problema de legitimidad. Los héroes son conscientes de que ambos hombres conservan derechos sobre Helena. Desde luego parece ser una situación más que excepcional, legitimada solo por la intervención de la diosa Afrodita que siempre está detrás del comportamiento de Helena, como lo muestra su intervención tras la derrota de Paris. De hecho, recientemente se ha destacado cómo Helena es la más atrevida mujer de la *Ilíada* por cómo se dirige a la diosa Afrodita, llegando a negarse a compartir el lecho de Paris. Su proximidad a la diosa deriva de la explicación mítica de la manzana de la discordia. Es un mero objeto, a merced del deseo de Afrodita y su favorito Paris (Alexander 2015: 80-81). Helena tiene ciertos momentos de rebeldía o de malestar que son aplastados por la diosa. Incluso se ha llegado a apuntar a la falta de consentimiento de Helena en su relación con Paris (Adkins 1960: 125) que opta por la visión de un personaje sufriente que es manejado como un títere por la diosa. Consideramos que esta visión no está justificada en los poemas, y es más una

---

<sup>27</sup> No es el único momento en que lo usa en el pasaje, por ejemplo III 192, εἴτ' ἄγε μοι καὶ τόνδε φίλον τέκος ὅς τις ὄδ' ἐστί.

lectura moderna. Como vemos Helena acepta la competición de los varones por su mano y acude como espectadora, sin un aparente comentario.

En cuanto al combate tiene cierto carácter de competición entre héroes por la atención de Helena. Es una excusa más para mostrar un combate entre dos héroes, supuestamente a muerte con presentaciones e intercambio de armas. Normalmente son combates derivados de la batalla diaria, pero en este caso se disputan no solo la mano de Helena, sino los bienes asociados a ella, situación que ha generado cierto desconcierto.

Il. III, 91

οἴους ἀμφ' Ἑλένη καὶ κτήμασι πᾶσι μάχεσθαι.

“Por los cuales ambos se peleaban, por Helena y sus riquezas.”

Estamos hablando de los términos del combate. No es una lucha entre un griego y un troiano sino entre los dos esposos. No es una cuestión de restitución de honor, sino de restitución de la mujer, junto con ciertos bienes que aparecen expresados por medio del término κτήμασι. Se trata de un genérico para hablar de riqueza de todo tipo. Por lo tanto, no tendría por qué referirse a una dote concreta, entendiendo dote como el genérico de las posesiones que acompañan a una mujer.

Para interpretarlo podemos manejar diferentes opciones. Por un lado pensar que Helena ha huido con parte de sus riquezas, que Paris promete devolver si pierde la batalla. Es decir que sería la restitución de un robo que ha acompañado al rapto de la mujer, y se referiría a piezas en concertó que fueron sustraídas de Esparta. Otra hipótesis es que el agravio del rapto ha sido tan grande que la mera devolución de Helena no es suficiente, por lo que se le asocian ciertos bienes en pago de una especie de multa. Paris no solo se ha llevado a una mujer, sino que era la esposa del que le había acogido como huésped, por lo tanto, se hace necesaria una compensación. Una tercera hipótesis, la menos defendible es la idea de una nueva dote de Helena, que sería proporcionada por un varón de su familia actual. También podemos estar ante el tópico de que una mujer va acompañada de riquezas en todo momento y no se puede pensar otra manera de luchar por ella. Una mujer sin bienes asociados no tiene el prestigio suficiente para enfrentarse en lucha. Por último se puede hacer una asociación con las riquezas de Troya, que se presupone como una ciudad de grandes riquezas. Si los héroes se han trasladado a la ciudad para luchar ante las murallas, y ésta lucha se resolvía de manera “pacífica” había que compensarles de algún modo. Es difícil saber a qué se está refiriendo en concreto el poema pero creemos que el hecho de que se use *ktemasi* (κτήμασι), un término genérico apunta a que no se está hablando de una dote concreta o que se busca una ambigüedad a propósito.

Quizá podríamos dudar de esta interpretación como una necesidad del poeta de no poder encajar otro término que vaya con el pie del hexámetro dactílico, pero en el siguiente momento, cuando ya se va a dar el combate de nuevo se repite el mismo uso.

Il. III, 253-257

αὐτὰρ Ἀλέξανδρος καὶ ἀρηΐφιλος Μενέλαος

μακρῆς ἐγχείησι μαχήσοντ' ἀμφὶ γυναικί:

τῷ δέ κε νικήσαντι γυνὴ καὶ κτήμαθ' ἔποιτο:  
οἱ δ' ἄλλοι φιλότητα καὶ ὄρκια πιστὰ ταμόντες  
ναίοιμεν Τροίην ἐριβόλακα, τοὶ δὲ νέονται  
Ἄργος

“Alejandro y el rey Menelao, el amado por Ares,  
lucharán ambos por la esposa blandiendo las picas tan largas  
y mujer y riquezas serán de quien venza en la lucha.  
Y nosotros, después de pactar amistad fidelísima,  
seguiremos en Troya y se irán todos ellos a Argos.”

En este pasaje se incide en la restitución, no solo de Helena, sino del resto de los soldados que se ven obligados a un pacto de amistad y a abandonar Troya. Por lo tanto, la restitución económica cobra más sentido.

En el momento del juramento de nuevo volvemos a una especificación de los términos en torno al mismo término.

Il. III, 281-287

εἰ μὲν κεν Μενέλαον Ἀλέξανδρος καταπέφνη  
αὐτὸς ἔπειθ' Ἑλένην ἐχέτω καὶ κτήματα πάντα,  
ἡμεῖς δ' ἐν νήεσσι νεώμεθα ποντοπόροισιν:  
εἰ δέ κ' Ἀλέξανδρον κτείνει ξανθὸς Μενέλαος,  
Τρῶας ἔπειθ' Ἑλένην καὶ κτήματα πάντ' ἀποδοῦναι,  
τιμὴν δ' Ἀργείοις ἀποτινέμεν ἢν τιν' ἔοικεν,  
ἢ τε καὶ ἐσσομένοισι μετ' ἀνθρώποισι πέλῃται.

“Si Alejandro la muerte le da a Menelao, pues que él sólo  
sea el dueño de Helena y de cuantas riquezas disfruta,  
y en las naos surcadoras del mar nos iremos nosotros;  
pero si Menelao el dorado da muerte a Alejandro,  
que los teucros devuelvan a Helena y a todas las riquezas,  
y un tributo a los hombres argivos les den, que repare  
tal ofensa, de la que se acuerden los hombres futuros.”

El otro dato tremendamente interesante del combate singular entre Paris y Menelao es la ambigüedad que gira en torno al estatus de Helena entre ambos participantes. Desde el momento en el que se inicia el ataque, se olvida por completo la relación con Helena en todas las referencias entre ambos participantes. Si bien comenzamos las presentaciones



con una aceptación de Paris como esposo de Helena, se olvida en cuanto comienza el combate.

Il. III, 329

δῖος Ἀλέξανδρος Ἑλένης πόσις ἠΰκόμοιο

“El divino Alejandro, el esposo de Helena, la de bellísimos cabellos.”

Para hacer más visual la explicación referimos en los siguientes cuadros las referencias a cada uno de los combatientes en los epítetos.

Menelao	Cita Ilíada	texto en griego	Traducción
	Il. III, 339	Μενέλαος ἀρήϊος	Menelao el valiente
	Il. III, 350	Ἀτρείδης Μενέλαος	Menelao el Atrida
	Il. III, 361 y 364	Ἀτρείδης	Atrida

Paris	Cita Ilíada	Texto en griego	Traducción
	Il. III, 352	δῖον Ἀλέξανδρον	divino Alejandro
	Il. III, 356	Πριαμίδαο	hijo de Príamo

El hecho de que el recurso recurrente en el resto del poema, que es asociar a Paris como esposo de Helena, se olvide por completo durante el combate, es un indicador de que la relación de “esposo de” era muy ambigua en presencia de ambos héroes.

El combate se resuelve con la dudosa victoria de Paris, con la intervención de la diosa, que lo aleja de la batalla para no ser aniquilado y acto seguido acude en busca de Helena, para que vuelva con su marido. Si bien la pelea ha sido una oportunidad de cambio, y se han eliminado las referencias a ambos como esposos, volvemos a la situación previa de *estatu quo*.

Il. III, 390

δεῦρ' ἴθι: Ἀλέξανδρός σε καλεῖ οἶκον δὲ νέεσθαι

“Ven aquí, te llama Alejandro para que regreses a casa.”

La invitación es un acto de retorno al estado anterior, la casa de Helena en Troya junto a un esposo, ahora de nuevo, legítimo aunque con la ayuda de la diosa. Lo podemos determinar por la fórmula οἶκον δὲ que tiene cierto halo de la casa propia. Como ya hemos hablado, la casa de Príamo es también la casa de los hijos e hijas con sus respectivas familias. Si bien es cierto que Helena ha salido momentáneamente de la seguridad del hogar a contemplar la batalla, que por otro lado, suponía un posible cambio en su vida, se la reclama de nuevo.

Helena no quiere ir en un principio, porque es una deshonra que Paris haya perdido de facto, por no asumir su papel en el combate y ser capaz de perder con honor. Es de nuevo la intervención de Afrodita la que conduce a Helena a una nueva escena de pasión. Para Clader (1976: 15) Helena no es capaz de resistirse a las órdenes de Afrodita, por lo que

acude sin demora junto al lecho de Paris. Para esta misma autora la sexualidad de la relación de Helena y Paris es muy importante, pues la sexualidad no es una constante en el poema y señala cómo Héctor y Andrómaca no tienen escenas de sexo. Arthur (1981: 46) considera que Helena ya no tiene los ojos puestos en Paris, que es un héroe derrotado, sino en el perfecto Héctor y que por ello rechaza los favores de su esposo<sup>28</sup>. Todo este juego de legitimidades ha sido descartado por autores como West (2011: 80-100) que si bien apunta que ningún ciclo mitológico puede ser considerado plenamente cierto si lo traspasamos a las emociones de que un ser humano podría experimentar, duda de que podamos llegar tan lejos en la interpretación de los sentimientos de Helena. Para él Helena es un fantasma, una creación capaz de estar en Troya y en Egipto y de ser luego reconvertida. No obstante, y pese a que consideramos que esa es una realidad si hacemos un balance de todas las versiones del mito de Helena no podemos dejar de notar que Homero nos muestra un único modelo de Helena en la *Iliada*. Es un personaje de cierta entidad, con sentimientos que han de ser comprendidos por el auditorio. Al menos en términos míticos, un hombre podía reclamar la devolución de su esposa en un combate heroico sin tener en cuenta la voluntad de la mujer, ni durante el rapto ni en un tiempo posterior. Una visión un tanto alternativa es la de Suter (1987: 52) que considera que el protegido de Afrodita es Paris y Helena es solo un instrumento, por lo tanto, los favores eróticos son siempre hacia el príncipe troyano.

Consideramos que estamos ante lo que es una narración mítica de una antigua costumbre de la legitimación de las uniones por medio de la fuerza, fuese en el ámbito de la guerra o en algún tipo de ataque violento. La mujer que acababa junto a un guerrero y él deseaba mantenerla como esposa no pasaba por un proceso legal de legitimación, sino que era aceptada por la comunidad. Esta situación no descartaría la presencia de prostitutas y concubinas pero este pasaje parece un reflejo de una legitimización social de este tipo de uniones sin ningún pacto entre varones, consumados por medio de la fuerza y del poder del varón para someter a una mujer.

Helena no se comporta como una prisionera invisible, que ha de ser devuelta con un rescate, como sucede con Criseida. En todo momento conserva una dignidad y una legitimidad que pasa solo por un momento de duda, y es justo en la batalla que puede revertir de nuevo su situación. Parece que la multa que ha de ser pagada es por el error de haber tomado a una mujer ya casada de un hombre que ha demostrado ser superior, lo que ha supuesto un atentado contra las leyes de hospitalidad masculinas. Como bien apunta Chirassi (2002: 25) es un personaje lleno de fascinación, que evoluciona durante los siglos. La voluntad o no de Helena en el rapto de Troya, que jamás fue un punto de debate en la épica, cobrará importancia en el Clasicismo, pero no antes<sup>29</sup>. Llegará a ser mencionada por Heródoto, reproducida en el teatro de Eurípides con diferentes versiones, discutida por los sofistas. El mito de Helena, y su participación en los episodios míticos troyanos, supone que la debemos considerar el gran modelo de mujer, peligrosa y arquetípicamente bella.

---

<sup>28</sup> En ese sentido se ha querido ver algo más en el discurso de Helena en la tumba de Héctor aunque Pantelia (2002: 26) insiste en que no es más que un acto propio de la cadencia de un funeral donde las mujeres enumeran las virtudes del difunto como si de canciones se tratara.

<sup>29</sup> Por poner un ejemplo, es objeto de las argumentaciones del *Encomio de Helena* de Gorgias.

DuBois (1984: 99) pone el punto de mira en el robo del vientre de Helena, que es propiedad de Menelao y es valorada en un alto precio. La guerra de Troya es convocada por la violación de un pacto.

No obstante, el poema no empieza con el rapto de Helena, sino con una ruptura de la *charis* (χάρις), llamada por MacLachlan (1993: 147) el placer social. Aquiles ha sido despojado de su *time* (τιμή) por el gran caudillo Agamenón. El gran tema de la Iliada no son los pactos matrimoniales, sino los pactos de *xenia* y de legitimidad de poder como caudillos guerreros de los héroes homéricos. En consecuencia, debemos matizar la importancia del rol de Helena en el poema, pues no es ni mucho menos el tema principal.

Por otro lado, su relación con los troyanos parece ser buena. Algunos autores han apuntado una mala relación con su suegra Hécuba, que parece odiarla basándose en algún pasaje (Il. III, 156-60). Es interpretado como la intuición del desgraciado final de sus hijos (Esteban 2006: 88). Y es que como señala esta misma autora, a pesar de ser una mujer de múltiples esposos es tratada como una mujer normal, con los problemas típicos de la vida dentro de una ciudad asediada. Incluso podemos valorar la interesante aportación de West (2010: 17-28) que considera que los matrimonios homéricos comparten parte de su carácter. En el caso de Helena, es impulsiva como Menelao (ella se va con su amante y él convoca a los héroes a una guerra de diez años) y enamoradiza como Paris.

En definitiva, la “causa” de la guerra, Helena de Troya está en una situación muy excepcional respecto a su doble matrimonio. Por un lado se sigue reconociendo un matrimonio legítimo con Menelao, fruto de una negociación con el padre de Helena pero que ha sido interrumpido por un rapto, que a su vez ha generado otro nuevo matrimonio de facto, que ha sido legitimado por la convivencia de los esposos en la casa legítima del marido. Pese a la aparente contradicción en el momento del combate vemos cómo hay dos posiciones matrimoniales en torno a Helena. Los griegos piensan que les corresponde por derecho, pues es la legítima esposa de Menelao robada de Esparta y los troyanos la ven como la legítima esposa de Paris, que ha convivido diez años dentro del palacio.

### 3.8. Héctor y Andrómaca

El último punto que trataremos brevemente es el matrimonio de Héctor y Andrómaca. No nos detendremos en profundidad porque es una unión consolidada que tiene ya un heredero varón y que aparece ya consumada en el poema. A pesar de todo sabemos cómo se formó el matrimonio.

Il. XXII, 468-472

τῆλε δ' ἀπὸ κρατὸς βάλε δέσματα σιγαλόεντα,  
ἄμπυκα κεκρύφαλόν τε ἰδὲ πλεκτὴν ἀναδέσμη  
κρήδεμνόν θ', ὃ ρά οἱ δῶκε χρυσῆ Ἄφροδίτη  
ἦματι τῷ ὅτε μιν κορυθαίολος ἠγάγεθ' Ἴκτωρ

ἐκ δόμου Ἡετίωνος, ἐπεὶ πόρε **μυρία ἔδνα**.

“Lejos de la cabeza tiró las brillantes sujeciones del pelo,  
la diadema, la redecilla , el trenzado lazo  
y el velo que le había dado la áurea Afrodita  
el día en que Héctor, de tremolante penacho, la había desposado  
y sacado de casa de Eetión, cuando le dio una incontable dote.”

No sabemos mucho de la ceremonia salvo que cuenta con regalos por parte del novio. Este hecho, marcado con el término *muria hedna* (μυρία ἔδνα) nos habla de los objetos que aporta el novio a la unión y que regala a la casa del padre. Pueden ser previos al matrimonio o de ese momento. Vemos cómo es un dato a resaltar en la unión, que además es patrilocal, Andrómaca sale de Eetión y se traslada a Troya. Su matrimonio está lleno de honor, pues es agasajada por su esposo y vive rodeada de joyas, incluso con un velo regalo de Afrodita. Estamos ante un matrimonio de los tiempos de paz, donde hay tiempo para el intercambio de regalos la novia acude ricamente acompañada de joyas y honores.

Nos resulta interesante porque se ha señalado la contradicción entre la pareja Helena y París con Héctor y Andrómaca. Se ha dicho que el matrimonio de los primeros parece una unión pasional, demasiado condicionada por la constante intervención de Afrodita mientras que Héctor y Andrómaca son un matrimonio más estable, que se escuchan y funcionan como una sola persona (Collins 1988: 17). Estas interpretaciones están basadas en el amor romántico y pasional que querían ver en Helena una adolescente enamorada y pasional mientras que Andrómaca era una fiel esposa amante.

Para nuestro estudio resulta interesante el paradigma que representan los esposos por su conciencia de la provisionalidad de la situación. Dentro de los muros de Troya y mientras la ciudad siga en pie, Andrómaca tiene una responsabilidad y seguridad, es la esposa legítima y tiene un heredero que criar para gloria de su padre. No obstante, se permite dudar de su destino en el caso de la caída de la ciudad. En uno de los pasajes más bellos del poema, cuando Héctor se está preparando para la batalla con Aquiles, pareciendo dilucidar su final Andrómaca le ruega que no acuda.

Il. VI, 406-413

δαιμόνιε φθίσει σε τὸ σὸν μένος, οὐδ' ἐλεαίρεις  
παῖδά τε νηπίαχον καὶ ἔμ' ἄμμορον, ἢ τάχα χίρη  
σεῦ ἔσομαι: τάχα γάρ σε κατακτανέουσιν Ἄχαιοι  
πάντες ἐφορμηθέντες: ἐμοὶ δέ κε κέρδιον εἶη  
σεῦ ἀφαρματούση χθόνα δύμεναι: οὐ γὰρ ἔτ' ἄλλη  
ἔσται θαλπωρὴ ἐπεὶ ἂν σύ γε πότμον ἐπίσπης  
ἀλλ' ἄχε': οὐδέ μοι ἔστι πατήρ καὶ πότνια μήτηρ.

“—¡Desgraciado! Te habrás de perder tu valor. No te apiadas de tu hijo tan tierno y tampoco de mí, ¡oh desdichada!, viuda pronto porque los aqueos te habrán de dar muerte, porque todos caerán sobre ti y preferible sería para mí descender a la tierra, pues si te murieras no tendría consuelo jamás, sino sólo pesares puesto que se murieron mi padre y mi madre augustísima.”

Andrómaca hace un resumen de los protectores que tiene una mujer a lo largo de su vida, sus padres y luego su marido. Ante el fallecimiento del marido a la mujer solo le queda la desgracia y la desolación, pues sus padres, que eran mayores, han fallecido. La viudedad es una situación indeseable para la mujer, pues no supone una restitución de sus bienes y una supuesta libertad, que por otro lado, nunca ha tenido sino la desprotección.

Además no es una pérdida de un esposo cualquiera. Si cae Héctor a Troya no le puede quedar mucho más. En torno a esta idea Héctor habla del futuro de su esposa si cae la ciudad.

Il. VI, 450-458

ἀλλ' οὐ μοι Τρώων τόσσον μέλει ἄλγος ὀπίσσω,  
οὔτ' αὐτῆς Ἑκάβης οὔτε Πριάμοιο ἄνακτος  
οὔτε κασιγνήτων, οἳ κεν πολέες τε καὶ ἐσθλοὶ  
ἐν κονίησι πέσοιεν ὑπ' ἀνδράσι δυσμενέεσσιν,  
ὄσσον σεῦ, ὅτε κέν τις Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων  
δακρυόεσσαν ἄγεται ἐλεύθερον ἡμᾶρ ἀπούρας:  
καὶ κεν ἐν Ἄργει ἐοῦσα πρὸς ἄλλης ἰστὸν ὑφαίνοις,  
καὶ κεν ὕδωρ φορέοις Μεσσηίδος ἢ Ὑπερείης  
πόλλ' ἀεκαζομένη, κρατερὴ δ' ἐπικείσεται ἀνάγκη:

“Más no tanto me inquieta el futuro fatal de los teucros, ni la vida de Príamo el rey, ni aún la vida de Hécuba, ni la de mis hermanos que tantos y tan valerosos en el polvo caerán a los golpes de nuestro enemigo, como tú, cuando algún hombre aqueo vestido de bronce se te lleve llorosa y de tu libertad se apodere.

Quizás en Argos habrás de tejer tú para otras las telas, tal vez vayas por agua a la fuente Meseida o Hiperea,

contrariada porque sobre ti pesarán estrecheces.”

Héctor resalta el gran honor del combate donde él se ha mostrado superior y sería una humillación abandonar la batalla por amor a su esposa y a su hijo, pero eso no hace que sea consciente de que su papel en Troya no solo está basado en el honor sino en la protección de la familia. Los más débiles son los reyes y la esposa, porque son los más vulnerables en caso de pérdida de la ciudad. Se nos habla de cuál es el destino de una mujer de clase alta tomada en una guerra. Se la esclaviza y pasa a tejer para su dueño o incluso se la designa labores domésticas menores, como ir a por agua a la fuente. Desde luego implica una pérdida de estatus y no se le asegura un trato de calidad. Este pasaje representa una diferencia de opinión entre ambos esposos, Andrómaca no quiere que Héctor luche y él no puede evitar atender a sus obligaciones en la guerra, disidencia fruto de la diferenciación de roles de género. Se ha considerado que Andrómaca es alejada conscientemente del mundo de la guerra, encerrada en sus aposentos, pues la mujer no participa activamente en las decisiones de la guerra ni es consciente de la política (Mitchel 2012: 10). Si bien las mujeres homéricas están viviendo la guerra, no son conscientes de cómo se desenvuelven los combates por estar dentro de su casa.

Consideramos que una interpretación posible es la aproximación que hacen ambos al tema de la lucha. Héctor, como el gran héroe troyano no puede eludir la batalla, pues caería en una situación de deshonor, pero eso no hace que no sea consciente de la situación de desamparo en la que dejaría a su esposa. El fin de la guerra acarrea el saqueo del enemigo, la toma de las mujeres y de los niños para venderlos como esclavos y la aniquilación de los hombres. El estatus y la riqueza se pierden por completo y se queda a merced del enemigo.

### **3.9. Recapitulando la *Iliada***

Como bien señala Esteban (2006: 99-100) la *Iliada* es una escuela de modelos de esposas en guerra donde se nos muestran determinados comportamientos prototípicos del mundo de los héroes. Desde los matrimonios pactados para conseguir nuevas alianzas hasta los comportamientos de las esposas que esperan fielmente el fin de la batalla.

Podemos determinar cómo los poemas homéricos dan visibilidad a la realidad de las violaciones por motivos bélicos, como una actitud llevada a cabo por los soldados para aterrorizar a la población y que deben ser interpretados como parte del botín que le corresponde a un soldado. Quedan fuera del mundo bélico los matrimonios por raptos (que están presentes en ciertos rituales y en el mito). Las violaciones de mujeres en la guerra son una forma de poder y de dominación. Esas mujeres pueden ser tomadas como concubinas, por tiempo indeterminado y sin posibilidad de consentimiento por su parte.

La guerra es una ocasión para forzar matrimonios relativamente desiguales para ganar aliados. Los contratos de matrimonio entre padre y esposo para una futura alianza en la guerra o como recompensa por un buen desarrollo en el campo de batalla son una moneda de cambio común que ayuda a los caudillos a hacerse fuertes y a mantener el esfuerzo bélico. Los valores de la dote o del intercambio de regalos entre el padre y el novio se pierden en favor de los intereses inmediatos de conseguir nuevos aliados para la guerra.

Las hijas son un bien muy preciado para la inmediatez de los enfrentamientos constantes. Por ello tanto la dote, como las herencias y el traspaso de bienes aparecen invisibilizados. Cuando un héroe cae, aparte de su armadura, que es repartida entre los contrarios, no sabemos qué pasa con sus propiedades, pues la guerra es un clamor constante de hombres caídos día tras día. Los bienes se pierden en un día, pero para evitar la caída final de la ciudad parece lógico acudir a los reinos vecinos y ofrecer matrimonios futuros o incluso inmediatos a cambio de ayuda en la guerra. Una hija es una garantía de fidelidad y puede ser interesante para nobles que buscan promocionar.

Finalmente la fuente nos ofrece una escuela de comportamiento femenino ante la guerra, en la mano de mujeres estereotipadas (Helena, la caprichosa y poco reflexiva, pero no es mala persona, Andrómaca, la esposa perfecta y amada que sufre por su marido, y que tiene otra visión del drama de la guerra), representan una serie de modelos que se repiten en toda la historia del Mundo Griego.

No podemos hablar de un único modelo de matrimonio en la *Iliada*, pero sí de una casuística matrimonial en torno a la guerra. Los héroes homéricos usan a las mujeres para hacerse fuertes y como es una guerra de larga duración, esos matrimonios parecen perdurar en el tiempo. Quizá un exceso de fijación en Helena había hecho desaparecer el resto de las uniones que responden a un modelo de necesidad bélica.

## 4. ODISEA

### 4.1. El ciclo homérico: *Iliada* y *Odisea*

Uno de los grandes problemas de la investigación es si podemos declarar una única autoría para la *Iliada* y la *Odisea* o son dos poemas sobre el mismo tema pero fijados por poetas diferentes. Esta tesis no es el lugar donde se debate la composición de la *Iliada* y la *Odisea* y su autoría correspondiente a un único autor, eso nos llevaría a una discusión que nos aleja de las políticas matrimoniales. No obstante, sí podemos decir, pues en eso hay total unanimidad, que estamos en el mismo esquema mental de ideas, en un mismo mundo sujeto a unos valores heroicos. La gran diferencia entre la *Iliada* y la *Odisea* es la situación vital de sus personajes, la dicotomía de la guerra y la paz. El día a día de una persona cambia radicalmente en tiempos de guerra, quizá porque la vida se vuelve peligrosa a diario, sin seguridad de ver un futuro próximo. Por lo tanto, es el lugar para las decisiones precipitadas o para desarrollar estrategias vinculadas a la rápida victoria. Por ello hemos hablado largo y tendido de la excepcionalidad de la guerra. Cuando esa guerra acaba con la toma de Ilión, los aqueos vuelven a su casa con sus familias, a recuperar su vida. De todos esos poemas, que se llamaron *Nostoi* (Νόστοι regresos) por narrar las peripecias marinas de los héroes de la batalla, conservamos solo la *Odisea*, correspondiente al retorno de Odiseo de Ítaca.

Hay un lapsus temporal de casi diez años al inicio de la *Odisea* y encontramos un Mundo Griego muy cambiado. Muchas situaciones que encontraremos son contradictorias y nos darán problemas si pensamos situarlas cronológicamente. No podemos pensar que en diez años reales el Mundo Griego se transformara. Por otro lado, realidades absolutas en la

Ilíada aparecen completamente transformadas en la Odisea sin inmutar, al menos aparentemente a los héroes que la están viviendo. Pese a estos desajustes ambas obras conforman una escuela de pensamiento griego, de las formas y los comportamientos que se consideran propios de una clase noble. Ya ha habido autores que han señalado las facetas educadoras de Homero (Leao 2013: 20) pues los comportamientos presentes en el poema son repetidos como modelo de conducta<sup>30</sup>. Estos personajes míticos tienen su eco en toda la historia griega y son interpretados y reinterpretados como modelos de comportamiento. No debemos minusvalorar la importancia de Homero como creador de pensamiento en Grecia ni olvidar que los antiguos griegos asignaron a Homero ambas obras. La Odisea puede presentar cambios, pero sigue siendo la otra obra que enseñó moral a los griegos. En general se ha defendido una visión positiva de la mujer en la Odisea. Aguilar Fernández (1994: 199-207) y Stanford (1954: 44-45) afirmó que personajes como Arete, Helena o Clitemnestra son más inteligentes que los hombres que hay a su lado, pues son independientes y sagaces.

En cuanto al matrimonio, tema que nos ocupa, la Odisea ha sido tradicionalmente el contexto más usado para hablar del mundo matrimonial homérico. Para algunos como Crawford (1974: 149-150) la presencia femenina no es más que el recurso de todos los cuentos populares de aventuras del héroe, que pasa por muchas mujeres hasta su destino final, que es la estabilidad con la más virtuosa de ellas. Las mujeres están en competición involuntaria por el futuro del héroe y sobre todo, de su descendencia legítima.

Lo cierto es que quizá por la presencia más acusada de personajes femeninos, parecía un mundo compuesto en torno al hogar y la vida familiar. De hecho, hay estereotipos constantes, las mujeres homéricas se caracterizan por cantar y trabajar el telar al mismo tiempo, gesto que ha sido señalado como marca de la inteligencia femenina en sus labores (McIntosh 1981: 193). Otros como Heath (2011: 70) apuntan al conocimiento femenino en la metáfora del hilado en el telar, que permitía la transmisión de historias y sabiduría a la vez que se trabajaba en común. Realmente puede ser una metáfora con varios significados sobre lo que define a una mujer virtuosa.

El matrimonio homérico va a tener ejemplos míticos usados en toda la Historia griega, es decir que la historia continúa de forma intermitente añadiendo nuevas versiones que citan una y otra vez al matrimonio de Agamenón con Clitemnestra, que es mencionado dentro del poema o el de Penélope y Odiseo. Desde los matrimonios desgraciados objeto de tragedias, a tópicos como la mujer que teje al lado de fuego, y que por lo tanto, está al tanto de los asuntos del hogar (Pomeroy 1987: 45). Homero fue una fuente inagotable de temas míticos y en los temas domésticos, la Odisea se adaptaba mejor a las necesidades de buscar ejemplos sobre la vida conyugal. La duda que nos ocupa es si realmente cambia el paradigma de los matrimonios entre ambas obras o sólo ha sido una percepción errónea.

Weinsanto (1983: 45-53) intentó en los años 80 tratar el asunto del matrimonio en los dos poemas para determinar si había diferencias, defendiendo que no podían ser del mismo autor y que había un lapso de tiempo que evidenciaba un cambio en la sociedad griega. Para este autor entre la Ilíada y la Odisea hay un intervalo histórico que hace que la sociedad patriarcal triunfe y la familia griega defina sus roles. Para ello hace un estudio

---

<sup>30</sup> Para profundizar en la importancia del público de Homero a lo largo del tiempo Nannini 1986; Clarke 1981



de los términos filológicos usados para esposa y casarse o ser casada, hace estadísticas de los matrimonios patrilocales y matrilocales y del estatus que reflejan las mujeres en el poema. Pese al indudable esfuerzo en la recopilación de fórmulas el autor se olvida de toda la fase compositiva del poema y como las fórmulas han sido estudiadas como un recurso del poeta, funcionando por el principio de extensión y el principio de economía<sup>31</sup>. Por otro lado, no podemos hacer porcentajes del tipo de uniones que nos reflejan la *Ilíada* y la *Odisea* porque estaríamos pervirtiendo esa tradición oral. Que Helena traiga a su esposo a Esparta y que Agamenón se lleve a Clitemnestra no refleja una evolución social concreta. Es fruto de la misma tradición pero de una casuística diferente. Además entramos de nuevo en el espinoso tema de borrar definitivamente los ecos del matriarcado en los poemas homéricos. Si bien la obra de Bachofen tuvo gran eco en el siglo XIX, pues pretendía explicar el caos inicial del mundo bajo un dominio femenino donde no había orden sexual y los pueblos estaban en constante guerra, hay tantos datos que no encajan con la realidad. El matriarcado como modelo no existió nunca, al menos en el Mundo Griego, por mucho que Bachofen lo repita y use a Homero como prueba. Bachofen no busca hablar de una sociedad ideal femenina donde todo es armónico sino que defiende poderosamente el establecimiento de un patriarcado ordenador, que da el poder al guerrero y permite la evolución social. La situación de los poemas homéricos es de una clara dominación masculina sobre las mujeres de la comunidad, por lo que sistemáticamente hemos de rechazar las hipótesis en torno a los ecos de un supuesto poder femenino.

La *Ilíada* es un poema de guerra donde la mujer se convierte en botín y objeto de pactos inmediatos en función de las necesidades de la guerra, mientras que la *Odisea* al ser un poema donde aparece la paz hay más posibilidad para el mundo conyugal, pero eso no niega la posibilidad de que ambos poemas estén conectados. Woronoff (1983. 38-39) ya consideraba que la legitimidad de la esposa está presente en la *Ilíada* con las hijas de los caudillos que son ofrecidas como esposas legítimas y que la *Odisea* era una continuidad de la *Ilíada*, no solo en el argumento, sino en las situaciones familiares que se presentaban. Hay un deseo de ofrecer mujeres como premio, buscando un matrimonio legítimo y no solo como meras esclavas, tanto en la guerra como en la paz. La *Odisea* no sigue más que en esa línea de actuación de la mujer que es empleada para sellar pactos, en tiempos de paz, pensados para ser duraderos y traer herederos al mundo.

#### 4.2. El *nostos* (νόστος) de Odiseo

La gran popularidad del *nostos* de Odiseo, el único conservado de todos los regresos de los caudillos, ha llevado a que numerosas producciones posteriores lleven asociado el nombre “*Odisea*” como un camino difícil y lleno de obstáculos. Las continuas reinterpretaciones del regreso del héroe y sus continuas peripecias a lo largo de la historia son un fiel eco de la complejidad que encierra en sí el propio poema. Volver a casa después de un largo viaje, cargado de conocimientos y de experiencias ha sido uno de los

---

<sup>31</sup> Se usan todas las veces posibles y tienen un lugar preciso dentro del hexámetro dactílico. Eso hace que la misma fórmula varíe ligeramente no porque refleje un concepto mental diverso, sino porque se adapta a su lugar en el verso.

grandes temas de la literatura universal. La mujer que espera fiel, el segundo gran tema. Odiseo y Penélope han sido interpretados como un justo matrimonio, o como una gran mentira en un acto literario de retorcer los recursos a disposición del compositor. La mujer que espera, el héroe que anhela su hogar pero pasa de cama en cama han sido demasiado atractivos para no dejar huella en la historia de la Literatura. No obstante, nosotros no vamos a hablar de la recepción de la Odisea, sino que vamos a ser estrictamente precisos con la información contenida en el poema. Por ello debemos hacer un ejercicio de no tener en cuenta las numerosas obras posteriores que han sentado axiomas en la mentalidad europea.

Una de las realidades asumidas en torno a la Odisea es que las mujeres cobran finalmente protagonismo, pues son agentes activos, con iniciativa y deseos propios. De hecho, hay quien incluso piensa que mientras que la *Ilíada* estaba destinada a un público masculino, la *Odisea* era solicitada y apreciada por mujeres (Nieto 2008: 48). El propio origen de la obra es la retención involuntaria de Odiseo por una ninfa, Calipso, cuyo deseo sexual le ha llevado a querer tomarlo como esposo, casi como si de una novela romántica se tratara. Este enamoramiento de la ninfa no es un acto de empoderamiento pues la hace débil a los ojos del héroe y es uno de los estereotipos femeninos de la épica. Las mujeres traicionan a su familia por amor, se vuelven débiles y permiten que se las despoje de su estatus por amor (Foley 2005: 114-115), pero al fin y al cabo, son mucho más visibles que en la *Ilíada*. La visión de la mujer casada en la *Odisea* experimenta un cambio notable. La mujer deja de ser un mero objeto de intercambio, como lo había sido la tomada en el combate, el premio al valor del guerrero y no sin cierta dosis de ansiedad (Lyons 2003: 101). La mujer participa como un agente en el intercambio. Es propietaria de bienes y los gestiona. Si bien tales afirmaciones grandilocuentes proponen una dicotomía *Ilíada*-*Odisea*, debemos de nuevo volver al poema, analizar cada situación y extraer conclusiones de las mismas.

Una de las máximas que debemos estudiar, pues es la base en torno a la cual se articula todo el poema es la idealización del hombre propietario de una tierra con su palacio asociado, que vive en comunión con sus sirvientes y tiene una casa poblada de esclavos controlada por su esposa que ve crecer y casarse a sus hijos.

### **4.3. División de la tierra para una familia nuclear**

La evidencia de esta familia ideal nos indica que en las raíces del Mundo Griego Antiguo domina una estructura nuclear de la familia. En ese sentido aparece el padre y la madre con sus hijos separados de sus progenitores. Cuando se crea un nuevo matrimonio, los cónyuges reciben una nueva casa. En la *Ilíada* esa situación no era unánime, pues los hijos de Príamo vivían dentro del palacio mientras que sí parecía una costumbre entre los aqueos. En el poema tenemos varios ejemplos, quizá el más claro es Ulises y su padre Laertes, que viven de manera separada. La conversación entre padre e hijo discurre en torno a las propiedades del padre, que Ulises conoce bien<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Una visión crítica sobre la ruptura del poema que supone el encuentro con Laertes y el papel de Odiseo más allá de la intervención divina en Scodel 1998: 1-17.

Od. XXIV, 335-344

ὄφρ' ἄν ἐλοίμην

δῶρα, τὰ δεῦρο μολῶν μοι ὑπέσχετο καὶ κατένευσεν.

εἰ δ' ἄγε τοι καὶ δένδρε' ἐὔκτιμένην κατ' ἀλώην

εἶπω, ἅ μοί ποτ' ἔδωκας, ἐγὼ δ' ἤτεόν σε ἕκαστα

παιδνὸς ἐών, κατὰ κῆπον ἐπισπόμενος: διὰ δ' αὐτῶν

ἰκνεύμεσθα, σὺ δ' ὠνόμασας καὶ ἔειπες ἕκαστα.

ὄγγνας μοι δῶκας τρισκαίδεκα καὶ δέκα μηλέας,

συκέας τεσσαράκοντ': ὄρχους δέ μοι ὄδ' ὠνόμηνας

δώσειν πεντήκοντα, διατρύγιος δὲ ἕκαστος

ἦην: ἔνθα δ' ἀνὰ σταφυλαὶ παντοῖαι ἔασιν—

ὀππότε δὴ Διὸς ὄραι ἐπιβρίσειαν ὑπερθεῖν<sup>33</sup>.

“Es más, te voy a señalar

los árboles de la bien cultivada huerta que me diste como regalo en

cierta ocasión. Yo te pedía cada uno de ellos cuando era niño y

te seguía por el huerto;

íbamos caminando entre ellos y tú me

decías el nombre de cada uno. Me diste trece perales, diez

manzanos y cuarenta higueras y designaste cincuenta hileras

de vides para dármelas, cada una de distinta sazón . Había en

ellas racimos de todas clases cuando las estaciones de Zeus

caían de lo alto<sup>34</sup>.”

Gernet (1997: 68) señaló este pasaje como una prueba de la división de la tierra de padres a hijos. No hay una herencia completa hasta la muerte que el hijo dispone de parte de terreno para su sustento. Este pasaje, una descripción de un paisaje idílico de la Antigua Grecia donde las diferentes especies de árboles dan un fruto constante y abundante nos hablan de la gestión de la tierra y de la división para el sustento de los hijos. Por un lado

---

<sup>33</sup> La edición que se ha usado principalmente para la Odisea es la de A. T. Murray de 1919 editada por Cambridge.

<sup>34</sup> Traducción revisada a partir de la de Javier Calvo de Luis para Cátedra en 2005.

vemos un policultivo en tierras fértiles que es visitado por el amo, en este caso Laertes. Su hijo ha aprendido cómo se conocen las especies del campo y en un momento dado, que hemos supuesto que es durante su infancia, se le empieza a hacer responsable de una parte del campo, para su futuro sustento. Este tipo de prácticas entraría en consonancia con la idea de que un hijo ha de sustentar a su propia familia cuando accede al matrimonio, aunque a la muerte del padre reciba su herencia completa.

Pese a la idealización del campo y de las relaciones familiares, podemos determinar un claro modelo familiar mononuclear en la Odisea.

Todo el concepto sobre el matrimonio y la belleza de la armonía se resume en unos versos que están dentro del poema.

Od. VI, 182-185

σοὶ δὲ θεοὶ τόσα δοῖεν ὅσα φρεσὶ σῆσι μενοινᾶς,  
ἄνδρα τε καὶ οἶκον, καὶ ὁμοφροσύνην ὀπάσειαν  
ἐσθλήν: οὐ μὲν γὰρ τοῦ γε κρεῖσσον καὶ ἄρειον,  
ἢ ὄθ' ὁμοφρονέοντε νοήμασιν οἶκον ἔχητον  
ἀνὴρ ἠδὲ γυνή: πόλλ' ἄλγεα δυσμενέεσσι,  
χάρματα δ' εὐμενέτησι, μάλιστα δέ τ' ἔκλυον αὐτοί.

“Y que a ti los dioses te den cuanto anhelas en tu corazón,

Un hombre y una casa y te den una feliz armonía

Seguro que no hay nada más bello y mejor que cuando

un hombre y una mujer gobiernan la casa con el mismo parecer; pesar es para el enemigo y alegría para el amigo, y, sobre todo, ellos con siguen buena fama.”

No corresponden al final del poema, ni al reencuentro de los esposos, sino a una frase que pronuncia Odiseo en presencia de Nausícaa y que resume el concepto del matrimonio feliz y la boda pactada donde los esposos viven en armonía. Al ser un buen deseo que se da a la muchacha, podemos pensar que es una idealización de un final dichoso para una doncella. Esta es la idea sobre el matrimonio que está presente en la Odisea, es una boda pactada, llena de regalos y bienes y que augura un final feliz a los esposos. Es un concepto de matrimonio de tiempos de paz, donde se espera una vida larga llena de hijos. Los esposos viven de manera autónoma su casa. Esta idea es válida para las clases sociales altas, que reciben tierras desde el momento de la boda y pueden permitirse gobernar de manera autónoma su casa. De hecho, su fama les viene dada de su relevancia y poder en el lugar donde viven. Este modelo ideal, de familia nuclear con hijos y gestionando su territorio es la gran constante en la Odisea y corresponde al modelo de lo griego frente a lo salvaje. Precisamente ha sido señalado cómo solo Odiseo, que es el marido en el matrimonio idílico con Penélope, es capaz de hacer ese juicio de valor (Bolmarcich 2001: 205). De hecho, usa el término *omophrosune* (ὁμοφροσύνην) que habla de la armonía en un sentido público, haciendo notar que el matrimonio es una unión pública bajo la dominación del varón. La moral privada está unida a la fama pública, por lo que hay

siempre espacio para la visibilización de las virtudes y para la lamentación de los comportamientos reprobables.

Todo lo que se salga de este modelo será calificado como no normativo y llevará asociado un peligro. Por lo tanto, se dará la constante de que los seres que habitan fuera de los márgenes de la sociedad presentan un modelo de comportamiento alejado de este modelo tradicional, cuando a Odiseo le ofrezcan un matrimonio, será para seguir este modelo y el gran peligro de permanecer en Ogigia lo aleja de este ideal griego de matrimonio feliz y rico con el beneplácito de los vecinos. Con la perspectiva de este modelo de boda y familia vamos a estudiar las referencias a uniones dentro del poema, para determinar por qué ciertos personajes han sido denostados y cuáles son los principales problemas.

#### **4.4. Mujeres fuera del rol matrimonial: Calipso y Circe**

Hay dos personajes femeninos que juegan un papel crucial en la Odisea, Calipso, la ninfa que mantiene retenido a Odiseo durante años y la maga Circe. Algunos autores introducen a ambos personajes como diosas-monstruo (Rodríguez 2011: 65-91) más cercanas a las sirenas que a los humanos. En este trabajo, pese a que hagamos las consiguientes matizaciones sobre su relación con el mundo divino consideramos que actúan como mujeres y que tienen un tipo de relación con el héroe que las hace más cercanas al plano humano. Para algunos autores (Stanford 1954: 43) resultaba difícil combinar la aparente fidelidad sin límites de Odiseo hacia Penélope con semejantes escauceos amorosos, que duraban en el tiempo y que luego eran sabiamente ocultados a la esposa. No debemos olvidar que la fidelidad que se desea en el Mundo Griego es la fidelidad femenina, mientras tanto el varón es perfectamente capaz de tener sus aventuras, y más cuando están separados en la distancia. Para Buffière (1973: 388-391) estamos más ante una metáfora de las fases de conocimiento del individuo. Calipso representa el conocimiento astral, como hija de Atlas, mientras que Circe está relacionada con los placeres. Ambas son pasos indispensables hasta la armonía de la filosofía, que encarna Penélope y que no es más que el pensamiento racional del deseo de formar una familia que tenga descendencia.

Calipso, pese a ser una ninfa no goza de poderes especiales que la doten de una divinidad por encima de los mortales, salvo que puede ser visitada por Hermes, por lo tanto, la trataremos como a una mujer con ciertos matices. Lo mismo sucede con Circe, que aparentemente es una mujer pero tiene conocimientos excepcionales. Las “mujeres fatales” de la Odisea, entendidas como fatales porque postergan la llegada del héroe, han sido objetos de multitud de discursos, pues han sido tomados como el ejemplo del peligro femenino que acecha al héroe. Calipso y Circe juegan un papel vital en el regreso, Calipso entretiene durante años al héroe y Circe le muestra el camino correcto. También comparten la cama durante años, en un modelo social en el que toda unión sexual prolongada aparece como un falso matrimonio (West 2010: 17-28).

No obstante, y pese a su interpretación como *femme fatale*, poderosas e independientes, solo consiguen que Odiseo se retrase, nunca logran su objetivo último que es que el héroe permanezca a su lado (Aguirre 1994: 301-307). Son obstáculos fallidos, que parecen atemorizantes al inicio pero que pronto pierden su poder. Autores como Piñeiro (2015)

consideran que son precisamente los personajes femeninos el motor de la acción, los que permiten que la historia no sea estática y que debemos revisar la fuerza de las mismas.

Aparte del miedo inicial del héroe y su unión sexual, tiene otras cosas en común. Ambas son dotadas de los atributos femeninos del erotismo matrimonial, como es el caso de portar velo, tejer en sus hogares y no cumplir finalmente su objetivo. Sobre el primer aspecto, Rhyon (2001: 31) señaló cómo ambos personajes aparecen frecuentemente velados, un objeto que es un talismán erótico para las doncellas pero que también sirve de comunicación entre diosas y mortales. Llewellyn-Jones (2007: 258) estudió cómo el velo es un modo de protección de la mujer cuando sale de casa, ya que amplía su espacio propio y la hace socialmente invisible. La identificación de mujer velada va asociada a la decencia y al pudor, en el código social las mujeres veladas son invisibles pero se hallan presentes en las conversaciones. El hecho de que aparezcan veladas las aleja de otro tipo de mujeres al margen de la sociedad, como son las hetairas y las prostitutas. En consecuencia, no podemos separar taxativamente ambos personajes del resto de las mujeres, serán peligrosas, vivirán al margen de la sociedad, pero son tratadas como mujeres griegas con los atributos que les pertenecen. Eso hace que les demos la categoría de ser mujeres en los márgenes del matrimonio pero dentro de un esquema entendible por los griegos. La misma interpretación recibe el hecho de que se mantengan entretenidas en torno al telar, pasando las horas que no están con Odiseo ocupadas como el resto de las mujeres griegas. Esa característica es la que les acerca más al lado humano, si bien no muestran las mismas emociones y pesares que los humanos, sí que se comportan dentro de los roles de la familia griega (Pantelia 1993: 498).

En el segundo presupuesto de no lograr su objetivo, realmente nadie consigue que Odiseo no llegue a casa, ni siquiera el propio Posidón con su maldición. Ambas mujeres plantean un esquema de seducción del héroe, llevándolo al peligro. Pero como ya señaló Lefkowitz (2002: 325-344), los raptos de varones han de contar con parte de colaboración por parte del seducido. No son uniones permanentes pero se prolongan por un cierto periodo de tiempo.

Su proximidad ha hecho que autores como Crane (1988: 31), que considera que son el mismo personaje, es decir que cumplen la misma función compositiva y que deben unirse en todas las interpretaciones. En esta tesis los estudiamos de forma separada, porque consideramos que su función en el poema es más compleja que hacer perder tiempo al héroe que vuelve a casa y que podemos extraer modelos de comportamiento femeninos asociados al matrimonio.

#### **4.5. Calipso**

La primera de todos los personajes que se cruzan con Odiseo es Calipso, la ninfa de Ogiya que ha retenido durante 5 largos años a Odiseo y que busca que se quede con ella. El hecho de que la obra empiece *in media res* nos hace enfrentarnos a la situación que mantiene inmóvil al héroe durante años. Calipso retiene a Odiseo y su relación no es la de meros amantes, sino que ella busca hacerlo su esposo. Hay por lo tanto, un deseo de permanencia con la ninfa que Odiseo no consiente.

Od. I, 14-15

νύμφη πότνι ἔρυκε Καλυψὼ δῖα θεάων

ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι, λιλαιομένη πόσιν εἶναι.

“Lo retenía la ninfa Calipso, divina entre diosas,  
en sus cóncavas grutas, ansiosa de hacerlo su esposo.”

Desde el primer verso queda claro que la actitud de Odiseo no es voluntaria, la ninfa tiene el poder suficiente para retenerlo a su lado pero no para convertirlo en su esposo, pues esa acción requiere consentimiento de Odiseo. La inmortalidad de la semi diosa deriva del consumo de néctar y ambrosía pero Odiseo no desea permanecer a su lado.

En inicio se pensaba que Calipso había sido una creación del poeta para justificar todos los años que Odiseo está perdido, convirtiendo a la ninfa en un mero recurso. Estas teorías están en la línea de la Odisea como una obra extremadamente poética donde hay un ritmo y una composición determinada (Mackie 1997: 77-95). Delebecque (1980: 97) lo denominaba la pieza maestra del poema que permite que Telémaco se haga adulto y pueda luchar al lado de su padre. Beye (1968:168) considera que los años que se adjudican a Calipso permiten que Telémaco llegue a una tardía adolescencia que supone un punto de conflicto más para el desenlace. Estas teorías no dejan de estar basadas en las técnicas de coherencia compositivas presentadas por Woodhouse (1930: 215) para crear un poema coherente en tiempos y desarrollo de la acción. El debate parece ser cerrado finalmente por Alden (1985: 97-107) que relaciona el personaje de Calipso con otros hitos temporales que ayudan a Odiseo a “perder tiempo” hasta la situación límite de su hijo Telémaco. Es decir, no es tan importante si pasan 17, 19 o 20 años, sino el hecho de que Telémaco está a las puertas de convertirse en un hombre y por eso Odiseo regresa en el momento límite.

Realmente y pese al interés de dichos trabajos, Calipso no puede ser considerada un mero distractor de la Odisea para ganar tiempo en ese interminable regreso, sino que es en sí un personaje con un carácter propio que es usado como un modelo de sociedad. Sería un desprecio a la individualización del personaje, que tiene nombre propio y que se ve obligada a cumplir el mandato de los dioses.

Aunque Calipso inicie el poema, no es hasta el canto V cuando realmente se ve la partida de Odiseo, pues queda en medio toda la Telemaquia. Sabemos más de la relación entre ambos personajes por cómo discurre el intervalo que tarda Odiseo en construir una balsa para abandonar la isla.

El comportamiento de Calipso es el propio de una mujer casada, está en su propio ambiente cantando y trabajando el telar.

Od. V, 60-62

τηλόσε δ' ὀδμή

κέδρου τ' εὐκεάτοιο θύου τ' ἀνὰ νῆσον ὀδώδει

δαιομένων: ἢ δ' ἔνδον ἀοιδιάουσ' ὅπι καλῆ

ἰστὸν ἐποιχομένη χρυσεῖη κερκίδ' ὕφαινευ

“El olor del

cedro y de incienso se extendía al arder a lo largo de la isla.

tejía dentro con lanzadera de oro y cantaba con hermosa voz

mientras trabajaba en el telar.”

La apariencia del pasaje es el de una escena familiar, una mujer tejiendo en el telar mientras el hombre está dedicado a sus tareas. Sin embargo, es un momento de falsa normalidad, pues Odiseo está deseando marcharse y la ninfa se lo lleva impidiendo años. De hecho, la mayor semejanza es con una escena matrimonial, siendo una falsa ilusión pues en cuanto los dioses opinan que Odiseo ha de irse, la unión no tiene validez.

Podríamos haber interpretado la normalidad de la relación entre Calipso y Odiseo como un tópico literario de las relaciones entre hombres y mujeres, de hecho, aparentemente Calipso está obnubilada con Odiseo, pero es una pasión meramente sexual.

Efectivamente, su comportamiento sexual está fuera de la norma pues durante años retiene a un héroe para acostarse con él cada noche. Es una unión improductiva, de la que no nacen hijos y solo ella tiene deseo de hacerlo su esposo. Odiseo se ve obligado a la unión sexual, contraviniendo todas las normas sociales del Mundo Griego. Podemos pensar que esta obligación reside en el carácter divino de la diosa. No obstante, Calipso es castigada por su comportamiento no normativo, sigue deseando a Odiseo alza su voz para contar su historia, en medio de los círculos masculinos (Doherty 1995 122-127) pero no consigue su objetivo. Por mucho que Calipso haya logrado retener a Odiseo, ha de soltarlo en cuanto lo disponen los dioses y su unión es anulada por completo. No hay una legitimidad basada en los años pasados juntos.

Realmente lo que podemos destacar de esta unión es la sumisión de Odiseo que en ningún momento puede hacer valer su opinión, solo sale por mandato de los dioses y hasta el final ha de tener precauciones por Calipso, que se muestra celosa del deseo de Odiseo de marcharse.

Una ninfa es superior a un hombre y Odiseo la teme, por ello la compara con Penélope, que en todo caso es inferior a Calipso, pues es inmortal y sometida a la vejez. Este episodio ha sido interpretado como la última de las explicaciones que ha de dar Odiseo para conseguir salir de Ogigia (Austin 1975: 151).

Od. V, 215-221

πότνα θεά, μή μοι τόδε χῶεο: οἶδα καὶ αὐτὸς

πάντα μάλ', οὐνεκα σεῖο περίφρων Πηνελόπεια

εἶδος ἀκιδνοτέρη μέγεθός τ' εἰσάντα ιδέσθαι:

ἢ μὲν γὰρ βροτός ἐστι, σὺ δ' ἀθάνατος καὶ ἀγήρω.

ἀλλὰ καὶ ὥς ἐθέλω καὶ ἐέλδομαι ἥματα πάντα

οἴκαδέ τ' ἐλθέμεναι καὶ νόστιμον ἦμαρ ιδέσθαι.

“Venerable diosa, no te enfades conmigo, que sé muy bien



cuánto te es inferior la discreta Penélope en figura y en estatura al verla de frente,  
pues ella es mortal y tú inmortal sin vejez.

Pero aun así quiero y deseo todos los días marcharme  
a mi casa y ver el día del regreso.”

Parece que Odiseo ha de contentar en todo momento a Calipso, que puede provocarle muchos males por su conexión con los dioses. No olvidemos que solo consigue salir de la isla por intervención divina. En definitiva, estamos ante una unión ilegítima pero prolongada en el tiempo en el que varón no tiene el control de la sexualidad de la parte femenina ni se une libremente a la misma. Esta situación desespera a Odiseo y despierta la compasión de los dioses. Odiseo pasa años bajo el dominio de un personaje femenino, que es superior a él por su categoría divina y que lo atrapa en un anti matrimonio que sólo puede ser disuelto con el consentimiento de Calipso. En definitiva, es una anti situación en la que el varón está sometido al personaje femenino.

#### 4.6. Circe

La maga Circe es el personaje femenino que tradicionalmente se compara con Calipso pues ambas son mujeres solitarias, que viven en los confines del mundo y que parecen dominar su entorno. Circe es una maga, uno de los elementos desestabilizadores del orden cósmico en la Odisea y que vinculan a la mujer con el no sometimiento<sup>35</sup>. Circe también se comporta como una mujer sin esposo, alejada del mundo conocido, lo que ha hecho que se identificada como un símbolo de la resistencia al régimen patriarcal, convertido y reconvertido en múltiples versiones del mito a lo largo de la historia de la literatura (Ferrero 2004: 123-133)<sup>36</sup>. La isla de Circe es un lugar peligroso, donde los compañeros van llenos de precauciones pero caen en la trampa de la maga nada más aparecen en su presencia. De hecho, la isla es un lugar liminal, a camino entre el mundo de los vivos y de los muertos donde los compañeros sienten verdadero pavor. Circe no es una diosa, pero tiene control sobre los animales, como una señora de los animales antigua (Marinatos 1995b: 133-149)<sup>37</sup> Montiel (2016: 7-8) señala cómo seguramente los oyentes de la Odisea nunca dejaban de tener presente que la isla era un lugar mágico, donde el mundo sobrenatural imperaba por encima de todas las cosas y que era el espacio perfecto para un personaje que es peligroso y seductor a la vez. El propio Odiseo no tiene fuerza para enfrentarse a ella, incluso sabiendo que son las pócimas la principal arma de Circe sino que precisa de la ayuda de Hermes (Od. X, 288) que le da un brebaje para ser inmune a

---

<sup>35</sup> Sobre las relaciones entre religión y magia femenina en la Antigüedad y su interpretación desde el patriarcado Fernández Tabernilla 2015.

<sup>36</sup> Circe es reinterpretada tanto por la literatura griega (aparece brevemente en las Argonáuticas de Apolonio de Rodas para expiar el crimen de Medea o en el Grilo de Plutarco), la literatura romana como Ovidio a las novelas románticas como la de «Circe e o prazer do azul» de Begoña Caamaño o Circe y los cerdos de Carlota O' Neil. Para mas información consultar Franco 2006; Piñeiro 2015; López Gregoris 2018 e incluso hay una tesis doctoral sobre el tema de recepción de Circe, Galindo 2013.

<sup>37</sup> De hecho, Marinatos en este trabajo llega a aventurar la hipótesis de que esta parte del poema era recitada en los festivales de fertilidad de Artémis y Deméter por la relación de Circe con el control de la reproducción de los animales.

los males de Circe. En el mundo homérico el conocimiento de las plantas (*pharmakos*, *φαρμακός*) vale tanto para hacer el bien como para el mal, y el contra medicamento es una planta, llamada *molu* (*μόλυ*)<sup>38</sup> y de la que sabemos muy poco, por no haber encontrado paralelos (Karsai 2000: 189-190). Es interesante la descripción del dios del comportamiento que ha de seguir Odiseo para dominar a Circe, ha de seguir una serie de pasos y medir muy bien sus palabras.

Od. X, 291-301

ἀλλ' οὐδ' ὧς θέλξαι σε δυνήσεται: οὐ γὰρ ἐάσει

φάρμακον ἐσθλόν, ὃ τοι δώσω, ἐρέω δὲ ἕκαστα.

ὀπότε κεν Κίρκη σ' ἐλάση περιμήκει ῥάβδῳ,

δὴ τότε σὺ ξίφος ὄξυ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ

Κίρκη ἐπαῖξαι, ὧς τε κτάμεναι μενεαίνων.

ἢ δέ σ' ὑποδείσσασα κελήσεται εὐνηθῆναι:

ἔνθα σὺ μηκέτ' ἔπειτ' ἀπανήνασθαι θεοῦ εὐνήν,

ὄφρα κέ τοι λύση θ' ἐτάρους αὐτόν τε κομίσει:

ἀλλὰ κέλευσθαί μιν μακάρων μέγαν ὄρκον ὁμόσσαι,

μή τί τοι αὐτῷ πῆμα κακὸν βουλευσέμεν ἄλλο,

μή σ' ἀπογυμνωθέντα κακὸν καὶ ἀνήνορα θῆη.

“Te aconsejaré con detalle: cuando Circe trate de

conducirte con su larga varita, saca de junto a tu muslo la aguda espada

y lánzate contra ella como queriendo matarla.

Entonces te invitará, por miedo, a acostarte con ella.

No rechaces por un momento el lecho de la diosa,

a fin de que suelte a tus compañeros y te acoja bien a ti.

Pero debes ordenarla que jure con el gran juramento de los dioses felices

que no va a meditar contra ti maldad alguna

ni te va a hacer cobarde y poco hombre cuando te hayas desnudado.”

Hermes da instrucciones precisas sobre cuál va a ser el comportamiento de la hechicera como si Circe siguiera una estrategia con todos los hombres que acuden a su isla. De hecho, este pasaje ha sido interpretado como un cuento popular introducido dentro del poema (Guevara 2015: 117-119) El peligro de tomar un brebaje mágico de una desconocida con fatal resultado forma parte de la cultura europea y sitúa a Circe cercana

---

<sup>38</sup> Sobre el concepto de magia en la Antigüedad, que no es incompatible con la religión y que está en proceso de formación en este momento consultar Dickie 2000: 34.

a las divinidades ctónicas. Marinatos (1995: 133-40) señala para Circe tres facetas fundamentales, la de amante, la de *potniatheron* (πότνια θηρν) y la de guía en el mundo de los difuntos, las cuales se corresponden con características propias de las diosas orientales: la fertilidad, la regeneración y la muerte, respectivamente. Son dioses, semidioses o personas cercanas a los mismos que confían en el poder de sus fármacos y tratan igual a todos los hombres, con un profundo desprecio. El héroe se enfrenta al peligro en el que todos han caído antes y lo soluciona con la ayuda de su astucia. Si bien esta primera parte sí parece muy cercana a un cuento popular, la respuesta de Circe cuando se ve cerca de la derrota no es tan fácilmente atribuible a una historieta dentro del poema.

Cuando Circe cree que puede ser derrotada, su respuesta es una oferta sexual, que es un aparente signo de sumisión ante Odiseo. La oferta de su cuerpo, la invitación a la cama, parece una rendición sin condiciones, pero en el caso de Circe no significa que esté vencida. La cama de Circe no es un premio, sino una prueba más. Odiseo ha de conseguir su promesa, pues la mera unión sexual no significa su victoria, especialmente porque implica que se desnude y por lo tanto, que se despoje de sus armas. La cama no es un premio, sino una amenaza más que Odiseo ha de negociar. A cambio de la unión y de que el héroe se arriesgue a ser despojado de su fuerza, Circe le ha de devolver a sus compañeros.

El peligro de Circe es que es capaz de convertir a los hombres en cerdos, despojándoles de su masculinidad, pero sobre todo, manteniéndoles con su mente humana (Wulff 1985: 273). En todo momento son conscientes de su suerte, lo que supone un sufrimiento mayor. Por ello Odiseo exige recuperarlos, aun pasando una dura prueba.

Siguiendo el plan de Hermes Odiseo consigue su objetivo, acaba en la cama de la diosa que libera y agasaja a los compañeros. El momento que nos parece más interesante es el cambio de actitud de Circe con respecto a Odiseo y la prolongación en el tiempo de la relación entre ambos. A partir del momento de sumisión de Circe su actitud cambia por completo y representa a un nuevo modelo de mujer mucho más sometido a la norma (Od. X, 380-390). Se convierte en una anfitriona más que controla su palacio y dirige a las esclavas para preparar un banquete. De repente Circe parece una mujer griega que ofrece hospitalidad a un grupo de viajeros. Odiseo no se convierte en un huésped más, destacada entre el resto y que es agasajado y toma una posición de cabeza de la casa.

Este cambio de actitud supone una “civilización de Circe” que pasa de ser un elemento sospechoso, una mujer descontrolada, dominadora de los hombres, concedora de pócimas y sobre todo, que vive sola, a comportarse como una esposa sometida y cuidadora de su hogar. Dos son las teorías que principalmente se han desarrollado para explicar este cambio.

Paz (2015: 213-229) señala la dualidad del personaje, que es tremendamente peligroso, cuando destaca por su potencia mágica y sexual, pero también se vuelve completamente servicial a partir de la aceptación del héroe. Por lo tanto, la dualidad de Circe depende de su sumisión sexual. El sexo es tratado como un elemento inicialmente peligroso, pues supone un estado de vulnerabilidad, pero luego tiene un efecto positivo sobre Circe.

Para Pellizer (1979: 79) es a través del poder del juramento, que es tan vinculante en el mundo homérico, como se consigue dominar a la maga, pues la situación de Odiseo es siempre de inferioridad. La oferta de compartir lecho es una trampa más y es a través de la petición de una promesa, que es vinculante pues se hace en el nombre de los dioses cómo Odiseo garantiza su seguridad.

Ambas explicaciones tienen sentido, el sexo se considera beneficioso y positivo para las mujeres, pues controlaba los impulsos de su cuerpo y el juramento es algo muy poderoso en el mundo homérico. El único problema es que las mujeres no suelen ser protagonistas de juramentos, o lo hacen de manera mucho menos frecuente, pero también es cierto que Circe aparece como dominadora de su espacio. Lo cierto es que en un segundo momento Circe adopta el rol de la mujer noble homérica, cuyo papel es respetar las leyes de hospitalidad ofreciendo comida y cama a los visitantes (Pedrick 1988: 86). Esta característica acerca a Circe a las otras mujeres homéricas.

Lo destacable del cambio de Circe es que la estancia de los compañeros de Odiseo dura un año, durante el cual Odiseo se comporta como el esposo de Circe, la mujer les agasaja a diario como a invitados y Odiseo permanece a su lado.

Od. X, 467-468

ἔνθα μὲν ἤματα πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν

ἤμεθα δαινύμενοι κρέα τ' ἄσπετα καὶ μέθυ ἠδύ:

“Allí nos quedamos un año entero — día tras día—,

dándonos a comer carne en abundancia y delicioso vino.”

La estancia que dura un año, aparentemente sin explicación, aunque puede ser dada por los problemas de navegación en invierno, parece ser del agrado de Odiseo, que vive en el palacio y que ha de ser persuadido por los compañeros. De nuevo puede verse atrapado por los tiempos de la navegación o por el supuesto poder de Circe, que le somete a un nuevo anti matrimonio pero que se plantea de manera temporal. Los poderes de Circe embaucan a Odiseo, que parece vivir en armonía en la isla.

Od. X, 471-473

δαιμόνι', ἤδη νῦν μιμνήσκειο πατρίδος αἴης,

εἶ τοι θέσφατόν ἐστι σαωθῆναι καὶ ἰκέσθαι

οἶκον ἐς ὑπόροφον καὶ σῆν ἐς πατρίδα γαῖαν.

“Amigo, piensa ya en la tierra patria,

si es que tu destino es que te salves y llegues a tu bien edificada

morada y a tu tierra patria.”

Es el deseo de los compañeros el que impulsa a Odiseo a abandonar a la hechicera, pues se halla en una situación de comodidad. Rompen de algún modo la dinámica de la relación y establecen el fin de la misma. Circe les indica el camino de vuelta, que pasa por el descenso a los infiernos, pero los despide sin aparente resistencia. Por ello destacamos

que Circe es mucho menos poderosa que Calipso, no sólo en cuanto a los poderes, sino que también no se enfrenta a un varón solitario, sino a un grupo compacto.

Si volvemos a nuestra inicial comparación entre Calipso y Circe, hay en la relación final un patrón común con las mujeres peligrosas a las que se enfrenta Odiseo. En un primer momento son un daño irreparable, pero cuando consigue su colaboración se convierten en garantes de su regreso, pues le ofrecen datos del futuro viaje, le ofrecen objetos protectores. En ese sentido Circe es especialmente valiosa (Brilliant 1995: 165-174). También podemos señalar cómo son uniones relativamente duraderas en el tiempo donde Odiseo toma el papel del esposo. En el caso de Calipso se encuentra privado de su libertad para marcharse, pero Calipso se comporta como una mujer del hogar, tejiendo y cantando. Circe le acoge en su palacio y le da un papel en su casa y en su cama, que dura en el tiempo. El personaje femenino dominado asume su derrota a través de una relación de tipo familiar con Odiseo<sup>39</sup>.

El episodio de Circe ha sido interpretado de manera diferente por Doherty (1995: 127). Consideraba que Circe era una maga completamente negativa y que era una de las más duras pruebas de Odiseo. En cambio, Karsai (2000: 196-198) hace énfasis en los conocimientos de Circe, tanto en la magia como en las drogas. Lo cierto es que Circe está llena de sensualidad, pero no de sentimentalismo. Se despide del héroe como un igual, llamándole por su nombre y es el personaje que más está en oposición a los roles establecidos (Segal 1968: 424-428). Es una mujer sola, que vive sin buscar esposo en su isla y que se considera una igual.

Si bien ni Calipso ni Circe pueden ser consideradas esposas legítimas, si son modelos de conductas en torno a la sumisión y a la sexualidad que fueron usados como ejemplo de actitudes consideradas reprobables. El propio Odiseo señalará en su relato a los feacios a ambas diosas como seductoras y que intentan hacerle su esposo haciéndole perder tiempo (Od. IX, 29-32) en su objetivo que es volver a casa.

Los estudios románticos se centraron a menudo en las aventuras de Odiseo con Calipso y Circe, en su relato a los feacios y algunos denunciaron las contradicciones del héroe, cuyas infidelidades a su esposa denotan la inconsistencia de su amor por ella, mientras que otros interpretaron que el héroe no actuaba voluntariamente, sino que estaba sometido a las diosas. (Stanford 1954: 44-51). No obstante, estamos ante una interpretación del poema que busca una clara unidad y señala las contradicciones. La astucia de Odiseo permite adaptar sus peripecias a los intereses del momento. Ante el público feacio busca inspirar la compasión para que le lleven a su casa y mostrar su sufrimiento.

#### **4.7. Helena de Esparta**

Para tratar el personaje de Helena en la Odisea hemos decidido renombrarla con su primer matrimonio, para expresar la tónica de un poema que vincula a Helena con su vida

---

<sup>39</sup> Esta relación será reinterpretada en épocas posteriores, destacamos como Plutarco en sus deberes del matrimonio considera que Circe no es la culpable, sino que es una mujer que separa a los hombres indignos convirtiéndolos en cerdos mientras que al virtuoso Odiseo lo acepta en su casa y es de provecho para ambos (Plut. Conjug. 139a).

matrimonial en Esparta. La causante directa de la guerra de Troya, o su desencadenante, es el personaje mítico femenino de mayor importancia en la historia griega que de nuevo aparece en la Odisea completamente transformada. Inserta en la Telemaquia acoge junto a su fiel esposo Menelao a un Telémaco que busca noticias de su padre. De cómo se ha producido la transición de su estado en el poema inicial, asentada en la vida troyana a su vuelta a Esparta no sabemos nada, y no será hasta Eurípides (Eur. Andr. 629) que tengamos la primera narración<sup>40</sup>. Vemos a una Helena eminentemente bella, aún joven y llena de experiencia, que fascina al joven Telémaco. Groten (1968: 39) señala que ambas presentaciones de Helena, en la Ilíada y la Odisea no dejan argumentos para hablar de la complicidad de Helena con el bando troyano. Parece dominada por las circunstancias, en una eterna paz interior motivada por la diosa.

No obstante, el poeta parece tener interés en mostrar qué ha sido de Helena. La Odisea introduce a muchos personajes nuevos que no son mencionados en la Ilíada pero deja espacio para mencionar a la mayoría de los protagonistas. En el caso de Helena ya hemos estudiado su escaso papel, pero no deja de ser la causante de la guerra y sobre todo, el motivo por el que los héroes acuden en tropel a luchar en Troya (Woodhouse 1930: 209). Sin el juramento del matrimonio de Helena no habría existido la obligación de luchar y la guerra no habría sido posible. El hecho de que Helena aparezca de nuevo apunta a la popularidad del personaje dentro del ciclo homérico, pero dicha fama no tiene que corresponder a una única visión del poema. De hecho, Felson-Rubin (1994: 81) habla de la redomesticación de Helena en la Odisea<sup>41</sup> pues vuelve al espacio de la casa, que es el propio y asume un rol de sumisión femenina. Esa transformación es tal que no es sino fruto de un cambio completo en el personaje que se asimila junto con su esposo al matrimonio de Zeus y Hera. Helena deja de ser un símbolo sexual, un arma más de Afrodita para ser insertada en el mundo matrimonial del *megaron*.

Tal es el cambio que ha sido usado como argumento de un posible cambio moral. En la Odisea se vería el matrimonio como un intento de controlar la reproductividad y la sexualidad de las mujeres homéricas. Realmente con resultado fallido, pues Helena parece estar por encima de toda norma y no se sujeta tampoco a la más antigua tradición matrimonial. Aparece en la Odisea en su matrimonio antiguo, sin ningún lapsus de tiempo aparente en su discurso ni sin aparentes consecuencias de una infidelidad de diez años (Bergren 1983: 71).

La ausencia del mundo de Troya y su guerra no es total, Helena es convertida en un personaje fascinante, lleno de misterio y con poderes sobrenaturales. Se nos presenta a una mujer experimentada por el viaje de vuelta, siendo la movilidad una de las causas de la originalidad de Helena. Las mujeres homéricas, Penélope, Circe, Calipso, permanecen

---

<sup>40</sup> Para profundizar en la caída de Troya y en la aceptación de Helena de nuevo en Esparta en las fuentes textuales e iconográficas consultar Clement 1958: 47-73. Sobre la visión de las fuentes iconográficas, especialmente en cerámica donde puede verse a Menelao con la espada en la mano que se para ante el cuerpo desnudo de Helena Hedreen 1996: 152-184.

<sup>41</sup> Ryan (1965: 118) es prácticamente el único autor que no ve cambio en Helena de Troya en un poema y otro y asegura que es igual de engañosa y traicionera en ambos. Para Ryan es un personaje negativo, capaz de autollamarse cara de perra consciente de su belleza en la Iliada y fingir que quería la victoria de los griegos en la Odisea. En cambio Graver (1995: 41-42) en el autoinsulto de Helena, con la fuerza que supone la autoculpa con respecto a un animal, ve los diferentes planos humanos en la Ilíada. Helena no es capaz de ver en todo momento que es un objeto de la diosa, mientras que los otros personajes son imbuidos por Afrodita a mostrar benevolencia ante la causante de la guerra.

en sus lugares de origen hasta su muerte, solo las esclavas tomadas y repartidas como botín cambian de residencia.

Una de las explicaciones que se han dado a este cambio es el argumento de la divinidad. Arthur (1984: 16-17) apunta cómo el carácter divino de Helena es señalado en los poemas homéricos, dando a Menelao un toque de la misma “divinidad” por aproximación a la diosa, especialmente en la *Odisea* donde parece conocer pociones mágicas. Por lo tanto, en tanto que Helena es casi una diosa, no puede funcionar como el resto de las mortales. Igual que Afrodita le fue fiel a Hefesto con Ares y se reconcilian sin más problemas, Helena no está realmente sujeta al varón. Del mismo modo, su adulterio no será jamás condenado. Como señala García Gual (1997: 208) la belleza y la vinculación con la divinidad ayudan a Helena, que pese a ser la causante de la guerra queda en mejor lugar que su hermana Clitemnestra, que se convierte en el modelo puro de la maldad con una escala de violencia que va in crescendo hasta la intervención divina (Esteban 2005: 81). El argumento divino se postula a favor de Helena como un personaje excepcional, que no está sujeto a las normas de la sociedad. No en vano Helena es una concesión de Afrodita a Paris en el concurso de la manzana. No siendo un deseo consentido, sino inspirado por la diosa, no puede ser culpable. Según Dalton (1996: 56) Helena es como una diosa eternamente joven, nunca hay una referencia a su edad pero siempre se menciona su belleza. Por lo tanto, el carácter etéreo de Helena le coloca por encima de todos los planos de pensamiento y moralidad.

Otro argumento es el de la transformación oriental. Cuando Telémaco llega a Esparta se encuentra a una mujer nueva dedicada a las tareas del hogar y dominando el manejo de las pócimas que ha aprendido en Egipto. La *Odisea* es un poema mucho más influido por el mundo oriental, donde hay lugar para el viaje y el encuentro con otras culturas y seres extraños. Para Bergren (2008:24) la actitud de Helena está marcada por los dos matrimonios, es la que pide la narración de los tiempos homéricos y la que focaliza su protagonismo en el pasado. Austin (1994: 2) considera que el personaje simplemente se suaviza un poco, y que no es tanto un giro hacia el orientalismo como una visión más benevolente de la mujer. Acabada la guerra Helena puede ser tratada con más consideración. También podemos estar ante una simple cuestión del espacio dedicado a Helena. Mientras que en la *Ilíada* hace apenas un par de intervenciones aisladas, pues el mundo de la guerra y de la lucha es una constante en la *Odisea* aparece dominando el espacio y es coprotagonista de parte de dos cantos (Duce 2012: 15).

Podemos señalar cómo hay una cadencia en el episodio de Esparta pues Telémaco pasa por dos momentos, la fiesta a la que se une y su momento de intimidad con los esposos.

El encuentro de Telémaco con la realidad del momento en Esparta es profundamente familiar y asentada en las costumbres. En su viaje, primero con Néstor en Pilos y luego con Menelao en Esparta experimenta la cotidianeidad lujosa del Mundo Griego en paz, donde todas las celebraciones son gozosas y acompañadas de banquetes. Cuando Telémaco llega a Esparta se encuentra una escena de boda (*Od. IV, 3-12*). Menelao está celebrando un doble matrimonio de hijos, por un lado Megapentes, hijo de una esclava y Hermíone, la hija de Helena. De Helena ha tenido solo una hija, que será uno de los personajes principales en la tragedia de *Andrómaca*, escrita por Eurípides en el siglo V. Pero Menelao tiene numerosos hijos que no están en la misma categoría que el de Helena

pero que viven en el seno del palacio. Ha sido notado cómo el poeta insiste en confirmar que el matrimonio más importante, el que implica a un hijo del rey no es fruto de su esposa legítima. Helena aparece fuera de la escena, dentro del palacio, en un gesto que se ha dudado si es propio del protocolo o de un sentimiento más profundo. Esta teoría la desarrolla principalmente Schmiel (1972: 465-466) que considera que se está señalando cómo el matrimonio no ha sido feliz ya que no ha sido prolífico en hijos. La nueva boda y la ausencia de la compañera de Menelao marcan ese punto. Para este autor, hay algo de humillación en que la única hija de Menelao y Helena se despose a la vez que un hijo bastardo. Por otro lado, Helena aparece como una mujer inteligente en todo el canto, dominando la escena y conocedora de nuevos artes. Clark (1963: 139) consideraba que canto III es contradictorio, donde el propio Telémaco es consciente del funcionamiento del mundo heroico, pero ve a Helena que sufre por amor. Para Clark Helena sufre por su situación en Esparta, y trata de advertir a Telémaco sobre los problemas de las bodas indeseadas.

No conocemos bien cómo funcionan los dobles matrimonios pero parecen proceder de hermanos con el mismo estatus, como es el caso de Helena y Clitemnestra, que además se desposan con otros dos hermanos Agamenón y Menelao. Los dobles matrimonios parecen tener ventajas evidentes, y compensan una pérdida. De nuevo remitimos a cómo Menelao hereda el trono de Esparta que es la dote de Helena y Agamenón consigue llevarse a una mujer de la casa real de Esparta a Argos. Por lo tanto, debemos matizar una visión un tanto simplista de lo que es un doble matrimonio.

Un varón siempre es más importante que una mujer, aunque sea fruto de una esclava, más si tenemos en cuenta que Helena no ha tenido hijos varones. De hecho, un varón vale infinitamente más que una mujer, no en el mundo homérico, sino en toda la Historia de la Grecia Antigua. Además, en el mundo homérico no vemos una separación taxativa entre hijos legítimos e ilegítimos, como ya señalamos en el caso de Príamo. El poema nos muestra un ambiente festivo de fecundidad, donde un padre de familia numerosa está llevando a cabo una ceremonia pública. Si Helena se siente o no ofendida es algo que no expresa con palabras, y no podemos presuponerlo.

Telémaco, que ha llegado de incógnito es acogido en el ambiente festivo como uno más, dando a entender que al huésped recién llegado se le hace participar en las festividades familiares, especialmente si son motivo de alegría. En este ambiente Telémaco recibe consejos de un esposo, Menelao, sobre la prudencia y el comportamiento social. Irónicamente Telémaco es aconsejado sobre los problemas del matrimonio de la boca de un marido engañado que usa como ejemplo a su hermano asesinado por su esposa (Douglas Olson 1989: 387-394). El huésped invitado a la boda, llegado por casualidad y que toma un papel relativamente preeminente funciona según las leyes de la hospitalidad. El invitado exótico da prestigio a la ceremonia y resalta la importancia no de los novios, sino de los padres que han sabido convocar, sea o no por casualidad a gente lejana. No en vano la hospitalidad se hereda a lo largo de las generaciones.

Tras el festejo el huésped es agasajado e introducido en la vida lujosa del palacio. Es el momento en el que Helena, como mujer de la casa toma papel y comienza a participar en las conversaciones. La actitud general de Helena es la de la alegría por haber recuperado



su posición en el hogar, cuando se recuerda el episodio troyano con Telémaco Helena recuerda con cariño la caída de Troya.

Od. IV, 259-264

ἔνθ' ἄλλαι Τρωαὶ λίγ' ἐκόκυον: αὐτὰρ ἐμὸν κῆρ  
χαῖρ', ἐπεὶ ἤδη μοι κραδίη τέτραπτο νέεσθαι  
ἄψ οἴκόνδ', ἄτην δὲ μετέστενον, ἦν Ἀφροδίτη  
δῶχ', ὅτε μ' ἤγαγε κείσε φίλης ἀπὸ πατρίδος αἴης,  
παῖδά τ' ἐμὴν νοσφισσαμένην θάλαμόν τε πόσιν τε  
οὐ τευ δευόμενον, οὐτ' ἄρ φρένας οὔτε τι εἶδος.

“Entonces las troyanas

rompieron a llorar con fuerza, mas mi corazón se alegraba  
porque ya ansiaba regresar rápidamente a mi casa y lamentaba  
la obcecación que me otorgó Afrodita cuando me condujo allí  
lejos de mi patria, alejándome de mi hija, de mi cama y de mi  
marido, que no es inferior a nadie ni en juicio ni en porte.”

Esta aparente alegría por la recuperación del esposo ha sido vista ya en la nostalgia del hogar, como hemos señalado más arriba y ha contribuido al debate en torno a una Helena engañosa que siempre juega en el partido ganador. Quizá estamos buscando una lógica a un episodio que no tiene por qué tenerla. Los mitos no son unitarios y no siempre se toma la misma versión. La propia Helena pasará toda la guerra de Troya en Egipto exiliada en una obra de Eurípides mientras que en otras obras del mismo autor es la gran culpable de Troya.

Pasando a los datos que podemos sacar de las intervenciones de Helena podemos resaltar que se convierte en la anfitriona de un matrimonio idílico. La reina de Esparta dispone de las esclavas para mayor comodidad del huésped y se encarga de manera eficiente del funcionamiento del palacio. En un momento pareció sorprender a la investigación (Scott 1930: 466) que Helena controlara este tipo de tareas que se presuponía que estaban en manos de las doncellas del palacio. En la Odisea, como vemos, es un privilegio atender a los huéspedes y lo puede hacer todo tipo de mujer que en ese momento destaque.

Od. IV, 298-300

ὡς ἔφατ', Ἀργεῖη δ' Ἑλένη δμῶησι κέλευσεν  
δέμνι' ὑπ' αἰθούσῃ θέμεναι καὶ ῥήγεα καλὰ  
πορφύρε' ἐμβαλέειν στορέσαι τ' ἐφύπερθε τάπητας,  
χλαίνας τ' ἐνθέμεναι οὔλας καθύπερθεν ἔσασθαι.

“Así dijo, la argiva Helena ordenó a las esclavas

colocarla más bajo el pórtico y disponer hermosas mantas de púrpura, extender por encima colchas y sobre ellas ropas de lana para cubrirse.”

Mirón (2005: 91) asocia a esa Helena pegada al telar y como una buena esposa no a una contradicción sino al uso del lenguaje estereotipado que afecta a todo lo que tiene que ver con la mujer. Helena ordena la disposición de mantas que ha tejido por sí misma. Su transformación proviene también del uso del telar que es el único invento que los griegos reconocían a las mujeres y que les vinculaba a su rol de esposas (Bergen 2008b: 13-30) y que tiene cierto poder domesticador para las mujeres<sup>42</sup>. Helena es una esposa casada y, pese a representar al prototipo de la infidelidad está ocupada en proveer a sus hijos de cara a sus matrimonios. Por ello, aparece trabajando el telar, porque la mujer carece de moderación, pero tiene sus funciones bien delimitadas, al menos así se le presenta al oyente de una historia. Todos estos aspectos forman parte del control al que ha de someterse a la mujer, para evitar su normal estado de locura y desmesura. Sólo con un control de los comportamientos femeninos que afectan a todas las facetas de la vida se llega a una buena relación con las mujeres que no acaba en desastre. Suzuki (1989: 67) consideraba que el rol de Helena cambiaba de una obra a otra. Como ya hemos señalado en la *Ilíada*, es un nexo entre la casa y la guerra mientras que en la *Odisea* mantiene su papel de bisagra entre dos mundos, pero en este caso estará a caballo entre el mundo humano y el divino. Por eso podemos afirmar que Helena se encarga de las ricas mantas y colchas de púrpura de la casa. También debemos hacer un pequeño apunte acerca de la ostentación de riqueza que supone tener tantas mantas bordadas a mano de repuesto. Todo lo que rodea a Helena es lujoso y rico, pues en el mundo heroico las descripciones de objetos preciosos y únicos son constantes Sousa e Silva (2007: 89-90). Pero no se describen objetos lujosos al azar, sino que se dividen por sexo y las telas son únicamente femeninas.

De hecho, la normalización de la relación Menelao y Helena se expresa en la vida cotidiana. Mientras el huésped es acostado en la sala de banquete, los esposos van a compartir el lecho.

Od. IV, 304- 305

Ἀτρεΐδης δὲ καθεῦδε μυχῷ δόμου ὑψηλοῖο,  
παρ δ' Ἑλένη τανύπεπλος ἐλέξατο, δῖα γυναικῶν.

“El Atrida durmió en el interior del magnífico palacio

y Helena, de largo peplo, se acostó junto a él, la divina entre las mujeres.”

La relación entre los esposos es la de convivencia juntos como un matrimonio. Estamos analizando el papel matrimonial de Helena pero como ya señaló Charpin (2001: 47-55) Menelao también ha cambiado. No es un soldado en el campo de batalla, ni un marinero errante, sino un esposo que vive con su amante mujer. Efectivamente, otro de los cambios

---

<sup>42</sup> El telar como elemento intrínsecamente propio de la mujer lo vemos no solo en las fuentes griegas, sino también en las romanas. Por poner un ejemplo podemos citar el episodio de Lucrecia que teje en casa a la luz de las velas mientras su esposo está ausente.

de Helena es que pasa de ser un personaje errante en la *Ilíada*, que va sola por la ciudadela a estar siempre pendiente de los pasos de Menelao participando en las relaciones que él establece pero dependiente de las mismas (Thorton 1970: 38-39; Quesada 2003: 138-139; Morris 1986: 1-17).

De esta realidad deriva la ausencia de condena ante un pasado conocido por toda la audiencia de los poemas, parecería un tanto extraña, más cuando es el personaje de Helena el que más recuerda los episodios de la guerra de Troya<sup>43</sup>. De hecho, la condena es mucho más constante a la acción de Clitemnestra, casándose con Egisto y matando a Agamenón cuando regresa a casa (Od. I, 31-44; VI, 540-550; XI, 385-433). La sombra de Clitemnestra, responsable de la muerte de su marido y de la separación de la familia, se convierte en el crimen aberrante por excelencia. Realmente la diferencia entre ambos episodios es la muerte, mientras que la situación de Helena es reversible. En la *Odisea* todas las familias, salvo la de Agamenón, vuelven a su ser.

Podemos determinar por lo tanto, que Helena ha sido devuelta a su rol inicial de reina espartana. Sin embargo, no podemos decir que ha permanecido inmutable, no es la misma persona, ha ganado en experiencia y no le ha venido de los 10 años pasados en Troya, sino en el conocimiento adquirido en el viaje de regreso.

El otro gran punto del cambio de Helena es la experiencia oriental. Nos gustaría señalar cómo la experiencia es lo que marca la diferencia en esta nueva Helena inserta como madre de familia que desposa a su hija. En su viaje con Menelao ha conocido Egipto y eso le ha dado conocimiento. Boyd (14:1998) señalaba cómo el conocimiento de pócimas de Helena la situaba cercana a Circe por ser capaz de cambiar el ánimo de las personas. Cuando los héroes están cansados y es de suponer que van a tener un sueño cargado de pesadillas, Helena es capaz de acudir a la elaboración de una pócima.

Od. IV, 219-230

αὐτίκ' ἄρ' εἰς οἶνον βάλε φάρμακον, ἔνθεν ἔπινον,  
νηπενθές τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπίληθον ἀπάντων.  
ὃς τὸ καταβρόξειεν, ἐπὴν κρητῆρι μιγείη,  
οὐ κεν ἐφημέριός γε βάλοι κατὰ δάκρυ παρειῶν,  
οὐδ' εἴ οἱ κατατεθναίη μήτηρ τε πατήρ τε,  
οὐδ' εἴ οἱ προπάροιθεν ἀδελφεὸν ἢ φίλον υἱὸν  
χαλκῶ δηϊώφεν, ὁ δ' ὀφθαλμοῖσιν ὄρῳτο.  
τοῖα Διὸς θυγάτηρ ἔχε φάρμακα μητιόεντα,  
ἔσθλά, τά οἱ Πολύδαμνα πόρεν, Θῶνος παράκοιτις  
Αἴγυπτίη, τῇ πλεῖστα φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα

---

<sup>43</sup> En Od. IV, 240-260 Helena hace un homenaje a la astucia de Odiseo cuando se introduce como mendigo en Troya, ella no le acusa porque desea volver con su esposo.

φάρμακα, πολλὰ μὲν ἐσθλὰ μεμιγμένα πολλὰ δὲ λυγρά:

“Al pronto echó en el vino del que bebían una droga para disipar el dolor y aplacadora de la cólera que hacía echar a olvido todos los males...Tales drogas ingeniosas tenía la hija de Zeus, y excelentes, las que le había dado Polidamna, esposa de Ton, la egipcia, cuya fértil tierra produce muchísimas drogas.”

El acto de Helena es una injerencia en la conversación masculina. Los hombres se sienten tristes y ella les proporciona una droga que les altera el sueño. El uso de drogas es visto con temor en todo el poema, hemos analizado el caso de Circe, por poner un ejemplo, especialmente si vienen de la mano de mujeres. Es este pasaje de las drogas el que ha apoyado más la tesis de la orientalización de Helena (Suárez 2007: 57-60) cuando un supuesto paso por Egipto transforma la personalidad de Helena. Pero lo cierto es que las mujeres debían tener ciertos conocimientos de plantas y medicinas que les ayudaban a curar enfermedades menores y sobre todo a atenderse mutuamente en los partos y diversos asuntos femeninos (Parker 2012: 117-124. Por lo tanto, el conocimiento de plantas no es único de Egipto, pero si ha cambiado a Helena porque ha establecido lazos profundos con otras mujeres. Cuando ambos recalcan en Egipto, Helena conoce a Polidamna, esposa de Ton y establecen lazos de amistad. La *xenia* se da aparentemente solo entre hombres que se consideran iguales De Martino (2001: 107) y *a priori* un no griego no puede ser un igual. Pero como nos declara el propio poema (Od. IV, 127-133) igual que Menelao hace amistad con egipcios, del mismo modo Helena, en ese momento presente, establece algún tipo de *xenia* con la mujer egipcia, con intercambio de regalos y conocimiento (Duce 2013: 51-65). De este intercambio le llegan a Helena regalos con un valor material (Padley 2004: 361-362) que pueden ser exhibidos ante el resto de los visitantes pero también una serie de relaciones femeninas a distancia. Un conocimiento común no es visible a primera vista, pero vemos cómo es de utilidad para Helena.

Por último debemos centrarnos en la despedida de Telémaco. La relación que se establece entre Menelao y Telémaco supone la creación de un nuevo vínculo con intercambio de regalos. Lo curioso es que sucede lo mismo con Helena. Cuando Telémaco se dispone a partir Helena le hace un regalo.

Od. XV, 104-108

Ἑλένη δὲ παράστατο φωριαμοῖσιν,  
105ἔνθ' ἔσαν οἱ πέπλοι παμποίκιλοι, οὓς κάμεν αὐτή.  
τῶν ἔν' ἀειραμένη Ἑλένη φέρε, δῖα γυναικῶν,  
ὄς κάλλιστος ἔην ποικίλμασιν ἠδὲ μέγιστος,  
“Helena habíase detenido junto a

Sus arcas donde tenía *peplos* multicolores que ella misma había

bordado. Tomó uno de éstos y se lo llevó Helena, divina entre

las mujeres, el más hermoso por sus adornos y el más grande

— brillaba como una estrella y estaba encima de los demás.”

La elección de nuevo de un objeto del telar, hecho por con sus propias manos, indica la importancia del objeto. Helena sella una alianza con Telémaco igual que lo hace su marido Menelao. Vidal-Naquet (1983: 50-55) estableció el valor del objeto recibido, tiene dos valores, el económico que no es despreciable pero se deja un tanto de lado a favor del valor simbólico y de los vínculos de unión que crea. Con este intercambio se crean relaciones que se mantienen a través de las generaciones. Por lo tanto, la descripción se hace necesaria para postular el valor económico del objeto, que viene después de la descripción del trípode, el jarrón, los dos mulos y la copa de oro que le ofrece Menelao a Telémaco (Od. XV, 84). Nos interesa de manera especial que la relación no se establece con el varón, sino que es una apuesta a futuro.

Od. XV, 124-129

Ἑλένη δὲ παρίστατο καλλιπάρηος

πέπλον ἔχουσ' ἐν χερσίν, ἔπος τ' ἔφατ' ἕκ τ' ὀνόμαζε:

δῶρόν τοι καὶ ἐγώ, τέκνον φίλε, τοῦτο δίδωμι,

μνημ' Ἑλένης χειρῶν, πολυηράτου ἐς γάμου ὄρην,

σῆ ἀλόχῳ φορέειν: τῆος δὲ φίλη παρὰ μητρὶ

κεῖσθω ἐνὶ μεγάρῳ. σὺ δέ μοι χαίρων ἀφίκοιο

οἶκον ἐϋκτίμενον καὶ σῆν ἐς πατρίδα γαῖαν.

“También se le acercó Helena, de lindas mejillas, con el

*peplos* en sus manos, le dijo su palabra y le llamó por su nombre:

«También yo, hijo mío, te entrego este regalo, recuerdo de

las manos de Helena, para que se lo llesves a tu esposa en el

momento de la deseada boda, y que permanezca junto a tu madre en palacio hasta entonces. Que llegues feliz a tu bien edificada morada y a tu tierra patria.”

Helena crea un lazo con Telémaco regalándole un vestido para su futura esposa. Esta prenda, que aparentemente no puede ser comparada con una pieza de oro engrosa la dote de la futura mujer de Telémaco, que puede exhibirlo como forma de prestigio, ya que viene de la mítica Helena de Troya. El intercambio se hace por medio del varón, que es el que viaja y acude al palacio pero se le encarga solo el transporte. La custodia del objeto corresponde a la figura femenina de la casa Penélope y se destina a otra mujer. Para Wulff (1997: 136) era una cuestión de que un regalo feminizante no podía ser custodiado por un varón y que por eso se hacía a Penélope la que salvaguarda el objeto. Pensamos más bien que una mujer regala a otra una pieza preciosa, que es además el símbolo de la

inmortalidad del conocimiento femenino (Olmos 2003: 300-312) y lo hace, no de manera casual, para el día de la boda, para establecer un lazo afectivo. En este pasaje Helena tiende una mano a la futura generación de los reyes de Ítaca perpetuando también los lazos de *xenia* femeninos. No podemos saber la importancia que tendrían las piezas de tela aportadas por los amigos de la familia, que aportaban prestigio a la unión, pero desde luego se nos da una pista de que las telas ricas son objeto de mercantilización dentro de la élite para sellar uniones también entre mujeres.

En general podemos afirmar que las mujeres, encerradas en sus palacios no conviven entre sí y no pueden tener lazos de solidaridad, su vínculo se crea a través de los varones (Doherty 1992: 161-177). No obstante, podemos hablar de relaciones de *xenia* a distancia en el mundo femenino.

Cuando Telémaco se aleja de Esparta, parece olvidar todo lo que tiene que ver con Menelao y Helena. En Ítaca le espera la batalla final pero vuelve cargado de nuevas alianzas y se siente apoyado por el trato recibido en los palacios, que le han considerado un hijo legítimo de Odiseo. Helena ha sido transformada en una reina madura, que ya ve casar a su hija y que intercambia regalos a distancia conforme a las leyes de *xenia*.

#### 4.8. Nausícaa, la no sometida doncella

En el país de los feacios Odiseo se enfrenta a la última prueba femenina antes de llegar a Ítaca. Tempranamente se quiso relacionar a los feacios con los fenicios, principalmente por una similitud semántica en los nombres y por un intento casi desesperado de buscar paralelos reales en el mundo homérico (Dougherty 2001: 102) En este caso se topará con la inocencia de la virginidad, con una muchacha que es la antítesis de Circe y Calipso, incluso de Helena. Nausícaa aún en su persona los atributos de la inocencia y de la fascinación por la mujer joven e inexperta. Es el único ejemplo positivo en todo el viaje (Shapiro 1995: 155-156). Como Austin (1975: 200) remarcó “es un gran retrato de la pubertad” con la erótica de la inocencia.

Debemos centrarnos en primer lugar en cómo es presentada Nausícaa ya que se hace por medio de un epíteto de gran significado.

Od. VI, 228

παρθένος ἀδμής

“la no sometida doncella<sup>44</sup>.”

Se refiere al estatus de Nausícaa haciendo énfasis en la ausencia de unión sexual. El sometimiento de la mujer por medio del sexo matrimonial, que es el verdadero cambio de su vida y que hace que toda la educación recibida llegue a la finalidad en sí, que es la maternidad, está recogido en este epíteto. Es importante destacar que Nausícaa continúa estando sujeta solo a su padre y que aún no ha encontrado un marido que la haga su esposa. Realmente el matrimonio es la constante que aparece en cada una de las

---

<sup>44</sup> Calvo en su traducción, mantiene el “no sometida” pero en una nota explica que simplemente quiere decir soltera, para nosotros es más significativo.

intervenciones de la doncella, como si fuera su único pensamiento (Lattimore 1969: 89). De hecho, se ha llegado a hablar de la “obsesión de Nausícaa” por preservar su honra en todo momento (Woodhouse 1930: 58). Otros como Vallillee (1955: 175-179) veían en el pasaje una reconversión de dos cuentos populares. Para Vallillee todo el pasaje es un escenario de boda, desde la doncella que va a realizar su baño nupcial y de sus ropas hasta la competición de los nobles por su mano, Homero reconduce la historia popular para que Odiseo pase por este cuento popular<sup>45</sup>.

Centrándonos en la información concreta que nos da el poema, Esqueria es un país a caballo entre el mundo civilizado y el salvaje pero se dan a su vez los comportamientos más griegos. Ya hemos dejado de lado las eternas discusiones sobre la situación geográfica de Esqueria y asumimos que es un lugar literario que marca la transición entre dos mundos (Shewan 1919: 4-11).

Esqueria es excesiva en muchos sentidos. En el caso de la reina Arete aparece como la más hacendosa tejedora, ni siquiera con Penélope se da tanta importancia al tejido de los paños y a la bella calidad de los mismos. La puesta en escena de Nausícaa se hace por medio de su necesidad de lavar las ropas del palacio, un sistema por otro lado bastante primitivo, pues se lleva al río y se golpea con los pies sumergiendo los paños en el río (Fraga 1998: 74-75). En contraposición, es la primera mujer “de verdad” con la que se encuentra Odiseo después de años de vagar por el mar rodeado de ninfas y seres mágicos. No estamos ante una maga, ni una ninfa, ni un personaje femenino que vive en los límites del mundo conocido. Es una mujer griega, que vive sometida al control de su padre y que acude a lavar la ropa al río.

Ahora debemos atender al repentino deseo que une a Nausícaa y que está relacionado con que en el momento previo al matrimonio es una “mujer apetecible”. De nuevo es la diosa Atenea la que decide y planea este encuentro, y lo hace en torno a la necesidad de una boda inminente. Ese deseo que la diosa introduce en su mente nos da un dato más acerca de la falta de albedrío de los personajes homéricos, que son manejados por los dioses. En toda la Odisea parece que es Atenea el principal artífice de la escena (Murnaghan 1995: 63-66). No obstante, Atenea sugiere en cada personaje comportamientos que le son propios, en el caso de una doncella, el deseo de boda es el objetivo de toda su educación.

Od. VI, 26-29

Ναυσικάα, τί νύ σ' ὤδε μεθήμονα γείνατο μήτηρ;  
εἶματα μὲν τοι κεῖται ἀκηδέα σιγαλόεντα,  
σοὶ δὲ γάμος σχεδὸν ἔστιν, ἵνα χρῆ καλὰ μὲν αὐτὴν  
ἔννυσθαι, τὰ δὲ τοῖσι παρασχεῖν, οἳ κέ σ' ἄγωνται.

“Nausícaa , ¿por qué tan indolente te parió tu madre?”

---

<sup>45</sup> Otros trabajos han intentado establecer paralelismos con mitos donde el héroe se ve obligado a conocer a mujeres para su crecimiento personal, incluso estando casado como es el caso de la Odisea. Un ejemplo es la Mahábhárata (Blanchard 2009: 214-218). Ambas historias tienen en común la separación de la mujer, el encuentro en el río que desemboca en el mar, la visita a la ciudad y el paseo por la misma, el encuentro con la casa real, la charla con una persona única, en la Odisea sería Arete, la adquisición de un nombre nuevo y la oferta de matrimonio tramposa.

Tienes descuidados los espléndidos vestidos,  
y eso que está cercana tu boda,  
en que es preciso que vistas tus mejores galas y se las proporciones  
también a aquellos que te acompañen.”

El deseo de una boda majestuosa y regia, donde no solo la novia, sino toda su familia vista sus mejores galas es el principal acicate que introduce Atenea en la mente de Nausícaa. La ropa tiene gran importancia en la Odisea, pues marca el estatus de las personas y les hace tener un halo divino (Yagamata 2005: 540). Pero en el caso de Nausícaa lava la ropa por la proximidad de su boda, señalando la importancia del vestido con la apariencia de la persona. De nuevo recordamos que no son vestidos corrientes, sino prendas tejidas a mano con un exceso de decoración.

El segundo punto a tratar es el pudor de la doncella que puede desear su boda pero no puede decirlo en voz alta. Como siente vergüenza de decírselo a su padre, usa la excusa de sus hermanos. Richardson (2007: 133) señala cómo la comunicación no verbal funciona en el intercambio de palabras entre padre e hija. Las normas del pudor y de la cortesía están en juego y ninguno se atreve a hablar claramente pero ambos se entienden. Para Plácido (2005: 23) el juego de las ropas no es más una manera de expresar la necesidad de la doncella de prepararse para la iniciación sexual que supone el matrimonio y que se refleja en el arreglo de las ropas y en la muestra de un pudor reverencial a exponer el tema del matrimonio en voz alta. Lo que da a entender el pasaje es que la boda es un tema tabú para la mujer, ya que es a su padre al que le corresponde decidir el momento propicio.

Nausícaa es una hija de todos los tiempos, inmortal en su relación de respeto y obediencia a sus padres (Esteban 2015: 35), su falta de madurez sexual deriva de su posición de niña en el seno de su familia. Por ello es confiada e hospitalaria, sensible e inteligente. Además es la primera mujer que se muestra con ese pudor característico (Cambouliu 1854: 89), pues las ninfas y seres mágicos que han asaltado a Odiseo han usurpado el rol masculino.

Od. VI, 58-65

ὕψηλὴν ἐύκυκλον, ἵνα κλυτὰ εἶματ' ἄγωμαι  
ἔς ποταμὸν πλυνέουσα, τά μοι ῥερυπωμένα κεῖται;  
καὶ δὲ σοὶ αὐτῷ ἔοικε μετὰ πρώτοισιν ἐόντα.  
βουλὰς βουλεύειν καθαρὰ χροῖ εἶματ' ἔχοντα.  
πέντε δέ τοι φίλοι νῆες ἐνὶ μεγάροις γεγάασιν,  
οἱ δὺ' ὀπιόντες, τρεῖς δ' ἠίθεοι θαλέθοντες;  
οἱ δ' αἰεὶ ἐθέλουσι νεόπλυτα εἶματ' ἔχοντες  
ἔς χορὸν ἔρχεσθαι: τὰ δ' ἐμῆ φρενὶ πάντα μέμηλεν.

“Querido papá, ¿No podrías aparejarme un alto carro de buenas ruedas



para que lleve a lavar al río los vestidos que tengo sucios?

Que también a ti conviene, cuando estás entre los 60 principales,  
participar en el Consejo llevando sobre tu cuerpo vestidos limpios.

Además, cinco hijos tienes en el palacio, dos casados ya, pero tres solteros en la flor de la edad,

y éstos siempre quieren ir al baile con los vestidos bien limpios, y todo esto está a mi cargo.”

La petición de salida al padre, nos indica que una mujer no casada no sale del palacio sin permiso masculino, también nos habla de las tareas asociadas a la mujer en el momento previo a la boda. El mantenimiento de las telas de la familia, algunas de las cuales formarán parte de su dote y de los tejidos que llevan los miembros de la familia en reuniones oficiales. Winkler (1990: 110) hablará de una comunicación casi telepática entre Nausícaa y su padre, que sabe anticiparse, no a lo que está diciendo realmente su hija, sino al significado que hay detrás. Y es que una dama debe mostrar en todo momento contracción de su deseo en función de las necesidades familiares.

Esta inmadurez interna de Nausícaa no está relacionada con que no haya llegado a la madurez sexual. De hecho, el poema se encarga de destacar que está en edad de ser solicitada por los nobles de Esqueria.

Od. VI, 34-35

ἤδη γάρ σε μνῶνται ἀριστῆες κατὰ δῆμον  
πάντων Φαιήκων, ὅθι τοι γένος ἐστὶ καὶ αὐτῆ.

“te pretenden los mejores de todos los feacios en el pueblo donde también tú tienes tu linaje.”

Su posición como elemento erotizante es antitética a Calipso, que ha demostrado un deseo sexual irreparable y agotador para el héroe, pero fuera de la sociedad. Nausícaa tiene el erotismo de ser la mujer más deseada de dentro de una comunidad. Delebecque (1980: 123) comenta los contrastes entre sus caracteres así como entre sus papeles respectivos, acentuados por Homero al aproximarlas en el tiempo. Nausícaa se marca por el deseo que provoca y su reacción pudorosa mientras que Calipso es una explosión sexual.

Con el permiso de su padre Nausícaa sale del palacio junto con unas criadas, en lo que parece que se convierte en una excursión, es un momento de solidaridad femenina en ambiente distendido, entre adolescentes que no tienen obligaciones familiares.

Od. VI, 99-102

αὐτὰρ ἐπεὶ σίτου τάρφθεν δμῳαί τε καὶ αὐτή,  
100σφαίρη τὰ δ' ἄρ' ἔπαιζον, ἀπὸ κρήδεμνα βαλοῦσαι:  
τῆσι δὲ Ναυσικᾶα λευκώλενος ἤρχετο μολπῆς.  
οἷη δ' Ἄρτεμις εἴσι κατ' οὔρεα ἰοχέαιρα,

“Apenas habían terminado de disfrutar el alimento, las criadas y ella misma se pusieron a jugar con una pelota, despojándose de sus velos.

Y Nausícaa, de blancos brazos, dio comienzo a la danza para Ártemis.”

La solidaridad femenina se refuerza en el juego y las tareas compartidas, creando lazos permanentes. Además, la danza tiene componentes eróticos, están jugando a la pelota sin velo, mostrando el rostro pálido que normalmente ocultan al sol. Es un momento espontáneo en el que se ponen a bailar lo que parece un baile ritual dedicado a Ártemis, donde por supuesto es Nausícaa la que destaca por encima de sus compañeras. Además, el baile será proclamado la especialidad de los feacios (Od. VIII, 250-251) por encima el resto de las competiciones. Jugar a la pelota, actividad que se practica desde la infancia como demuestra la iconografía de la cerámica es especialmente erótico en el caso de las mujeres de este pasaje, que mueven y exhiben su cuerpo (O'Sullivan 2012: 20).

Por otro lado, debemos señalar cómo el recurso a la muchacha que está junto a la fuente de agua (el lugar donde inexcusablemente se dirigen los griegos en cuanto arriban a un puerto) está presente en más de una ocasión. Lo mismo ocurre en el país de los Lestrigones (Od. X, 107-109). Es una muchacha que ha ido a por agua a la fuente la que les indica el lugar del palacio de su padre, en lo alto de una colina donde los compañeros se encuentran a la madre-reina de inmenso tamaño. En este caso el rey y la reina traman maldades contra los compañeros de Odiseo, en ese peregrinar incesante por el mundo de los monstruos. La fuente de agua es un lugar de encuentro para los amados y también tiene implicaciones eróticas.

La reacción de Odiseo es de profunda admiración y es que el ambiente es especialmente propicio. La combinación de mujer, agua y peligro fascinaba a los griegos, como muestra la multitud de escenas de raptos en ríos y lagunas con ninfas (Saphiro 1995: 160-164). En un primer momento es Odiseo el que parece casi un adolescente ante la muchacha. Odiseo está despojado de todos sus bienes y se encuentra desnudo, cubierto de suciedad y deseando no haber dado con otra isla llena de monstruos. Por ello se hace acercar con cuidado a la muchacha suplicando ayuda.

Od. VI, 141-147

ἢ γούνων λίσσοιτο λαβὼν ἐνώπιδα κούρην,  
ἢ αὐτως ἐπέεσσιν ἀποσταδὰ μελιχίοισι  
λίσσοιτ', εἰ δείξειε πόλιν καὶ εἶματα δοίη.  
ὥς ἄρα οἱ φρονέοντι δοάσσατο κέρδιον εἶναι,  
λίσσεσθαι ἐπέεσσιν ἀποσταδὰ μελιχίοισι,  
μή οἱ γούνα λαβόντι χολώσαιτο φρένα κούρη

“Este dudó entre suplicar a la muchacha de lindos ojos  
abrazado a sus rodillas o pedirle desde lejos, con dulces palabras,  
que le señalara su ciudad y le entregara ropas.

Y mientras esto cavilaba, le pareció mejor suplicar desde lejos con dulces palabras, no fuera que la doncella se irritara con él al abrazarle las rodillas.”

Estamos ante un tabú nuevo, el tocar a una doncella joven, evidentemente no casada y abordarla por sorpresa. Odiseo se ha acercado a las rodillas de todo tipo de mujeres, pero la juventud de Nausícaa que la hace parecer una doncella dispuesta para la boda le hace plantearse que no puede tocarla, por lo que ha de convencerla desde lejos. Un grupo de doncellas solas, cerca de la desembocadura del río, es decir cerca del mar, están en situación de vulnerabilidad. Por ello hay una evidente tensión sexual que Odiseo trata de evitar acercándose con cuidado (Saphiro 1995: 160). Si bien Odiseo no lo expresa ya ha decidido comportarse de acuerdo a las leyes de los griegos, es consciente de que se trata de una doncella que puede tener miedo de su persona. Además está completamente desnudo. El símil del león rampante (Od. VI, 130-136), que ha sido interpretado como grotesco y casi como una escena reciclada de poeta (Glenn 1998: 107-116) cobra mucho más sentido si pensamos que mostrarse desnudo ante una doncella es un poderoso tabú que sí que lo hace amenazante como un león.

En este momento ya se torna el juego de la interacción. Lo mismo ocurre con el baño, que es uno de los pasos de la ceremonia de hospitalidad y que siempre lo llevan a cabo personajes femeninos. Antes Odiseo no ha mostrado ningún pudor a ser bañado por Circe, Calipso o incluso Telémaco en el palacio de Helena, por lo que suponemos que la desnudez no es un problema en ambientes generales. Es la vulnerabilidad de la doncella que se habría de enfrentar posiblemente a su primer cuerpo masculino desnudo en presencia solo de esclavas lo que hace que Odiseo sea prudente y se arregle y vista solo (Gutglueck 1988: 97-102)

Od. VI, 149-161

γουνούμαι σε, ἄνασσα: θεός νύ τις, ἢ βροτός ἐσσι;

εἰ μὲν τις θεός ἐσσι, τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν,

Ἄρτεμιδί σε ἐγὼ γε, Διὸς κούρη μέγαλοιο,

εἶδός τε μέγεθός τε φυήν τ' ἄγχιστα εἶσκω:

εἰ δέ τις ἐσσι βροτῶν, τοὶ ἐπὶ χθονὶ ναιετάουσιν,

τρὶς μάκαρες μὲν σοί γε πατήρ καὶ πότνια μήτηρ,

τρὶς μάκαρες δὲ κασίγνητοι: μάλα πού σφισι θυμὸς

αἰὲν ἐυφροσύνησιν ἰαίνεται εἵνεκα σεῖο,

λευσσόντων τοιόνδε θάλος χορὸν εἰσοιχνεῦσαν.

κεῖνος δ' αὖ περὶ κῆρι μακάρτατος ἔξοχον ἄλλων,

“A ti suplico, soberana. ¿Eres diosa o mortal?

Si eres una divinidad de las que pose en el espacioso cielo, yo te comparo a Ártemis, la hija del gran Zeus, en belleza,

talle y distinción,  
y si eres uno de los mortales que habitan la tierra,  
tres veces felices tu padre y tu venerable madre;  
tres veces felices también tus hermanos,  
pues bien seguro que el ánimo siempre se les ensancha  
por tu causa viendo entrar en el baile a tal retoño;  
y con mucho el más feliz de todos en su corazón.”

Hemos dividido en dos partes el acercamiento a Odiseo porque está claramente dividido en dos tipos de información que le puede pedir a una doncella. En un primer lugar le pregunta por los dioses que adora, para determinar si son griegos o no y seguidamente ha de centrarse en el linaje de la muchacha. No puede preguntarle por su nombre sino por su familia, por sus hermanos, por la familia que la sostiene para hacerse una idea de su posición. Como podemos comprobar una mujer por sí sola no es nada sino que su alusión ha de ir relacionada con su familia y que la alusión a su nombre no es un dato que se ofrezca a un desconocido. El tipo de objetos que acompañan a Nausícaa hacen pensar en su riqueza, que es a lo que alude Odiseo. Acto seguido Odiseo pasa a las alabanzas personales a la muchacha, que están muy relacionadas con la excelencia de la aristocracia.

Od. VI, 159-161

ὅς κέ σ' ἐέδνοισι βρίσας οἰκόνδ' ἀγάγηται.  
οὐ γάρ πω τοιοῦτον ἴδον βροτὸν ὀφθαλμοῖσιν,  
οὔτ' ἄνδρ' οὔτε γυναῖκα: σέβας μ' ἔχει εἰσορόωντα

“aquel que venciendo con sus presentes te lleve a su casa.

Que jamás he visto con mis ojos semejante mortal,  
hombre o mujer.”

La alabanza a Nausícaa se hace en torno a su futura boda, su aspecto presente está relacionado con una belleza deslumbrante que la hará una esposa deseable motivo de adoración en la comunidad. De hecho, con la expresión ἐέδνοισι nos apunta a que Nausícaa es merecedora de una competición por su mano. Son los nobles los que han de acudir al palacio del padre para presentar regalos y convencerle para desposar a la doncella. Toda la aproximación de Odiseo parece responder a un ritual de acercamiento desde el profundo respeto.

Nausica se obnubila ante la visión de Odiseo y le ofrece toda la ayuda disponible, ropa e indicaciones para ser recibido en palacio. Beye (1968: 196) hace un breve y hermoso retrato de la jovencita Nausícaa. Aguilar (1994: 206) comenta de ella: “La princesa mantiene una conducta recatada... Es, quizá, la única representante en el poema de un amor desinteresado y la única también que despierta en el héroe sentimientos de gratitud”. Pero en el momento de la interacción queda claro cuál es el tercer tabú de la doncella no casada: ser vista en compañía de un hombre que no es de la familia. Por ello han de trazar

todo un plan para que Odiseo sea capaz de llegar al palacio sin ser visto con Nausícaa. Además nos dan datos muy precisos de los problemas que acarrea a una mujer ser vista en compañía de varones fuera de la familia.

Od. VI, 283-288

ἦ γὰρ τούσδε γ' ἀτιμάζει κατὰ δῆμον

Φαίηκας, τοί μιν μνῶνται πολέες τε καὶ ἐσθλοί.

ὧς ἐρέουσιν, ἐμοὶ δέ κ' ὄνειδεα ταῦτα γένοιτο.

καὶ δ' ἄλλη νεμεσῶ, ἦ τις τοιαῦτά γε ῥέζοι,

ἦ τ' ἀέκητι φίλων πατρὸς καὶ μητρὸς ἐόντων,

ἀνδράσι μίσγηται, πρὶν γ' ἀμφάδιον γάμον ἐλθεῖν.

“Mejor si ha encontrado por ahí un esposo de fuera,

pues desdeña a los de más feacios en el pueblo, aunque son muchos y nobles

los que la pretenden.”

Así dirán, y para mí estas palabras serán odiosas.

Pero yo también me indignarla con otra que hiciera

cosas semejantes contra la voluntad de su padre y de su madre

y se uniera con hombres antes de celebrar público matrimonio.”

Además de las habladurías de la ciudad, que pueden dañar la fama de una joven en edad de desposar se nos habla del deseo expreso de los padres de la princesa que han establecido que no trate con hombres. Por lo tanto, tenemos varios datos para hablar de la inclusión de las doncellas en un ambiente protegido antes del matrimonio a salvo de las miradas masculinas o bajo la protectora mirada de los padres. Eso explica la necesidad de pedir permiso para salir a lavar al río y los reparos que pone Nausícaa en su trato con Odiseo. El destino inmediato de Nausícaa es casarse con un noble feacio, y todos los miembros de la comunidad pueden competir por su mano pero no pueden mostrarse en público con ella, pues eso repercutiría en su honra. Por ello es especialmente negativo que sea visto con una persona ajena a la comunidad y más aún en una posición de transgresión de la normal moral. Además, Nausícaa se muestra de acuerdo con esta costumbre y afirma que ella misma estaría de acuerdo en criticar una actitud contraria a la costumbre<sup>46</sup>. Una opinión que matiza esta visión es la de Vries (1977: 115-121) que pone el punto de mira en el extranjero. Para este autor, lo que están mostrando los feacios es una desconfianza extrema a los extranjeros fruto de su posición geográfica. No es tanto una cuestión de falta de hospitalidad sino de inicial desconfianza al marinero recién llegado. En el mundo homérico la cortesía superficial es un insulto, al huésped se le

---

<sup>46</sup> Esta alusión podría dar pie a un comentario sobre la aceptación de las normas de exclusión pública de las mujeres en sociedades patriarcales. Para que el sistema funcione, la educación desde la infancia es la base que permite que ambas partes, tanto la que están en posición privilegiada como los sometidos acepten y compartan un mismo punto de vista. Sobre el tema consultar González 2015 respecto a la Antigüedad, pero la obra general de referencia es Bourdieu 1998.

introduce en casa y se ha de tener al menos cierta garantía de su persona. Por lo tanto, al extranjero se le aleja inicialmente de las mujeres de la casa, como medida de precaución.

Del mismo modo la relación entre ambos cónyuges una vez casados es la visibilidad masculina en contraposición a la ocultación femenina. En el caso de Esqueria Arete y Alcínoo aparecen mencionados juntos y se llega a pedir a Odiseo en los versos siguientes (Od. VI, 300-310) que suplique ayuda primero a la reina, pues es la que tiene un buen corazón y convencerá al rey. Aunque la súplica se dirija a la reina, que es la que tiene un ánimo más moldeable, la respuesta viene siempre del varón. La reina Arete es además muy suspicaz y será capaz de darse cuenta que las ropas de Odiseo son de la casa, también tejidas por ella (Most 1989: 18).

Se ha destacado mucho el supuesto enamoramiento de Nausícaa de Odiseo a través de este pasaje, justificando que se esfuerza mucho en ayudarlo porque alberga en su seno que se convierta en su esposo.

Od. VI, 244-245

αἶ γὰρ ἐμοὶ τοιόσδε πόσις κεκλημένος εἶη  
ἐνθάδε ναιετάων, καὶ οἱ ἄδοι αὐτόθι μίμνειν.

“¡Ojalá semejante varón fuera llamado esposo mío habitando aquí y le cumpliera permanecer con nosotros!”

Tras la visión inicial de Odiseo lleno de salmuera y espuma de mar aparece lavado y con las ropas que ella misma le ha entregado. La duda reside en si estamos ante un verdadero caso o es simplemente una alabanza al huésped, una fórmula para exaltar su valor y su presencia física. Además, Odiseo aparece siempre imponente, sea lleno de salmuera o como mendigo cuando muestra sus muslos. Si nos postulamos a favor de una Nausícaa recatada, que es lo que muestra la mayoría del texto, no podemos dejar de lado esta interpretación para hablar de un enamoramiento repentino. Para Gross (1976: 313) no es más que un comentario *naif* sin importancia, pues ella misma ha señalado cómo le avergonzaría ser criticada por tomar un esposo extranjero siendo su misión desposar a uno de los feacios.

El plan de ambos funciona a la perfección y Odiseo es aceptado en el seno del palacio donde pasa varios días conviviendo hasta que le acercan en un barco a Ítaca. Durante esos días, los nobles del palacio se prueban con Odiseo en diversas disciplinas. Para Fraga (1998: 73) la competición de Odiseo con los pretendientes, que actúan como si fuera una lucha por la excelencia y en cierta medida por el favor del rey de cara a su hija ha sido interpretado cómo una provocación del extranjero a los nobles locales, que miden su carácter con el mundo exterior. En estos momentos la provocación ha adoptado un carácter ritual que se traduce en las competiciones agónicas de lanzamiento y en una tensión que más que real parece que forma parte de una ceremonia. En esta competición los pretendientes son prácticamente una masa sin nombre, pues son introducidos por el poeta de manera gradual y casi sin mencionar su historia previa, a diferencia de la presentación de los personajes que juegan un rol individual en la obra. De hecho, en ocasiones parecen más dispuestos a hacerse notar que a desposar a Nausícaa (Race 1993: 83). Es que la competición es una de las debilidades de Odiseo que no hace sino medirse

una y otra vez con todos los varones que encuentra a su paso. No obstante, el caso de Esqueria es paradigmático y ha sido relacionado con una forma de matrimonio particular de los feacios, una supuesta matrilocalidad donde la mujer tiene mucho poder en el acceso al trono y son los varones los que han de competir.

El modo de matrimonio que se nos presenta es un tanto particular. Si seguimos las teorías de Leduc (2000: 290) parece que Alcínoo, al ofrecer a Ulises una casa le está adoptando como yerno, igual que él fue “adoptado” cuando desposó con Arete. El modelo de familia que se deja entrever es un modelo arcaico. La casa. Como centro del lugar de residencia, es el núcleo de la sociedad, por ello, la adopción del yerno como un miembro más de la familia, implica la incorporación a la casa a través del matrimonio de la hija. Leduc lo interpretaba como una pervivencia de los valores arcaicos donde la sociedad se concebía como una suma de casas y que todos los momentos importantes del individuo pasaban dentro de los hogares, desde los nacimientos a los reconocimientos. Al querer ser la casa perpetúa se postula por un sistema de adopción de los maridos de las esposas, dotándoles de ciertos privilegios a cambio de su instalación definitiva en el lugar de residencia de la novia. De hecho, los nobles tratan a Odiseo como uno más pidiéndole que se mida con ellos (Od. VIII, 145-152).

Por consiguiente, la adopción del marido como gobernante ha sido la que ha unido a Arete y a Nausitoo como rey y reina que ha sido interpretado como el precedente de que la sociedad de los feacios, que es de nueva creación pues están a punto de comenzar la segunda generación, en virtud de una preeminencia femenina.

Od. VII, 64-76

τὸν μὲν ἄκουρον ἔοντα βάλ' ἀργυρότοξος Ἀπόλλων

ἄνυμφιον ἐν μεγάρῳ, μίαν οἴην παῖδα λιπόντα

Ἀρήτην: τὴν δ' Ἀλκίνοος ποιήσατ' ἄκοιτιν,

καί μιν ἔτισ', ὡς οὐ τις ἐπὶ χθονὶ τίεται ἄλλη,

ὄσσαι νῦν γε γυναῖκες ὑπ' ἀνδράσιν οἶκον ἔχουσιν.

ὧς κείνη περὶ κῆρι τετίμηταί τε καὶ ἔστιν

ἔκ τε φίλων παίδων ἔκ τ' αὐτοῦ Ἀλκινόοιο

καὶ λαῶν, οἳ μὴν ῥα θεὸν ὧς εἰσορόωντες

δειδέχεται μύθοισιν, ὅτε στείχησ' ἀνὰ ἄστρῳ.

οὐ μὲν γάρ τι νόου γε καὶ αὐτῇ δεύεται ἐσθλοῦ:

ἦσι τ' ἐν φρονέησι καὶ ἀνδράσι νείκεα λύει.

εἴ κέν τοι κείνη γε φίλα φρονέησ' ἐνὶ θυμῷ,

ἐλπώρη τοι ἔπειτα φίλους τ' ἰδέειν καὶ ἰκέσθαι

οἶκον ἐς ὑπόροφον καὶ σὴν ἐς πατρίδα γαῖαν.

“A aquél lo alcanzó Apolo, el del arco de plata,

recién casado y sin hijos varones y en la casa dejó a una niña sola,  
a Arete, a la que Alcínoo hizo su esposa y  
honró como jamás ninguna otra ha sido honrada de  
cuantas mujeres gobiernan una casa sometidas a su esposo.  
Así ella ha sido honrada en su corazón y lo sigue siendo por sus hijos  
y el mismo Alcínoo y por su pueblo que la contempla como a una diosa,  
y la saludan con agradables palabras cuando pasea por la ciudad,  
que no carece tampoco ella de buen juicio y resuelve los litigios,  
incluso a los hombres por los que siente amistad.  
Si ella te recibe con sentimientos amigos puedes tener la esperanza de ver a los tuyos,  
regresar a tu casa de alto techo y a tu tierra patria.”

Parece bastante claro que Alcínoo ha accedido al trono por medio del matrimonio con Arete, que era una novia muy deseable por tener en su dote la llave de Esqueria. Arete es presentada como una mujer honrada por su marido pero con un derecho precedente al trono, imparte justicia y sale a la ciudad a resolver litigios porque le corresponde por su origen. Una mujer que sale a resolver litigios es algo cuanto menos que llamativo, para Rose (1969: 139) es la prueba de que la llave de Odiseo para salir de Esqueria es Arete. Esta situación no es paradigmática en el Mundo Griego y puede llevar a pensar que el mundo de los feacios es un poco especial en cuanto a la relación entre los sexos.

En la relación con los padres de Nausícaa, Odiseo es probado. Llega a palacio con el vestido que le ha dado Nausícaa, que es reconocido por Arete. Cuando cuenta su historia Alcínoo parece reprochar a su hija que no haya traído al huésped a lo que Odiseo responde (Crane 1988: 138) porque la conducta no estaría de acuerdo con las leyes de la hospitalidad. Para Carins (1990: 263) toda intimidad es una insinuación de encuentro sexual en este pasaje, pues mezclarse con hombres sin la presencia de algún miembro de su familia la llenaría de deshonor. Para Minchin (2002: 26) se trata de preguntas control pensadas para probar al recién llegado de cara a conocer sus intenciones y sus conocimientos de la sociedad<sup>47</sup>.

Od. VII, 298-308

τὸν δ' αὖτ' Ἀλκίνοος ἀπαμείβετο φώνησέν τε:  
‘ξεῖν’, ἧ τοι μὲν τοῦτο γ' ἐναΐσιμον οὐκ ἐνόησε  
παῖς ἐμή, οὐνεκά σ' οὔ τι μετ' ἀμφιπόλοισι γυναιξίν  
ἦγεν ἐς ἡμέτερον, σὺ δ' ἄρα πρώτην ἰκέτευσας.  
τὸν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη πολύμητις Ὀδυσσεύς:

<sup>47</sup> Para profundizar en el tema, el protocolo de la información que puede ser preguntada consultar Weber 1989: 1-13.



‘ἦρως, μή τοι τοῦνεκ’ ἀμύμονα νείκεε κούρην:  
ἢ μὲν γάρ μ’ ἐκέλευε σὺν ἀμφιπόλοισιν ἔπεσθαι,  
ἄλλ’ ἐγὼ οὐκ ἔθελον δείσας αἰσχυνόμενός τε,  
μή πως καὶ σοὶ θυμὸς ἐπισκύσσαιτο ἰδόντι:  
δύσζηλοι γάρ τ’ εἰμὲν ἐπὶ χθονὶ φύλ’ ἀνθρώπων.

“Y le respondiό Alcínoo y dijo:

“Huésped, en verdad mi hija no tomó un acuerdo sensato  
al no traerte a nuestra casa con sus siervas.

Y sin embargo fue ella la primera a quien dirigiste tus súplicas.”

Y le respondiό y dijo el muy astuto Odiseo:

“¡Héroe! No reprendas por esto a tu irreprochable hija;  
ella me aconsejó seguirla con sus siervas,  
pero yo no quise por vergüenza,  
y temiendo que al verme pudieras disgustarte.

Que la raza de los hombres sobre la tierra es suspicaz.””

Realmente parece una escena contradictoria con el canon de comportamiento que se nos ha ido presentando. Una posibilidad es que sea una contradicción pero también cabe hablar de una prueba de astucia más a las que es sometido Odiseo. Lattimore (1969: 93) ve una encerrona por parte de Alcínoo, se le está interrogando sobre la profundidad de las relaciones de hospitalidad y la cortesía para las mujeres de clase alta, que viven en casa y están sometidas a estrictas normas de pudor. Odiseo ha tenido datos para determinar que los feacios son griegos civilizados, pero Alcínoo aún alberga dudas sobre Odiseo, que ha llegado a la costa desnuda y solo cuenta con su palabra. Si todos los tabúes que hemos ido señalando se cumplieran de manera estricta, la solución a la que han llegado Nausícaa y Odiseo es la única posible.

Por un lado, se le pide que cuente su historia, pero que justifique cómo ha podido llegar con ropas de palacio. También es una prueba implícita a Nausícaa que ha desaparecido por completo de la relación con Odiseo y se haya confinada en el palacio. Las intenciones de Odiseo son medidas en varios planos, en su actuación como huésped, en su linaje y en su comportamiento con una mujer extranjera. No olvidemos que pese a que insistimos en la Odisea como una obra de paz, la guerra y el saqueo han estado cercanos en la mente de los personajes y del oyente de la obra. De hecho, la prueba de intenciones de Odiseo tiene sentido porque va seguida de una alabanza a su valía como hombre, que le hace digno de ser el esposo de Nausícaa, que por supuesto ya ha sido oportunamente relegada a las habitaciones interiores que le corresponden como mujer noble.

Od. VII, 312-315

τοῖος ἐὼν οἷός ἐσσι, τά τε φρονέων ἅ τ’ ἐγὼ περ,

παῖδά τ' ἐμὴν ἐχέμεν καὶ ἐμὸς γαμβρὸς καλέεσθαι

αὐθι μένων: οἶκον δέ κ' ἐγὼ καὶ κτήματα δοίην,

εἴ κ' ἐθέλων γε μένοις:

“Ojalá que siendo como eres y pensando las mismas cosas que yo pienso, tomases a mi hija por esposa y permaneciendo aquí pudiese llamarte mi yerno!; que yo te daría casa y hacienda si permanecieras aquí de buen grado.”

Cabe la duda razonable de pensar si esta afirmación es en verdad una petición expresa de matrimonio o si es más bien una alabanza. En ningún momento Odiseo ha dejado de mostrar su deseo de regreso, y su petición de escolta para llegar a Ítaca. Por lo tanto, desea partir de inmediato. Alcínoo tampoco está diciendo implícitamente con sus palabras que su hija pueda partir, pues insiste en que permanecerá a su lado. Además, le ofrece casa y hacienda en el país de los feacios para que la pareja se sustente dentro de una gran familia real, a la manera de los hijos de Príamo, viviendo todos en la misma área. Pero esas propiedades no aparecen en la forma de la dote que se da la hija sino que es un regalo del padre a su futuro yerno.

Realmente puede ser tomada como una alabanza a Odiseo, más que como una petición real de matrimonio. Autores como Murnaghan (1987: 95) no toman en consideración este verso como una petición real de matrimonio. Consideran que no hay reconocimiento de Odiseo como un igual capaz de desposar a Nausícaa y que el comportamiento posterior de los nobles de Esqueria, que prueban a Odiseo, es una buena muestra de ello. También podemos pensar que estamos ante la resolución del cuento tradicional del vagabundo y la princesa, de gran tradición popular. El hombre que llega sin absolutamente nada y que por su valor moral y su valía acaba teniendo en sus manos la mano de la hija del rey (Lattimore 1969: 88).

Gómez Espelosín (2004: 25) considera que el rechazo de Odiseo a Nausícaa es una muestra del rechazo del griego al matrimonio con indígenas y que vigila por su descendencia y lo relaciona con el miedo al matrimonio con extranjeras. Para aceptar esta teoría deberíamos definir a los feacios como no griegos. Si bien se nos introduce su país como un lugar en el que se mezcla lo salvaje con lo civilizado (con la metáfora del olivo y del acebuche) son precisamente los feacios el elemento civilizador. Además, hacen una ostentación simbólica de su estatus de griegos con el cuidado de la *xenia* y con la prestación de ayuda a Odiseo. Viven como griegos celebrando banquetes y preguntado al extranjero después de ser agasajado. No hay nada que nos impida reconocer a un pueblo griego en los feacios. También es más que cuestionable que el concepto del indígena esté presente en el momento de fijación de los poemas, no aún mucho antes durante la tradición oral.

Odiseo es atendido y agasajado como un huésped más, pese a no haber relaciones previas y haber llegado en condiciones extremas. Es lavado por las mujeres de la casa (Scott 1930: 466), vestido, atendido e insertado en la vida de la comunidad. Se le ofrecen todo tipo de bienes y se le acerca a casa para la prueba final con los pretendientes. Rose (1969: 405) considera que los feacios son claramente hostiles a Odiseo, que solo busca un pasaje

a Ítaca y tiene que competir con ellos. Ciertamente es que recibe regalos incontables, más grandes que un botín pero después de que Alcínoo les inste a ser generosos (Od. XIII, 13-14). Pese a que Atenea siempre aconseja bien a Odiseo es cierto que los feacios plantean muchos problemas durante los dos días que pasa Odiseo con ellos. Finalmente los feacios acceden y llevan a Odiseo a casa, para ser aniquilados por el dios Posidón por ello (Bassett 1933: 305-307)<sup>48</sup>.

Pese al todo el tratamiento que podamos darle, Nausícaa no provoca ningún efecto en Odiseo, según sale de Esqueria, se olvida por completo de ella (Stanford 1954: 43) y su encuentro se reduce a la emergencia del momento. Otros autores como Gross (1976: 317) defienden que Odiseo sabe salir del complejo momento del encuentro con la doncella griega que ha de cuidar su reputación. No puede ser impulsivo pues ya no está en el mundo de los monstruos y ha de hacer valer su astucia.

La fascinación del personaje, que parece tener carácter divino no es más que un eslabón entre el mundo de los monstruos y el de los griegos. Nausícaa nos da muchos datos acerca de las expectativas matrimoniales de las mujeres homéricas y de cómo han de comportarse en público.

#### **4.9. Penélope**

Penélope es el gran personaje femenino de la Odisea, protagonista de parte del poema y responsable de que la situación en Ítaca se demore hasta la vuelta de Odiseo. No obstante, Penélope tiene más historia detrás de su matrimonio con Odiseo.

La genealogía de Penélope es tratada con extrema discreción por Homero (Mactoux 1975: 203-205), pero por otras fuentes (Strab. 10, 2, 24; Apol. Bibl. 3, 10, 3 y 4; Paus. 3, 1, 4) sabemos que está emparentada con Clitemnestra y con Helena, pues se la hace descender de reyes laconios. Por lo tanto, las mujeres homéricas son familia entre sí, igual que parece suceder con muchos de los hombres. Esta realidad tendrá reflejos en la literatura posterior y en el arte cuando cada una de ellas se convierte en estereotipo: Clitemnestra la más malvada, Penélope, la esposa fiel y Helena jugando entre una semejanza con Penélope (Mactoux 1975: 248) y su rol tradicional de esposa a la fuga. Las mujeres homéricas también están emparentadas entre sí y sirven para polarizar virtudes y defectos femeninos. El regalo de Helena para la futura esposa de Telémaco es enviado realmente a su prima, aunque haga muchos años que no se ven.

Penélope es tratada de un modo muy concreto. El poema destaca su faceta como esposa, como madre y finalmente como mujer como ha notado Bacry (1991: 13), la identificación como mujer es la última que se hace porque es el símbolo de la esposa que espera sosteniendo el hogar durante años y que antepone todos los intereses a los de su marido, hasta que su hijo se hace un adulto y ha de comportarse abnegadamente como una madre. Es interesante mostrar a Penélope como el modelo de familia deseable, la que es fiel en todo momento y espera pacientemente durante años el regreso de su esposo.

---

<sup>48</sup> En este mismo artículo se habla de la gentileza de Homero que cuenta sutilmente como los feacios dejan de existir, pues considera que la audiencia ha tomado afecto a Alcínoo y Nausícaa.

La gran caracterización de Penélope se hace a través del sufrimiento constante por la ausencia de Odiseo. El gesto doliente, de constante pena por la continua espera es la máxima del comportamiento de Penélope (Esteban 2008: 112) que no cambia en los veinte años de ausencia. Es ese estatismo en la ausencia del varón lo que hace que sea valiosa. Sin Odiseo Ítaca no avanza.

Od. I, 363-364

ἐς δ' ὑπερῷ ἀναβᾶσα σὺν ἀμφιπόλοισι γυναιξὶ  
κλαῖεν ἔπειτ' Ὀδυσῆα φίλον πόσιν

“Subió al piso de arriba en compañía de las esclavas y  
luego rompió a llorar a Odiseo su esposo<sup>49</sup>.”

La inmovilidad de Penélope destaca con el eterno movimiento de Odiseo. Esta posición estática se distingue de la mujer indiferente a la ausencia del marido por medio del dolor (Turkeltaub 2015: 289-295). De hecho, podemos resaltar la separación del palacio de Ítaca, mientras que los pretendientes acuden diariamente a comer en el *megaron* Penélope está permanentemente en las salas interiores haciendo su vida. Cuando raramente sale, lo hace velada y casi siempre en silencio, el modelo de castidad y de silencio femenino se muestra de manera categórica (Fletcher 2008: 89). La casa tiene una función primaria, espacio de habitabilidad y una función secundaria más metafórica. En la Ilíada Ítaca es por antonomasia el espacio femenino que se mantiene imperturbable durante años mientras que el espacio común o de uso masculino es fuertemente dañado (Antonaccio 2000: 520)<sup>50</sup>. No podemos entender los años pasados y la actitud de Penélope sin entender cómo hace uso del espacio de la casa.

Pero los años no han pasado en balde, sobre todo para el desconfiado Odiseo que no ha tenido prácticamente noticias de su esposa. Los ejemplos de Helena y Clitemnestra hacen que las mujeres estén bajo sospecha cuando no son controladas por un varón. El propio Odiseo pregunta a su madre muerta por la actitud de Penélope en su descenso a los infiernos.

Od. XI, 177-179

εἰπέ δέ μοι μνηστῆς ἀλόχου βουλήν τε νόον τε,  
ἥ ἐ μένει παρὰ παιδί καὶ ἔμπεδα πάντα φυλάσσει  
ἧ ἤδη μιν ἔγημεν Ἀχαιῶν ὅς τις ἄριστος.

“Dime también la resolución y las intenciones de mi esposa legítima,  
si todavía permanece junto al niño y conserva todo a salvo o si  
ya la ha desposado el mejor de los aqueos.”

---

<sup>49</sup> Una Penélope que llora es una figura recurrente en el poema como sucede en IV 704-726 cuando se le anuncia que Telémaco ha partido a buscar noticias de su padre, acaba llorando por su doble desgracia.

<sup>50</sup> Una visión opuesta que plantea la pobreza del palacio de Ítaca a la vista de los visitantes y que hace que Telémaco se sorprenda de la riqueza de los palacios de Nestor y Menelao en Chapa 2003: 101- 124).

Se nos plantean las dos opciones de Penélope, o permanecer con el hijo o irse con un nuevo marido. Telémaco siempre será propiedad de Odiseo y Penélope no puede disponer de la vida del niño ni trasladarlo a su antojo. Los hijos son propiedad del varón y, en consecuencia, ella debe elegir. Penélope ejemplifica el papel de la mujer, que debe poner a salvo el patrimonio del héroe en su ausencia. Hasta ese momento Odiseo ha añorado a Penélope, pero no ha preguntado a nadie por ella. En todas sus aventuras ha podido echarla de menos, ha tenido contacto con dioses que todo lo conocen pero no es hasta que se encuentra con un familiar cuando se plantea el verdadero regreso a Ítaca y la situación en la que puede encontrarla.

En contraposición Penélope está especialmente activa en Ítaca, de hecho, invade el espacio masculino, siempre velada porque acude a pedir noticias de su esposo a cada visitante. Como ya hemos señalado, es un acto excepcional que coincide con el acercamiento del héroe a la isla. Si pensamos en el tradicional silencio femenino de las mujeres homéricas, que toman la palabra solo en determinados momentos, Penélope es una excepción. Su fidelidad recibe como premio la posibilidad de estar presente y con voz en el mundo de los varones, creando lazos con ellos (Doherty 1992: 161-177). No obstante, cumple el estereotipo de la ausencia femenina incluso en ambientes de comensalidad en los que es anfitriona (Burton 1998: 160) ya que su presencia es percibida como algo excepcional y dura un breve espacio de tiempo. Los pretendientes acuden al palacio pero raramente Penélope baja siquiera de las estancias, les ofrece comida y bebida pero permanece recatadamente alejada. Sólo se hace visible cuando cree que puede conseguir noticias de su esposo. Por lo tanto, la contención y el lamento son las dos características de Penélope en su papel de esposa sin marido (Foley 1984: 59-78).

La Odisea parte de una situación límite, por un lado el héroe se acerca al reencuentro con su esposa y ella da pasos a su rendición definitiva y la toma de su nuevo esposo. El siguiente punto a tratar es la disolución lenta de la familia durante los años de ausencia. Lo primero que debemos decir es que veinte años es mucho tiempo en un vacío de poder, tanto en un trono como en una familia.

La ausencia de Odiseo es tan grande que permite que su hijo se haya convertido prácticamente en un adulto conociendo a su padre solo a través de las historias de otras personas, especialmente de su madre. Felson-Rubin (1994: 13-15) señaló cómo el crecimiento de Telémaco retroalimentaba la inestabilidad de Penélope. Cuando es un niño pequeño no puede abandonar la casa pero en cuanto Telémaco empieza a ser consciente del daño a sus bienes y se proclama adulto, está implícitamente obligando a su madre a tomar un nuevo esposo. Foley (1984: 67) considera que el espacio de Ítaca es en el que más se enfatiza la reproducción. Es donde existe el problema del heredero y la descendencia, pese a ser un matrimonio mayor. Telémaco no puede alcanzar la edad adulta sin el apoyo de los otros hombres. No es solo una cuestión biológica sino de aceptación social. La relación entre hijo y madre es compleja. Se ha especulado acerca de la actitud de Telémaco, acusando a su madre de no proteger su hacienda con dos hipótesis: una actitud adolescente, o por el contrario, la de un hombre que ha llegado a la madurez y se responsabiliza de su casa (Clark 2001: 335-354).

Od. I, 356-359

ἐν Τροίῃ, πολλοὶ δὲ καὶ ἄλλοι φῶτες ὄλοντο.

ἀλλ' εἰς οἶκον ἰοῦσα τὰ σ' αὐτῆς ἔργα κόμιζε,  
ἰστόν τ' ἠλακάτην τε, καὶ ἀμφιπόλοισι κέλευε  
ἔργον ἐποίχεσθαι: μῦθος δ' ἄνδρεςσι μελήσει  
πᾶσι, μάλιστα δ' ἐμοί: τοῦ γὰρ κράτος ἔστ' ἐνὶ οἴκῳ.

“Pues no sólo Odiseo perdió en Troya el día de su regreso, que también  
perecieron otros muchos hombres. Con que marcha a tu habitación y cuídate de tu  
trabajo, el telar y la rueca, y ordena a las  
esclavas que se ocupen del suyo. La palabra debe ser cosa de  
hombres, de todos, y sobre todo de mí, de quien es el poder en  
este palacio.”

Ya hemos estudiado cómo los intereses de Telémaco entran en contradicción a la perpetuidad del *estatu quo* en Ítaca, con el consiguiente desgaste de la hacienda que es su herencia. Podemos estar ante un caso de un varón que ha alcanzado la madurez y ya no mira con buenos ojos las lágrimas femeninas. De hecho, insinúa la posibilidad de que Odiseo haya fallecido y ordena a su madre volver al espacio que le es propio, las habitaciones femeninas. Otros autores como Miller y Carmichael (1954: 58-64) consideran que Telémaco evoluciona a lo largo del poema y pasa de ser prácticamente un niño a tomar conciencia de su posición durante la Telemaquia<sup>51</sup>, donde por primera vez se ve reconocido como hijo de Odiseo y vuelve a Ítaca para enfrentarse a los pretendientes como un hombre adulto. Por ese motivo Penélope debería estar orgullosa de que Telémaco finalmente se comporte como un hombre capaz de dirigir a las mujeres de la familia. Realmente la situación de Telémaco es de discriminación por motivos de edad frente al resto de los nobles, al igual que su madre es discriminada por su sexo y Odiseo por su aparente rango inferior (Lateiner 1992: 496-506), esa posición de inferioridad es combatida en muchos ámbitos a lo largo del poema. Estas actitudes pueden ser reflejo de un modo de asumir el espacio vital y el protocolo en una sociedad que si bien nos parece cercana, no deja de tener siglos de diferencia con la nuestra y que son aprovechadas por el poeta para crear tensión. Cairns (1993: 127) lo interpreta desde la posición del *aidos* (αἰδώς), ese temor religioso a las costumbres que a veces traducimos mal y lo interpretamos como pudor. Ambos personajes se comportan de acorde a su *aidos*, pero son posiciones antagónicas. En el caso de Penélope el *aidos* supone la espera, el pudor de

---

<sup>51</sup> El tema de Telémaco y su viaje de crecimiento ha sido objeto de discusión, mientras que Jones (1988: 496-506) considera que un viaje relativamente cerca de casa ayuda a Telémaco a cobrar importancia como personaje dentro del poema y sobre todo a ganar el estatus de adulto, Clark (1963: 129-145) considera que el viaje supone la primera vez que Telémaco conoce los valores heroicos del banquete, el matrimonio y la vida ordenada en los palacios para en poco tiempo tener que enfrentarse a los pretendientes; Rose (1967: 391-398) cree que la Telemaquia es un proceso de venganza de Telémaco, que toma verdadera conciencia de su situación y se convierte por fin en un hijo digno de Odiseo. Una visión contrapuesta sobre las ironías del *kleos* y de cómo un héroe realiza acciones que le hacen ganar estatus Segal (1983: 22-47) apunta sobre las contradicciones del concepto de viaje para ganar honor. Mas irónico es Austin 1975: 182) que pone en duda el proceso de aprendizaje de Telémaco y lo llega a denominar “magia simpática”.

no querer mostrarse y la pena constante por la ausencia del esposo, el *aidos* de Telémaco es, en cambio, una necesidad de hacerse notar, de tomar el control e interpelar a su madre.

Penélope es uno de los casos más controvertidos que tenemos en cuanto a la devolución de la dote. Parece aparentemente un caso claro de mujer que al llegar a la viudedad, su matrimonio queda disuelto. Como dice Garland (1981: 164) Penélope es el caso más claro de cómo la dote aún no se ha establecido como un precio por la novia y presenta mucha problemática. Está dentro del ámbito de los regalos, del agasajo en un mundo anterior a la ciudad. Su hijo siente que no puede devolverla a casa de su padre, pues tendría que devolver los regalos (Od. II, 132<sup>52</sup>). Gil (1963: 364) señaló cómo parece que la devolución de la dote se sitúa en el acto voluntario del marido de devolver a la esposa a su padre, sin haber provocado una conducta culpable en la mujer. El caso de Penélope es especialmente problemático pues se habla de su padre Icaro casi como si estuviera vivo cuando no aparece en la trama (Clarke 1981: 188).

Hay toda una polémica en torno al segundo matrimonio. Sin embargo, reservamos este aspecto dentro del apartado de este bloque dedicado a la competición por la novia. Solamente haremos unos apuntes con respecto a otros personajes femeninos que no se comportan igual que Penélope y obtienen diferentes resultados.

Lo primero que debemos destacar es la ambigüedad del personaje. Al modelo unilateral de esposa fiel en contraposición a Clitemnestra también hay momentos en los que Penélope aparece como una mujer coqueta y bella, que se engalana para bajar ante los pretendientes como una doncella joven pero que a la vez está ocultando constantemente sus lágrimas (Fraga 1998: 86-87). Karakantza (1997: 163) destaca la inmovilidad espacial del personaje, sometido a un acoso sexual pero sin liberación propia. La tensión es constante, reflejada en las eternas que no empañan la exaltación de su belleza.

Esta ambivalencia ha sido interpretada como fruto de la complejidad del personaje, que es una de las pocas mujeres que tienen una forma definida y no se quedan solo en el estereotipo, lo que ha llevado a autores como Karakantza (1997: 179) a hablar de una *Penelopeia*, es decir de un cambio en el nombre del *nostos* de Odiseo porque la esposa del mismo presenta una problemática particular. Consideramos que estamos ante un personaje que es a la vez la mujer que espera, pero también la novia que destaca sobre el resto para su futura boda, por lo que a veces parece contradictorio. En el canto XIX aparece en todo su esplendor, siendo admirada por los pretendientes cuando baja a conversar con el mendigo Odiseo. Este pasaje ha sido interpretado como una exaltación de la figura de Penélope justo después de que haya aparecido Nausícaa que aún en su persona todas las ventajas de la juventud (van Nortwick 1979: 269-276) pero también puede ser un rejuvenecimiento de una Penélope que está de nuevo en edad de ser desposada.

Otros consideran que el protagonismo de Penélope está solo presente porque Odiseo no está en su hogar, y que su protagonismo desaparece en cuanto el varón que es cabeza de familia regresa al hogar (Nieto 2008: 60-61). En el caso de Penélope vemos cómo la elección de su segundo marido está basada en dos conceptos riqueza y *arete* (ἀρετή). La duda que nos surge es si son *hedna*, regalos que se intercambian o solo hay una dirección.

---

<sup>52</sup> Ya lo hemos tratado en la competición por la esposa, por eso no se insiste de nuevo.

Para Perysinakis (1991: 297-302) esa riqueza está direccionada únicamente de parte de los pretendientes hacia el padre de Penélope, o el varón a cargo de ella y aunque se llamen *hedna* son unidireccionales.

Por lo tanto, la inminencia de la nueva boda convive con el estereotipo de que Odiseo y Penélope son el modelo del matrimonio unido pese a la distancia y los años. Bien es cierto que Penélope no mira a otro hombre a pesar de los años pasados, pero como señala García Tejeiro (2005: 40) Odiseo renuncia a la inmortalidad pues el precio es no volver a casa con su esposa. La fidelidad es solo un asunto femenino, pero eso no exime a Odiseo de la obligatoriedad de volver junto a su esposa. Para Caputo (2015: 1-11) es una cuestión de cómo se entiende la sexualidad en los poemas homéricos. Mientras las mujeres son definidas por la sexualidad que expresan, siendo Penélope la contenida, Calipso la excesiva y Nausícaa la inocente, los hombres quedan fuera de tal categorización. De hecho, las infidelidades de Odiseo quedan fuera de su control, pues pertenecen al mundo de los monstruos y de la inversión de roles. En estos veinte años Penélope se ha dedicado a educar a Telémaco, lo que debía ser una función femenina en los primeros años de vida (Ducat 2006: 200; Kennell 1995: 145)<sup>53</sup>, ha sido prolongada en el tiempo porque su padre no ha podido hacerse cargo. Lo mismo ocurre con el resto de las responsabilidades de la casa, pese al saqueo de los pretendientes todo funciona más o menos gracias al trabajo de los esclavos y sirvientes fieles, que mantienen todo a punto para la vuelta del señor con la consiguiente recompensa.

El problema de todos estos años es la situación de desgaste de un matrimonio que no bien acaba de arrancar se ve separado. Los pretendientes, llegado un punto, asumen un rol de acoso de la mujer en un estado de transición y se disponen a ocupar su palacio ante su negativa a un nuevo matrimonio. Esa situación de tensión es la que se encuentra Odiseo en su regreso. Por eso el episodio del telar es el gran recurso literario a la larga espera, aunque no está exento de polémica<sup>54</sup>.

Si bien se la ha representado como modelo universal de mujer fiel a su marido (Calero 2002: 59) hay otros que han dudado de una espera tan prolongada y consideran que Penélope juega en el ámbito de traicionar y ser fiel a su marido al mismo tiempo (Felson-Rubin 1994: 9). Para esta autora Penélope juega con las armas de seducción que tiene a su disposición, recibiendo la atención de los pretendientes y prolongándola en el tiempo. También es cierto que Penélope es una mujer excepcionalmente astuta, como nos lo indica el engaño del telar. Chaston (2002: 3) señala que Penélope gobierna efectivamente Ítaca haciendo uso de todos los modos de autoridad durante la mayor parte del poema, ejerciendo un poder que no solo es verbal. Sin embargo, el poder femenino que toma el control de la situación solo es viable en la ausencia del varón, pues en cuanto llega Odiseo Penélope asume el tradicional rol de la mujer en silencio (González 2018: 25). De Penélope se nos dice expresamente.

---

<sup>53</sup> Entendemos que los primeros años de la educación del individuo donde aprende la lengua griega, están vinculados al espacio femenino. Poco a poco, con el desarrollo motor, los padres toman el control educacional de los varones y les enseñan a asumir su espacio público. Esa ausencia de educación parece una constante en Telémaco haciendo dudar al espectador si es un niño o un adulto.

<sup>54</sup> Para una visión completamente reformada desde el punto de vista del Feminismo y del ocultamiento del trabajo femenino que no es entendido por el espectador varón Kamuf 1988: 145-173.



Od. II, 117-119

ἔργα τ' ἐπίστασθαι περικαλλέα καὶ φρένας ἐσθλὰς  
κέρδεά θ', οἷ' οὐ πά τιν' ἀκούομεν οὐδὲ παλαιῶν,  
τάων αἰ πάρος ἦσαν εὐπλοκαμῖδες Ἀχαιαί,

“ser entendida en trabajos femeninos muy bellos y tener pensamientos agudos  
y astutos como nunca hemos oído que tuvieran ninguna de todas las aqueas de lindas  
trenzas ni de las que vivieron antiguamente.”

Karakantza (1997: 164) insiste en la *metis* (μητις) de Penélope que se muestra no solo en el telar sino en la capacidad de reconocer a Odiseo como mendigo. El escepticismo en toda la obra homérica está presente también en este pasaje. Como ya apuntó Katz (1999: 77) los deseos de Penélope eran oscuros hasta para los antiguos, que discutían sobre sus intenciones. El hecho de que una mujer sea astuta es algo excepcional, y que resalte por encima de todos los varones mucho menos. Los personajes no creen lo primero que se encuentran ante sus ojos pues son conscientes que los dioses cambian la realidad a placer (Zerba 2009:297) De hecho, el engaño del telar ha sido discutido como beneficioso o negativo para la propia Penélope.

Od. XXIV, 126-138

μνώμεθ' Ὀδυσσεῆος δὴν οἰχομένοιο δάμαρτα:  
ἢ δ' οὐτ' ἠρνεῖτο στυγερόν γάμον οὐτ' ἔτελεύτα,  
ἡμῖν φραζομένη θάνατον καὶ κῆρα μέλαιναν,  
ἀλλὰ δόλον τόνδ' ἄλλον ἐνὶ φρεσὶ μερμήριξε:  
στησαμένη μέγαν ἰστὸν ἐνὶ μεγάροισιν ὕφαινε,  
λεπτὸν καὶ περίμετρον: ἄφαρ δ' ἡμῖν μετέειπε:  
κοῦροι ἐμοὶ μνηστῆρες, ἐπεὶ θάνε δῖος Ὀδυσσεύς,  
μίμνεντ' ἐπειγόμενοι τὸν ἐμὸν γάμον, εἰς ὃ κε φᾶρος  
ἐκτελέσω, μή μοι μεταμόνια νήματ' ὄληται,  
Λαέρτη ἠρωῖ ταφήϊον, εἰς ὅτε κέν μιν  
μοῖρ' ὀλοῇ καθέλησι ταηλεγέος θανάτοιο,  
μή τίς μοι κατὰ δῆμον Ἀχαιϊάδων νεμεσήση,  
αἰ κεν ἄτερ σπείρου κεῖται πολλὰ κτεατίσσας.

“Pretendíamos a la esposa de Odiseo, largo tiempo ausente,  
y ella ni se negaba al odiado matrimonio ni lo realizaba — pues  
meditaba para nosotros la muerte y la negra Ker—, sino que

urdió en su interior este otro engaño: puso en el palacio un gran telar e hilaba, telar suave e inacabable. Y nos dijo a continuación: “Jóvenes pretendientes míos, puesto que ha muerto el divino Odiseo, aguardad, aún que deseéis mi boda, hasta que acabé este manto — no sea que se me pierdan los hilos— , este sudario para el héroe Laertes, para cuando le arrebate la luctuosa Moira de la muerte de largos lamentos, no sea que alguna de las aqueas en el pueblo se irrite conmigo si yace sin sudario el que poseyó mucho.”

Pucci (2000: 287) considera que los pretendientes no pueden ser considerados del todo culpables del ataque a la hacienda, pues con el engaño del telar se han roto también las reglas del matrimonio. Penélope ha abierto una puerta a una nueva unión y parece que está cortando su relación con su antigua familia con la elaboración del sudario de Laertes. Más radical aún era la visión de Fredricksmeyer (1997: 488) que consideraba que Penélope demuestra en el reconocimiento de los pretendientes y en la elaboración de la tela que no es un alter ego de Helena y no hay una dicotomía tan clara entre fidelidad y adulterio. Es decir, que estaba sin duda abriendo la puerta a una nueva unión legal. Si bien podemos hablar de una Penélope *polutropos* (Πολυτροπως), de muchos caminos como su esposo, el engaño del telar hace que los pretendientes se enfaden con ella y puede ser una de las causas por la que persisten en su intento de cortejo (Marquardt 1985: 34). Holmberg (2003: 2) añadió la fidelidad conyugal está muy vinculado al telar y al tejido, y que el último regalo que podía hacerle a su antiguo suegro era un sudario tejido con los hijos de su anterior matrimonio. De hecho, señala que es la manera femenina de narrar historias<sup>55</sup> y que vincula a Penélope con la sabiduría femenina. Las intervenciones pasan de la condena a Penélope por intentar ganar tiempo de cara a los pretendientes a la alabanza sin reservas por su astucia. Realmente, estamos ante un caso más de una mujer que dispone de muy pocos recursos para defenderse y que usa las armas al alcance de su mano.

Lacey (1966: 55-68) estudió el caso particular de Penélope, señalando que era la única mujer que volvía a casarse en todos los poemas homéricos. No estamos de acuerdo en esta aseveración, pues la propia Helena es considerada una esposa de París, no una concubina y vuelve posteriormente a casa de su primer esposo Menelao. Con la expresión de esta salvedad, Penélope es un caso particular, pues sufre el acoso de atención y regalos de una serie de nobles que buscan que ella cambie de casa. El cambio de casa es necesario para el matrimonio, pues mientras Penélope no se vaya sigue oficialmente casada con Odiseo, al que no puede darse por muerto oficialmente. De hecho, Penélope no se fija en los regalos que se le ofrecen, que no son sino una garantía de bienestar, sino que acaba reclamando una competición por la excelencia, por la virtud noble ejemplificada en la competición por el arco.

Si bien el engaño del telar ayuda a ganar tiempo a Penélope, es traicionada por una de sus esclavas y se la obligada a tomar una determinación. Casualmente, o no, no debemos

---

<sup>55</sup> Hace el paralelismo con el mito de Procne y Filomena.

olvidar que es un ciclo mítico, coincide con la llegada del mendigo Odiseo y la resolución final de la muerte de los nobles.

La supuesta nueva boda de Penélope con uno de los pretendientes se convierte en una nueva boda con su anterior esposo, que ha de renovar los votos tras la matanza de los pretendientes. Además Calero (2002: 67) resalta la suspicacia de Odiseo a su vuelta. Los años pasados junto a Agamenón y las vicisitudes del viaje, le hacen ser extremadamente precavido y no fiarse de nadie. Pide un reconocimiento individual de todo el mundo. La entrada de Odiseo es lenta y pasa por muchos pasos, se muestra a su hijo, luego a su criada predilecta, poco a poco hasta anunciar a Penélope su regreso.

En cuanto a la escena de reconocimiento Penélope mide su propia inteligencia con Odiseo y le pregunta de manera ambigua por la cama que ambos han compartido. Por lo tanto, la prueba es bidireccional<sup>56</sup>. La teoría tradicional de Marquardt pensaba que Penélope se estaba protegiendo de una visión, de un dios o un hombre que la seduce con apariencia de Odiseo y por eso pide pruebas. Realmente Penélope está poniendo en evidencia su inteligencia y que su fidelidad ha sido buscada pues ha tenido diversas alternativas con los pretendientes.

Od. XXIII, 184-189

ὦ γύναι, ἦ μάλα τοῦτο ἔπος θυμαλγὲς ἔειπες:

τίς δέ μοι ἄλλοσε θῆκε λέχος; χαλεπὸν δέ κεν εἶη καὶ μάλ' ἐπισταμένῳ, ὅτε μὴ θεὸς αὐτὸς ἐπελθὼν

ῥηϊδίως ἐθέλων θεΐη ἄλλη ἐνὶ χώρῃ.

ἀνδρῶν δ' οὐ κέν τις ζωὸς βροτός, οὐδὲ μάλ' ἠβῶν,

ῥεῖα μετοχλίσσειεν, ἐπεὶ μέγα σῆμα τέτυκται

ἐν λέξει ἀσκητῶ: τὸ δ' ἐγὼ κάμον οὐδέ τις ἄλλος.

“Mujer, esta palabra que has dicho es dolorosa para mi corazón.

¿Quién me ha puesto la cama en otro sitio? Sería difícil

incluso para uno muy hábil si no viniera un dios en persona y

lo pusiera fácilmente en otro lugar; que de los hombres, ningún mortal viviente, ni aun en la flor de la edad, lo cambiaría

fácilmente, pues hay una señal en el labrado lecho, y lo construí yo y nadie más.”

Por medio de la alusión a la cama común, que estaba fijada al suelo y que ella sabiamente manda sacar para probar a Odiseo, vemos cómo se ponen a prueba mutuamente hasta que Odiseo incluso parece enfadado. Ciani (1995: 64-65) plantea la importancia del lecho conyugal como el último lugar de reconocimiento de Odiseo y Penélope. Es el lugar que les ha unido como pareja y de donde viene su escena final de unión. El sexo legitimador ha de tener lugar en la cama matrimonial, no es posible en otro lugar de la casa, por eso

---

<sup>56</sup> Sobre el peligro de la prueba de Penélope asimilándola a otros personajes traicioneros del mito como Helena o Clitemnestra ver Rinon 2006: 208-225, Plantea la idea de que cualquier idea femenina es vista con prudencia por los hombres, pues en demasiadas ocasiones ha derivado en adulterio.

se convierte en un espacio simbólico (Zeitlin 1995b: 120-121). Además, es una cama diferente, hecha de una sola pieza y que Odiseo describe exactamente igual que se describen las armas de guerra.

En el capítulo de la competición hemos tratado esa parte del poema pero debemos hacer una breve reflexión sobre la situación de Penélope. Hay autores como Seaford (1994: 31) que consideran que el reencuentro de los esposos es una nueva boda, con consumación incluida y que el enorme episodio de violencia no es más que un hecho expiatorio. De hecho, Clayton (2004: 53-82) señala la importancia del reconocimiento que se convierte en la prueba de fuego del mundo de la casa, igual que la batalla singular en la guerra reconocía al héroe en la guerra. Schein (1995: 24) estudió la aparente contradicción con una visión idílica de Penélope con la ausencia de reconocimiento del esposo una vez que lo tiene ante sus ojos. Para Richardson (2007: 139) la primera conversación que tienen los esposos después de 20 años es una serie de medias verdades y prueba mutua, lo que denota la necesidad de astucia y de no hacerse engañar en el mundo homérico, cuando un dios suplantaba la identidad de los hombres con relativa facilidad. Louden (2011: 76-100) ve en cambio un juego del poema. Penélope puede ya intuir el regreso de Odiseo desde el canto XVII, pero nadie es capaz de verlo en ese momento salvo el perro Argos que no es humano. Es un misterio que mantiene a la audiencia en vilo viendo pasar a Odiseo desapercibido por su antigua familia. Nos parece una aportación especialmente valiosa la de Foley (1984: 59-78) sobre la inversión de roles de género en esta conversación. Los símiles usados pueden ser de una mujer llorando para Odiseo y de un soldado para Penélope. La mujer aparece ciertamente empoderada en inteligencia y astucia y para Foley es el premio por el valor que ha tenido durante los años pasados como guardiana del hogar. Por lo tanto, estamos ante una situación muy excepcional, que no es comparable con la capacidad de la mujer en otro tipo de matrimonios.

También es cierto que Odiseo necesita volver a posicionarse como esposo para asumir el papel de rey. La unión sexual lo hace estar cerca de nuevo como esposo real (Bolmarcich 2001: 212). No es solo recuperar el lugar en la cama junto a su mujer, sino ser reconocido como el legítimo rey tras años de ausencia.

También se ha hablado largo y tendido sobre el dilatado proceso de reconocimiento de Penélope y Odiseo. Para Katz (2002: 153) en la primera parte de la Odisea Penélope está ante dos opciones que son representadas por su hijo y su esposo. Asumir que Odiseo está muerto, con el riesgo que supone, le lleva a hacer caso a su hijo, que evidentemente le está presionando y tomar un nuevo esposo, mientras que la otra opción es su fidelidad. El hecho de que haya sido fiel a Odiseo hace que su resistencia a cualquier cambio sea mayor, incluso la llegada definitiva de su esposo. Emilyn-Jones (1984: 1-3) apuntaba hacia la extrema crueldad de Odiseo que mantiene a su mujer sumida en las lágrimas como una posible desconfianza fruto de la historia de Agamenón con Clitemnestra. Esta situación permite al poeta expresar las ironías en torno a lo cierto y las apariencias, en un juego de tira y afloja entre los esposos que hace de la escena el verdadero clímax de la obra. Lo cierto es que es un proceso gradual, que tiene sus etapas, aunque si bien consideramos que denominarlo “el verdadero clímax” sea quizá demasiado aventurado. Sobre este pasaje (Od. XXIII, 218-224) se ha debatido en numerosas ocasiones. El hecho de que Penélope haga un *excursus* donde se compara con Helena primero hizo pensar que se trataba de una interpolación que no pertenecía al poema. Morgan (1991: 1-3) considera

que es una situación de vergüenza colectiva de Penélope. Este discurso en torno a Helena hace reflejar su auto convencimiento de que ambas pueden ser relacionadas, pues son de la misma familia y se hace eco de la vergüenza de su comportamiento. Del mismo modo, parece señalar que los hombres son en demasiadas ocasiones engañados por los dioses y se cuida de admitir de nuevo en su cama a un esposo que ha pasado por un proceso de aceptación.

Hay una teoría de la Penélope intuitiva, que demuestra que es un personaje complejo con deseos y dudas que a través de la competición del arco se va dando cuenta de quién es Odiseo<sup>57</sup>, y por primera vez parece realmente nerviosa (Turkeltaub 2014: 103-119). En la frase de Haller (2009: 397-417) Penélope es capaz de diferenciar la verdad del embaucamiento, por eso se acerca a hablar personalmente con el mendigo Odiseo, ya sospechando que no es un visitante habitual. Foley (1995: 93-116) trata de manera muy crítica la decisión de Penélope de forzar su nuevo matrimonio en una competición, haciéndola culpable del desenlace. Una mujer ha de mantenerse en su pasividad, que es lo que la legitima moralmente y el hecho de que se posicione en un momento dado y tome una decisión, no es propio de su estatus. La unión sexual reúne a la pareja pero el poema no puede quedar finalizado. Desde un punto de vista romántico parecería que toda la historia estaba resuelta, pero no estamos ante una novela romántico sino ante un *nostos* que narra el regreso del héroe y la recuperación de su estatus inicial.

Como señaló Page (1955: 115) después de la venganza se pierde todo contacto con Penélope y los pretendientes, Odiseo sale de casa pero deja a su esposa dentro, como si el contacto a partir del momento del reconocimiento fuese impío. Más que impío es extraño a nuestros ojos modernos, pero no a los del oyente del poema. Algunos autores han tratado de dar interpretación a la aparente incongruencia entre la necesidad de Odiseo de “recuperar los derechos” y el aparente poder de Penélope como depositaria de un lugar predominante en la sociedad homérica de Ítaca. Fraga (1998: 90-95) apuesta por la patrilocalidad que entra en contradicción en un momento dado del poema y que obliga al poeta a dar explicaciones sobre los derechos de Penélope. Entiende que los regalos de Penélope son más bien los derechos que tiene con respecto a la casa real y el problema derivado de la ausencia de poder de los esposos durante años, no siendo el heredero directo. Por lo tanto, Odiseo ha de ir a ver de nuevo a su padre, que es su responsable directo porque está vivo para acabar con el regreso en un concepto de familia amplia donde siempre hay un patriarca.

Nos parece especialmente interesante la aportación de Armstrong (1958: 38-43) que incide en la necesidad de completar el ciclo del *nostos*. El relato no puede ser finalizado con el mero regreso, sino cuando se completa totalmente la tarea que inicio el relato. Esto implica que Odiseo ha de recuperar su puesto en el palacio y a su esposa, con la que se une sexualmente en una segunda boda, pero también necesita el reconocimiento de la comunidad en su totalidad.

También debemos tener en cuenta que estamos ante el único episodio de Penélope que ha sido salvado del paso del tiempo, pero probablemente hubo más. Mactoux (1975: 37)

---

<sup>57</sup> Una versión sin mucho eco en la investigación pero completamente diferente es la de Harsh 1950: 1-21 que plantea la hipótesis de que la competición del arco sea una maniobra de Penélope junto con el mendigo Odiseo, al que ya ha reconocido como su esposo y que juntos planean la matanza.

considera que es fruto del Arcaísmo esta visión de una Penélope que no se aleja de Odiseo y que está indudablemente ligada al *nostos* del héroe. Para este autor es la consolidación arcaica de un modelo matrimonial que es repetido a partir de este momento lo que vemos en la visión de la pareja, pero que en el mundo homérico los roles no eran tan claros y por eso hay multitud de contradicciones y de modelos irresolubles con los datos que disponemos. Como hipótesis no está mal, sobre todo porque se basa en la ausencia de piezas de arte durante el Arcaísmo que representen a Penélope pero no propone una solución al problema.

Realmente tenemos una identificación de mujer con matrimonio y con patria. Es decir, el deseo de Penélope de Odiseo es un deseo de su tierra, de su trono y de su posición social, que le ha sido arrebatada. El momento simbólico es la aceptación de Odiseo en las salas femeninas, que han sido vedadas a cualquier hombre durante 20 años. Es cuando finalmente se reestablece el espacio común matrimonial en el palacio donde la legitimidad del rey hace que pueda acudir a las estancias de su esposa (Fletcher 2008: 89). Pero la aceptación de Penélope no es suficiente, sino que es aún más importante la aceptación de la comunidad, pues el reinado de Odiseo no es más que el de un *primus inter pares*, por eso necesita salir del palacio, hablar con su padre y que finalmente la diosa intervenga para poner paz al conflicto de la venganza.

La siguiente toma de poder es el paseo que hace con su anciano padre Laertes (Od. XXIV, 340-342), que aún vive cerca de su casa. El paseo que dan ambos en el que compara el huerto y dan el nombre de cada árbol es una metáfora de la prosperidad que le espera a la casa real de Ítaca ahora que el orden ha sido reestablecido (Henderson 1997: 87-116).

Como hombre y de manera privada Odiseo tenía derecho a matar a los pretendientes que han acosado a su mujer, pero como rey ha descabezado a la juventud de la nobleza de su reino, provocando una reacción en escala que solo puede ser resuelta por la divinidad.

En definitiva, negamos la opinión de Woodhouse (1930: 70) de que el papel activo de Penélope se limita a ganar tiempo hasta llegar a una situación límite de la que solo Odiseo puede salir. Cabe la posibilidad de que el poeta use el recurso de la situación límite pero la recuperación de Odiseo de su puesto en Ítaca, no solo como cabeza de familia, sino como rey, no depende solo de su esposa.

#### **4.10. Las esclavas infieles**

La esclavitud es un tema complicado en la Odisea. Los esclavos son personas con sentimientos y opiniones que parecen ser queridos por la familia y juegan un papel relevante en la trama. Forma parte de la indefinición de las mujeres homéricas que postuló Monsacré (1984: 95-135) no están sujetas tanto a un estatus claro sino que se definen por su *time*. Por eso hay mujeres de tremenda dignidad como Euriclea o la propia Helena independientemente de sus actos pasados o futuros. El comportamiento que muestran en el momento es el que marca el trato que reciben. Hay esclavas como Euriclea que tienen el privilegio de llevar a cabo uno de los gestos más íntimos, el lavado de pies de los huéspedes (Havelock 1995: 185- 199), No obstante, se les pide fidelidad absoluta con el consiguiente castigo en el caso de que no cumplan con sus deberes (Beringer 1982: 26).

Debord (1973: 225-240) consideraba la esclavitud como un estado y no como un estatus. Algunos son de noble origen y han llegado a la esclavitud o bien por una guerra o bien por un engaño, y tienen recuerdos de su vida anterior. También debemos tener en cuenta la problemática en torno al sentimiento de propiedad en el Mundo Griego y la individualidad humana, que es en sí una corriente de la investigación en plena revisión (Lewis 2016: 31-54) y que no todas las zonas de Grecia son iguales y tienen una misma relación con sus esclavos (Lewis 2015: 7-10). Podemos prudentemente afirmar que la esclavitud está presente en la Odisea. Podemos dividirlos entre los esclavos de confianza, que son mencionados por su nombre e incluso se nos cuenta su historia, de la gran masa de esclavos que se encargan de las tareas domésticas. Nos vamos a detener en el caso de las esclavas infieles del palacio de Penélope, porque su infidelidad está relacionada con su comportamiento sexual.

Pese a ser una parte del personal del palacio dependiente y, por lo tanto, sin capacidad de consentimiento, las esclavas infieles se convierten en el antimodelo de Penélope. Por medio de la sexualidad se dejan seducir por los pretendientes y son infieles a Penélope. Las esclavas se han unido por la noche a los pretendientes, y los han favorecido, si bien un esclavo puede ser explotado sexualmente por su dueño puede usarlo en su beneficio o incluso convertirlo en un trabajo sexual, no tiene la capacidad de controlar su propio cuerpo.

Od. XXII, 444-445

καὶ ἐκλελάθωντ' Ἀφροδίτης,  
τὴν ἄρ' ὑπὸ μνηστῆρσιν ἔχον μίσγοντό τε λάθρη.

“para que se olviden de Afrodita, a la que poseían debajo de los pretendientes con quienes se unían en secreto.”

Las esclavas domésticas que están al servicio de la dueña de la casa son las mejor tratadas, pues se dedican a trabajar el telar dentro de casa. Por eso la mera salida de sus salas es ya un acto de infidelidad. Las esclavas infieles están marcadas por su sexualidad activa con los pretendientes, que es un robo más a la propiedad de Odiseo (Thalmann 1998: 23-27) el dueño dispone también del cuerpo de las esclavas. Para Wulff (1997: 280) era especialmente ominoso que las esclavas hubieran dispuesto de su cuerpo, sin el consentimiento del amo, comportándose no solo como mujeres libres, sino como mujeres libertinas disponiendo de su sexualidad sin control del varón. Por eso el castigo había de ser ejemplar para ellas.

Od. XXII, 465-467

ὡς ἄρ' ἔφη, καὶ πείσμα νεὸς κυανοπύροιο  
κίονος ἐξάψας μεγάλης περίβαλλε θόλοιο,  
ὕψος' ἐπενανύσας, μή τις ποσὶν οὔδας ἴκοιτο.

“Así diciendo, ató el cable de una nave de azul oscura proa a una larga columna y rodeó con él la rotonda tensándolo lo hacia arriba de forma que ninguna llegara al suelo con los pies.”

Como ya ha sido señalado (Douglas 1992: 219-227) el sistema familiar en la Odisea incluye a los esclavos, que asumen su rol de sumisión y obediencia con una jerarquía muy clara. El padre es el jefe de la casa, con capacidad de someter al resto de los miembros. El esclavo desobediente es brutalmente castigado. El castigo que reciben es especialmente doloroso, son colgadas por una soga a la vez, esperando a la muerte sabiendo que se les priva de la limpieza de la espada (Cabanilles 2007: 116)

De hecho, ya Loraux (1989: 33) señaló cómo la muerte por ahogamiento es una muerte sin forma, reservada solo para las mujeres. Es de señalar que se hace en el espacio privado de la casa, en el jardín de atrás pues la muerte femenina, en este caso una “muerte colectiva” forma parte de la vida privada.

La unión que establecen las esclavas con algunos de los pretendientes, que son estables en el tiempo y consentidas por su parte, son un atentado al estatus mismo de esclavo y al poder que ejerce el dueño sobre una esclava, por eso el castigo es ejemplar.

#### **4.11. Recapitulando la Odisea**

En la Odisea hay mucho más espacio para el mundo femenino, porque el hogar cobra una importancia predominante. Vemos cómo los matrimonios son duraderos y viven en aparente comunidad pero que están sujetos a ciertos problemas cuando el marido se ausenta. Estamos ante un mundo donde la presencia y participación en la comunidad es objeto de legitimidad y puede llevar a graves problemas.

El final de la Odisea supone una vuelta al hogar, al placer de estar en casa sin tensiones como cabeza de una familia, sin las tensiones de la lucha o del viaje (Taaffe 1991: 138). Podemos recopilar datos sobre formas de matrimonio que quedan interrumpidas y los vacíos de poder que dejan los conflictos armados que se prolongan en el tiempo.

No es fácil analizar esta fuente, que es fruto de una larga tradición de siglos y sobre todo es imposible proponer un matrimonio homérico y único que se corresponda a un periodo histórico concreto. No obstante, los datos presentados no solo son de utilidad sino que fueron usados como modelos de comportamiento positivos y negativos en toda la historia griega.

#### **4.12. Conclusiones generales de la Ilíada y la Odisea**

El Matrimonio y la guerra, la paz y la vida conyugal son dos términos que se relacionan en ambas obras. Si bien hemos desarrollado la polémica en torno a la autoría tanto la Ilíada como la Odisea pertenecen a un mundo común de valores aristocráticos.

El matrimonio es un acto que puede estar asociado a la guerra y a la paz, dependiendo de los intereses del momento pero siempre está dirigido por los varones que, como cabeza de familia, gestionan los recursos económicos y humanos de su *oikos*.



La *Ilíada* nos muestra un matrimonio que crea nuevos aliados que hacen más fuerte a un ejército. Se hacen planes inmediatos para el presente y promesas para el futuro victorioso. También sirve para legitimar el rapto de ciertas mujeres, aunque no todos los raptos acaban en matrimonio. También debemos tomar en consideración que en una guerra uno de los bandos vive alejado de casa, lo que cambia todas las dinámicas, como ocurre en los diez años de asedio. Sin embargo, los héroes no pierden su estatus aristocrático y su particular forma de entender sus familiares como un patrimonio con el que se pueden crear nuevos contactos. No hay diferencias sustanciales entre el bando aqueo y el troyano, salvo las que dependen de la situación propia del atacante y del asediado. Ambos líderes emplean su fuerza familiar como modo de crear nuevas alianzas. En ambos podemos comprobar como la situación cambia día a día, dependiendo de las caídas de los soldados y de los devenires de la propia guerra. No obstante, hay una clara diferenciación de estatus en las mujeres, no siendo todas novias deseables. En cuanto a los bienes el momento de la toma y conquista de una ciudad, con el consiguiente intercambio de regalos, permite que los aristócratas tengan satisfecho su “deseo de bienes” y la alianza política tenga más peso.

En cambio, la *Odisea* está asociada a la paz. En un mundo posbélico la placidez del hogar y, por lo tanto, la vida conyugal quedan enmarcadas en el comportamiento aristocrático. Las alianzas matrimoniales son más pausadas y presentan rituales más profundos donde los pretendientes se hacen valer. También la fiesta de celebración cobra protagonismo. Los héroes viven en sus palacios, dedicados a una vida de banquete y sus alianzas se mantienen pero con contactos esporádicos. Solo Odiseo, que no ha regresado, vive una situación de tensión que se arrastra de los años de guerra. También se enmarcan valores universales como la fidelidad de la esposa que cuida el hogar y que conserva su dignidad.

En ese sentido la *Ilíada* y la *Odisea* son dos ejemplos de cómo las políticas matrimoniales se adaptan a las circunstancias de los antiguos griegos. No en vano, afirmamos que el matrimonio es un mecanismo masculino para consolidar y ampliar el poder. No hay una única casuística porque el matrimonio es entendido como un medio para conseguir los propios objetivos. Con ello no podemos decir que sea un mero intercambio de mujeres. También es un acto solemne que además cohesiona a la comunidad (Scheid 1979: 60-73), especialmente en las clases altas, y sirve para crear unidad de grupo. El intercambio de regalos en la boda tiene más importancia porque no hay un botín de guerra que repartir, que enriquece de manera inmediata a los aristócratas. La excepcionalidad del regalo singular cobra protagonismo ya que los regalos son aparentemente guardados en la seguridad del hogar durante generaciones.

Uno de los aspectos más relevantes deriva de que los modelos presentados por Homero serán emulados a lo largo de la Historia de la Grecia Antigua como excelentes, por lo que serán reproducidos y exaltados. Se convierten en un modelo de comportamiento aristocrático que se imita con más o menos frecuencia a lo largo de la Historia. Por lo tanto, si bien ambas obras de Homero no pueden ser consideradas fiel reflejo de un período histórico, sí son un modelo de conducta que se reproduce en tiempos que podemos datar.

## 5. LA COMPETICIÓN POR LA ESPOSA

En este capítulo vamos a adentrarnos en la problemática de la competición por la esposa como una forma de acceder al matrimonio por parte de un hombre. Partiendo de todo el ciclo homérico planteamos la esta situación como una “forma de matrimonio”. Inicialmente debemos definir en qué consiste este fenómeno: varios aristócratas compiten por la mano de una mujer con el beneplácito del padre, que ofrece la mano de su hija como premio de un concurso de excelencia. *A priori*, podría parecer una situación de “empoderamiento femenino” pero que debemos matizar.

Los trabajos ya largamente superados de Bachofen (1987: 34) usaban como justificación de la supuesta supremacía femenina, este tipo de mitos donde aparentemente la mujer controlaba el transcurso de su vida. Pero el mundo mítico es tremendamente complejo, a la vez que está sujeto a un intenso debate sobre su reflejo en la vida real (Vernant 1974). Para Eliade (1988) “el mito no se cree, sino que se vive” es una ordenación particular del espacio en el que el individuo habita. Por lo tanto, trataremos de diferenciar lo que es puramente mítico de lo que podemos documentar como un hecho histórico. Los mitos explican conceptos que son difíciles de entender para la sociedad, ordenan el mundo, justifican las actitudes, pero en ningún caso pueden ser la argumentación principal de un estado previo de matriarcado. En un mundo patriarcal como fue el de la Grecia Antigua puede sorprender que varios nobles compitan en la casa de un igual por la mano de una muchacha. Aunque parezca una situación atípica, en el mito tenemos varios casos de mujeres que, por su valor como esposas, y sobre todo por la dote que ofrecen, son merecedoras de una competición. ¿Es esto fruto de un estadio previo de la consideración social de la mujer? ¿Es esto una situación no generalizada en el Mundo Griego y de la que no hemos conservado documentación? ¿O Puede que simplemente responda a un patrón de comportamiento dentro del universo masculino y lo debemos interpretar desde el mismo? Nos inclinamos hacia la teoría de que estamos ante un reflejo de los patrones de conducta masculinos homéricos donde la mujer actúa como mero garante del intercambio, y en ningún caso está controlando el acto del matrimonio. Por lo tanto, en los pocos casos en los que sabemos que se realizó un matrimonio como tal en tiempos históricos se hizo desde la emulación.

Siendo una situación que se mueve entre el espacio mítico y el espacio de la realidad, lo trataremos de manera separada en distintos epígrafes que diferencien la narración mítica de su reflejo histórico y reflexionaremos acerca de los ecos históricos que emulan al mito.

### 5.1. Caso peculiar

En un mundo como el griego, puede sorprender que varios aristócratas sientan el deseo de competir por la mano de una muchacha y que dediquen sus esfuerzos a medirse cuando el premio es una mujer. Como ya hemos señalado en la Introducción al capítulo, es importante destacar que siempre hablaremos de élites, ellas son las que compiten entre sí en la casa de un igual por la mano de una muchacha. Igual que se compite por quién lanza más lejos o por quién es el más fuerte, la competición de excelencia se centra en ocasiones con el objetivo de efectuar un matrimonio ventajoso. Aunque parezca una situación atípica en la Antigüedad, en el mito tenemos varios casos de mujeres que, por su valor como esposas, y sobre todo por la dote que ofrecen, son merecedoras de una competición, incluso algún caso claramente histórico. ¿Es esto fruto de un estadio previo de la

consideración social de la mujer? ¿Es esto una situación no generalizada en el Mundo Griego y de la que no hemos conservado documentación? ¿O puede que simplemente responda a un patrón de comportamiento dentro del universo masculino y lo debemos interpretar desde el mismo? Analizando cada caso plantearemos una hipótesis de interpretación de un fenómeno que está presente en el imaginario griego y que es difícil de explicar en los códigos jurídicos que se crearán en torno al matrimonio.

## 5.2. Consideraciones generales

Antes de pasar a los ejemplos debemos pensar en las características comunes de los mismos. En el mundo homérico estamos en un estado previo a la aparición de cualquier código, por lo que no conservamos legislación específica sobre el matrimonio y las normas no están definidas. No obstante, el matrimonio es desde el origen de la Historia Griega es la base para establecer lazos y contactos entre varones. Es el hombre el que toma una esposa a una edad madura por su conveniencia mientras que la mujer nos aparece siempre en la apariencia de una muchacha (Cohen 1995: 141).

La mujer va a aparecer siempre como un elemento indispensable, pero en cierto modo pasivo a pesar de ser garante de legitimidad al acto, como sucede en todos los actos de matrimonio (Cantarella y Maffi 1999: 12). Dicho en pocas palabras, no hay matrimonio sin una novia disponible (y la mujer ha de ser necesariamente educada para ser esposa), pero en todas las competiciones, la mujer no participa activamente en casi ningún caso. Efectivamente, no parece en sí misma un bien muy preciado, solo se resalta su belleza, desapareciendo de la fuente rápidamente para dar mucho protagonismo a su padre. Esta situación sigue en la línea de la invisibilidad de la mujer en todos los ámbitos, pero especialmente en el derecho donde solo es mencionada por la boca de su tutor (Kamen 2013: 91). De hecho, la mujer va a ser poco nombrada, y siempre será un símbolo de su virtud, el no dar que hablar. Presenciamos el caso de competiciones por esposas en la que el objeto del mismo es mencionado en pocas ocasiones, pues a pesar de ser el centro de la lucha se respeta “pudorosamente” una mención específica de su nombre. Puede tratarse de una medida de protección de la mujer como todas las señaladas antes en torno a la legitimidad de su estatus, de su herencia o de sus hijos legítimos (Harrison 1968: 53-54) o simplemente nos indique que, aunque sea una competición por una mujer, es la competición y no la mujer, lo que interesa al autor, que va a resaltar los lazos establecidos entre los varones que controlan las familias de poder.

El último elemento común es la presencia de un “anuncio” más o menos oficial: generalmente el padre convoca a los pretendientes a su casa para desposar a su hija. Para ello se establecen unos plazos y unas normas. Este tipo de convocatoria solo se llama a los iguales, es decir, a personas del mismo estatus social que son dignos de ser acogidos en la casa del padre. El matrimonio de una mujer casadera controlado por el padre entre un grupo de iguales ha sido estudiado por Gernet (1997: 111) desde la perspectiva antropológica. El autor lo considera deseo de sociedades primitivas tratan de evitar el mal matrimonio entre sus hijas. La endogamia, el matrimonio con familiares, o la realización de dobles matrimonios son recursos para mantener el estatus en estas sociedades primitivas que, cuando evolucionan, tratan de controlar el proceso. Asumir la propuesta de Gernet supondría aceptar que la sociedad griega pasa por un estadio de primitivismo y que la competición por la esposa es un estadio intermedio. En ese caso debería caer en el olvido o perder su sentido en un momento concreto de la historia griega. El anuncio

ofrece un carácter épico, en el sentido que queda en la memoria colectiva. La novia se convierte en apetecible porque se rodea de una pompa que hace excepcional su unión.

Aunque la competición por una esposa nos pueda parecer un proceso extraño en un sistema social complejo, Casey (1990: 27) considera que es un proceso relativamente frecuente en sociedades de ambiente hostil, donde hay muchos infanticidios femeninos. No olvidemos que estamos en una sociedad antigua donde funcionan los lazos de solidaridad entre grupos. Según este autor hay sociedades donde por la belicosidad de la competición con otras tribus o las dificultades del terreno pocas mujeres llegan a la edad adulta. Por ello, se establece una competición por las mujeres disponibles. La teoría de Casey puede funcionar en sociedades tribales pero no puede aplicarse a nuestro caso porque estamos solo ante un fenómeno dado en las élites. Si hubiera escasez de mujeres, la competición se daría en todos los estratos sociales y no solo en una parte de los mismos.

Debemos marcar el carácter ritual de la competición en el Mundo Griego como un elemento a analizar, insertarlo dentro del *agon* (ἀγών) en las clases altas y tratar de explicar este fenómeno, poco practicado pero formando parte de los mitos más esenciales de la cultura griega. Como premio de esta competición el hombre recibe a la mujer, que es el símbolo del fin de la lucha (Picklesimer 1990: 24-25).

### **5.3. El momento previo a la boda, la búsqueda del esposo**

Las competiciones para el matrimonio y las bodas tradicionales coinciden en el hecho de que en ambas se ha de dar un paso previo de lo que podríamos denominar “cortejo”. Es necesario matizar este cortejo, tan alejado de nuestra concepción actual. El cortejo es un precedente al matrimonio y no tiene por qué darse entre los novios. Una boda es, ante todo, un acto legal que une a dos familias. Es un vínculo importante, que se rompe solo en el caso de muerte o divorcio. Por lo tanto, es un pacto sellado con visos a ser duradero en el que la mujer es la moneda de cambio (Karabélias 2004: 31). Por lo tanto, debe haber una fase previa de comunicación entre ambas familias, donde se conocen las ventajas de una y de otra. Esta situación es una constante en toda la historia griega pero en los casos de competición se multiplica y magnifica la importancia del momento del cortejo.

Los miembros que forman parte de la negociación son, por un lado el padre de la novia, y por el otro el marido. No hay datos que nos indiquen que la mujer ha de estar presente y posiblemente en más de una ocasión fuese informada *a posteriori* de quien era su futuro marido, en ese sentido las fuentes no nos dan más datos que la consumación efectiva del trato en la ceremonia, que tendría una parte de cara a los dioses y otra pública, y no sabemos nada de las negociaciones. En consecuencia, parece más que posible que este cortejo que hemos señalado se dé entre dos varones que negocian las ventajas de llegar a un acuerdo (Wolff 1939: 7). En ese contexto debemos hablar de la “novia apetecible”, es decir, de una mujer que acaba siendo fruto de una especie de lucha por su mano, contradiciendo todas las leyes del patriarcado, o al menos contradiciéndolas *a priori*.

El mito nos muestra que hubo mujeres que fueron especialmente apetecibles. Parece lógico pensar en inicio que son deseadas por su descomunal belleza, por sus virtudes o por todo lo que se alaba en una mujer. No obstante, parece ser que lo que interesa es lo que acompaña a la mujer, es decir, por ciertos regalos que el padre ofrecía para casar a su hija. En ese sentido no debemos olvidar la importancia de la dote como garantía de la

mujer de cara al matrimonio (Goody y Tambiah 1973: 25) que convierte un pacto entre hombres en potencialmente duradero y que separa a la esposa legítima de la concubina. Si bien se puede resaltar en las fuentes la nobleza y belleza de la muchacha, en cuanto miramos con atención el texto destaca el papel que juega la dote, vista en términos materiales o en términos de relaciones entre nobles y del beneficio que se obtiene de la misma. Un trono, determinadas tierras o relaciones de *xenia* entre reinos eran dotes más que deseables y que colocaban a la muchacha en los ojos de muchos hombres. Rápidamente nos viene a la mente que la mujer es dotada en todo momento en el Mundo Griego para formar un matrimonio legítimo, por lo que pensamos en dotes descomunales. En ese sentido no debemos olvidar la importancia de la dote como garantía de la mujer de cara al matrimonio (Goody y Tambiah 1973: 25). No obstante, es la orquestación de estas riquezas, y el recuerdo en la memoria colectiva del *agon* que supone la competición, lo que debió de ser el factor atrayente para la aristocracia.

Si bien se resalta la nobleza y belleza de la muchacha, en cuanto miramos con atención las fuentes destacan el papel que juega la dote, entendida como las riquezas que aporta el padre, vista en términos materiales o en términos de relaciones entre nobles y del beneficio que se obtiene de la misma. Esto no quiere decir que la belleza física no fuera de ninguna importancia, y que una mujer aristócrata contara con la seguridad de un matrimonio ventajoso independientemente de su imagen. Conocemos casos como el de Lambda, una mujer de Corinto, cuyos defectos físicos, en este caso una cojera, hicieron que buscara esposo fuera del *genos*, contrariamente a la que era la costumbre entre la oligarquía de Corinto (Hdto. 5, 92). Un defecto físico, que se presupone que puede ser heredado por los hijos, puede ser convertido en un motivo de dificultad para conseguir un esposo. Quizá por ello las fuentes siempre hacen una alusión a las virtudes físicas de la novia. Pero el factor clave es la posición social y la riqueza.

Debemos entender que el matrimonio es una transacción entre el padre y el novio, donde se ofrecen bienes. Un trono, determinadas tierras o relaciones de *xenia* entre reinos o territorios con cierto poder eran dotes más que deseables y que colocaban a la muchacha en los ojos de muchos hombres. Por otro lado, la dote sella la unión, aunque esta no se haga efectiva hasta la consumación sexual (Goody 1983: 147) y es la clave de la situación que vamos a estudiar. Por eso las fuentes que nos hablan de competición por la esposa son fuentes que nos describen con todo lujo de detalles este momento previo, y es un honor para el padre tener la capacidad de convocatoria de tantos nobles que se sienten atraídos no por la hija, sino por todo lo que la envuelve.

Por ello la competición debe ser entendida como una manera de medir fuerzas entre nobles a cambio de un premio, que es el lazo con el padre de la novia y ser escogido como el mejor entre un grupo de iguales. Después del matrimonio, se crean lazos disolubles solo con la muerte sin hijos de la pareja y que son beneficiosos para ambas partes. Esta va a ser la base de esta fórmula matrimonial. Ambas partes tienen mucho que ofrecer y quieren buscar la opción más idónea.

Por este motivo, el llamamiento por la mano de la hija, va a ir acompañado de la oferta de una serie de ventajas a los pretendientes. Como despierta el interés de un grupo se crean agones en los que intervienen nobles que compiten para convencer al padre de cuál de ellos es el pretendiente más adecuado. El mito nos habla de la afluencia de pretendientes y de la dificultad de la decisión del padre para escoger un yerno, de los

lazos creados y del recuerdo colectivo de todos y cada uno de los presentes. Estamos creando fama, estamos creando un *agon*.

A continuación vamos a hacer un estudio de los casos míticos más conocidos con sus pequeñas variantes, para tratar de establecer un patrón común.

#### 5.4. Helena antes de Troya

Helena de Troya o Helena de Esparta, o Helena de Egipto, es uno de los personajes míticos que más literatura han provocado. Helena es famosa por ser la causante directa del desencadenante de la guerra de Troya y por ser una de las grandes protagonistas del mito narrado por Homero. Diosa en Esparta, hija de Leda o de la diosa Némesis<sup>58</sup> (Dietrich 1965: 5; Iriarte y González 2008: 50-51). Capriglione (2002: 25) considera ambos nacimientos terribles por la presencia de Zeus pero lo es más si aceptamos la teoría de Némesis por el incesto que eso supone. Helena es también raptada en su niñez por Teseo en el imaginario mítico ateniense y protagonista de múltiples obras de Eurípides. Helena es un personaje que se convierte en modelo de belleza, de mujer ideal, de anti mujer y nos ofrece una serie de matices de personalidad que no tenemos con otras figuras femeninas (Duce 2012; 2013)<sup>59</sup>.

No obstante, conservamos una parte muy pequeña de la tradición mítica de Helena. No podemos consultar la palinodia de Estesícoro de Hímera, uno de los autores principales de la lírica coral (Suárez 2007: 64-65), donde se nos hablaba de la culpa de Helena en la toma de Troya. En dos poemas narraba la culpa de Helena y en el siguiente negaba lo dicho anteriormente. La tradición nos dice que Estesícoro fue cegado por Helena al conocer su poema donde atacaba su honor y recuperó la vista al componer su absolución (Austin 1994: 6-7; D'Alfonso: 1994). No estamos ante un epitalamio, sino ante un poema (Bertini 1970: 88-89) que nos podría haber dado información sobre el matrimonio de Helena, pero lamentablemente no conservamos nada de entidad suficiente. Autores como West (1985: 133-134) relacionan a Hesíodo y a Estesícoro<sup>60</sup> con las mismas fuentes, pues supuestamente ambos hablaban de los regalos dados a Helena.

También el sofista Gorgias le dedicó un Encomio, donde la eximía de toda la culpa de la guerra de Troya en un ejercicio de sofismo de exculpación de Helena como una muchacha enamorada y en manos de los dioses. Todas estas obras se centraban en el papel de Helena dentro de la guerra de Troya, pero mucho antes protagoniza otros sucesos, como son el rapto por Teseo siendo una niña o justo antes de la menarquía (Dowden, 1989: 29-30; Rodríguez 2014b; Marinatos 2002: 33), o el momento de su boda con Menelao, ya como mujer adulta y preparada para el matrimonio. Vemos cómo desde su infancia, Helena acumula multitud de historias míticas, siempre dentro del contexto del matrimonio y del rapto. Esta situación ha llevado a autores como Frasca (1991: 67-68) a señalar a Helena

---

<sup>58</sup> Cyp. fr. 7; Erat. Cat. 25; Apollod. 3, 127; Paus. 1, 33, 7; Schol. Call. Hymn. 3, 232; Schol. Plut. Lyc. 88, 89; Hyg. Astr. 2, 8. Para Leda como madre de Helena. Eur. Hel. 17 ff., 214 ff.; Gorg. Hel. 3; Apollod. 3, 126; Paus. 3, 16, 1; Schol. Od. 11, 298; Schol. Plut. Lyc. 88; Hyg. Fab. 77, 1.

<sup>59</sup> No podemos dejar de señalar como el propio nombre de Helena en griego antiguo Ἑλένη se parece mucho al perfecto del verbo αἰρέω (ἐλεῖν) que significa raptar. Por lo tanto, Helena puede ser un nombre parlante que signifique, “la que es constantemente raptada” (sentido resultativo del tiempo verbal perfecto).

<sup>60</sup> CMG. 223

como el modelo femenino por excelencia, protagonista de las competiciones deportivas femeninas espartanas y un ejemplo de la “novia por excelencia”.

En este epígrafe nos vamos a centrar en la importancia de la competición por la mano de Helena obra conservada en estado fragmentario y atribuida tradicionalmente a Hesíodo bajo el nombre de *Catálogo de las mujeres o Eeas*. Hoy en día se cita como Pseudo Hesíodo, tras un análisis profundo del texto (West 1985: 43).

Esta obra se ha considerado tradicionalmente la continuación de la *Teogonía* y se encuentra en estado fragmentario. Nos presenta un catálogo de los pretendientes que acuden a pedir la mano de Helena a su padre Tindáreo (Cat. Eeas. 196-204). Conservamos solo la lista de pretendientes y los regalos que ofrecen, nos falta la convocatoria oficial para que los nobles acudan a la llamada y, sobre todo, los motivos de Tindáreo para querer casar a su hija.

Para entender la competición por la mano de Helena debemos analizar la ascendencia familiar y mítica de la familia de los Tindáridas, pues es la base del interés que despierta la *parthenos*.

Helena es una de los cuatro hermanos de Tindáreo y Leda; los Dióscuros, llamados Castor y Pólux, Clitemnestra y la propia Helena (Grimal 1994: 239-243). Este atípico nacimiento ha sido interpretado como una vinculación de Helena entre el dios Ares de la guerra, que llenará su historial de violencia y guerra y de Afrodita, que señalará el profundo componente sexual del personaje (González e Iriarte 2008: 48-49). De hecho, ya Loraux había señalado como la heroína griega tenía más un componente de *choses sexuelle* en un juego de violencia y erotismo que se conciben como próximos (Loraux 1989: 233).

Como los Dióscuros parten con Jasón en busca del vellocino de oro, conservado en la obra de Apolonio de Rodas *Los Argonautas* (Ap. Rhod. Argon. 1, 145-150), quedan Helena y Clitemnestra como hijas herederas. Clitemnestra será la protagonista de una de las mayores historias de venganza familiar al asesinar junto con su amante a su esposo Agamenón, unión que sale también de esta competición. Vemos cómo todas las ramas de la familia Tindárida tienen un papel relevante en el imaginario mítico y heroico.

Si en algo es repetitivo el mito, es en la exaltación de la belleza de Helena, una belleza divina, de corte sobrenatural que es constantemente raptada por su estrecha relación con Afrodita (Clader 1976: 71-73). Por lo tanto, corresponde a Helena, la hija divina, nacida del huevo de Zeus pero reconocida por su padre Tindáreo, heredar el trono de Esparta y es el objeto principal de la competición. Por ello relacionamos la frecuente presencia de Helena de Troya en multitud de mitos con el hecho de que sea precisamente este personaje el objeto de la gran competición por su mano, la que más ecos tiene y la que tratará de ser emulada en tiempos históricos. Y es que como ya afirmó Loraux (2004: 410) todo lo relacionado con Helena está lleno de desproporción, todo acto acaba en consecuencias magnificadas.

Aunque autores como Cantarella (1987: 26) consideran que una mujer ha de ser bella por definición y que debemos eliminar el prestigio asociado a tal epíteto. Otros autores (Austin 1982: 25-29; Finley 1978: 36-37) haciendo estudios sobre los adjetivos aplicados a personas concluyen dándole una importancia más para el recuerdo del poeta en una fase oral de la transmisión de cualquier poema. Si bien es cierto que la belleza es un rasgo legendario de Helena y la hace ser protagonistas de historias en las que embellece a una niña fea (Hdto. 6, 61) en todo el catálogo no parece que sea la apariencia física de Helena lo que anime a los pretendientes a acudir a por su mano sino que es una respuesta a una

llamada de su padre, Tindáreo. De hecho, la acertada puntualización de Frasca (1991: 107) acerca del matrimonio y la importancia de señalar que la fuente insiste en la belleza y habilidades, no de mujeres decentes sino de las hetairas es sintomático de cómo una mujer no se valora por su apariencia.

No sabemos tampoco qué se valoraba de la fortuna de Tindáreo, pues la obra está en estado fragmentario y comienza con la lista de los pretendientes y los regalos que ofrecen (Ps. Hes. Cat. Eeas. 196-204). Nos falta, por lo tanto, la convocatoria oficial para que los nobles acudan a la llamada y, sobre todo, los motivos de Tindáreo para querer casar a su hija. No obstante, el resto de ejemplos nos van a ayudar a rellenar la laguna.

### 5.5. Lugar de la competición

Las competiciones agonales se hacen en el mundo Antiguo en espacios visibles. Sean los santuarios o sean las casas de los poderosos debe ser un espacio amplio donde sea posible competir y sobre todo, ser visto. En estos momentos antiguos, los lugares de presencia del poder, del ejercicio de la justicia y del sacrificio son las casas de los reyes homéricos.

Hughes (2005: 71-72) duda de que la competición se haga en casa de Tindáreo y plantea la posibilidad de que se haga en otro lugar de Esparta donde se establecerán cultos a Helena, como puede ser el Amicleo o la zona de Platanos en torno a la cual se encontró una estatua a Helena mostrando en ambas caras sus sucesivos matrimonios (Duce 2017: 77-94). En esta zona hubo un santuario dedicado a Helena como diosa del matrimonio, además del Meneleo del antiguo Megaron de Helena y Menelao que fue un lugar sagrado en toda Esparta. Se ha intentado demostrar que los lugares de culto en Esparta relacionados con el matrimonio están en relación con el Ciclo de Helena (Rodríguez 2013: 1-15) aunque la falta de excavaciones arqueológicas en Esparta no ayuda a corroborar las hipótesis.

Realmente es difícil establecer un espacio concreto. Chapa (2003: 104-105) definió el palacio como una casa solariega donde vive el padre del linaje y a la cual se asocian multitud de tierras. Los hijos viven asociados a la misma tierra durante periodos largos de tiempo (Huebner 2011: 73-91). Parece lógico que sea un lugar de poder del padre de la novia, sea la propia casa o un lugar de influencia de la misma pero fuera del espacio físico del palacio.

No tenemos datos suficientes para saber si el Catálogo dio lugar al espacio del culto de Helena pero es cierto que todo lo relacionado con Helena en Esparta acabó siendo asociado al culto. Sea el lugar de su primer rapto por parte de Teseo en torno al santuario de Ártemis Ortia (Rodríguez 2014b), sea el *megaron* micénico, llamado Meneleo por ser un lugar de culto para ambos esposos o sea este lugar ficticio donde se produjo la competición. Nuestra falta de definición viene de que *El catálogo de las mujeres* es más una exposición de las riquezas de cada uno de los nobles. Es una especie de *curriculum vitae* de cada uno de los participantes.

Esos mismos nobles luego engrosarán las filas del bando de los aqueos en Troya, pero no tenemos una sola referencia. Cada noble presenta sus posesiones y riquezas, el valor de su reino y, sobre todo, ofrece regalos para la novia. Son estos regalos la clave del Catálogo. Todos y cada uno de los nobles que acuden a la llamada de Tindáreo lo hacen



cargados de bienes. Esta situación es particular en la manera de establecer matrimonios en el Mundo Griego. Es el padre el que ofrece una dote para casar a su hija y no al revés.

Toda la obra es un tira y afloja de regalos que se ofrecen, no para la novia Helena, sino para el padre. Tindáreo valora todas las propuestas y escoge a uno de ellos. El vencedor es Menelao, es el que es capaz de dar más regalos y el que triunfa como superior frente al resto, destacándose como *primus inter pares*.

Podemos establecer un patrón de comportamiento en toda la épica homérica y que sigue el catálogo: Un noble acoge a otro en su casa, sacrifican juntos un animal de gran tamaño, celebran un banquete y el visitante recibe comida, vestido y regalos de bienes de gran valor mientras que a su vez presenta regalos al dueño. La cadencia de la ceremonia, que tiene un carácter pseudo sagrado y se hace al amparo de los dioses, garantiza el acuerdo. Fruto de ese intercambio se crea un pacto de ayuda mutua, que se prolonga durante toda su vida y atañe a futuras generaciones. Por eso los regalos se guardan. Aunque el intercambio de una panoplia o de un trípode tiene un evidente valor económico, no se piensa en esos términos, sino que son guardados en las alacenas para ser exhibidos ante los nuevos invitados aunque haya autores que insistan en el valor cuantitativo (Morris 1986: 1-17). En ese sentido el Catálogo solo varía en el que el intercambio está dirigido solo a un noble, el padre de la novia, que se retroalimenta con todos y cada uno de los pretendientes y cumple un papel de anfitrión.

Es una demostración del poder de relaciones que se tiene con otros aristócratas. Cuantos más regalos atesora un noble en casa más poder de convocatoria tiene. Estamos presenciando una muestra de poder de convocatoria

Este intercambio de las relaciones entre *xenoi*, siempre se busca que sea desigual, porque si un noble recibe más de lo que da, se coloca en una situación de dependencia (Thorton 1970: 38-39). La competición por Helena ha de ser entendida en estos términos. Los nobles acuden a la llamada de Tindáreo, se intercambian regalos con el anfitrión pero se crea una especie de solidaridad entre los mismos, todos jóvenes aqueos en edad de desposarse. Kunstler (1983: 302-303) señala que son los Dióscuros, que luego van a estar fuera del mito de Troya, ya enterrados en Laconia, los que examinan los regalos. Como bien dice Perea (2003: 149) “en la épica homérica el regalo actúa como un símbolo de identificación personal, social y política” por ello tiene sentido que sean los Dióscuros, hermanos de la novia los que hagan un análisis exhaustivo del valor de cada pretendiente. No solo Tindáreo se encarga de establecer relaciones y valorar el precio que vale cada uno, sino que le ayudan sus herederos varones.

El catálogo, aunque en estado fragmentario nos muestra un catálogo de nobles interesados en la esposa, junto con una enumeración de sus virtudes. Un ejemplo del mismo son los pretendientes de Fílaca:

Ps. Hes. Cat. Eeas. 199

εκ Φυλάκης δ' ἐμνῶντο δὺ' ἄνδρες ἔξοχ' ἄριστοι,

υἱός τ' Ἰφίκλοιο Ποδάρκης Φυλακίδαο

ἤϋς τ' Ἀκτορίδης ὑπερήνωρ Πρωτεσίλαος·

ἄμφω δ' ἀγγελίην Λακεδαίμονάδε προῖλλον

Τυνδαρέου π[οτ]ὶ δῶμα δαΐφρονος Οἰβαλίδαο,

πολλὰ δ' ἔεδν[α δίδον]. μέγα γάρ κλέος [ἔσκε γυ]ναικός,  
χαλκ[<sup>61</sup>

“Desde Fílax la pretendían dos varones sobremanera excelentes,  
Podarces, hijo del filácida Ificlo,  
y el noble hijo de Actor, el altivo Protesilao.  
Los dos mandaron mensajes a Lacedemonia,  
al palacio de Tindáreo, prudente hijo de Ébalo,  
y abundante dote daban, pues grande era la fama de la mujer...<sup>62</sup>”

El procedimiento es el mismo, los nobles envían regalos a Lacedemonia, sin haber visto a la novia, pero la supuesta fama de su belleza ha llegado hasta sus palacios. Participan los nobles de Fílax, Etolia, Atenas y otros muchos sitios que se nos han perdido, realmente es un catálogo de nobles del momento, unidos por la competición por una esposa. El deseo de participación en la competición se hace por medio de este envío de un regalo, que aparece como desinteresado y que es una muestra de riqueza. El aristócrata que aspira a ser digno de Helena ha de mostrar su buena voluntad con el envío de riquezas a su padre.

Un problema se nos presenta en la traducción de ἔενδα como dote. Realmente los hedna son los regalos que da el futuro esposo a la novia y que no sabemos si forman parte del nuevo hogar o en ocasiones quedan en propiedad del padre (Schaps 1979: 79), como parece indicar en el *Catálogo de las mujeres*. Realmente es un catálogo de aristócratas del momento, unidos en lo que Lacey (1968: 41) calificó como “un deseo de comprar a la esposa por medio de los regalos”. Sobre la presencia o ausencia de los nobles físicamente en la competición ha habido debate en la investigación. El texto nos dice que se “envían mensajes” (προῖαλλεν ἀγγελίην) lo que podría significar que los aristócratas no están presentes y se participa a distancia. Si bien en ningún momento se nos dice que haya un encuentro común, el pacto posterior y el sentido de la competición parecen indicar que en algún momento han de reunirse. De este modo se establecería una primera fase de envío de presentes en la distancia, que probablemente tienen como fruto un intercambio y una invitación al palacio para un *agon* común, seguido de banquetes. Por medio de este encuentro se crean solidaridades y pactos entre los aristócratas, que permiten la futura promesa.

Menelao sale vencedor y consigue la mano de Helena, pues es el que es capaz de dar más regalos, y su hermano Agamenón, que le ha ayudado en la competición, desposa con la hija segunda Clitemnestra, que será reina de Micenas. Posiblemente estemos en el caso de una doble alianza, porque Tindáreo cede un trono a cambio de que un hombre venga a reinar a su reino pero su otra hija sea también reina. Merece tener en cuenta que Menelao no solo puede ofrecer regalos, sino también un futuro ventajoso para ambas hijas (Calame 1988:174). Kunstler (1983: 295) va más allá en su análisis y considera que se intercambia

---

<sup>61</sup> El texto griego procede de la edición de Augusto Traversa de 1951 para *Liberia Scientifica*.

<sup>62</sup> Para las traducciones del *Catálogo de las mujeres* he utilizado en todos los casos la traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez (1978).

al príncipe con menos valor, Menelao, por la princesa de menos valor, Clitemnestra para que ambos adopten posturas secundarias en reinos predominantes<sup>63</sup>.

El vencedor es Menelao, porque como es el que da más regalos. Debemos reflexionar acerca del destinatario de estos regalos. En principio parecería lógico pensar que los regalos van a engrosar la dote de Helena, pero el texto no deja ninguna duda en que los actos de intercambio se producen en todo momento con Tindáreo, usando el término griego δῶρα, que se emplea para regalos en genérico. Estamos, por lo tanto, ante un acto de intercambio de varones, en la línea de las leyes de la *xenia* que nos repite hasta la saciedad la tradición homérica. Ormand (2014: 32-35) considera que toda la competición no es más que una muestra del tipo de sociabilización homérica entre nobles. Ante la falta de instituciones propias, se sociabiliza con otras comunidades por medio de un encuentro común cuyo final es el cortejo de una dama de posición elevada. A esta hipótesis añadiría como se crean jerarquías en torno a la competición, que crean nuevas relaciones sociales entre los nobles implicados.

Participan todos los reyes, incluso los que abandonaron la competición, como Odiseo, que solo fue un asesor de la misma. El hecho de que acudan hombres de todos los lugares puede ser un indicador más de la importancia de estar presente en estas reuniones, para crear vínculos y contactos de cara al futuro.

Ps. Hes. Cat. Eeas. 198

ἐκ δ' Ἰθάκης ἐμνᾶτο Ὀδδυσσεύης ἱερὴ ἴς,

υἱὸς Δαερτιάο πολύκροτα μήδεα εἰδώς .

δῶρα μὲν οὐ ποτ' ἔπεμπε τανυφρύρου εἶνεκα κούρης·

ἤδ' εὖ γὰρ κατὰ θυμόν, ὅτι ξανθὸς Μενέλαος

νικήσει· κτήνει γὰρ Ἀχαιῶν φέρτατος ἦεν·

“Desde Ítaca la pretendía la sagrada fuerza de Odiseo

hijo de Laertes, conocedor de ardides muy sonoros,

Jamás envió regalos por la muchacha de finos tobillos;

pues sabía en su ánimo que vencería el rubio Menelao,

pues en riquezas era el más poderoso de los aqueos.”

Como es habitual en la literatura homérica, Odiseo nos aparece como rico en ardides, lleno de la *metis* de Atenea (Detienne 1988: 221), es capaz de predecir el resultado de la competición porque sabe que Menelao es el más rico de todos. Vemos cómo el procedimiento consiste en enviar regalos a la novia, para demostrar la riqueza del pretendiente, y el que más regalos aporte será el vencedor. No obstante, si Odiseo sabe que no es un pretendiente con posibilidades de ganar, debemos pensar que acude a la llamada porque, aun no siendo un vencedor, es un competidor digno. Es un noble que merece estar allí por su estatus, y acude incluso para hacer de mediador, porque es un espacio en el que debe significarse.

---

<sup>63</sup> Rozokoki (2011: 35-69) analiza en profundidad el intercambio del hermano mayor de Argos por la hermana menor de Esparta a cambio de que el hermano menor de Argos sea rey en un lugar predominante como es Esparta.

Por ello debemos resaltar la importancia del final del catálogo, cuando los nobles derrotados regresan a sus casas, sin esposa pero habiendo creado un pacto de caballeros de futura ayuda tras un reconocimiento como iguales (Thornton 1970: 42).

Ps. Hes. Cat. Eeas. 204.

πάν]τας δὲ μνηστῆρ[ας] ἀπήτεεν [ὄ]ρκ[ια πιστὰ  
ὀ]μνύμεναί τ' ἐκέλευσ[ε] καὶ [....]τφα..ασθαι]  
σπονδῆ, μὴ τιν' ἔτ' ἄλλον [ἄ]νευ ἔθεν ἄλλὰ π[εραίνειν  
ἀμφὶ γάμφ κούρης εὐ[ω]λέου· ὄ]ς [δὲ κ]εν ἀνδρῶ[ν  
αὐτὸς ἔλοιτο βίη νέμεσίν τ' ἀπ[ο]θεῖτο καὶ αἰδῶ  
τὸν μετὰ πάντα ἄγωγεν ἀολλέας ὀρμηθῆνα[ι  
ποινὴν τεισομένων. τοὶ δ' ἀπτερέως ἐπίθον[το  
ἐλπόμενοι τελέειν πάντες γάμον, ἀλλ' ἄ[μα πάντα

“Y a todos los pretendientes exigía juramentos firmes,

ordenó que jurasen y... prometiesen con una libación que ya ningún otro,

sin contar con él, realizaría otras acciones

en torno a la boda de la muchacha de blancos brazos. Si alguno de los hombres

la raptaba personalmente por la fuerza y dejaba a un lado

el temor y el respeto, ordenó que todos juntos le persiguieran

hasta hacerle pagar la pena.”

Autores como Rodríguez (2013: 5) consideran que la belleza de Helena es tan legendaria que hace falta hacer un pacto para evitar problemas. Como ya hemos señalado con anterioridad, el pacto no está marcado por un atributo, la belleza, que no se está valorando de manera especial. Lo relaciono más con la importancia de los lazos creados. El pacto de caballeros, unidos por estar juntos en el momento de la competición por el matrimonio de Helena, crea una solidaridad de grupo. Esta solidaridad nos recuerda a la misma que se produce en una campaña militar. Pensando en los precedentes de Helena, pues ya había sido raptada una vez de niña por el héroe Teseo (Plut. Thes. 31) mientras danzaba cerca del santuario espartano de Ártemis Ortia y había pasado un tiempo con su madre Etra en Afidna (Hughes 2005: 49-50) no parece extraño que se firme un pacto de cara a un nuevo rapto. Helena es y será constantemente raptada (Clader 1976: 71).

Una segunda hipótesis puede derivar de que la historia mítica de Helena era tan conocida que todo el mundo sabía que iba a acabar siendo raptada por Paris. Por lo tanto, se elabora una justificación basada en el pacto de sus pretendientes para racionalizar que todos los héroes griegos acaben luchando por su vuelta durante diez años. Quizá el argumento de una guerra solo solidaridad al marido de la mujer más bella del Mundo Griego requería una historia propia de cómo se habían creado tales lazos. Quizá ambas teorías sólo sean dos formas de aproximarse, desde el mito y desde la racionalización posterior, al hecho de que el ciclo mítico de Helena era de los más populares, y tenía múltiples variantes que incluían a los grandes héroes épicos.

Se nos ofrece una justificación lógica para que, en el momento en el que Helena va a Troya con Paris, todos los nobles acuden en masa a ayudarla, todos, incluso Odiseo, que no había participado en la misma. Es una vuelta de tuerca a una historia mítica llena de ramificaciones. La competición ha creado un vínculo entre aristócratas, vínculo que perdura durante toda su vida. En tiempos posteriores se dudará de que un pacto así pueda convocar a todos los reyes del momento para defender el honor de una mujer, pero debemos pensar que estamos en el mundo homérico, donde los valores nobles están en pleno auge. Esa es la lógica de la competición por la mano de Helena y el pacto que se crea con posterioridad.

## 5.6. Objetivo de los regalos

Al principio parece lógico pensar que los regalos van a engrosar la dote de Helena, pero los actos de intercambio se producen en todo momento con Tindáreo. Estamos por lo tanto, ante un acto de intercambio de varones, en la línea de las leyes de la *xenia* que nos repite hasta la saciedad la tradición homérica. Ormand (2014: 32-35) pone todo este proceso en relación con la falta de institucionalización de los actos sociales en la época arcaica. Para él este tipo de reuniones son la manifestación de la significación del noble de cara a la comunidad y la creación de lazos con otras comunidades. Gernet (1997: 121) considera que estos regalos, llamados siempre *hedna* vienen marcados por la necesidad de dar una contrapartida ante un regalo, en este caso una esposa, y que se inscriben en el sistema del don y contra don. Como vemos son visiones complementarias de un mismo fenómeno.

No es la decisión de Helena, condicionada o no, ni la belleza de Menelao, lo que sella este pacto. Tampoco tenemos referencias a la virginidad ni buen comportamiento de la novia, características claves para un matrimonio (Sissa 1999: 35-38), más allá del lenguaje formular. La competición por la mano de Helena es un mero intercambio de regalos entre nobles sometido a un proceso tipificado.

Por último debemos prestar atención al papel de Helena, apenas mencionada en toda la obra. De hecho, podemos señalar el papel inexistente de Helena, ya que ni su voluntad ni su parecer aparecen reflejados, apunte que ya vemos en todo el ciclo homérico (Duce 2012: 6-15). Helena es una mera depositaria de esa dote, que pasa de una mano masculina a otra, sin ni siquiera conocer a su futuro marido para la boda, pues los nobles la pretenden a distancia, al menos en un primer momento. El único momento en el que Helena mostrará su parecer será en su huida con Paris, atentando contra el sistema familiar establecido y provocará una guerra de 10 años. En consecuencia, podríamos hablar más de “La convocatoria de Tindáreo por la mano de su hija” que de la competición por Helena.

Otro asunto a tratar es la deposición de todas esas riquezas. Autores como Kunstler (1983: 302-303) consideran que es Helena la que se queda con todos estos regalos, que luego llevará a Troya como se muestra en la Cipria (1.). Sin embargo, por el sistema de valores que se nos muestra, y que está muy definido en el Mundo Griego que son regalos que guarda el padre de la novia, en el marco de los pactos de *xenia*.

## 5.7. El reflejo en el culto

Hay mucho que discutir sobre la visión espartana de Helena y sus implicaciones con el ciclo homérico. Pese a que Esparta tiene su propio espacio en esta tesis no podemos evitar hacer un breve apunte sobre la existencia de cultos de doncellas en Esparta, relacionados con la competición con el matrimonio. Si bien las mujeres espartanas son las únicas que reciben una educación estatal basada en la danza y en el deporte (Dodero 2012: 20-21) siempre lo vincularemos al matrimonio<sup>64</sup>. El deporte es una preparación para el estado de esposas y madres de ciudadanos y para su integración en la comunidad cívica (Fornis 2016: 247). Lo cierto es que la educación espartana está imbuida del deporte y del mito en todos los estadios de la vida previos al matrimonio (Cepeda 2008: 95-100). Además es protegido por Helena, en dos lugares de la ciudad, tanto en el núcleo urbano en torno a Platanos como en el Meneleo en Terapne (Dodero 2012: 26). Frasca (1991: 67) considera que la carrera por Helena, precedida de un baño ritual-higiénico da paso de la edad infantil a la edad adulta e inaugura el ritual del matrimonio. Todas corren por Helena siendo conscientes de que no podrán superarla. La visión de Helena en Esparta es la de la esposa perfecta, al menos la novia perfecta y todo su ciclo mítico se convierte en el ciclo vital de la joven espartana.

Teócrito (Id. 18) habla de esta competición entre muchachas en Esparta en un estadio cerca del río Eurotas. Según Pescante y Mei (2003: 230) esta competición se hacía con un vestido que imitaba a Hipodamia y fuera de los ojos de los hombres. Es un culto pensado para fomentar la fertilidad y el matrimonio mientras que otras competiciones pensadas para atraer la sexualidad de los muchachos se harían a la vista de los hombres.

Esta competición era más abierta que la competición entre doce muchachas en honor a Dioniso considerada una danza menádica (Pescante y Mei 2003: 231) o la teorías sobre Arrigoni (1985: 75-76) y la importancia de los cultos a Helena en la zona de Terapne, siempre fuera de la ciudad para ciertas mujeres mientras que en el interior de la ciudad es un culto más selecto. Para dicho autor la competición ritual de cara al matrimonio se daría siempre en las afueras con una carrera de funciones cívicas.

El momento de recitación de los *partenios* se considera también un rito precedido de una carrera. Autores como Bowra (1934: 41) considera que en la carrera solo intervienen doce muchachas, que son las doce que luego participan en la recitación. Sobre la importancia de los *partenios* trataremos en el bloque de Lírica pero es indiscutible la importancia del *partenio* de Alcman, con las referencias Helena, que la considera una diosa vital en el culto espartano (Rodríguez 2014: 42). La competición por la mano de Helena, que sucede en Esparta, parece asentar un culto que recuerda a las novias deseables que consiguen aunar a múltiples pretendientes. Esparta se convierte en centro del Mundo Griego por la mano de Helena, lo que puede asentar su relevancia en épocas posteriores. Por ello presuponemos que Helena de Troya se convierte en un tópico en sí para hablar de novias y de matrimonio, con más relevancia en Esparta pero siendo reconocible en todo el Mundo Griego.

En definitiva, podemos señalar los aspectos más relevantes de este ciclo. La competición por la mano de Helena da prioridad a Esparta durante un período de tiempo, convirtiéndose en un lugar de referencia para todos los aristócratas y siendo, por lo tanto, lugar céntrico. En torno a la mano de la hija de Tindáreo se generan competiciones y solidaridades, que tienen eco en los años sucesivos. Además se vincula al ciclo mítico de más prestigio, la Guerra de Troya, con un pacto de solidaridad entre aristócratas que les

---

<sup>64</sup> La relación entre matrimonio y deporte será tratada con detalle en el apartado correspondiente en el capítulo de Esparta.

vincula a la protección de Helena. Podemos entender cómo esta historia, si bien no es una de las centrales, tuvo que tener su relevancia, especialmente en Esparta, pues reflejaba una Laconia poderosa en torno a su rey mítico.

### **5.8. Penélope sin Odiseo. El nuevo matrimonio**

Aunque Helena de Troya es el caso más conocido, no es el único. El segundo caso a estudiar es el de la fiel Penélope, protagonista femenina indiscutible de la *Odisea*.

Esta fiel esposa que espera veinte años a su marido es objeto de una competición por su mano cuando su capacidad reproductiva o está ya anulada o está a punto de terminarse. Penélope es, por fuerza, una mujer mayor con pocas posibilidades de dar una nueva descendencia a su futuro marido. Por lo tanto, su atractivo como novia debe ser otro.

Esta competición es un tanto desleal pues Odiseo no ha sido declarado muerto, por lo que la viuda está en una especie de limbo legal. Por un lado Odiseo no ha vuelto a casa y es el último que falta de entre todos los héroes griegos, por el otro Penélope sigue anclada en su casa, sin poder ser expulsada (Allione 1963: 30), pero la situación llega a un punto límite. Solo puede tener sentido en el mundo homérico dentro del marco de que Odiseo es el único héroe que no ha vuelto a su hogar tras la caída de Troya, por lo que su poder como rey se ha visto claramente deteriorado en su ausencia. De hecho, se ha señalado que los pretendientes no se comportan como verdaderos hombres, pues su comportamiento es rudo y no son capaces de convencer a Penélope (Felson-Rubin 1994: 123). Siempre se analiza la importancia de Penélope como fiel esposa que guarda el lecho durante 20 años. Su papel es relevante y, sin moverse de Ítaca, es mencionada en ochenta y tres ocasiones (López Férez 2003: 307) en toda la obra. Como bien señala Heitman (2005: 70), Penélope rechaza el matrimonio por muchos motivos: por el amor a la casa común, por el amor a Odiseo, y por el amor a su *kleos*, pues un nuevo matrimonio no le aportaría demasiados beneficios y afectaría a su fama de mujer intachable. No debemos olvidar que Telémaco, el hijo del primer matrimonio, está llegando a la edad adulta y reclama con cada vez más fuerza un puesto como el hombre gestor de la casa, en ocasiones, en conflicto con su madre a la que ordena retirarse a sus habitaciones (Stella 1954: 14-15).

Penélope como modelo de esposa fiel, abnegada, en cierto modo, astuta, y sobre todo, con recursos ha provocado amplia literatura. Está en una situación de poder con respecto a las otras mujeres, no ha sido abandonada por deseo de su esposo y no es considerada una viuda oficialmente, y puede jugar con su estatus de reina en todo momento (Gualerzi 2007: 30). Como bien señala Heitman (2005: 70) Penélope rechaza el matrimonio por muchos motivos: por el amor a la casa común, por el amor a Odiseo, y por el amor a su *kleos*, pues un nuevo matrimonio no le aportaría demasiados beneficios.

No obstante, a veces no reparamos es que Penélope guarda también el trono de Ítaca, y su importancia con respecto a Odiseo no es solo una mera historia de amor en la madurez de la vida y un ejemplo de fidelidad (Felson-Rubin 1994: 13). En una sociedad de supremacía aristocrática, como es la sociedad homérica, donde el rey es el más fuerte, el que más posee y el que más relaciones tiene, una ausencia de 20 años debe acusarse en el ejercicio del poder. En una sociedad en ciernes, como es la sociedad homérica, donde el rey es el más fuerte, el que más posee y el que más relaciones tiene, una ausencia de 20 años debe acusarse en el ejercicio del poder. Montepaone (2002b: 41-54) ya habló de la indefinición de la monarquía homérica y el caso de los reyes de Ítaca. Odiseo no puede

asumir el trono nada más volver sino que tiene que ganarse de nuevo su puesto al lado de su esposa. Por lo tanto, podemos hablar de un trono como esa “dote” que Penélope aportaría a un nuevo matrimonio. La competición no es por la belleza de una mujer, sino por el derecho a erigirse como el mejor entre los iguales de Ítaca.

### 5.8.1. La dote de Penélope

Penélope, a pesar de su edad y condición, se convierte de nuevo en una mujer deseada. Debemos buscar una explicación a este hecho y lo más lógico es pensar en una dote extraordinaria. En el momento en el que estamos, cuando las mujeres transmiten tronos en este mundo mítico y su prima Helena es capaz de trasladar a su esposo a gobernar en Esparta no parece descabellado proponer el trono de Ítaca como la dote de Penélope.

Respecto a la dote de Penélope debemos tener en cuenta que Odiseo es el rey de Ítaca en vida de su padre, Laertes, por lo tanto, no ha podido heredarlo por línea directa. El caso del ascenso de Odiseo al trono como un hombre nuevo ha sido estudiado por Glotz (1904: 239-240), señalando el aparente carácter matrilineal de la herencia del trono de Ítaca y haciendo un estudio de la terminología. Si bien no podemos aceptar como válidas las teorías de Bachofen (1987) y Engels (1891) sobre el matriarcado y la existencia de una sociedad de dominación femenina y de descontrol de la descendencia, sí podemos aludir a sus trabajos ya que fueron los primeros en notar esta situación en el mito homérico y el punto de partida de Glotz. En esta tesis no defendemos en ningún caso que la sociedad griega tuviera una primera fase de matriarcado que luego evoluciona al patriarcado, pero estos estudios pusieron por primera vez en el punto de mira casos singulares como la importancia de Penélope como transmisora del trono siempre y cuando Telémaco no fuera considerado adulto. Simplemente vemos como las fórmulas jurídicas de herencia y matrimonio no están fijadas por una ciudad, la mujer es siempre un intercambio con garantías y las tierras y los tronos pueden moverse de un lugar a otro.

### 5.8.2. Penélope como novia

Penélope, pese a recibir diversos epítetos, destacándose por su abundancia “la discreta Penélope”<sup>65</sup>. No obstante, el adjetivo que más destaca en Penélope es *περίφρων*, aludiendo a la faceta de Penélope como estadista y su maniobra con el telar (López Férez 2003: 310), y precisamente no forma parte de los epítetos.

---

<sup>65</sup> “La discreta Penélope” aparece en 30 ocasiones (Od. IV, 101; IV, 787; IV, 808; IV, 830; XIII, 407; XIV, 373; XVI, 435; XVII, 36; XVII, 162; XVII, 492; XVII, 498; XVII, 528; XVII, 562; XVII, 177; XVIII, 245; XVIII, 250; XVIII, 285; XIX, 52; XIX, 89; XIX, 103; XIX, 308; XIX, 508; XIX, 559; XIX, 588; XXI, 321; XXI, 330; XXII, 58; XXIII, 80; XXIII, 104; XXII, 173). Muy inferior en número de menciones con la “Prudente Penélope” (Od. XX, 387; XXI, 278; XXIII, 256; XXIV 404) o su derivado “Penélope, insigne en prudencia” (Od. XIX, 59; XIX, 375; XXIV, 294). Hay otros más genéricos como “Penélope Augusta” (Od. XIV, 172) o “la insigne Penélope” (Od. XVI, 329). También hay alguno relacionado con su familia, tanto ascendiente “la hija de Icario” (Od. XI, 446) y “prole de Icario, Penélope” (Od. XVIII, 159), o su descendiente “La noble Penélope, madre de Telémaco” (Od. XVII, 554). Es interesante hacer notar que no es hasta la competición del arco, en el canto XXI, cuando se la relaciona con su matrimonio con Odiseo “Penélope, esposa de Odiseo” (Od. XXI, 158), como si hasta ese momento se trataba de mantener la duda.



Lo cierto es que Penélope se ve acosada por pretendientes, que le ofrecen regalos queriendo desposarla, pero sobre todo, consumen su hacienda, por lo que suponemos que los regalos no se dan en situación de igualdad, sino que son inferiores. La situación de Penélope es muy ambigua, por un lado, espera a su marido y por el otro, su descendiente Telémaco, que también parece estar en un estado de ambigüedad está próximo a la edad adulta. Es precisamente el juego de medias situaciones de Penélope y Telémaco lo que permiten mantener la tensión. Aunque Odiseo sea dado por muerto, el problema del vacío legal es una constante en el poema, pues no hay un pariente varón adulto de su familia que pueda gestionar esa transacción jurídica y económica. Su hijo aún es muy joven, de hecho, aún no es un adulto completo que pueda reclamar su herencia. La consideración de Telémaco como adulto ha provocado un gran debate. Heitman (2005: 50-53) habla de que, a pesar de tener 20 años cumplidos y barba crecida, es incapacidad de tomar venganza y reclamar su puesto, lo hacen ser un niño a los ojos de los nobles de Ítaca. Realmente el mundo homérico no es tan claro en el paso de un varón hacia la edad adulta, y no debemos olvidar que es un niño que ha crecido sin un padre que le haga sociabilizar en el grupo de iguales. Por lo tanto, en esta situación de ambigüedad, Penélope muestra su poder como depositaria de bienes, dilatando el matrimonio indeseado y, sobre todo, manteniendo a los pretendientes en el piso de abajo, lejos de su cama, el lugar sagrado del matrimonio donde se producirá la última prueba de reconocimiento con Odiseo (Zeitlin 1995b: 120-121). Montepaone (2002b: 51) señala que es propio de la edad Arcaica la normativa matrimonial ambigua que se ve dentro de la indecisión de Penélope. Según la autora aún no hay una nueva definición matrimonial y esa es la clave del vacío de poder que aprovecha Penélope. Realmente no conocemos tan bien las políticas matrimoniales de la época Arcaica como para tal afirmación. La misma autora considera que estamos ante un ideal de las élites por lo que quizá sea una interpretación un tanto exagerada. No obstante, el argumento jurídico de Montepaone está mucho más argumentado que el supuesto pasado matriarcal del Mundo Griego.

Telémaco, a los veinte años naturales que ha de tener ya debería ser el varón de la casa, pero no se comporta como tal y parece no querer dar a su madre en matrimonio. Telémaco no está en la plenitud de la madurez porque no ha tomado posesión de su patrimonio, (Felson-Rubin 1994: 86-87). No ha contado con la tutela de un padre que le haya dado su lugar en la comunidad y aparece como un eterno adolescente relegado del resto de los aristócratas. El paso a la vida adulta es marcado por la toma de conciencia sobre su patrimonio.

De hecho, cuando comienza a preocuparse y va a buscar noticias de su padre, no es que se preocupe por el bienestar de su madre, sino que teme devolver los regalos que Icario, padre de Penélope, dio con motivo de la boda. Las propias palabras de Telémaco parecen una toma de conciencia sobre la situación.

Allione (1963: 30) señaló el ambiguo estatus de Telémaco. Aún no es un hombre pleno y no puede echar de su casa de manera efectiva a su madre sin arriesgarse a perder los “bienes” de Penélope. Esa pérdida nos da una pista sobre los deberes del hijo para con la madre si desea optar a su herencia. El poema no es claro en la denominación de estos regalos (*κακὸν δέ με πόλλ' ἀποτίειν Ἰκαρίῳ*), pues nos aparece con un neutro plural. No se nos dice explícitamente que sea una dote, o regalos, de hecho, podemos tener la duda razonable de si son objetos físicos o algo que va más allá. Nuestra hipótesis gira en torno

a la posibilidad de que el trono de Ítaca sean esos bienes que Telémaco puede ver perder si echa a su madre de casa y le obliga a desposar a otro hombre.

En cuanto a la competición en sí, los pretendientes realizan el mismo proceso que en el caso de Helena pero en ausencia del padre. Acuden al palacio y viven en comunidad, compartiendo la comida y la bebida y ofreciendo regalos. El atentado contra la propiedad de Odiseo se produce porque permanecen mucho tiempo en su casa, sin llegar a una solución y consumen su ganado en sus fastuosos banquetes. Sin embargo, si prestamos atención, no se están comportando de manera inapropiada en los términos de una competición por una novia. Todos acuden al mismo lugar y establecen lazos propios entre varones, y compiten en nobleza y riquezas con un fin matrimonial. El fallo estriba en que las relaciones de compañerismo se establecen entre ellos, y la familia de la novia no está siendo beneficiada, pues no hay un padre que dirija la competición. Del mismo modo, nos falta un elemento clave: no ha habido una convocatoria de un “igual”. No se ha producido un llamamiento oficial, la petición de matrimonio ha sido espontánea y, por lo tanto, no se establece bajo las leyes de *xenia*. El oyente griego entendía perfectamente el proceso de la competición de Penélope, su agasajo y la presencia de hombres en su casa, pero en seguida era capaz de ver como no era un “juego justo”, pues se había producido de manera espontánea y no estaba dirigido por un hombre varón, que es el único que tiene capacidad para presidir un acto de tal tipo, que se entiende como una transacción legal y económica (Harris 2017: 1-33).

El caso de Penélope es paradigmático porque de manera velada, la única posible, se resiste a ese matrimonio, situación que perjudica a Telémaco:

Od. II, 130-133

‘Ἀντίνο’, οὐ πως ἔστι δόμων ἀέκουσαν ἀπῶσαι  
ἢ μ’ ἔτεχ’, ἢ μ’ ἔθρεψε: πατήρ δ’ ἐμὸς ἄλλοθι γαίης,  
ζῶει ὃ γ’ ἢ τέθνηκε: κακὸν δέ με πόλλ’ ἀποτίνειν  
Ἰκαρίῳ, αἴ κ’ αὐτὸς ἐκὼν ἀπὸ μητέρα πέμψω.

“Antínoo, no me es posible echar de mi casa contra su voluntad

a la que me ha dado a luz, a la que me ha criado, mientras mi padre está en la otra parte de la tierra-viva él o esté muerto. Y será terrible para mí devolver a Icaro muchas cosas si envió a mi madre por propia iniciativa.”

Este pasaje nos da varios datos sobre un proceso de rechazo de la madre. Si la madre decide volver a casarse el hijo no pierde la herencia, pero si el hijo fuerza a la madre a volver a casa de su padre tendría que devolver la dote, perdiendo su derecho sobre la misma. Si bien es un pasaje poco rico en detalles claramente nos habla de la necesidad de devolver los bienes.

Tales bienes no pueden ser otra cosa que el trono de Ítaca, el esposo legítimo de Penélope tiene derecho a ser rey, lo que convierte a Penélope de nuevo en una novia apetecible y obliga a su hijo a cuidar sus pases. Pomeroy (1987: 38-39) considera que el paso de Telémaco a una edad adulta provoca un cambio en los pretendientes. De meros aspirantes al trono pasan a reconocer a Telémaco, si no como el heredero si como un rival que puede hacer valer ciertos derechos. De hecho, cobra sentido que planeen matarlo en ese momento (Od. IV, 700-702).

La presencia de un heredero que no haya sido legitimado por completo, es un motivo de inestabilidad. Si Telémaco tuviera una posición clara no peligraría la hacienda de Penélope. El poema plantea que una larga ausencia real, más aun dejando hijos pequeños, es problemático a largo plazo. Allione (1963: 30) ya señaló el problema legal del cambio de residencia de Penélope. La situación liminal de no viuda en la que esta Penélope es interpretada de manera diversa, los pretendientes consideran que de nuevo está en disposición de casarse, pero ella no acepta la muerte de Odiseo, ni tampoco cuenta con su protección. Si a esto sumamos que el descendiente ha ido creciendo alejado de la legitimidad paterna y de las posibilidades que sus contactos le daban se da una situación de tensión que puede acabar en ruptura de la aristocracia.

Si bien la situación descrita en la Odisea es tremendamente tensa, hay patrones comunes del procedimiento para competir entre aristócratas por una esposa. Vemos cómo los pretendientes realizan el mismo proceso que los pretendientes de Helena, aunque en este caso no está el padre presente. Acuden al palacio y viven en comunidad, compartiendo la comida y la bebida y ofreciendo regalos. El atentado contra la propiedad de Odiseo se produce porque permanecen mucho tiempo en su casa, sin llegar a una solución y consumen su ganado en sus fastuosos banquetes en lo que Finley (1986: 102) denominó, una curiosa guerra de rescate. No obstante, si prestamos atención, no se están comportando de manera inapropiada en los términos de una competición por una novia. Todos acuden al mismo lugar y establecen lazos propios entre varones, y compiten en nobleza y riquezas por la mano de la novia. El matrimonio de Penélope se ha de ofrecer a aquel “que dé más” no el que sea de su gusto. No obstante, nos falta un elemento clave: no ha habido una convocatoria de un “igual”, es decir, no han sido invitados. No se ha producido un llamamiento oficial, la petición de matrimonio ha sido espontánea y por lo tanto, no se establece bajo las leyes de la *xenia*, sino desde las del abuso de poder del rey ausente.

Penélope es concedora y manipuladora de la situación, alargándola en el tiempo, como lo demuestra su conversación con el mendigo Odiseo (Foley 1995: 96). La única concesión que se hace a Penélope es su afecto por Anfímon por sus palabras, en concreto por sus relatos (López Férez 2003: 316). No son las riquezas las que pueden atraer a una mujer, no al menos a Penélope, y de efectivamente, parece ausente en el palacio, ocupada solo en su luto. Además, Penélope se muestra concedora de las reglas de la competición por la esposa cuando finalmente parece plegarse a la elección del nuevo esposo. Parece como si se iniciara de nuevo la competición por su mano, pero ahora desde la más estricta ortodoxia.

Od. XVIII, 290-291

τοῖσιν δ' ἐπιήνδανε μῦθος:

δῶρα δ' ἄρ' οἰσέμεναι πρόεσαν κήρυκα ἕκαστος.

“El aedo nos informa que cada uno de los pretendientes mandó un heraldo para que le enviaran regalos.”

Según López Férez (2003: 319), es una recriminación a los pretendientes que no han acudido con regalos para la novia y debe interpretarse como que Penélope no se siente cortejada. Sin embargo, en un momento tan avanzado del poema parece más como que la situación se reinicia en torno a una competición por la esposa que se compone de los pasos típicos. Entrega de regalos, reunión mutua y una competición entre aristócratas (en torno al arco) que acabará con la mano de Penélope.

No es tanto una queja de Penélope ante su estatus mancillado o un deseo hedonista de recibir atención, sino una referencia a las normas de una competición por la esposa que no se estaban llevando a cabo. El acto de los pretendientes está siempre lleno de ilegalidad, sacrificios mal hechos, rivalidades entre sí, violación de esclavas. Este pasaje puede ser perfectamente interpretado en esa línea. De hecho, el mismo Agelao, uno de los pretendientes (Od. XX, 320-325) aconseja a Telémaco que case a Penélope con el que ofrezca más.

Penélope es una mujer excepcional, dotada de *metis* en una situación donde el matrimonio legítimo, que representa el orden del mundo, se tambalea en un estado de indefinición (Papadopoulou-Belmehdi 1994:57). Debemos hacer un mero apunte sobre el papel de Penélope como depositaria de bienes, dentro de un matrimonio, ya que puede parecer chocante. Como bien señalo Gagarin (1986: 9) hay una diferencia sustancial entre las sociedades que dejan por escrito sus leyes, y por lo tanto fijadas, de las que se basan en un sistema oral donde mecanismos irracionales, como el juramento, son formas de impartir justicia. No obstante, eso no quiere decir que no haya una forma previa de derecho. Por lo tanto, escogemos referirnos a Penélope como depositaria de bienes, si bien no hay un sistema legal establecido y hay cierta ambigüedad, ya que entendemos que el trono de Ítaca jamás será ostentado por una mujer, pero de ella depende que Ítaca tenga un rey.

### 5.8.3. La negación pasiva

La posición de Penélope es muy ambigua, pues desde la pasividad parece seguir guardando esperanzas. Realmente Penélope, como mujer en la Antigüedad, no puede mostrar abiertamente sus preferencias, además no cuenta con un aliado fuerte dentro de palacio. Por este motivo, la ambigüedad es su único recurso.

Od. II, 50-58

μητέρι μοι μνηστῆρες ἐπέχραον οὐκ ἐθελούση,  
τῶν ἀνδρῶν φίλοι υἱες, οἱ ἐνθάδε γ' εἰσὶν ἄριστοι,  
οἱ πατρὸς μὲν ἐς οἶκον ἀπερρίγασι νέεσθαι  
Ἴκαρίου, ὥς κ' αὐτὸς ἐεδνώσαιτο θύγατρα,  
δοίη δ' ᾧ κ' ἐθέλοι καὶ οἱ κεχαρισμένος ἔλθοι:  
οἱ δ' εἰς ἡμέτερον πωλεύμενοι ἤματα πάντα,  
βοῦς ἱερεύοντες καὶ οἷς καὶ πίονας αἴγας  
εἰλαπινάζουσιν πίνουσί τε αἶθοπα οἶνον  
μαυιδίως: τὰ δὲ πολλὰ κατάνεται. οὐ γὰρ ἔπ' ἀνήρ,  
οἷος Ὀδυσσεὺς ἔσκεν, ἀρῆν ἀπὸ οἴκου ἀμῦναι.

“Asedian a mi madre, aunque ella no lo quiere,  
unos pretendientes hijos de hombres que son aquí los más nobles.

Estos tienen miedo de ir a casa  
de su padre Icario para que éste dote a su hija  
y se la entregue a quien él quiera y encuentre el favor de ella.  
En cambio vienen todos los días a mi casa y sacrifican  
bueyes, ovejas y gordas cabras y se banquetean  
y beben a cántaros el rojo vino.”

Este pasaje plantea ciertas dudas en su traducción pues no queda claro si Penélope no puede negarse porque en el fondo no es su deseo dejar de ser agasajada, o si no puede por ser una mujer y no tener detrás un varón que la ayude. Desde luego Telémaco está expresando su disconformidad con la situación que vive en su hogar, y ciertamente parece culpar a su madre. A parte de la lucha entre familiares, se nos plantea la excepcionalidad de la competición por Penélope porque los pretendientes no van a casa de Icario, que sería lo lógico, sino que acuden a casa de la que ellos consideran viuda. Por lo tanto, lo habitual en un segundo matrimonio es que la viuda vuelva a casa de sus padres y desde allí es organizado el nuevo matrimonio.

Penélope lleva a cabo la estrategia de dilatar el momento de su boda, dando esperanzas a todos los pretendientes bajo la excusa de su deber como mujer de tejer un sudario a su suegro (Od. XIX, 147), posiblemente porque no puede negarse a él de manera abierta. No olvidemos que la Odisea es una sociedad patriarcal donde la mujer es dada en matrimonio y no escoge a su esposo. Telémaco puede culpar a su madre de su resistencia, porque eso afecta a los bienes de su padre, en concreto al tamaño de los rebaños por los continuos banquetes de los pretendientes. Pero la labor de Penélope es magistral, porque desde su conocimiento de la sociedad aristocrática consigue dilatar el momento de la boda (Foley 1995: 96). También vemos por una vez una mujer que se resiste al matrimonio, gracias a que tampoco tiene un varón que se lo imponga. Icario gobierna otro *oikos* y Telémaco no ha tomado posesión del suyo. La espera de Odiseo otorga un poder inusual a Penélope.

La resistencia femenina es orquestada desde su espacio de poder, el telar, que es descrito como un objeto precioso (Shein 1995: 22). No hace falta remarcar el poder de la tela como símbolo y de Penélope no solo en el Mundo Griego sino en toda la literatura posterior (Clayton 2004: 60-80), solo destacaremos que el telar es presentado como un símbolo de la aristocracia femenina. A pesar de su resistencia Penélope se enmarca dentro de las leyes de las mujeres homéricas, en ningún momento se sale de su papel de esposa dentro de la casa y sus telas son excepcionales, siendo solo ella digna de tejer el sudario de su suegro. Frasca (1991: 36-37) considera el episodio del telar como una forma de *agon*. La mujer competiría con sus iguales en la calidad de la producción de sus telas. Penélope se muestra como una maestra consumada en el arte del telar y es lo que usa para protegerse.

#### **5.8.4. El reconocimiento de Odiseo**

Odiseo no vuelve a Ítaca y es reconocido de inmediato como rey y esposo. Su larga ausencia hace que pierda su reconocimiento y ha de ganar de nuevo su posición. Por ello Odiseo no puede presentarse sin más, debe ganar de nuevo su puesto como rey legítimo junto a su consorte.

La única posible solución es la venganza que vuelva a situar a Odiseo por encima del resto. La situación de los pretendientes es entendida dentro del universo homérico dentro de las competiciones entre aristócratas, pero desde la más profunda impiedad. La *xenia* está garantizada por los dioses y los pretendientes han abusado de ella.

Penélope, dilatando el matrimonio indeseado y sobre todo, manteniendo a los pretendientes en el piso de abajo, lejos de su cama, el lugar sagrado del matrimonio donde se producirá la última prueba de reconocimiento con Odiseo (Zeitlin 1995b: 120-121) ha demostrado su fuerza moral. Telémaco puede lamentarse ante gente de su confianza, pero no puede forzar a su madre a esta larga espera.

La competición del arco (Od. XXI, 135 ss) es una nueva competición por la esposa, con fatal resultado para todos los participantes salvo para el ganador. Es además un ajuste de cuentas que se hace dentro de los muros del palacio, el espacio por excelencia de la sociabilización masculina.

Realmente nos estamos encontrando ante una práctica asociada al mundo mítico que el espectador de los poemas homéricos conocía y que era un argumento más para hablar de la falta de decoro de los nobles. Por ello consideramos a Penélope como una novia apetecible por ser depositaria del trono de Ítaca. Si bien Penélope es una mujer excepcional, su mayor atractivo consiste en haber mantenido el trono intacto y haber alejado prudentemente a los pretendientes.

La historia de la competición por la mano de Penélope es la de resurgimiento del aristócrata Odiseo en el lugar del que procedía, y del que había perdido parte de su poder. Como hemos podido comprobar hay patrones comunes en el modo de actuar, que asimilan un mismo modelo de comportamiento en torno a la competición por la mano de una mujer.

### **5.9. Epílogo: La competición por la mano de la hija de Neles**

En los poemas homéricos propiamente dichos, tenemos más de una referencia a la competición por esposas. Pomeroy (1987: 34) nos habla del ejemplo poco trabajado en la Odisea, ya que es solo una mención suelta. Me refiero a la competición prenupcial de Neles por la mano de su hija. Es una referencia porque apenas se nos dice que dura un año y que mantiene a un héroe ocupado durante ese tiempo. Es una referencia tan marginal que poco más podemos decir de ello, más que es un ejemplo más de este proceso.

Od. XI, 281-282

καὶ Χλωρὴν εἶδον περικαλλέα, τὴν ποτε Νηλεὺς  
γῆμεν ἔδον διὰ κάλλος, ἐπεὶ πόρε μυρία ἔδνα,

“También vi a la bellísima Cloris, la esposa de Neles,  
que él tomó por su gran hermosura pagando mil dones”

Si bien de manera resumida, tenemos el mismo aspecto que hemos trabajado previamente: la necesidad de “pagar” con regalos para conseguir una esposa.

Od. XV, 228-236

δὴ τότε γ' ἄλλων δῆμον ἀφίκετο, πατρίδα φεύγων  
Νηλέα τε μεγάλθυμον, ἀγαυότατον ζώντων,  
ὅς οἱ χρήματα πολλὰ τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν  
εἶχε βίη. ὁ δὲ τῆος ἐνὶ μεγάροις Φυλάκοιο  
δεσμῶ ἐν ἀργαλέῳ δέδετο, κρατέρ' ἄλγεα πάσχων  
εἵνεκα Νηλῆος κούρης ἄτης τε βαρείης,  
τὴν οἱ ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεὰ δασπλήτις Ἐρινύς.  
ἀλλ' ὁ μὲν ἔκφυγε κῆρα καὶ ἤλασε βοῦς ἐριμύκους  
ἐς Πύλον ἐκ Φυλάκης καὶ ἐτίσατο ἔργον ἀεικὲς  
ἀντίθεον Νηλῆα, κασιγνήτῳ δὲ γυναῖκα  
ἠγάγετο πρὸς δώμαθ'.

“Un año completo le retuvieron inmensas riquezas  
mientras él se encontraba en las casas de Fílaco,  
atado por cadena cruel entre recios dolores,  
a causa de la hija de Neles y aquella funesta ceguera  
ue en el alma le puso la furia, deidad implacable.  
Mas rehuyendo la parca condujo las vacas mugientes  
desde Fílaca a Pilo, se vengó del hecho afrentoso cometido  
por Neles divino y se trajo  
a la casa de su hermano una esposa.”

Es una competición que parece que no acaba demasiado bien, pues el héroe pierde tiempo y parece que acaba trayendo a otra esposa a su casa. Nos interesa destacar cómo nos aparecen las grandes riquezas de la casa de este Neles como una manera de atraer a los aristócratas. Poco podemos decir pero desde luego el patrón es el mismo. Si con una pequeña referencia el espectador entendía todo el proceso, puede ser interpretado cómo que la competición por la esposa tenía un ritual relativamente establecido y que se vinculaba con un matrimonio ostentoso, propio de aristócratas en el mito.

Además del ciclo homérico documentamos otros mitos que queremos estudiar aparte dentro de este bloque. El objetivo es valorar hasta qué punto era un recurso frecuente en los mitos para señalar matrimonios de gran renombre y que pudieron ser emulados en tiempos históricos para acercarse a esos tiempos gloriosos.

### **5.10. Aplicaciones de la competición por la esposa en tiempos históricos**

En esta segunda parte vamos a tratar dos casos históricos en los que se dan respuestas históricas a los mitos de la competición por la esposa. El primer caso, a partir del mito de

Hipodamia se reconvierte en un culto femenino en Olimpo que a través de una carrera se exalta a las mujeres para el matrimonio.

El segundo caso es el Megacles, que lleva a cabo una emulación de los poemas homéricos a través de la competición por su hija Agariste. En ambos casos estamos ante una interpretación de un modelo heroico convertido en una realidad. Con ello no estamos defendiendo que la competición por la esposa fuera una realidad en la Grecia Antigua, pero sí que tuvo su importancia y que fue emulado desde diferentes perspectivas.

## **5.11. El mito de Hipodamia y las Heraira de Olimpia**

### **5.11.1. Hipodamia: la mujer que se resiste al matrimonio**

Hipodamia merece un estudio aparte por ser el reflejo en el mito de una resistencia activa al matrimonio. Los datos que tenemos del mito derivan mucho de su presencia en los juegos olímpicos femeninos, los Heraia y, por lo tanto, deberán ser estudiados. Del mito de Hipodamia podemos hacer un breve resumen, pero no son muchos los datos que disponemos. Lo tratan varias fuentes (Hes. frg. 259a; Pind. Ol. 1, 67 ff.; Diod. 4, 73, 2; Paus. 5, 10, 6-7; 14, 6; 17, 7; 6, 20, 17; 21, 6-11; 8, 14, 10-11; Apol. Ep. 2, 3-9; Hyg. Fab. 84) con pocas variantes entre sí, por lo que unos autores han podido basarse en otros. Estamos ante un personaje complejo que fusiona varios mitos.

Pierre Grimal (1994: 271-271) tiene problemas para presentar a Hipodamia. Es el nombre de varias heroínas pero la más famosa (su nombre parlante significa yegua domada o domador de caballos, animal que va a ser muy importante en el mito de Hipodamia) es la hija del rey de Pisa en Élida, Enomao y de madre un tanto desconocida.

Hipodamia coincide con Helena en que es muy bella y tiene muchos pretendientes que acuden a su casa, pero ella no quiere casarse. En ese aspecto el mito se disgrega, o es el padre Enomao que no quiere casarla porque un oráculo le ha dicho que su yerno le matará o que está enamorado de su hija. En todo caso vemos cómo es el padre el que decide no casar a la hija en una sociedad en la que la soltería no es una opción. Estamos ante una situación atípica; sea por incesto o por otros motivos el padre no está cumpliendo con su deber, lo que le va a llevar a un desenlace fatal.

Enomao establece una competición por la mano de su hija, que consiste en una carrera de carros. La carrera de carros es en sí un tipo de competición aristocrática que documentamos en la épica en episodios como los juegos fúnebres en honor de Patroclo, pero es siempre una competición falsa, pues no quiere que su hija sea tomada como esposa. Enomao tiene caballos de extremada ligereza y alcanza fácilmente a los pretendientes que llevan a Hipodamia como segunda en el carro, para contribuir a que haya más peso o para distraerlos. Cuando son vencidos, Enomao corta su cabeza y la coloca en la puerta de casa para disuadir a los futuros candidatos. Por lo tanto, es una competición violenta, de final trágico y que se da más de una vez.

La competición se desarrolla en un espacio sagrado, la meta es el altar de Posidón en Corinto. Toda la competición tiene un barniz de competición atlética como los juegos olímpicos pero está pervertida por las trampas que hace siempre el padre. Pero el mito ha de dar su castigo al que ha abusado de las normas de la competición.



Pélope, del que Hipodamia se ha enamorado perdidamente, consigue ganar la carrera con la ayuda del auriga Mirtilo que cambia los clavos del carro de Enomao por unos de cera, que ceden muy pronto con un accidente fatal, tal y como pintó Filóstrato (Beall 1993: 351). Ambos están enamorados de Hipodamia pero Pélope la hace finalmente su esposa. En unas versiones le promete a cambio de su ayuda una noche con ella o es la propia Hipodamia la que se lo promete para ayudar a Pélope del que ya está enamorada. En otras versiones se Pélope el asesino de su suegro o el propio Enomao al se suicida al ser derrotado (Mirón 2004: 10). Incluso en la carrera final que da su merecido al padre, hay una competición violenta entre varones por la mano de Hipodamia, que acaba en una tragedia múltiple. La proximidad de Hipodamia es peligrosa en todo momento, exactamente igual que le sucede a Helena.

Es curioso cómo Hipodamia no deja de ser un objeto de deseo una vez casada, tal y cómo demuestra un mito posterior. Un amigo de la pareja llamado Mirtilo, un día en el que los tres van juntos en el carro, trata de violarla mientras Pélope va a por agua. Mirtilo acaba arrojado al mar. En otras versiones es Hipodamia la que lo calumnia e injuria y ella lo deseaba. El rapto continuó y la amenaza de violación, con o sin culpabilidad, nos recuerda mucho al episodio de Helena. Podemos decir que las mujeres que experimentan una competición por su mano están en peligro constante, son un bien demasiadopreciado para ser atesorado por un hombre. Este mito, del que hemos tratado de hacer un breve resumen encierra en sí mismo gran violencia y era la justificación de una competición deportiva femenina.

En honor a Hipodamia Pélope instituye en Olimpia los juegos Heraia que se celebraban cada cuatro años, como los juegos olímpicos. Su mito fundacional sigue vinculado a su desgraciado matrimonio. Tras una discusión con Pélope, Hipodamia se instala en Midea en la Argólide (Paus. 6, 20, 7). En un momento posterior, se reconcilian en una escena de pasión digna de la que protagonizan Zeus y Hera en la *Ilíada*, por lo que sus cenizas son depositadas en Olimpia a su muerte.

La competición por su mano, representada en la carrera de caballos, estaba representada en el templo de Zeus en Olimpia, ya que Zeus presidía la carrera (Paus. 5, 10, 8; Apol. Ep. 1, 21; Hyg. Fab. 84). McConnell (1984: 162-164) ha notado cómo la descripción de Pausanias es un tanto desordenada, lo que le lleva a pensar que la pintura de las estatuas no estaba en buenas condiciones y alguna estatua podía haber sido retocada, interrumpiendo el discurso al espectador. Para McConnell se narra el mito completo con la aparición de los cuatro personajes principales que en un momento dado eran conocidos pero que han perdido importancia para cuando viaja Pausanias.

No debemos minusvalorar que el mito fuera representado en un lugar tan relevante. La institución de un culto en Olimpia no deja de tener cierto carácter expiatorio y era un lugar donde acudían atletas de todo el Mundo Griego. Un matrimonio que se ha realizado en condiciones excepcionales, con la negación y muerte del padre, no deja de ser una situación poco deseable. Por lo tanto, el culto es también una celebración del fin de un periodo sangriento. Por otro lado, el verdadero problema no es que a la mano de Hipodamia se haya accedido por competición violenta, sino que había trampas en el mismo.

La competición es forzosa. En este caso el padre no puede negarse a tener pretendientes por la mano de su hija y se convierte en una lucha entre dos hombres, exactamente igual que los tradicionales combates homéricos. El hecho de que se nos diga que coloca sus cabezas en la puerta nos da una idea de que son muchos los hombres que se atreven a

competir por esta mano. No hay un llamamiento, sino que es un *agon* entre el padre y cada uno de los varones que acuden, no hay solidaridad, no hay prestigio acabada la competición porque acaba en muerte. En definitiva, no es una situación deseable.

¿Es solo la belleza de Hipodamia lo que atrae a los pretendientes? ¿Es el trono de su padre? Debemos hacer una reflexión al respecto. Si bien nuestros datos son parcos, y la referencia que se nos hace a Hipodamia es su belleza vemos cómo Enomao tiene mucho que ofrecer en el matrimonio de su hija, pero está muy poco dispuesto. En todo caso debemos resaltar la peligrosidad de la mujer deseada por todos, fruto de raptos y problemas continuos, que acaba derivando en el culto y en una necesidad de expiación. La competición por la mano de Hipodamia es la anticompetición, donde el aristócrata no encuentra justicia ni crea lazos de solidaridad.

### 5.11.2. Las Heraia de Olimpia

Se ha hablado mucho de la poca participación femenina en los Juegos Olímpicos. De hecho, las mujeres tenían prohibido el acceso al santuario y conocemos algunas referencias de “infracción de la ley” como la madre de Perissodo en el 404 que se travistió para ver a su hijo y se enfrenta a una pena de muerte (Pescante y Mei 2003: 226). Por lo tanto, inicialmente al menos, las mujeres tenían vedado la contemplación del juego. Inicialmente debemos decir que estamos hablando de espectadoras. Conocemos muy bien el caso de Cinisca en el 396 y 392, ya que sale vencedora de la carrera de caballos, aunque con el dato tramposo de que ella no compite, sino que es la que financia, por lo que no sabemos con seguridad si fue espectadora. Fornis señala que probablemente ni pisara el recinto (2013: 32). ¿Por qué las mujeres no podían acceder al recinto sagrado? ¿Eran consideradas contaminantes?

Kyle (2014: 264) enlaza las prohibiciones del acceso al recinto olímpico de las mujeres con las competiciones femeninas, es decir, que las mujeres, al menos una parte debían atender a cultos paralelos en honor a los dioses. Una pregunta que nos asola es ¿Qué tipo de mujeres podían deambular solas por un gran recinto sin temer por su seguridad? Kyle (2007: 140) duda que las mujeres viajaran a Olimpia por el gran riesgo de violación, su vulnerabilidad y la ausencia de necesidad de que una mujer esté presente para un acuerdo matrimonial. No obstante, Pausanias. (5, 6, 7-8 y 6, 20, 9) nos dice que solo las mujeres solteras pueden asistir como público. Siendo las mujeres más vulnerables, pues su estatus está en estado de fragilidad hasta su matrimonio, debemos preguntarnos por qué son estas las asistentes que vio Pausanias. Consideramos que las fiestas femeninas paralelas, las que se hacen en honor de la esposa divina de Zeus, son la clave para conocer esta participación.

Las Heraia se celebran en honor de la diosa Hera con una periodicidad parecida a los olímpicos. Hay discusiones en cuanto al inicio de estos juegos y su carácter panhelénico, siendo la teoría más frecuente que las espartanas suelen participar más que las mujeres de otras *poleis* (Scanlon 2014: 126-127). También es cierto que aún arrastramos la interpretación de que cualquier mujer haciendo deporte es necesariamente una espartana. Podemos pensar que los juegos femeninos se hacen al mismo tiempo, lo que explicaría que las mujeres estén ocupadas en otros asuntos, o que se realizaran en otra época del año o antes o después de los Juegos Olímpicos. En ese caso, las mujeres no acudirían a los Juegos por un motivo religioso. La competición tiene dos partes o dos fases: la entrega de un *peplos* y una carrera entre muchachas, no todas de la misma edad, corriendo por

orden, primero las más jóvenes, luego las mayores. Son dos fases que no tienen por qué responder al mismo periodo.

A pesar de que se considera que es un culto que se remonta a la edad de Bronce los primeros hallazgos de exvotos en santuarios femeninos son del periodo geométrico (en torno al 600) (Serwint 1993: 405). En este momento no conocemos demasiado bien la sociedad, pero no hay nada que nos indique que las mujeres tenían vedado el acceso a la práctica de deporte. De hecho, para Frasca (1991: 69) lo más importante es destacar que desde el inicio se convoca no solo a una ciudad, sino que participan mujeres de varias ciudades.

La hipótesis menos inverosímil es que la diferencia de fecha sea grande y haya dos convocatorias completamente separadas. Al fin y al cabo, las mujeres han de desplazarse hasta Olimpia, el mismo espacio que usan los varones, para participar y parece lógico que los tiempos coincidan. Que sea un aperitivo a los juegos, que sea una competición dentro de los mismos, o que se hagan al final, es algo difícil de determinar. Lo importante es asumir que durante un tiempo se reúnen personas de todo el Mundo Griego, un momento especialmente propicio para fomentar nuevas alianzas.

Algunos autores como Scanlon (2014: 110) quieren dividir el ritual de las Heraias en Olimpia para marcar diferentes fases de culto. Para la autora, la ceremonia de entrega del *peplos* es la más antigua y la que se celebra inicialmente, como es el caso de la entrega del *peplos* a Atenea en las Panateneas, que se hace nueve meses antes de la gran ceremonia. Igual que las Panateneas se reorganizan en torno al 566, considera que en Olimpia la ceremonia del *peplos* es del siglo VII o incluso antes. El resto de las competiciones nacerían después, con un cambio en la mentalidad asociada al deporte y al culto a los dioses. De nuevo nos encontramos ante un callejón sin salida del que solo podemos determinar que la ceremonia femenina en Olimpia es compleja y tiene varias partes. Por lo tanto, no debemos invisibilizar su importancia como motor de alianzas matrimoniales.

Las mujeres potencialmente participantes de las Heraia, mujeres solteras, parece que o bien podían asistir como público, o bien participaban en sus rituales, siendo controladas por miembros masculinos de su familia. Esto explicaría la referencia de Pausanias sobre la prohibición de asistencia a mujeres, salvo las casaderas. Igual no había un público femenino asistente numéricamente considerable, pero sí asistían como público las mujeres que iban a participar en la competición. Por lo tanto, podía ser interesante acudir a Olimpia con mujeres casaderas, que eran exhibidas en esa ocasión única y podía ser el germen de futuras alianzas.

Por ello, en este punto, relacionamos los cultos con el rito del matrimonio (Scanlon 2014: 108). Mientras que los hombres siguen participando activamente en los juegos solo las mujeres casaderas son capaces de acceder a ellos como un modo de prepararse para la vida futura o bien son un escaparate de búsqueda de esposo. Tiene especialmente sentido que los juegos nazcan por voluntad de Hipodamia (Pescante y Mei 2003: 228-229), que quiere celebrar dignamente su matrimonio con Pélope, tal y como nos señala Pausanias (5, 16, 4)<sup>66</sup>. En ese sentido sería una mujer casada la que instituye la carrera por su matrimonio, tras participar en la carrera de caballo por su mano montada en el carro. La competición de mujeres sería un acto que perpetúa el mito y por eso sólo puede ser realizado por doncellas. Es curioso que sea un matrimonio atípico, asociado a una

---

<sup>66</sup> La historia de Hipodamia como una mujer que ver postergada su boda por influencia de su padre también la cuenta Píndaro en su oda I a Hierón de Siracusa.

competición que acaba con la muerte del padre, lo que acabe reglando un gran rito de paso de preparación al matrimonio (Mirón 2014: 20).

La competición, a pesar de ser instituida por Hipodamia, es en honor a Hera, la esposa por excelencia. La importancia de Hera en cultos matrimoniales es conocida en todo el Mundo Griego, tampoco debemos olvidar que estamos en Olimpia, de la que es patrón su esposo Zeus.

Tenemos dudas en torno a la forma en que se compite y el ritual de la vestimenta de las muchachas. Mucho se ha discutido sobre el vestido normativo. Frass (2012: 97) insiste en que las competidoras, principalmente espartanas, no van completamente desnudas, solo las más jóvenes y que el resto lleva un vestido propio del ritual. Tenemos un ejemplo en los Museos Vaticanos, copia de un original en torno al 460<sup>67</sup>, que nos muestra una joven con una túnica corta, como un *chiton* (χιτών) que deja al descubierto un pecho, tal y como señala Pausanias (Paus. 5, 13, 3) y que coincidiría con las estatuillas de mujeres en túnica corta con un pecho al descubierto como la del British Museum<sup>68</sup> y que Scanlon (2014: 116-119) acaba considerando una especie de uniforme que se reproduce en diferentes piezas y que nos indica un rito de paso al que se tiene acceso sólo antes del matrimonio. Esto explicaría por qué iconográficamente se nos parecen a las figurillas de espartanas practicando deporte, pero nos muestran un pecho, que es la variante específica de las Heraia.

Para Mirón (2014: 14-15) el vestido es una manera de marcar el estado salvaje de la mujer casadera, que será civilizada por medio del matrimonio, por ello las muchachas se parecen a Amazonas. Para Stewart (1997: 33) se está usando un vestido masculino, que identifica con el *exomis* (ἐξωμίς), que era de forma parecida y lo considera un ritual de travestismo vinculado al matrimonio. Realmente si pensamos en una proximidad mítica debemos tener en cuenta a la propia Hipodamia, mujer que ha rechazado el matrimonio, aunque haya sido por imposición paterna. El estudio más completo es quizá el de Serwint que hace un recorrido por todos los modelos iconográficos y con los paralelismos desde modelos míticos como el de Atalanta, comparándolo con la iconografía de vestido espartano para concluir diciendo que es un vestido ritual que hace aún más específica la competición en el contexto ritual (Serwint 1993: 419). En esa misma línea el vestido, particular por sus formas se asemeja en concepto al vestido de la novia, es una manera de marcar la importancia del momento y de la competición en un contexto que marca la asexualidad. Realmente parece que las muchachas se asemejan a Hipodamia usando un vestido especial. Por lo tanto, sabemos que en las Heraias, las mujeres casaderas llevan una vestimenta específica, que goza de gran prestigio, para participar en la carrera en honor a la boda de Hipodamia.

El segundo punto a tratar es la supuesta diferencia de edades entre las muchachas y cómo se forma una carrera segregada por sus edades. Esta cadencia de edades de mujeres nos puede hacer pensar que en realidad es la misma competición con diferentes categorías, si bien matizamos que fuera tan sencillo separar en grupos de edades claramente delimitados. Todas ellas son mujeres en edad de casarse, pero en momentos diferentes. Si aceptamos que el objetivo de una mujer es el matrimonio (Duce: 2017) desde que se pasa de la infancia, todas las muchachas son consideradas novias. Una competición que se hace cada 4 años tendría a muchachas de diferentes edades que ya estarán casadas dentro de 4 años.

---

<sup>67</sup> Galería del Candelabro: 34. 36.1 inv. No. 2784 Museos Vaticanos.

<sup>68</sup> Br. 208 datada en el 580 procedente del Epiro.

Estamos en la orquestación de una ceremonia panhelénica de matrimonio en torno al mito de Hipodamia, con la finalidad de crear un escaparate. De hecho, los varones son solo testigos, pero no jueces. Las juezes son las 16 sacerdotisas del templo de Hera, procedentes de Élide, purificadas antes de la competición con sangre de un animal sacrificado y agua de la fuente de Pieria. El origen de estas mujeres es el que conecta a Hipodamia con el rito.

Paus. 5, 16, 4

ἐπανάγουσι δὲ καὶ τῶν παρθένων τὸν ἀγῶνα ἐς τὰ ἀρχαῖα, Ἴπποδάμειαν τῇ Ἥρᾳ τῶν γάμων τῶν Πέλοπος ἐκτίνουσαν χάριν τὰς τε ἑκκαίδεκα ἀθροῖσαι γυναῖκας λέγοντες καὶ σὺν αὐταῖς διαθεῖναι πρώτην τὰ Ἡραῖα<sup>69</sup>:

“Consideran los juegos de las muchachas casaderas procedentes de la Antigüedad, pues dicen que Hipodamia, en agradecimiento a Hera por sus bodas con Pelope, unió a 16 mujeres y organizó con ellas los primeros juegos Heraios<sup>70</sup>.”

El mismo Pausanias nos da otra teoría para estas 16 mujeres procedentes de Élide, como mujeres elegidas por su edad y prestigio para solucionar un conflicto entre Pisa y Élide. Posteriormente se dedican a este culto y forman dos coros el de Fiscoa y el de Hipodamia. Pese a que Pausanias no sabe muy bien por cual teoría decantarse (Paus. 5, 16, 6) queda claro el prestigio del jurado de la competición femenina, que es algo a tener en cuenta. Mirón (2004: 7-11) considera que es una manera de añadir prestigio al rito por medio de la vinculación de la mujer como mediadora en situaciones límite y que estaría relacionado con la simbología de las Heraia. Para ella hay una dicotomía Zeus-Hera en los juegos olímpicos y el papel de la mujer como pacificadora y mediadora se resalta de esa manera. Para ella ambas versiones del origen no son incompatibles y se referiría por un lado a la fundación mítica y por otro a la institución histórica de los juegos. La unión entre las Heraia y las Olimpiadas está en la propia iconografía del templo. Para Serwint (1997: 191) la presencia de Hipodamia en Olimpia, tanto en la iconografía del frontón vinculada a Zeus como en los ritos es una relación entre Zeus y la justicia, vinculado a las leyes de hospitalidad y de matrimonio.

Son mujeres que juzgan mujeres, en un rito que es femenino de inicio a fin y que está claramente vinculado con el acceso al matrimonio. En ese sentido tendremos en consideración la opinión de Scanlon (2014: 11) que señala la relación entre el *peplos* y el rito prematrimonial como en Atenas y el *peplos* entregado a Atenea y el *peplos* a Perséfone que se entrega en Locris Epicefiria.

Respecto a la participación masculina Mirón (2014: 13) considera que los hombres podían participar como espectadores, al contrario que Serwint (1993: 420) que considera que los guardianes del rito son siempre personas del mismo sexo, en este caso las 16 mujeres que estarían casadas, pues no son llamadas *parthenoi* y enseñan los secretos del matrimonio a las niñas. Si lo interpretamos desde el punto de vista de los contactos de cara al matrimonio, la asistencia de varones no solo se hace posible, sino que es muy deseable.

Es necesario ahora que analicemos con detalle el texto de Pausanias (5, 16, 2) pues incide en el perfil de las participantes en un giro del texto:

Paus. 5, 16, 2

---

<sup>69</sup> Edición de 1918 para Harvard University press de W.H.S. Jones, L. Litt. y AM. Ormerod.

<sup>70</sup> La traducción revisada sobre la versión de 1994 de María Cruz Guerrero Ingelmo para la editorial Gredos.

διὰ πέμπτου δὲ ὑφαίνουσιν ἔτους τῆ Ἥρα πέπλον αἱ ἕξ καὶ δέκα γυναῖκες: αἱ δὲ αὐταὶ τιθέασι καὶ ἀγῶνα Ἥραϊα. ὁ δὲ ἀγὼν ἐστὶν ἄμιλλα δρόμου παρθένοις: οὔτι που πᾶσαι ἡλικίας τῆς αὐτῆς, ἀλλὰ πρῶται μὲν αἱ νεώταται, μετὰ ταύτας δὲ αἱ τῆ ἡλικία δεύτεραι, τελευταῖαι δὲ θέουσιν ὅσαι πρεσβύταται τῶν παρθένων εἰσί.

“Cada cinco años<sup>71</sup> las 16 mujeres tejen un *peplos* para Hera: ellas mismas organizan los juegos en honor a Hera. La competición es una competición de carreras entre las muchachas en edad casadera: esto no significa que la edad de todas sea la misma, sino que primero corren las más jóvenes, después aquellas que tienen una segunda categoría de edad y por último muestran a las muchachas tales que son las más viejas entre las mujeres casaderas.<sup>72</sup>”

Pausanias nos insiste en el estatus de las mujeres, que son *parthenai* es decir, en edad de encontrar esposo y que no son todas de la misma edad. Es de notar cómo el texto es muy simple en su composición, no ha requerido ningún ejercicio sintáctico y, llegado al momento de mostrar la edad de las muchachas, Pausanias nos establece categorías, usa conectores de calidad, es decir, es algo que requiere una explicación. El propio texto nos habla de cómo era una competición compleja, donde varias clases de mujeres, en busca de ser exhibidas como novias deseables, participan en una especie de concurso. Al ser tres grupos, han de ser tres grupos claramente distinguibles, que suponemos que se parecerían a los grupos que hay en otras competiciones, como Braurón, es decir, uno de niñas, pre adolescentes y un tercer grupo que, esas si, están en plena edad matrimonial. Por eso el texto incide en un conector de calidad en el tercer grupo, porque son las que, por su mayor edad están en disposición de tomar esposo de manera inmediata. Mirón (2014: 14) atiende a la importancia de que hay mujeres en todas las edades del ciclo reproductivo femenino en este tipo de ritos de preparación.

Debemos atender a los premios, pues se asimilan a los olímpicos. A la vencedora se le dan coronas de olivo y una parte de la vaca sacrificada a Hera (Paus. 5, 16, 3) y se le permite erigirse una estatua con su nombre y su imagen. El premio es paralelo a los que reciben los vencedores olímpicos. Debemos destacar la dignidad del mismo. El derecho a recordar su nombre, a que sea puesto por escrito junto a una imagen es un gran honor y prestigio, no solo para la muchacha, sino también para la familia. Como rito que prepara al matrimonio, es en sí un escaparate de visibilidad para la muchacha. Se convierte ella misma, ya no solo por su familia, en una novia deseable por la buena fama adquirida. Scanlon (2014: 130-131) señala que el rito nupcial tiene mucha más importancia en época de Pausanias que en épocas anteriores, y que por eso se realiza de manera tan precisa. Realmente parece que es un rito anterior que puede que en época helenística se parezca mucho más a los juegos olímpicos que en otras épocas, pero no podemos reducir su importancia al siglo II d. C.

Este tipo de cultos tienen sentido solo en mujeres en edad casadera y se entienden en el contexto de las competiciones femeninas que son siempre carreras y no luchas (Mirón (2014: 16-17). En ese sentido se aproximaría al mito de Hipodamia, que también es una carrera, de carros en ese caso, lo que hace medirse para adquirir una esposa. No obstante, debemos señalar que una carrear de carros y una de personas no tienen una relación directa, pues son muy distintas en su concepción.

---

<sup>71</sup> El cómputo en la Antigüedad es inclusivo, son cada 4 años de los nuestros.

<sup>72</sup> Es necesario señalar la importancia de ὅσαι que es una partícula que nos muestra cualidad, y que nos marca de manera enfática el estatus de las mujeres más mayores. Todas ellas están en edad de tomar esposo pero solo unas cuantas han alcanzado una edad relativamente avanzada.

### **5.11.3. Los Juegos Olímpicos como escaparate femenino. A modo de conclusión**

Los cultos pueden usarse a modo de escaparate social femenino. Son cultos selectos, que implican un desplazamiento y que aúnan a las grandes familias griegas. Un *agon* femenino parecido al masculino, con una ritualidad paralela y grandes premios suponía un gran prestigio. Al igual que la principal aspiración del hombre ciudadano es la fama imperecedera y acudir a Olimpia y ganar por su *polis* le supone un beneficio social, para la mujer ganar en las Heraia puede ser lo mismo. En ese sentido toda la discusión sobre la presencia femenina en Olimpia quedaría desviada hacia la importancia de que la mujer sea vista en la competición que le es propia, las Heraia. Al mismo tiempo explicaría sólo la presencia de mujeres solteras, pues son las que pueden participar en este culto. Las mujeres casadas no están compitiendo por llegar al matrimonio y quedan alejadas del mito.

Era un momento único para acudir con las mujeres casaderas de la familia con el objetivo de acordar un matrimonio ventajoso. Si la mujer además resultaba vencedora, teniendo derecho además a fama imperecedera podía aumentar su precio como mujer apetecible.

Puede ser entendido de esta manera o también como una vinculación de dos ritos paralelos, el masculino en Olimpia y el femenino en las Heraia con el fin de dar a su ganador una fama entre sus iguales, en el caso masculino la fama como ciudadano, en el caso femenino, la posibilidad de ser una novia deseable y de dar más renombre a la familia.

De una competición por la esposa mítica, nace una competición entre mujeres real, en marco del culto a la diosa Hera, en el santuario Panhelénico de Olimpia. Vemos como una competición por la esposa queda transformado en un culto femenino que implica una carrera pero que sigue entendiéndose como escaparate para futuras novias.

### **5.12. Emulación Homérica: Megacles y Agariste**

El caso de Helena y Penélope están recogidos en ciclo homérico y forman parte de un universo pseudohistórico con gran importancia en la ideología griega. No es el objetivo de este artículo discutir las implicaciones históricas de los mitos, pero todos somos conscientes de la discusión que se ha desarrollado en la investigación en torno a ellos. (Eliade 2000; Vernant 1973b). Sin embargo, el mito es poderoso, crea una serie de valores y enseñanzas que pueden ser emulados en diversas ocasiones.

Hasta qué punto la competición por la mano de una mujer fue o no una realidad histórica en determinados casos es un tema que nos debe preocupar. Nada parece indicar que fuera una forma matrimonial más, sino una mera construcción ideológica del mito emulada en determinados momentos. No obstante, puede atisbarse en algunas fuentes históricas la presencia de tal competición.

Heródoto nos recoge una historia de competición por la esposa en época histórica, en concreto por la mano de Agariste, la hija de Clístenes de Sición. Si bien a Heródoto se le critica por ser un autor poco fiable, no es nuestro deseo dudar de todo lo que dice. Nos

narra una competición por la mano de la abuela de Pericles, lo que supone unas tres o cuatro generaciones anteriores al momento de la escritura de su obra. Desde luego no podemos negar que Agariste y Clístenes son personajes históricos.

Debemos enmarcar la competición en el hecho de que el tirano de Sición realizó todo un programa de emulación de los héroes homéricos, a la vez que prohibía la recitación de los poemas homéricos, pues exaltaban a sus rivales políticos (Boardman 1978: 227-234). Por ello planteamos la hipótesis de una emulación de los grandes héroes. Si bien la competición por la esposa no era una costumbre, sí había un recuerdo de que era un modo de proceder que dotaba de prestigio a los familiares de la futura esposa, y el poderoso Clístenes decide de manera consciente organizar una competición. Clístenes de Sición es un personaje controvertido, especialmente en cuanto a la política interior, exterior y su marcado antidorismo (Parker 1994: 404-424). Con un acto así, a la manera de los grandes héroes, se estaba distinguiendo por encima del resto de los griegos.

También debemos enmarcar este acto en las extravagantes y exuberantes políticas de los tiranos. Pomeroy (1987: 50) insiste en que los tiranos podían para realizar matrimonios dobles, casar a sus hijas y hacerse valer en todo el Mundo Griego. No obstante, no toda la investigación ha estado de acuerdo en considerar veraz la referencia.

Entre los escépticos que han rechazado esta historia: Grote (1888), Macan (1895), Stein (1893), Holm (1899: 317) y How y Wells (1928). Las dudas de estos autores no son problemas de texto corrupto ni de traducción sino de que el hecho parece en sí sorprendente y se atribuye a Heródoto un afán de inventar historias fantásticas. En estos momentos la investigación duda de la reputación de Heródoto como autor verídico y la historia de Agariste parecía una clara confusión entre lo que era mito y realidad. Ormand (2014: 235) duda de la validez histórica de ese matrimonio y lo considera una historia mítica que narra la importancia de la riqueza y de las conexiones sociales, casi como si fuera una historieta.

Sin embargo, McGregor (1941: 268) lo plantea desde una emulación del mito de Helena, como analizaremos más adelante. Que un hecho sea sorprendente, y Heródoto lo narra como tal, no es motivo suficiente para considerarlo una mera patraña. Realmente debemos adentrarnos en las particularidades del gobierno de Clístenes de Sición para valorar lo que fue un comportamiento excepcional entendido desde los valores homéricos.

### **5.12.1. El tirano Clístenes**

Clístenes de Sición es un personaje político que se comporta como el perfecto tirano, promotor de obras y que se visibiliza en el Mundo Griego. Catenacci (2012: 172) hace un interesante estudio sobre la figura heroica del tirano y todo su aparato ideológico. Para este autor Clístenes es el modelo máximo de la opulencia y de la fastuosidad. Se nos presenta como una de las personas poderosas de su tiempo. A veces ha sido interpretado de manera negativa (Harrison 1997: 189).

Lo cierto es que la mención de Heródoto entra dentro del programa de emulación de la dinastía de los Alcmeónidas (de Vido 2011: 67). Pese al carácter negativo de Clístenes, que a veces realiza obras propias de un tirano (Harrison 1997: 189), o incluso llega a prohibir la recitación de los poemas homéricos porque favorecían la fama de sus enemigos argivos entre el 575 y el 573 (Boardman 1978: 227-234; McGregor 1941: 283) hay un



deseo de emular a los grandes héroes homéricos y de visibilizarse hacia el oeste del Mundo Griego (McGregor 1941: 272). Es en ese marco en el que debemos entender la competición por la mano de Agariste. Es un personaje de gran poder y riqueza que busca compararse con los héroes épicos y vincularse con un pasado lleno de prestigio en una sociedad que rechaza a los tiranos. No es que en la isla de Sicilia fuese un modo habitual de casamiento, sino que Clístenes planea una gran ceremonia en torno al matrimonio de Agariste.

### 5.12.2. La competición

Si bien la aparente protagonista de la historia es Agariste, como ya hemos visto en otras ocasiones, su nombre se menciona solo dos veces, al anunciar la competición y al proclamar a Megacles como ganador (Hdto. 6, 127 y 130). De hecho, la manera de formular la historia se parece mucho al *Catálogo de las mujeres* de Ps. Hesíodo, con la presentación de los candidatos, la lucha por la mano de la esposa sin la mención de la misma. Tanto el contenido de la convocatoria, como el tono de la misma, nos remiten a los aristócratas homéricos.

Hdto. 6, 126, 2

Ὀλυμπίων ὧν ἐόντων καὶ νικῶν ἐν αὐτοῖσι τεθρίππω ὁ Κλεισθένης κήρυγμα ἐποίησατο, ὅστις Ἑλλήνων ἐωυτὸν ἀξιοῖ Κλεισθέneos γαμβρὸν γενέσθαι, ἤκειν ἐς ἐξηκοστὴν ἡμέρην ἢ καὶ πρότερον ἐς Σικυῶνα, ὡς κυρώσοντος Κλεισθέneos τὸν γάμον ἐν ἐνιαυτῷ, ἀπὸ τῆς ἐξηκοστῆς ἀρξαμένου ἡμέρης. [3] ἐνθαῦτα Ἑλλήνων ὅσοι σφίσι τε αὐτοῖσι ἦσαν καὶ πάτρῃ ἐξωγκωμένοι, ἐφοίτεον μνηστῆρες: τοῖσι Κλεισθένης καὶ δρόμον καὶ παλαίστρην ποιησάμενος ἐπ' αὐτῷ τούτῳ εἶχε<sup>73</sup>.

“En ese sentido, mientras se celebraban los Juegos Olímpicos — en el curso de los cuales obtuvo la victoria con su cuadriga—, Clístenes hizo lanzar un bando según el cual todo griego que se considerara digno de convertirse en yerno suyo debería presentarse en Sición al cabo de sesenta días, o incluso antes, ya que él se proponía celebrar la boda en el plazo de un año a partir de la fecha citada. Entonces, todos los griegos que se sentían ufanos de su valía personal y de su patria fueron acudiendo en calidad de pretendientes. Clístenes, a tal efecto, había hecho construir para los asistentes un estadio así como una palestra<sup>74</sup>.”

La convocatoria se hace en un lugar público donde acude la excelencia de los griegos, en los juegos olímpicos, además en un momento en el que el equipo de cuadrigas que Clístenes ha pagado ha vencido en una competición (Hdto. 6, 125). En este caso Clístenes habla a los otros triunfadores, a los otros héroes de las ciudades griegas que acudirán de vuelta a casa. Clístenes, vence el torneo al 582 (Mcgregor 1941: 280) y la boda será en el 575 (otoño) por lo que tenemos un lapsus de tiempo importante. La convocatoria se hace de acuerdo a unas normas establecidas en el momento del anuncio. Clístenes establece que todo pretendiente ha de permanecer un año en el palacio siendo agasajado por el padre de la novia. Por ahora no sabemos cuál de las fechas es errónea o si es un problema de cómo se han transcrito los códigos.

<sup>73</sup> Edición de A. D. Godley para Harvard University press en 1920.

<sup>74</sup> Para las traducciones de Heródoto he utilizado en todos los casos la traducción de Carlos Schrader de la editorial Gredos en 1981.

El tirano está en un momento de gloria, triunfador de la competición y se permite proclamar que va a buscar a un yerno digno de sí mismo, es decir, se crea un círculo nuevo de iguales entre los que han acudido a esos juegos. No debemos olvidar que solo se establecen este tipo de relaciones entre los que se consideran dignos de recibirlas (Vidal-Naquet 1983: 41). No hace falta que señalemos la importancia de los Juegos Olímpicos como lugar de reunión de los griegos y en concreto la participación de Clístenes en los mismos. Por ello no debe sorprendernos que sea un acontecimiento lo suficientemente importante para que se interrumpan enfrentamientos, como la llamada tregua olímpica mencionada por Estrabón (8, 3, 33) y que implica el deseo de respetar fronteras y el paso de atletas entre los diferentes territorios del Mundo Griego (Aragón 2014). Por otro lado, en este momento hay muchos nobles de diversas zonas de Grecia interesados en emparentar con Clístenes, que organiza una competición propia en su territorio, para establecer relaciones entre ellos.

Mirón (2014: 20) resalta que el hecho de que se anuncie en Olimpia es un signo del poder del santuario como centro de convocatoria. Realmente Olimpia era un lugar visitado por mucha gente durante la celebración de los juegos y la noticia podía llegar con relativa rapidez al resto del Mundo Griego aprovechando la concentración de personas en torno a los santuarios, se da un margen de sesenta días para acudir a Sición, tiempo quizá no muy dilatado, pero suficiente para que la noticia se expandiera, más aún en el momento de las Olimpiadas cuando los atletas vuelven a su *polis* y generan expectación. Lewis señala la importancia de Clístenes como personaje popular y respetado al que los pretendientes acuden para establecer relaciones y pactos. Son ellos los interesados en vincularse al tirano (Lewis, 2009; 15). No obstante, ha de dar un tiempo prudencial a que la noticia se extienda por el Mundo Griego y los interesados hagan previsión para pasar un año fuera. Agariste no podía ser más que una niña en el momento de la convocatoria, por lo que su atractivo como mujer no podía ser importante. Tenemos de nuevo un caso en el que la mujer en sí no es ningún premio especial, pero sí lo son las relaciones que se establecen con su padre.

Por otro lado, estamos en un lugar que, como hemos ya estudiado, está muy asociado a los cultos prematrimoniales a través de las Heraias, aunque no sepamos si Agariste pudo o no participar en las mismas. Es en definitiva, un momento de gestión de uniones matrimoniales.

Uno de los cambios que debemos señalar es que se establece un código de participación. Clístenes estipula que todo pretendiente ha de permanecer un año en el palacio siendo agasajado por el padre de la novia. El hecho de que se exija a los candidatos su presencia en el palacio y, por lo tanto, que se alejen durante un periodo largo de su campo de acción nos indica que Clístenes está pensando en crear un círculo de redes propio. La idea es atraer a la ciudad de Sición durante un año a los grandes aristócratas del momento. Se ofrece por lo tanto, competiciones continuas que crean una historia única en torno al matrimonio de la hija del tirano.

Finalmente debemos hacer una pequeña mención a que hay dos edificios preparados al efecto para la competición, una palestra y un estadio, del que conservamos restos (De Vido 2011: 69). Ambos lugares, creados para el ejercicio, consiguen una inauguración triunfal con una competición que emula al ciclo homérico.

### 5.12.3. De nuevo el catálogo de los pretendientes

A continuación Heródoto nos hace un catálogo de los pretendientes, de una forma que recuerda demasiado al *Catálogo de las mujeres*, siendo éste uno de los argumentos esgrimidos para dudar de su veracidad. Realmente es una construcción que imita al *Catálogo*, que en esos momentos estaría intacto. La ventaja del texto de Heródoto es que está intacto por lo que sabemos en qué van a consistir las famosas pruebas de excelencia y podemos apuntar a que en el *Catálogo* debían ser similares: canto, baile, ejercicios gimnásticos y comportamiento en la mesa. Se pide al pretendiente, no que se relacione con la hija, que aparece ausente, sino que tenga un comportamiento ejemplar. Esta manera de mostrar la nobleza nos recuerda a las pruebas a las que es sometido Odiseo en Esqueria junto con los nobles feacios (Od. VII, 120-130), en un ejemplo más de la importancia de la gestualidad y de la ostentación de la virtud en el mundo homérico, que es trasladada a esta nueva situación (Minchin 2008: 18).

Transcurrido un año, con las consiguientes competiciones a la vista del resto de la comunidad, Clístenes ha de decidirse por uno. La magnanimidad del tirano que evalúa al que será su futuro yerno en múltiples facetas es una manera de auto representarse como excelente, Clístenes es el mejor juez. La elección no deja de tener cierta tensión, pues cada uno de los pretendientes tiene contactos y familia. Clístenes sabe transformar este momento de tensión en un compromiso personal con cada uno: por medio de una donación personal a cada uno de ellos.

Hdto. 6, 130

ἄνδρες παιδὸς τῆς ἐμῆς μνηστῆρες, ἐγὼ καὶ πάντας ὑμέας ἐπαινέω καὶ πᾶσι ὑμῖν, εἰ οἶόν τε εἶη, χαριζοίμην ἄν, μήτ' ἓνα ὑμέων ἐξαίρετον ἀποκρίνων μήτε τοὺς λοιποὺς ἀποδοκιμάζων. [2] ἀλλ' οὐ γὰρ οἶά τε ἐστὶ μῆς περὶ παρθένου βουλευόντα πᾶσι κατὰ νόον ποιέειν, τοῖσι μὲν ὑμέων ἀπελαυνομένοισι τοῦδε τοῦ γάμου τάλαντον ἀργυρίου ἐκάστω δωρεὴν δίδωμι τῆς ἀξιόσιος εἵνεκα τῆς ἐξ ἐμεῦ γῆμαι καὶ τῆς ἐξ οἴκου ἀποδημίας, τῷ δὲ Ἀλκμέωνος Μεγακλεί ἐγγυῶ παῖδα τὴν ἐμὴν Ἀγαρίστην νόμοισι τοῖσι Ἀθηναίων.

“Pretendientes de mi hija, yo sólo tengo elogios para todos vosotros y, si fuera posible, desearía complacerlos a todos, sin tener que elegir específicamente a uno solo de vosotros y rechazar a los demás. Pero como, al decidir el futuro de una sola muchacha, me resulta imposible contentaros a todos, a quienes debáis renunciar a esta boda os voy a obsequiar, individualmente, con un talento de plata por haber aspirado a casaros con mi hija y por haber permanecido ausentes de vuestra patria, Concedo, en fin, la mano de mi hija Agariste al hijo de Alcmeón, a Megacles, de acuerdo con las leyes atenienses.”

El tirano se muestra generoso, y muy rico, pues es capaz de dotar a todos con una suma considerable de plata. En el contexto de la competición se reconoce la importancia del esfuerzo hecho por los pretendientes a lo largo del año, pues han estado lejos de su patria, lo que siempre supone una pérdida de poder y han demostrado sus habilidades, quizá incluso recordando los viejos tiempos homéricos cuando largas ausencias acababan en desastre. Esta donación a todos los candidatos se puede leer en la línea del sistema de riqueza en el mundo homérico, presentado por Finley (2003: 63) como “algo necesario y bueno”. Si bien Clístenes ha conseguido atraer a un grupo de nobles, les compensa con regalos que son a su vez el inicio de nuevos intercambios de favores. Ahora ellos quedan en deuda con el tirano y se establece una relación de *xenia*. Para Papastamati (2012: 56) estamos ante una clara emulación de los poemas homéricos y de la importancia de los contactos entre las clases sociales más elevadas. El modelo de matrimonio que se efectuará no es el de Sición, sino el de la costumbre ateniense. Pese a haber surgido de

una competición excepcional es el lugar de origen del marido el que se asume para el rito matrimonial. Este pasaje puede estar relacionado con que en tiempos de Heródoto ya existe un modelo matrimonial cívico en Atenas y se está remarcando que los descendientes de Megacles son atenienses.

Podemos concluir diciendo que la competición por Agariste se plantea en los mismos términos que la de Helena y Penélope. Es una mujer atractiva por su origen familiar, en este caso no ofrece un trono como dote pero sí una alianza con un personaje muy poderoso. La novia es atractiva por su dote, y su poder reside en las riquezas que trae consigo. Agariste, al igual que las otras novias en competición, no participa en la elección de su esposo y se mantiene en un segundo plano.

A pesar de que podríamos dudar de un episodio que se formula en términos tan míticos cabe la posibilidad de pensar, no que Heródoto nos esté mitificando una historia, sino que el propio Clístenes creó un escenario emulando a los viejos héroes para presentarse a sí mismo como el padre de una hija digna de la propia Helena. Estamos ante un doble discurso, por un lado la versión de Heródoto de la historia unas décadas después y la consiguiente mitificación de un pasado glorioso de la familia de Pericles y por otro, el acto de un tirano que se emula con los dioses. A Heródoto le interesaba señalar esta historia familiar para resaltar los orígenes nobles de Pericles, cuyo antepasado había competido como los héroes homéricos por la mano de una mujer. No es una historia inventada, sino que tiene un trasunto político que la hace más que verosímil. El episodio es relativamente corto en la obra de Heródoto, pero es un inciso que nos marca la importancia de una familia con gran protagonismo en Atenas. Por ello debemos dar valor a la historia como realidad histórica del mito de la competición por la esposa. No podemos hablar de una fórmula jurídica vigente, pero sí de un ideario en torno a una esposa apetecible que llega a ser emulado.

#### **5.12.4. ¿Es posible que fuera una forma matrimonial más?**

Cabe preguntarse si la competición por la esposa fue solo una excepción o si era una forma de matrimonio. Para autores como Robertson (1991: 26) este tipo de competiciones no serían extrañas en el mundo arcaico y son la conclusión natural de un proceso de juegos donde los varones acuden a medirse y competir entre sí. Del mismo modo, las mujeres danzan y son exhibidas en público para propiciar la formación de nuevos matrimonios. Para Robertson sería una forma arcaica que va cayendo en desuso.

Tras analizar los datos disponibles, no parece haber una casuística suficiente para demostrar tal hipótesis. Los casos que conocemos son excepciones. Aunque en los festivales fuera relativamente común que las jóvenes fueran expuestas de manera más o menos evidente con el objetivo de establecer lazos matrimoniales, especialmente en las competiciones de primavera que están asociadas a la fertilidad, no podemos considerarlo una competición por la esposa. Por lo tanto, consideramos que no es una fórmula matrimonial y que solo tiene sentido dentro del caso particular de la emulación de un tirano que se quiere asimilar con el ciclo homérico.

### **5.13. Conclusiones**

A lo largo de este capítulo hemos visto cómo hay varios casos de competición por una esposa, fórmula que documentamos en muy pocas ocasiones pero que están asociados al tema del matrimonio. Hemos tratado de matizar las circunstancias que rodean a la convocatoria de un grupo de nobles por el matrimonio de una joven y la excepcionalidad que supone en todos los casos, siempre dentro del mito. Se establece un proceso similar de convocatoria y supone un beneficio para la familia de la novia. Vemos cómo lo que aparentemente es un acto de poder de una mujer, que destaca por encima de sus iguales y se hace merecedora de atenciones individualizadas, se entiende desde el universo masculino. Por ello nuestra primera afirmación ha sido relativizar el valor de la mujer como ser individual.

Estas competiciones, se daban en el mito, como un modo de sociabilización. Los aristócratas desde tiempos arcaicos conviven en grupo durante la juventud, sellando pactos de lealtad que duran generaciones. La búsqueda de una esposa excepcional se convierte en un *agon* más que mide a los aristócratas.

El ritual que se sigue en estas competiciones por la esposa es siempre el mismo, Los jóvenes casaderos que se consideran merecedores de tal honor acuden a un lugar en busca de un premio, en este caso la esposa, que se llevará el más rico y el más habilidoso, no el que enamora a la muchacha. Podemos afirmar que la pasión amorosa está por completo fuera de este tipo de eventos<sup>75</sup>, estamos ante un juego de intereses, ante un mundo de contactos y ayuda mutua siempre masculina.

El papel de la mujer es marginal, es la representante de la familia pero toda la competición es orquestada por el padre. Por lo tanto, no podemos hablar de poder femenino, pues este proceso está condicionado por los intereses de los varones. Puede que la mujer no sea el jurado, pero es el centro de una ceremonia de consolidación de los valores aristocráticos, y podemos matizar la vieja idea de la mujer como un bien más del que solo se valora su capacidad reproductiva pues hay otros factores, como son su origen y el potencial uso que se puede hacer de un matrimonio. En definitiva, la mujer fruto de una competición se entiende de manera igual tanto en el mito como en el caso de Agariste, se haya en medio de una ceremonia masculina de la que solo es una mera espectadora.

También debemos tener en cuenta la visibilidad de este tipo de eventos en el resto de la sociedad. Durante un periodo de tiempo se producen competiciones atléticas, de danza y música, que son valoradas por un personaje masculino de la familia de la muchacha, pero que se realizan en lugares públicos, como claramente se nos muestra en el caso de Agariste. Si bien los participantes son aristócratas, toda la comunidad tiene a su disposición durante un tiempo a estas personalidades, lo que pudo constituir un atractivo.

En el sistema social del Mundo Griego no tiene sentido que se pague por casarse con una mujer, que se acuda a casa del suegro y que se creen lazos entre los pretendientes, al igual que cayeron en desuso tantos otros modos de sociabilización presentes en los poemas homéricos. Pero si triunfa esa idea de la excelencia de la novia, que se convierte en una competición que recuerda al ciclo homérico.

---

<sup>75</sup> de hecho, no aparece el amor adolescente hasta épocas muy tardías con la novela pastoril y el descubrimiento del amor adolescente (García Gual 2006: 104-107) (Morgan, 1994: 66) (Holzberg 1995: 95).

## **6. HESÍODO, DEL MODELO COSMOGÓNICO A LOS CONSEJOS DE VIDA**

### **6.1. Hesíodo. Introducción al autor y su problemática**

En este capítulo, cierre del bloque de la épica, vamos a centrarnos en la obra de Hesíodo y la visión del matrimonio que nos ha dejado. Pese a que Hesíodo es una persona real que se presenta a sí mismo y que cuenta las particularidades de un espacio concreto, escribe una Cosmogonía y una Teogonía del universo griego, intentando ordenar el mundo mítico para llegar al mundo de los hombres. Por ello hemos considerado que este perfil encajaba en el bloque donde analizamos el mito, si bien tendremos un pequeño espacio para los datos concretos sobre Beocia. Si bien Hesíodo no tiene la fuerza de Homero, fue un autor de gran influencia. Sienta bases y tópicos que son esenciales para entender la posición de las mujeres en la Grecia Antigua.

Debido a todos estos motivos, plantearemos una revisión de una obra que pretende ser global para todo el mundo griego. Hesíodo busca enseñar valores universales de comportamiento, y el matrimonio tiene un papel primordial. Para ello debemos plantearnos ciertas dudas. En primer lugar, la validez de tratar la obra de Hesíodo como un corpus completo. Posteriormente la personal visión del autor, es decir, hasta qué punto estamos ante una visión personal o era ya la visión generalizada del Mundo Griego. Por ello dedicaremos un pequeño espacio a contextualizar la obra y justificar el porqué de su inclusión en este apartado.

#### **6.1.1. Entender a Hesíodo como un corpus**

Hesíodo es un autor principal del paso del mito al logos. Aunque dudemos de la veracidad de ciertas afirmaciones de Hesíodo sobre su vida no dudamos jamás de la unidad de su obra. Es un solo autor que está libre de las incoherencias que documentamos en los poemas homéricos por su larga tradición oral. Realmente la visión tradicional de Hesíodo ha sido fuertemente revisada por la investigación, matizando muchos aspectos que nos serán de utilidad. Seguiremos la tradicional división por obras, pero queremos dejar claro que entendemos todo como un conjunto en el que podemos ver la evolución en la composición del poeta (Arrighetti 1987: 41) y la importancia del público al que lo dirige. No es igual hablar a la idílica sociedad de pastores que en un principio se pensó que era Ascra a lidiar con una aristocracia rancia en evidente decadencia pero que continua con sus antiguos valores.

También es importante establecer que pertenece al género épico, lo que en sí no es una anécdota, porque no solo implica que compone su obra en un verso complejo y de difícil métrica como es el hexámetro dactílico, sino que también implica un tono noble de tintes gloriosos. La épica es el género de los antiguos padres, donde los nobles míticos veían reflejada una sociedad ideal donde se miran los griegos históricos, pero que nunca perteneció a una realidad. Por ello es de señalar que Hesíodo se mueve en ese género, aunque lo dota de su propia personalidad. Aunque Hesíodo duda del sistema de valores

existente, que por otra parte está en crisis, y se convierte en un maestro de comportamiento, lo hace en el verso más ampuloso y aristocrático. Pero lo hace desde los orígenes, ordenando el mundo mítico en una cosmogonía para acabar en lo más mundano, pero lo más importante para su oyente. Es capaz de criticar la actitud del aristócrata y proponer un modelo, que parece mucho más humilde, pero que no lo es tanto.

Por último debemos señalar que su obra es un corpus relativamente escaso, nunca comparable a los poemas homéricos<sup>76</sup>, siempre refiriéndonos a la extensión. Presenta también, salvo pequeños casos, una gran coherencia entre sí. No tenemos contradicciones en el argumento ni en la lengua. Hace años se pensaba que Hesíodo era un campesino que presentaba sus convicciones personales de una manera bastante caótica (West 1978: 41-59) pero un estudio más pormenorizado nos hace ver como es un intento de dar orden a todo el mundo conocido.

En torno a la *Teogonía* y *Los trabajos y los días* hay una coherencia compositiva. Es decir, que podemos hilar un modelo que tiene su plano divino y luego pasa al humano. Por ello la obra de Hesíodo ha sido agrupada de este modo. En su *Teogonía*, Hesíodo ordena el mundo conocido desde la creación de los dioses. Pero no lo hace sin un motivo, y es que remontarse a los orígenes refuerza la idea de decadencia absoluta que propone y que nos lleva a pensar que el fin del ser humano es irremediable. Para ello se sirve de las tradicionales invocaciones a las Musas que inspiran al poema y al amparo de Zeus, de una manera que es un tanto personal pero que no deja de estar inscrita en los cánones de la Épica (Strauss Clay 1988: 323-333) en la que hay una categorización de dioses, monstruos y mortales según el plan divino de Zeus (Strauss Clay 1993b: 105-116) y en definitiva, multitud de recursos a los que estamos acostumbrados pero con una nueva idea: un profundo pesimismo. Nos da un manual de escuela para que el hombre sea precavido, para que cuide su casa y su fortuna. Un ordenamiento de dioses parece más propio de Homero que de un autor que se no se quiere vincular al mundo de los aristócratas pero es que su uso de lo divino está al servicio de lo profano. En cambio en *Los trabajos y los días* va a hacer una escuela de buen comportamiento, fuertemente enraizada en el idílico mundo real que quiere retratar, lo cual no significa que sea del todo cierto. Ese profundo pesimismo insta al hombre constantemente a que sea precavido, que tenga en cuenta todas las dificultades que se puede encontrar en el camino. Por ello el matrimonio es una parte importante de su obra, porque es algo que puede salir mal y traer la desgracia.

### 6.1.2. El pesimismo

Hesíodo es un pesimista, un autor donde la idea de constante decadencia y desencanto condiciona el devenir histórica. Es, por lo tanto, un discurso muy novedoso. En este momento, aunque realmente en toda la historia griega, se recitan en público los poemas

---

<sup>76</sup> La *Teogonía* la componen 1123 versos, *Los Trabajos y los Días* 828 versos, *Escudo* por su parte 481 versos, *Fragmentos* en torno a 400 versos y *Certamen* 338 versos. Si comparamos estos datos con cada uno de los cantos homéricos, que giran en torno a los 600 versos por canto, podemos entender como es una obra mucho más reducida en extensión. Sin embargo, el tema que nos ocupa tiene un espacio ordenador que está mirando a los poemas homéricos desde un punto de vista antagónico.

y los himnos homéricos, que exaltan la gloria y la fama y no son pesimistas sobre el futuro de los hombres. Hesíodo es plenamente consciente de que su público está mirando a los poemas homéricos, que representan a un círculo de aristócratas míticos que viven en medio del lujo y banquetes diarios. Por lo tanto, estamos del mismo modo en el mundo de la oralidad y la recitación (Ready 2007: 132) asociado al ambiente festivo aristocrático, pero desde una visión completamente diferente. Hesíodo no exalta este comportamiento, sino que lo critica por el derroche que supone. No obstante, como ya han señalado otros autores (Austin y Vidal-Naquet 1972: 66-67) Hesíodo no se dirige a un público miserable, pues dentro de su obra habla de la gestión de tierras, solo al alcance de unos pocos, y no del hambre y la miseria. Su discurso da consejos para evitar caer en la ruina, pero desde la posición del que posee patrimonio. Suponemos que los poetas recitaban en las festividades y en los banquetes diversas obras por encargo de los comensales y que se mezclaba la recitación de partes del ciclo homérico con una visión mucho más moderna y pesimista. Por ello su obra va a estar siempre a caballo entre el mundo homérico, que es un modelo a seguir y la visión particular del autor. Aunque hablemos de Hesíodo como un educador, no estamos ante un libro de príncipes o una obra que se entiende como una lectura de cabecera. En la misma fiesta, en medio del consumo de vino y los sacrificios, se combinaban las glorias de Troya con los oportunos consejos sobre la conveniencia de encontrar una buena esposa.

### 6.1.3. ¿Quién es Hesíodo?

Otro de los grandes debates ha girado en torno a la figura histórica de Hesíodo. Quién fue Hesíodo y por qué surge una obra de tal magnitud en Beocia, territorio que no conocemos del todo bien y que no es en ese momento, al menos aparentemente, el de más pulsión en el Mundo Griego.

Tradicionalmente se ha dado por buena la presentación que Hesíodo hace de sí mismo como un hijo segundón de un antiguo comerciante arruinado que ha dejado toda su herencia al hijo mayor. Es a este heredero, de nombre Perses, a quien Hesíodo le dedica la obra *Los trabajos y los días* y a quien van dirigidos todos los consejos (Op. 275, 286-7, 299, 397, 633, 442), siempre son interpelaciones directas, igual que en el mundo homérico se apela a la atención del espectador. Una duda razonable es pensar qué es reflejo de la vida de Hesíodo y que es un tópico literario de un autor que presenta con el ejercicio literario del interlocutor la situación general de su alrededor. También cabe la posibilidad de que todo sea una creación, sin búsqueda de verosimilitud, aunque esta última hipótesis es la menos probable, pues Hesíodo nos presenta situaciones y datos que hemos podido constatar en el trabajo de campo.

Los problemas de Perses como un interlocutor que además parece evolucionar a la vez que Hesíodo va pronunciando su discurso fueron señalados por West (1978: 40) llegando a presentar una duda categoría en torno a la realidad de Hesíodo y su hermano Perses. Strauss Clay (1993a: 23-33) plantea una hipótesis sobre origen del litigio que es la aparente excusa de la composición de la obra. Ambos han ido a juicio por una herencia de la que Perses ha salido vencedor. Hesíodo, pese a no estar de acuerdo y considerar que se ha cometido una injusticia, no duda del procedimiento. Este dato puede ser interpretado



como que ya hay cierta estabilidad en la resolución de conflictos familiares en los tribunales de justicia. La herencia ya no se resuelve en la más estricta intimidad, sino que es un acto orquestado de cara a la comunidad. Para aconsejar a su hermano en la administración de esa tierra que ha heredado, Hesíodo le ofrece una serie de consejos sobre el buen hacer. Puede parecer tanto una excusa literaria como la realidad del autor. Para decantarnos por una de ambas, no debemos olvidar que los ejercicios literarios de impostación del autor han existido en toda la Historia de la Literatura, pero también ha existido el reflejo personal de la vida del autor en su obra. Dudar sistemáticamente de Hesíodo y de la información que nos ofrece solo nos lleva a un estéril debate.

Todos *Los trabajos y los días* está dedicada a su hermano Perses que, como ha señalado Sánchez de la Torre (2012: 196-7197) pasa de ser una figura real a convertirse en un interlocutor retórico, es decir, lo que comienza siendo una aparente dedicatoria personal a su hermano se convierte en la muletilla usada por el poeta para llamar la atención del público.

Es importante pensar que buena parte de *Los trabajos y los días* son consejos de vida diaria, por lo que la dedicación y apelación a un personaje familiar, como si de un diálogo donde nos falta la otra parte, cobra mucho sentido. Es la primera vez que tenemos visibilizado a una clase social que no había importado en los poemas homéricos y que se había convertido en un mero espectador de los combates heroicos y que actuaba como una masa informe en el combate (Raaflaub 1997: 635). Desde la voz de la experiencia y agrupados por temas, se interpela a Perses sobre los más variados asuntos, como campesino gestor de tierras que es. Los principales temas son el cultivo, los negocios, las fianzas y el mantenimiento del patrimonio. El interlocutor se enfrenta al problema de la gestión de su vida y de sus propiedades, teniendo varias posibilidades. En esta tesis no nos ocupamos de todos los variados asuntos, pero es importante señalar cómo las referencias al matrimonio están insertas en medio de todo tipo de consejos y es que no podemos desgajar una información de la otra, toda forma parte de un corpus de comportamiento social, moral y económico.

Sí es interesante destacar en que situación económica vivía Hesíodo y su familia. La aparente situación de pobreza que nos describe Hesíodo para sí mismo no es sostenible. Despojado de su herencia, se dedica a dar consejos como hermano segundón. No obstante, Hesíodo no deja de ser un autor de épica y en la Antigüedad, nadie vive de sus composiciones. Hay que tener un estatus social para componer y sobre todo, para que la obra perdure en el tiempo. La calidad de la obra de Hesíodo no es la de un aficionado de tercera fila. Hesíodo participa en los banquetes de los aristócratas que él mismo denomina devoradores de regalos y sabemos, porque él nos lo dice, que participó en una competición y llegó a dedicar un trípode en el Helicón. Acudir al monte de las Musas y ser capaz de dedicar un trípode (Op. 650-662) no está al alcance de un campesino propietario de una extensión moderada de tierra cultivable.

Por lo tanto, determinamos que Hesíodo es un hijo segundón que no ha quedado satisfecho en el reparto de la herencia de su padre pero que ha recibido una educación refinada que le permite componer en hexámetro dactílico grandes obras. Además debió gozar de cierto éxito y ser invitado con frecuencia a los banquetes aristócratas que permitieron que su obra perdurara. Tanto en Ascra, su aldea, siguiente punto a tratar,

como en la Beocia donde sitúa la última parte de su obra, debió gozar de fama y reconocimiento.

#### 6.1.4. Ascra

Hesíodo escribe desde la aldea que le ha visto crecer, Ascra, un punto en Beocia del que no sabíamos mucho. La gran discusión sobre la aldea de Hesíodo era si la podíamos relacionar como una comunidad de tipo homérico o se parecería más a una *polis* en ciernes donde se han establecido ya las leyes básicas que gobiernan a la comunidad (Edwards 2004: 11) para poder situar a Hesíodo en un mundo posterior o anterior al nacimiento de la *polis*. Cambia mucho la percepción si consideramos Ascra poco más que una aldea aislada o es más una población dependiente de una *polis* ya consolidada y con sus mecanismos de intercambio a larga distancia plenamente activos. La mayoría de los datos que tenemos sobre Hesíodo nos los da el mismo. Nos describe su aldea de origen y nos dice que es un lugar inhóspito (Op. 650-662). Pese al mundo rural que nos pinta sabemos que Ascra es una aldea dependiente de Tespias, que llega a ser una ciudad de relativa importancia. Estamos en un momento en el que se ha producido el sinecismo y Ascra está en una posición secundaria, por lo que podía parecer pobre ante los ojos de alguien acostumbrado a poblamientos de mayor identidad. Por lo tanto, la visión del autor es la de la persona insatisfecha porque no vive en un punto central, central en la vida social y económica, lo que sería bastante lógico si pensamos en un poeta que ha de buscar su público.

Ya antes se ha intentado dilucidar hasta qué punto Ascra se presenta como una oposición a Tespias, de hecho, se hablaba de una oposición Ascra-Tespias, igual que Hesíodo-Perses son dos opuestos, ambos son iguales, hijos de un mismo padre pero aparentemente se comportan de forma muy diferente. El problema en la interpretación ha venido de considerar que el campo es una idealización del campesino y la ciudad una idealización de la aristocracia. Para Edwards (2004: 29) no tenemos por qué hablar de una crisis agraria o una dicotomía entre el campo y la aristocracia de la *polis* como medida para explicar la hostilidad de Hesíodo ante la aristocracia. La Grecia rural siempre ha poseído motivos de sospecha frente al mundo de la ciudad. Posiblemente sea otro de los recursos compositivos que hacen que el público interiorice rápidamente el hecho de que el autor se posiciona en el mundo del campo y del trabajo manual en oposición al mundo del beneficio de la ciudad.

David Tandy (1997) insiste en que la posición de Ascra es la de una población sometida al *basileus* de Tespias y, en consecuencia, Hesíodo está al servicio de un rey local que le hace despreciar su lugar natal. Si bien no podemos saber si este dato responde a la realidad si podemos suponer que Hesíodo no está solo recitando ante sus conciudadanos, sino que tiene una cierta proyección que hace que su obra triunfe en el mundo griego. Por lo tanto, la crítica a Ascra puede venir del que en cierta medida se siente en inferioridad de condiciones por tener sus orígenes en un lugar secundario. Sin embargo, es tremendamente útil el modelo familiar que Hesíodo plantea en las comunidades rurales.

Lo que parece claro es que se nos está dando un sistema familiar que parece recientemente consolidado en la aldea de Ascra, un modelo de herencia y de familia que, o bien es reciente, o como consideramos que es más probable, no era el que había sido sublimado por los poemas anteriores. Si bien Homero hablaba de las grandes familias aristocráticas, que acudían a guerras por recuperar el honor y por saquear ciudades, que dan a sus hijas en matrimonios con enormes festines y que sacrifican hecatombes, Hesíodo va a hablar de un modelo familiar de un estatus social menor, donde importa conservar la propiedad y no hacer grandes excesos. Pero esto no significa que estemos hablando de pobres campesinos a punto de arruinarse. También debemos tener en cuenta que la vida de una mujer aristócrata debía de tener muchos más privilegios y libertades que el de los campesinos (Patterson 1991: 62). Es a raíz de la creación de la *polis* cuando se asientan ciertos derechos femeninos que hasta ese momento no existen. La línea entre la legitimidad y el concubinato es muy fina en estos tiempos arcaicos cuando nos salimos de las clases más altas.

Citando a Edouard Will (1957: 547-549) “On hésite à avancer des chiffres. Si l'on comprime ceux-ci le plus possible, on arrive à 6-7 personnes pour la famille, hommes libres et esclaves, au minimum “, lo relacionaba con el sistema de Solón, donde las clases campesinas han sido oprimidas por las deudas constantes que les dejan en situación de dependencia. Un campesino tiene un terreno mediano para dar de comer a la unidad familiar señalada, por lo que ciertos bienes son un lujo que no se puede permitir. ¿Era Ascra un lugar de aristocracia de clase inferior donde no se podían permitir grandes lujos? Hesíodo parece dirigirse a personas de condición inferior pero igual está mirando a la clase privilegiada de la *polis* frente a la clase propietaria de las aldeas.

### **6.1.5. La idílica vida campestre**

Otro tema a debatir es la idealización del campo como el único modelo de abastecimiento a nivel moral, cualquier tipo de empresa fuera del campo es criticada por Hesíodo. Desde el inicio de los estudios marxistas se defendía que el mundo griego había nacido en un estado ideal donde el campesino era autosuficiente y que había sido corrompido por la introducción de la economía capitalista a partir del siglo VIII. En consecuencia, había dos fases, inicialmente un mundo ideal de autogestión de la tierra por parte del campesinado y después la explotación del campesinado para la sociedad de consumo (Mossé 1980: 74). Hesíodo estaría en un momento de transición, tomando conciencia de la situación en decadencia. Estas visiones han sido fuertemente revisadas y matizadas, con un nuevo análisis de las fuentes que señala que Hesíodo está usando el tópico literario del a vida idílica en el campo (Austin y Vidal-Naquet 1972: 19). Si bien es tentador pensar en un campo igualitario donde se vive de los frutos de la tierra, en este momento, el aparato administrativo y cultural se nutre de las contribuciones de los campesinos (Skydsgaard 1992: 11). Esta idealización del campo en oposición a la vida de ciudad ha sido puesta en duda y señalada como un constructo historiográfico (Caro 1963: 31) que no afecta sólo al mundo griego sino a toda la cultura mediterránea.

Por ello el buey de labor y la mujer hacendosa son una prioridad del campesino. La mujer que es coqueta y que pide regalos no puede ser mantenida sino que necesita que la esposa

y la hija permanezcan encerradas en casa trabajando y dirigiendo a los esclavos. Por lo tanto, es una visión positiva la de Hesíodo que piensa que con trabajo y esfuerzo pueden traer la prosperidad. Por lo tanto, debemos poner en relación la versión que se da de la vida en el campo con la versión ideal que se dará de una esposa. Ambos campos están en el marco de la idea aproximada a la que ha de aspirar el varón.

Finalmente debemos tratar la hipótesis de que esta idealización del campo responde a un momento de transición de un modelo económico a otro. Ernest Will (1965) argumenta que el *sinecismo* ha provocado que sean las clases aristocráticas las perjudicadas por el surgimiento del ciudadano hoplita. De un modelo de campesino se pasa a uno de ciudadanos. Para este autor desde época micénica la propiedad era comunal y estaba controlada por el poder que la redistribuía periódicamente. A partir de Hesíodo se ve cómo la tierra pasa afectivamente a manos privadas que son capaces de dejarla en herencia pero que se encuentran en problemas de división de la tierra. Hanson (1995: 95-126) presenta a Hesíodo como una especie de campesino adelantado que introduce un tipo de cultivo intensivo en un sistema del territorio poco productivo. Estas opiniones, si bien parecían resolver el problema con diferentes hipótesis, no acudían demasiado al propio Hesíodo, que no parece “un campesino adelantado a su tiempo”.

Pese a toda la discusión generada creemos que la hipótesis de Edwards (2004: 163-166) es la más argumentada y que tiene en consideración todos los factores. Beocia, a finales del siglo VIII e inicios del VII no estaba tan poblada como otras partes de Grecia que habían experimentado un periodo de rápido crecimiento. Ascra en sí, es una zona aislada bajo la influencia de Tespías, aunque matizaremos siempre que cuando decimos aislada no queremos decir que no tuviera contactos comerciales con el resto del Mundo Griego. La poca densidad de población de Ascra permitía a los campesinos una agricultura extensiva que combina la vid y el cereal. Cada familia vive en un intento de autosuficiencia y las relaciones con otras granjas vecinas no son frecuentes. Por lo tanto, se necesita un terreno de cultivo relativamente amplio para mantener a la familia y la división de la tierra entre hermanos en sucesivas generaciones puede acabar con la subsistencia. El mundo de Ascra es pequeño y poco jerarquizado, donde las familias tratan de vivir encerradas en sí mismas y no establecen lazos de solidaridad fuertes. Estamos en un mundo relativamente aislado, pero lo suficientemente comunicado para que la obra de Hesíodo nos haya llegado a través de los griegos. La solidaridad entre comunidades campesinas, implicando pautas de comportamiento social aún están por estudiar en profundidad (Gallego 2003a: 42), pero sí parece que las familias se conocen y vigilan el comportamiento común. Por ello es conveniente estar en buenas relaciones con los vecinos y preguntar sus opiniones antes de casarse con una mujer de la zona.

Pese a que la opinión de Edwards es la más completa consideramos que debemos hacer algunas salvedades. La autarquía y el autoabastecimiento son utopías en una granja, pues siempre se necesita del poder local en los buenos años para vender excedentes y en los malos para conseguir semilla. Ascra es sin duda un mundo pequeño, pero la obra de un autor local fue popular en todo el mundo griego. No puede estar tan aislada y tan fuera de todo contacto. Si bien nos situamos en un mundo claramente rural, debemos tener en cuenta que el mundo griego de este momento está en plena expansión de redes comerciales. Es interesante la apreciación de Tandy (1997: 133-135) sobre la mención que se hace sobre la tierra alineada. Parece que Perses ha perdido su tierra o ha estado en

posición de perderla, pues Hesíodo no hace más que hablar del problema de las deudas. El hecho de que la tierra pueda ser vendida, gestionada o perdida por su dueño nos indica un estado del campo que se aleja mucho de los *kleroi* inalienables. La tierra puede ser vendida, comercializada porque hay un mercado interesado. Tandy piensa que el propio Perses perdió su tierra, aunque consideramos que es ir demasiado lejos en virtud de lo que nos dice la propia obra.

Una de las grandes cuestiones es si estamos ante una modificación del pensamiento social, fruto de sequías, cambios en la gestión de la tierra o los motivos que queramos buscar, o si más bien es el eco de un pensamiento que nunca había sido puesto por escrito. Nuestra pregunta es ¿Se produce tal transformación en el mundo rural como para provocar una crisis social que revolucione el modelo de pensamiento? ¿Realmente el mundo rural era idílico en “tiempos de Homero” signifique lo que signifique? ¿Debemos buscar un cambio climático? Y sobre todo ¿realmente tenemos datos para pensar que Hesíodo habla de su propio caso particular o de una situación generalizada que es vista desde los ojos de una persona de mayor poder social?

Da la impresión de que Hesíodo es un poeta épico más cerca del intimismo de los líricos y de la individualidad. De hecho, Aloni (2008: 59-61) plantea toda la obra de Hesíodo como una serie de poemas que se pueden recitar en los banquetes, y que a gusto del espectador del momento se hace uno y otro. Por lo tanto, no podemos defender la narración de un caso personal, de la historia de una familia. Hesíodo es un poeta que compone para nobles y se hace eco de un tópico del momento. El campesino hacendoso que da consejos, que sabe todo lo que conviene y que actúa de educador de un sucesor no es una idea novedosa en literatura. Es un libro de consejos, de buen hacer, de ordenación del espacio.

No obstante, a pesar de que sea el eco de un mundo noble sin ningún tipo de problemas de subsistencia es una voz novedosa. El grupo social protagonista de su obra es una clase social más desfavorecida y consideramos que esa es la clave de la misoginia y de la particular visión del mundo que nos da Hesíodo. El mundo homérico con el que convive en la recitación de poemas en los banquetes presenta unos valores que no son los mismos que los de los campesinos acomodados. Pero no olvidemos que son dos visiones que están conviviendo y que en la propia Beocia puede verse.

#### **6.1.6. El mundo homérico beocio**

Tradicionalmente decimos que Hesíodo es una generación posterior a Homero, es decir, una generación posterior a la fijación de los poemas homéricos en el siglo VIII. Tomamos la fecha tradicional del 700 (pese a que ha habido mucho debate en torno al tema de quién es anterior, si Homero o Hesíodo). Aunque no es el tema principal podemos hacer un recorrido de las principales hipótesis que nos han llevado a afirmar que estamos situados en el siglo VIII en un momento donde se acaban de fijar los poemas homéricos y tienen gran importancia en la ostentación de poder de la aristocracia.

Alsina (1983: 126) denominaba a Hesíodo poeta de la primera época arcaica (siglos VIII mediados del VII) por considerar que su obra era anterior a un estado de ciudades estado.

No obstante, hay quien defiende (Pérez Jiménez y Martínez Díez 1983: 14-16) que Hesíodo es más antiguo que Homero, basándose en las descripciones de poetas como Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero o porque en los poemas homéricos hay datos posteriores al 700, como la táctica hoplítica, el escudo de Agamenón con la Gorgona, el broche de oro de Odiseo. Todos estos datos son difícilmente comparables, más aun si tenemos en cuenta que Hesíodo y Homero no pertenecen al mismo marco geográfico. De hecho, no son fácilmente comparables, pues Homero es un compilador de historias orales de origen milenario y Hesíodo presenta una obra individual. No hay incoherencias ni inconsistencias, simplemente es la cosmogonía personal de un autor. Este debate, que solo hemos esbozado, nos afecta porque consideramos que el modelo de matrimonio que nos da Hesíodo es un modelo real, basado en la experiencia que tiene y que no es una recopilación de diferentes tradiciones y modelos históricos. Crielaard (2002: 239-295) estudio como el mundo del VIII y del VII esta culturalmente influenciado por los poemas homéricos. Schnapp-Gourbeillon (2002: 283-284) incide en la importancia cultural de los poemas homéricos en el siglo VIII y VII que es cuando quedan finalmente fijados coincidiendo con la difusión del alfabeto. Pero quizá la reflexión más completa sea la de Raaflaub (2006: 449-464) que considera que hay un lapsus entre lo que nos cuentan los poemas homéricos, que no es sino información pasada por el tamiz de varios siglos que parece ser completada y llena de sentido en Hesíodo. Los objetos materiales, junto con la relación del campesino independiente con su entorno, la élite y la ciudad además de las alusiones políticas y sociales en la Teogonía. Esta coherencia sería fruto de que los poemas homéricos son fijados poco antes que aparezca la obra de Hesíodo y que se separan claramente de la mentalidad de los líricos, que al ser posteriores, presentan una clara evolución política y social.

El mismo Hesíodo pensaba que la sociedad homérica había sido histórica (Raaflaub 1997: 6245) y se define como *demodoco*, es decir una persona que presta sus servicios recitando historias en reuniones públicas o semipúblicas a la manera de los poemas homéricos. No es ya un noble a la manera homérica, un banqueteador con grandes tierras y rebaños pero es un testigo de esa vida, o de lo que aún queda de ella, pues está presente en sus banquetes en tanto que es un orador que cuenta historias y que participa en la fiesta. Estamos en el mismo mundo, pero el aparente protagonista ha cambiado. Las grandes fiestas donde se recitan poemas son una constante en el mundo griego, con motivo de celebraciones religiosas o fiestas privadas forman parte del evento que se contraten a músicos, cantores e incluso bailarines que a petición del público recitan historias que son conocidas por todos.

Por ello, pese a toda la retórica rural de Hesíodo nunca debemos perder de vista que no puede ser un pobre campesino<sup>77</sup>, pues demuestra que tiene la capacidad de componer varias obras de gran entidad intelectual y de calidad que han llegado hasta nosotros. Él se autorepresenta como campesino, pero debemos pensar en una clase media con cierta vida acomodada y sobre todo, visible en las clases altas que le reconocen como un poeta. Hesíodo no puede ser un campesino de los que no han recibido ningún tipo de formación, sea del tipo que sea. Este discurso nos lleva a la idea que tenemos de las clases sociales de Ascra, pese a que haya un discurso que parece alejar al noble devorador de regalos,

---

<sup>77</sup> Sobre la discusión de la pobreza en la Antigüedad Jameson 2003; Fernández Prieto 2015; Fernández Prieto 2016; Fernández Prieto 2017a y 2017; Valdés 2006; Valdés 2014.

del comerciante y del hacendoso campesino, son mundos mucho más intercomunicados de lo que parece.

Este dato nos lleva a hablar de los aristócratas contemporáneos de Hesíodo, que están haciendo un esfuerzo por emular a los héroes homéricos porque se sienten herederos de los mismos. La arqueología nos muestra como en la isla de Eubea, al lado de la patria de Hesíodo, los nobles construyen tumbas a la entrada de la ciudad donde se emula el enterramiento homérico en calderos de bronce. En una cronología del siglo VIII tenemos tumbas que podemos vincular a un tratamiento homérico, que no es histórico, son de tipo monumental, agrupadas en un mismo espacio, a la entrada de la ciudad, con un ritual en desuso. El estudio de Bérard (1970: 22) revela que hubo 23 tumbas de inhumación y 13 tumbas de cremación singulares. Es decir que, contrariamente a la costumbre del momento, la clase social más alta construye una clase de tumba que es un artificio, pero que para ellos eran las tumbas que les correspondían por su estatus. Este tipo de tumba monumental supone un esfuerzo económico y de tiempo y se colocan a la entrada de la ciudad, visibilizando por completo a esta clase social que decide adoptar, de manera voluntaria, unos valores de ostentación e intercambio que ha tomado de los poemas homéricos, de los que han asumido una importante influencia cultural (Crielaard 2002: 239-295). Esa ostentación, que además es creciente, no debía de ser bien vista por el campesinado propietario, en situación de empobrecimiento. Hesíodo culpa de esta escala de lujo a las nuevas empresas comerciales, a los productos traídos desde lejos y, en definitiva, a todo lo que se alejaba de un modelo tradicional.

Pese a todo el discurso de Hesíodo, estamos sin duda ante una clase aristócrata muy vinculada a los valores homéricos con un espíritu donde no entra el ahorro y la economía. Realmente nos habla de una dicotomía: por un lado, el mundo de las rutas comerciales que introduce grandes beneficios en las sociedades, el nacimiento de la *polis* y un nuevo sistema de gobierno que implica un reordenamiento de la ciudad y por otro, unos viejos valores homéricos presentes en la vida de las élites que les invitan a un derroche desmesurado y a una emulación de un pasado glorioso. La presencia de estas élites está tan presente en momentos clave del poema como la vinculación del rey a la inspiración de las Musas (Brillante 2009: 57-59) un tipo de apelación del poeta que estaba íntimamente vinculado a los poemas homéricos.

La duda que persiste es ¿Realmente estamos ante el mismo concepto de sociedad y honor homérico? ¿O tenemos una voz discordante y realmente no había malestar en torno a la ostentación de los aristócratas? Todo parece indicar que el discurso de Hesíodo no deja de tener cierta originalidad. En Hesíodo aparecen por primera vez conceptos como la responsabilidad moral, que es personal. El hombre homérico no deseaba por encima de lo que deseaban los dioses (Cantarella 1976: 49), si bien podía estar impulsado por su ánimo y realizar su destino de buena voluntad siempre había un plan divino detrás, pues los dioses estaban atendiendo a las vidas de los mortales. Zanker (1986: 26-36) apunta que Hesíodo no predica con los conceptos de virtud vinculados al *arete* tradicional, sino que tiene un carácter anti épico. Por ello se le considera una transición entre los valores épicos y los valores ciudadanos presentes en la lírica. Esta opinión quizá debería ser matizable, Hesíodo no puede ser anti épico, siendo éste el género en el que se mueve. No obstante, estamos también ante un tópico literario, un tópico nuevo que se crea en torno al propietario de la tierra que la trabaja y que está sujeto a un nuevo sistema de honor. La

familia como unidad cobra gran importancia para sostener el *oikos*, y la descendencia se planifica como parte de la economía.

### 6.1.7. Hesíodo misógino

No podemos cerrar este apartado sin atender a uno de los grandes tópicos que giran en torno a la obra de Hesíodo: su supuesta misoginia.

Hesíodo fue calificado como el primer autor misógino, que si bien es un término anacrónico que no podemos traspasar a la Antigüedad, debemos tener en cuenta porque ha sido objeto de debate. En algunos trabajos como el de Flacelière (1971: 698) se le comparaba con las amables y benevolentes descripciones de la épica que resaltaban la belleza de Helena y la fidelidad de Penélope. Se llegaba mucho más allá para hablar de un brote feminista en el siglo V en Atenas cuando las mujeres cobran protagonismo. A día de hoy desechamos todo este tipo de hipótesis si bien la misoginia de Hesíodo es un tema controvertido. Autores como Hunter (2014: 166) han desechado esta teoría por completo como fruto de una interpretación banal de un autor que muestra multitud de ansiedades culturales. Por un lado se nos dice que Hesíodo es una *rara avis* en la lírica, ya que nos habla de amor y de afecto, contrariamente a lo que se había dicho con anterioridad y por otro parece que apunta una tendencia general en el mundo griego, que está a las puertas de un cambio social. Pomeroy (1987: 64) considera que es fruto del sentimiento del poeta ante la injusticia social y económica que vive. Acosado por la pobreza, la mujer es una responsabilidad. La duda reside en si estamos de verdad en una situación de crisis tal, o simplemente estamos oyendo una voz que no había estado presente hasta este momento en la literatura griega. Nos inclinamos más a la segunda propuesta, pues ya ha habido estudios en torno al sistema de endeudamiento y pobreza que determina que la pérdida de la tierra de un campesino no solo le hace caer en la esclavitud, sino que también implica un factor de deshonor (Valdés 2014: 15). Esa *atimia* (ἀτιμία) que implica que no ha sido capaz de cumplir con lo pactado, con devolver el préstamo o con mantener a su familia. La caída en la esclavitud y el cambio de oficio hacia el artesanado (Valdés 2006: 147), implica también deshonor. En todo el devenir histórico hay patrones de conducta en el entorno familiar. Ya Reher (1996: 55) en sus estudios hablaba de cómo las familias más ricas son las más dispuestas a alojar a parientes lejanos en situación de exclusión, viudedad y soltería mientras que cuanto más pobre es la familia más nuclear intenta volverse.

Vamos a estudiar los conceptos presentes en Hesíodo relacionados con el matrimonio, entendido como un mal necesario para el hombre pero el gran medio legitimador de tener descendencia. Hesíodo tiene fama de ser el primer misógino de la historia, por su fehaciente odio a las mujeres y porque crea a Pandora, la culpable de los males que asolan la humanidad. Tradicionalmente se ha buscado una explicación lógica a la misoginia de Hesíodo, dándola por supuesta. En trabajos ya antiguos como el de Rogers (1966: 13) se señalaba cómo tanto para los griegos como para los judíos el matrimonio era un valor tan alto que la mujer era un animal peligroso que debía ser controlado. Por eso los textos más antiguos de la Biblia y del mundo griego conciben al hombre siempre como un hombre casado pero no dejan de advertir sobre los peligros de la mujer. Nuestro objetivo no es



caer en la descalificación de un autor, y buscar una explicación a su comportamiento. Stromberg y Stromberg (2012: 52) señalaban cómo el hecho de que Pandora no fuese el primer ejemplo de la raza humana, sino de la raza de las mujeres, ya la situaba en un estado de inferioridad y de discriminación con respecto a las otras creaciones divinas. Esta teoría contradecía la visión tradicional que desde los años 80 (Rudhardt 1986: 231-246), que consideraba que la relación de los hombres con la divinidad era especial, porque partía de una relación directa con los semidioses gracias a Pandora. Los hombres, como son la creación más cuidada, son las que despiertan más celos entre los seres divinos y han de equilibrar su paso por la tierra por medio de los males que trae Pandora en su *pithos* (πίθος). Esta lucha historiográfica solo puede ser resuelta volviendo de nuevo a las fuentes, y someterlas a la crítica del contexto que encierran.

Lo cierto es que Hesíodo tiene un cosmos propio, una ideología y una moral que asigna a la mujer el papel de legítima esposa y madre de la prole, debemos entender la obra en su conjunto para poder entender la esencia de la épica de Hesíodo. Por ello haremos un recorrido por los pasajes de sus obras, intentando plantear el modelo matrimonial que hay detrás, que supone un cambio frente al modelo homérico.

## **6.2. Teogonía, la creación de los dioses hasta Pandora**

La *Teogonía* es una cosmogonía creadora de un sistema jerárquico de los dioses griegos. Organizado por generaciones, nos aparece una sucesión de edades del mundo que acaban con el asentamiento del orden del cosmos actual. Dicha obra tiene el valor de proponer un sistema ordenador, cuando la mitología griega tenía diferentes versiones. A nuestro tema nos interesa que desde los orígenes, las uniones y la descendencia son el principal motivo de las evoluciones entre las eras.

### **6.2.1. LA TEOGONÍA. Los dioses**

Debemos señalar como apunte que toda la *Teogonía* es un sistema de dioses y diosas, que tienen descendencia, por lo que la idea de los hijos como sucesores del legado es intrínseca a la obra de Hesíodo. Como no se trata de manera clara el matrimonio y la herencia haremos mención solo a dos apuntes menores que nos sirven para marcar el sistema de valores que va a estar presente en *Los trabajos y los días*. Los dioses no se rigen por leyes de consenso sino que los raptos, acuerdos y uniones dependen de la gestión de los dioses varones olímpicos. No obstante, algunas de las virtudes y defectos del mundo de los hombres se crean en este momento.

El engaño en el mundo viene de la mano de un personaje femenino, que es Afrodita. Su nacimiento no deja de ser una muestra del poderío creador femenino, nacida de un útero masculino, los testículos de Urano (Arthur 1982: 66-67). Es la primera aparición de la diosa nacida de un engaño, en concreto de la castración de Urano. Es una bella doncella que introduce en el mundo la maldad (Hes. Theog. 190-201). Al nacer de la espuma de mar Afrodita introduce un nuevo componente en el mundo y Hesíodo nos da una fiel

descripción de los nuevos atributos traídos al mundo, que son una explicación de la nueva maldad que trae la diosa del amor carnal.

Hes. Theog. 205

παρθένιους τ' ὄρους μειδήματά τ' ἔξαπάτας τε  
τέρψιν τε γλυκερὴν φιλότητά τε μελιχίην τε<sup>78</sup>

“Los intercambios de palabras con doncellas, las sonrisas, los engaños, el dulce placer, el amor y la dulzura<sup>79</sup>.”

Todos los términos están fuertemente ligados entre sí, por lo que son entendidos como complementos los unos de los otros<sup>80</sup>. Toda esta negatividad que supuestamente viene dada de un acto violento como es la castración de Urano se atribuye a la diosa femenina. No obstante, el primer acto de maldad no procede de Afrodita, sino del propio Urano, que no ha dejado a Gea dar a luz a sus múltiples hijos. Probablemente Hesíodo tenga ya en mente una diosa Afrodita del Arcaísmo, protectora del amor carnal y vinculado a las artimañas para conseguir sus objetivos. El deseo y el amor son muy antiguos, pero son concebidos como elementos negativos. Por lo tanto, en Hesíodo la mujer seductora estará por debajo de la que es dada en matrimonio. Los sentimientos pasionales están por debajo de la planificación y del orden.

El segundo elemento a destacar es que, pese a que la pareja Zeus y Hera son los dioses protectores del matrimonio, de la legitimidad de los hijos y de la institución familiar (Theog. 571, y Op. 50), no aparecen especialmente vinculados al mundo de los hombres, y al nacimiento de la primera mujer. En este primer momento están por completo alejados de las penas de los mortales. Hera se convertirá después en una diosa muy importante de cara al matrimonio, a la que se ofrecen sacrificios e incluso los juguetes de la novia, fruto de competiciones como los Heraia en Olimpia. Sin embargo, Hera no es presentada como la esposa legítima y parece ser una más de la sucesión de enredos amorosos de Zeus (Bermejo 1988: 9). La institucionalización de Hera como diosa tutelar a la que acuden las muchachas es muy frecuente en todas las *poleis* (Redfield 1982: 182-183) pero en la *Teogonía* su comportamiento es más masculino, reprobando el comportamiento de los varones con una autoridad que pronto va a perder (Bonnafé 1985). Los dioses parecen ocupados en sentar las bases de su poder y su radio de acción. Hasta que no aparece Pandora no tenemos un dato realmente determinante sobre el papel de las uniones en el mundo de Hesíodo.

### 6.2.2. Pandora, el salto al mundo de los hombres

Hesíodo es el creador de Pandora, la primera mujer, como el origen de todos los males del hombre y como una creación ajena al proceso natural (Cubero 1989: 65-67). Ante la

---

<sup>78</sup> La edición de los textos es la de Hugh G. Evelyn-White de 1914 para Harvard University press.

<sup>79</sup> Traducción revisada basada en la de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez del año 2000 para la editorial Gredos.

<sup>80</sup> Este dato nos lo da la partícula τε que se usa para unir elementos que se presuponen que están relacionados. Por ejemplo, madre y padre, entendiendo que son las dos partes de una familia. El hecho de que se nos unan por medio de esta partícula nos indica esta fuerte unión que quiere dar el autor.

asunción del fuego por parte de los hombres, Zeus entra en cólera y les manda un castigo que equilibre la balanza. Por ello crea una figura irresistible, dotada de bienes por todos los dioses y que se encarna como la primera esposa de la historia de los griegos.

Hes. Theog. 571-572

γαίης γὰρ σύμπλασσε περικλυτὸς Ἀμφιγυήεις  
παρθένῳ αἰδοίῃ Ἴκελον Κρονίδεω διὰ βουλᾶς.

“Modeló de tierra el ilustre Patizambo una imagen con  
apariencia de pudorosa doncella, por deseo del Crónica.”

El hecho de que sea hecha de barro y no nazca de la unión de ninguno de los elementos anteriores presentados en la *Teogonía* es lo que nos hace pensar en la separación del plano divino del humano. Pandora será madre de hombres, pero nace de una creación artesanal, hecha por el dios Hefesto. Hasta ahora todo ha seguido una sucesión natural, Pandora es creada para desestabilizarlo. También debemos señalar cómo tiene apariencia de doncella, llena de recato (αἰδοίη) pero se nos marca que esa característica es una apariencia. El engaño, la falta de veracidad, está en toda la obra de Hesíodo muy vinculado al mundo femenino.

Zeitlin (1995: 91) abría una interesante interpretación en torno a la figura de Pandora en orden cósmico. Por un lado se inserta en la superioridad de Zeus como creador y está dentro del orden del cosmos. Pero no deja de ser una creación divina que por naturaleza es superior al hombre, debido a que ha nacido del deseo de Zeus y ha sido modelada por los dioses. Para Zeitlin detrás había cierta ansiedad masculina en la creencia de que podía haber una superioridad femenina, que parecía llena de poder y de capacidad de subyugar al hombre. Esta interpretación abre una interesante vía en torno al miedo a lo bello, porque causa el terror de la admiración. En esa línea de pensamiento Pandora es terrible por ser una creación divina.

Pese a los atributos de belleza asociados a Pandora, es especialmente interesante como se la “dota” con una serie de ofrendas que proceden de los dioses.

Hes. Theog 573-584

ζῶσε δὲ καὶ κόσμησε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη  
ἀργυφῆ ἐσθῆτι: κατὰ κρήθεν δὲ καλύπτρην  
δαίδαλέην χεῖρεςσι κατέσχεθε, θαῦμα ιδέσθαι:  
ἀμφὶ δέ οἱ στεφάνους, νεοθηλέος ἄνθεα ποίης,  
ἱμερτοῦς περίθηκε καρήατι Παλλὰς Ἀθήνη.  
ἀμφὶ δέ οἱ στεφάνην χρυσεῆν κεφαλῆφιν ἔθηκε,  
τὴν αὐτὸς ποίησε περικλυτὸς Ἀμφιγυήεις  
ἀσκήσας παλάμησι, χαριζόμενος Διὶ πατρί.  
τῇ δ' ἐνὶ δαίδαλα πολλὰ τετεύχατο, θαῦμα ιδέσθαι,

κνώδαλ', ὅσ' ἤπειρος πολλὰ τρέφει ἠδὲ θάλασσα,  
τῶν ὅ γε πόλλ' ἐνέθηκε,—χάρις δ' ἀπελάμπετο πολλή,—  
θαυμάσια, ζῴοισιν εἰκότα φωνήεσσιν.

“La dio ceñidor y la adornó la diosa Atenea  
de ojos glaucos con vestido de blanco reluciente;  
desde la cabeza, la ocultó con un velo,  
maravilloso al verlo, hecho con sus propias manos  
y con deliciosas coronas de fresca hierba trenzada con flores,  
rodeó sus sienes Palas Atenea.

En su cabeza colocó rodeándola una diadema de oro  
que él mismo ilustre Patizambo cinceló con sus manos,  
por agradar a su padre Zeus. En ella había artísticamente labrados  
, maravillosos de ver, numerosos monstruos,  
cuantos terribles cría el continente y el mar;  
De ellos grabó muchos aquél, y en todos se respiraba su arte,  
cual seres vivos dotados de voz.”

La preparación de Pandora para el mundo de los hombres tiene dos fases, la creación por orden de Zeus y la entrega de una serie de regalos. Los dos activos principales son Atenea, diosa de las doncellas antes del matrimonio y Hefesto, que es el dios de la artesanía. Atenea se comporta como una madre el día de la boda, pues se dedica a engalanar a la muchacha con un vestido blanco reluciente, cuando la ropa blanca brillante es un bien lujoso, y la oculta de la vista con un velo que ha hecho a mano. Destacamos la presencia de ceñidor porque como ha señalado Iriarte (2002: 103) se trata de un objeto que cuando se suelta simboliza la aceptación de la dominación sexual de la mujer y se asocia con el matrimonio. Los objetos realizados por los dioses tienen un valor añadido. Igual que la madre se dedica al telar en su casa y hace parte del ajuar de su hija Atenea, como diosa de las labores artesanales y protectora de las doncellas, le da un velo tejido por ella misma. Las coronas de flores tienen muchos usos en la Antigüedad, en concreto son usadas en rituales religiosos, en ambientes familiares y en el *symposion*, pensadas siempre para adornar (Cisneros 2018), son vendidas en el ágora para multitud de rituales, pero tienen un matiz festivo. No es un objeto habitual y por ello también es usado por la novia el día de su boda, además de la asociación sensorial de la belleza de la mujer que porta coronas y las flores, asociadas también con un olor agradable.

El objeto labrado por Hefesto, que es de gran trabajo y que incluye en sí una descripción de lo que tiene tallado, nos recuerda a la descripción de objetos singulares en los poemas homéricos. En definitiva estamos ante una descripción épica del engalanamiento de una novia el día de su boda. Vestida con objetos de lujo pensados para impresionar al marido. No olvidemos que hasta muy tarde en el arte griego, el cuerpo de la mujer se oculta en voluptuosos mantos que hacen adivinar, más que enseñar su forma (Iriarte 2003: 276-277). Pandora nace con una suave alusión a su cuerpo, que solo es modelado con barro y es cubierto de inmediato, en oposición a la identidad cívica del desnudo. Además se crea desde los orígenes la necesidad del adorno femenino frente a la desnudez masculina.

Finalmente se la da la palabra y el engaño, Pandora nace como una doncella dispuesta para la unión matrimonial, por eso es el modelo de todas las mujeres y el matrimonio es el último fin de la mujer. También nace unida a otro elemento, el tejido, que ya la misma Atenea le enseña. El tejido es el símbolo de la labor diaria de la mujer y de su aportación a la familia como miembro del hogar. Pandora es creada con todos los atributos femeninos de la virtud, pero pensada desde la perdición masculina.

Hes. Theog. 585- 593

αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τεύξε καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο.  
ἐξάγαγ', ἔνθα περ ἄλλοι ἔσαν θεοὶ ἠδ' ἄνθρωποι,  
κόσμφ' ἀγαλλομένην γλαυκώπιδος ὀβριμοπάτρης.  
θαῦμα δ' ἔχ' ἀθανάτους τε θεοὺς θνητοὺς τ' ἀνθρώπους,  
ὡς εἶδον δόλον αἰπὺν, ἀμήχανον ἀνθρώποισιν.

ἐκ τῆς γὰρ γένος ἐστὶ γυναικῶν θηλυτεράων,  
τῆς γὰρ ὀλώϊόν ἐστι γένος καὶ φύλα γυναικῶν,  
πῆμα μέγ' αἱ θνητοῖσι μετ' ἀνδράσι ναιετάουσιν  
οὐλομένης πενίης οὐ σύμφοροι, ἀλλὰ κόροιο.

“Luego que preparó el bello mal, a cambio de un bien,  
la llevó donde estaban los demás dioses y también los hombres,  
embellecida con los adornos de la diosa de ojos glaucos,  
hija de poderoso padre; y un asombro se apoderó de los inmortales dioses  
y hombres mortales cuando vieron el espinoso engaño, irresistible para los hombres.

Pues de ella descende la estirpe de femeninas mujeres  
gran calamidad para los mortales,  
con los varones conviven sin conformarse con la  
funesta penuria, sino con la saciedad.”

La belleza de Pandora tiene un precio, y es que las mujeres son insaciables. No les gusta la pobreza y la austeridad, sino que van a buscar siempre ser saciadas y engalanadas con lujos. Por lo tanto, son tremendamente atractivas para el hombre, pero son una calamidad.

Las interpretaciones de este pasaje son variadas. Se ha comparado a Pandora con una metáfora del rechazo a la épica y en general ha sido objeto de literatura de todo tipo. Personificando a la épica entendemos que Pandora es el modelo de todos los lujos y de la sociedad basada en el *kleros* presente en el mundo homérico. Ya hemos estudiado con anterioridad por qué insertamos a Hesíodo en el género épico por lo que no podemos afirmar dicha hipótesis. Si es cierto que la fascinación de Pandora, presente desde la Edad

Media hasta la actualidad, por ser la primera mujer que además desata todos los males<sup>81</sup> ha provocado mucha literatura al respecto. Si Pandora es el valor esencial de la Épica, la mujer y los regalos, nace como una desgracia porque desde el plano divino, donde no suceden penalidades, sale una mujer que no entiende de las miserias morales.

Otros autores consideran que Pandora no es un castigo sino una oportunidad para los hombres, es un bien que puede convertirse en un mal. Por lo tanto, su presencia en la *Teogonía* no sería tan negativa, sino que simplemente se entra en el juego de la libertad humana, que no había estado presente en el mundo homérico (Sánchez de la Torre 2012: 202-203). No obstante, analizando en profundidad el texto, no podemos dejar de notar que esa “oportunidad” no aparece en la *Teogonía*, sino solo la calamidad y el castigo.

Del mismo modo se la ha considerado no como una mujer, sino como arquetipo de la femineidad, en tanto que aparece como un engaño para los hombres, llena de aderezos y perfumes que van a ser el eterno estereotipo femenino. Además, como señala Iriarte (1990: 31-32) la femineidad de la mujer se ve a través de la mirada masculina, que la contempla llena de pesadas telas y artimañas de belleza. Para Sánchez de la Torre (2012: 203) la Pandora de la *Teogonía* es una mujer perversamente ideal mientras que en *Los trabajos y los días* es un ideal ambivalente y completo de mujer que significa las responsabilidades y preocupaciones.

Ahora debemos atender brevemente al sentido de Pandora, enlace entre el mundo divino y el mortal dentro de la *Teogonía*. Sussman (1978: 35) consideraba que la vinculación de Pandora al mito responde a un cambio en los roles de producción, presente en el momento histórico de Hesíodo. Una mujer de extremada belleza, como Helena de Troya, deja de tener sentido en el mundo de Hesíodo y solo es un mal. Lyons (2003: 98) en su línea general de considerar los intercambios entre mujeres y hombres una situación peligrosa, acentúa el carácter de Pandora como “portadora de todos los regalos”. Por lo tanto, reforzaríamos la idea de que Pandora personifica los valores épicos de un matrimonio entre nobles, donde la belleza y la riqueza de la novia importan como medio de ostentación. En consecuencia, no es el peligro o el mal imprevisto, más que una metáfora del sufrimiento humano en este mundo y que refuerza el carácter pesimista de Hesíodo inaugurando un sistema de valores. Para Stoddard (2004: 156) el relato de Pandora no deja de ser un episodio más de la ordenación del cosmos, comparable a la castración de Urano y que no demuestra una especial animadversión de Hesíodo hacia las mujeres, sino su carácter profundamente pesimista. La historia ya existía, simplemente Hesíodo manipula el lenguaje, crea un orden del mundo que va siempre en decadencia y articula una división profunda entre los dioses y los hombres.

Pese a todas estas teorías, algunas de ellas con gran sentido, en la *Teogonía* Pandora es usada como excusa para hablar del género de las mujeres, en una ya clásica comparación de la mujer con los animales. Por lo tanto, aparte del sentido de Pandora dentro de la ordenación del mundo, de enlace entre unos valores antiguos y unos nuevos, también debemos señalar cómo la ordenación cósmica, basada en los matrimonios y la herencia,

---

<sup>81</sup> Para más información sobre la recepción de Pandora a lo largo de toda la historia Panofsky y Panofsky 1975.

termina con una mención a cómo el mundo mortal funciona igual que el divino, bajo el sometimiento de los problemas de matrimonio y descendencia.

Hes. Theog. 594-602

ὡς δ' ὀπότεν ἐν σμήγεσσι κατηρέεσσι μέλισσαι  
κηφῆνας βόσκωσι, κακῶν ξυνήονας ἔργων—  
αἱ μὲν τε πρόπαν ἡμᾶρ ἐς ἡέλιον καταδύντα  
ἡμάται σπεύδουσι τιθεῖσί τε κηρία λευκά,  
οἱ δ' ἔντοσθε μένοντες ἐπηρεφέας κατὰ σίμβλους  
ἀλλότριον κάματον σφετέρην ἐς γαστέρ' ἀμῶνται—  
ὡς δ' αὐτως ἄνδρεςσι κακὸν θνητοῖσι γυναῖκας  
Ζεὺς ὑπιβρεμέτης θῆκεν, ξυνήονας ἔργων  
ἀργαλέων: ἕτερον δὲ πόρεν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο:

“Como cuando en las abovedadas colmenas las abejas  
alimentan a los zánganos, siempre ocupados en miserables tareas  
—las que durante todo el día hasta la puesta del sol diariamente  
se afanan y hacen blancos panales de miel,  
mientras ellos aguardando dentro, en los recubiertos panales,  
recogen en su estómago el esfuerzo ajeno—,  
así también igual es la desgracia para los hombres mortales  
que hizo Zeus altitonante a las mujeres,  
siempre ocupadas en perniciosas tareas.”

Es el primer momento en el que vemos una comparación de una mujer con un animal, en este caso con el zángano. Parece lógico que el poeta recurra a una metáfora de la vida cotidiana para explicar un concepto, como se hacía con los símiles en el mundo homérico. A través de una figura literaria se nos insiste en cómo las mujeres van a ser una desgracia para los varones, pues su único deseo es llenar el estómago con el trabajo ajeno. Este pasaje supone un cambio rotundo de actitud respecto al género femenino, que no había sido menospreciado en los poemas homéricos, ni siquiera en torno a la bella Helena, causa de la guerra de Troya (Duce 2012). La mujer es un mal inevitable, y la causa es que son necesarias para la reproducción.

Del cambio de actitud frente a la mujer se beneficiarán poetas posteriores como Semónides de Amorgos (Lloyd-Jones 1975: 18-19) de esa visión de la mujer como un mal para los hombres trabajadores. En este yambo (Fr. 7.) se nos hace una descripción detallada de todo tipo de mujeres, y solo se salva, curiosamente la abeja, que es la más hacendosa, pero es la menos frecuente. En Hesíodo la mujer no es la abeja, sino el zángano pese a que los zánganos son en la naturaleza masculinos mientras que las abejas son femeninos. Este tipo de teorías plantean un cambio muy importante en la disposición

mental del mundo griego y en la capacidad de los autores épicos de reflejarlo. El Mundo Griego habría tenido que cambiar mucho para reflejar una profunda transformación mental o simplemente estamos ante una nueva voz. Desde luego, lo que no es verosímil es pensar que es la visión personal de Hesíodo ante las mujeres, una opinión personal que triunfa y acaba marcando una tendencia en el pensamiento griego. A partir de este momento la mujer va a ir intrínsecamente de la mano del hombre, por medio de la institución legal que es el matrimonio. Estamos en un momento previo, donde el matrimonio no está acordado por unos códigos legales o puede que no haya una cuantificación de los diversos tipos, pero la descendencia se obtiene de la mano de las mujeres. Para Hesíodo la mujer, desde Pandora, es la esencia de la reproducción. Por ello relacionaremos a Pandora con la institución matrimonial y su importancia para la legitimidad de la descendencia.

### 6.2.3. La negación del matrimonio

La gran fatalidad de la nueva generación de los hombres no viene de la aparición de la mujer, sino de la falta de descendencia. Y esa es la relación con Pandora, pues da a los hombres un modo de reproducción que no son creaciones divinas procedentes del barro, sino la cohabitación matrimonial.

Hes. Theog. 603-614

ἕτερον δὲ πόρεν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο:  
ὅς κε γάμον φεύγων καὶ μέρμερα ἔργα γυναικῶν  
μὴ γῆμαι ἐθέλη, ὅλοδ' ἐπὶ γῆρας ἵκοιτο  
χίτηϊ γηροκόμοιο: ὃ γ' οὐ βίτου ἐπιδευῆς  
ζῶει, ἀποφθιμένου δὲ διὰ κτήσιν δατέονται  
χηρωσταί: ᾧ δ' αὖτε γάμου μετὰ μοῖρα γένηται,  
κεδνὴν δ' ἔσχεν ἄκοιτιν ἀρηρυῖαν πραπίδεςσι,  
τῷ δέ τ' ἀπ' αἰῶνος κακὸν ἐσθλῷ ἀντιφερίζει  
ἐμμενές: ὃς δέ κε τέτμη ἀταρτηροῖο γενέθλης,  
ζῶει ἐνὶ στήθεσσι ἔχων ἀλίσστον ἀνίην  
θυμῷ καὶ κραδίη, καὶ ἀνήκεστον κακόν ἐστιν.  
ὧς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν.

“Otro mal les procuró a cambio de aquel bien:

El que huyendo del matrimonio y las terribles acciones de las mujeres  
no quiere casarse y alcanza la funesta vejez  
sin nadie que le cuide, éste no vive falto de alimento,



pero al morir, los parientes se reparten su hacienda.

Y a quien, en cambio, le alcanza el destino del matrimonio y consigue tener una mujer sensata y adornada de recato, éste, durante toda la vida, el mal equipara constantemente al bien. Y quien encuentra una mujer desvergonzada, vive sin cesar con la angustia en su pecho, en su alma y en su corazón; y su mal es incurable.

Así no es posible engañar ni transgredir la voluntad de Zeus.”

Pandora es un mal, a cambio de un bien ἀντ’ ἀγαθοῖο. Y es que Pandora es un regalo para los hombres, por mucho que traiga una desgracia dentro. Puede que sea un juego entre los adjetivos bueno o malo o que realmente quiera reflejar a Pandora como un bien intrínseco. Después de la profunda descripción de todos los males nos inclinamos más por el juego lingüístico. Zeus da a los hombres un modo de perpetuarse en el mundo, pero el elemento que añade requiere de su mantenimiento.

En estos párrafos Hesíodo señala todos los problemas del hombre común, que puede escoger entre el matrimonio, cosa que la mujer jamás puede hacer. No debemos olvidar que en la Antigüedad generalmente todo el mundo se casa y la soltería no es una opción, pero si hay alguien que puede eludir al matrimonio es el hombre, nunca la mujer que ve su matrimonio dispuesto en manos de su padre. No obstante, vemos cómo en las comunidades mediterráneas, si bien el hombre tiene cierta libertad para eludir al matrimonio durante un tiempo, llega un momento en el que es presionado por la comunidad (Dubisch 1993: 277). El matrimonio además se presenta como la voluntad de Zeus, que ningún hombre puede transgredir.

Ante la duda del matrimonio, el hombre puede decidir llegar a la vejez sin descendencia, con una vida apacible y sin sobresaltos. Pero ya se nos habla de cómo la herencia se reparte entre los parientes si no hay hijos, suponemos que entre los familiares colaterales, como va a ser una costumbre.

Este dato nos acerca un mundo donde no hay un derecho escrito, ni un código de referencia pero donde la costumbre de consultar a los aristócratas del pueblo ya lleva a los repartos de herencia entre los familiares más cercanos. Podemos determinar que ya en Hesíodo la familia tiene mucha importancia, es el modo de perpetuar y los bienes se gestionan en comunidad.

La otra opción es el matrimonio, ya supeditado a la calidad de la mujer escogida, que parece fruto de la suerte. Por ello todo el discurso se cierra con esta visión, que si bien ha sido duramente criticada por todos los autores ya mencionados, nos habla de un mundo en el que hace falta tener mil precauciones, que es el tema principal de *Los trabajos y los días*. Por ello consideramos que ambas obras plantean un sistema unitario de familia y de los valores asociados a la misma.

Pese a ser pocas las referencias, la *Teogonía* apunta las bases del mundo cotidiano de *Los trabajos y los días*, donde ya sí se habla del matrimonio terrenal.

### 6.3. LOS TRABAJOS Y LOS DÍAS

En la que se ha llamado la segunda obra de Hesíodo, partimos del mundo de Pandora para asentar una prolongada descripción sobre la vida cotidiana en el campo. Desde muy pronto se planteó si era una misma obra unitaria, una continuación o qué tipo de relación

podíamos establecer entre ambas. La clave es Pandora, que está presente en ambas y actúa como nexo de unión. La tradicional descripción de Pucci (1977: 83-96) sobre la polarización de Pandora como una diosa que trae el lenguaje articulado en la *Teogonía* desmerece mucho cuando la contrastamos con el mundo del campo en *Los trabajos y los días* que sigue siendo válida. La actitud del poeta está marcada por una oposición a la mujer que aparece como un antagonismo naturaleza/cultura. Espejo (1994: 167-178) sigue en la misma línea de imaginar a Pandora como una polarización del hombre fruto de los cambios en la mentalidad del campo que ya no se mira en el mundo homérico sino que tiene problemas de gestión de la tierra.

*Los trabajos y los días* ha sido señalada como una obra moral, que recoge una tradición de literatura sapiencial de la Antigüedad (Sánchez de la Torre 2012: 195). No obstante, la literatura épico didáctica no es inventada por Hesíodo ya que todas las historias míticas tienen parte de *sapientia* y de consejos cotidianos, si bien es cierto que Hesíodo creó una escuela e influenció a autores griegos de todas las épocas y salta al mundo de los grandes clásicos a partir de la segunda sofística (Buzio 1938: 1-12). Para algunos autores (Haubold: 2010 20-21) Hesíodo se muestra como un autor más maduro y experimentado, donde hace alarde de un conocimiento del campo y lo hace desde un punto de vista didáctico. Estas posturas no hacen sino tratar de dividir el corpus de Hesíodo como si hubieran sido escritos en dos momentos. De nuevo apelamos a la enorme coherencia de la obra para determinar que hay un conjunto global épico que se muestra por medio de dos trabajos. Lo más interesante para nuestro tema es cómo la necesidad de conseguir una esposa de comportamiento adecuado es una de las gestiones más que ha de hacer el perfecto campesino para ver prosperidad en su hacienda. A continuación señalaremos los principales temas que se desarrollan para establecer conclusiones globales.

### 6.3.1. La Pandora de *Los trabajos y los días*

Como ya hemos señalado, Pandora actúa de enlace. *Los trabajos y los días* comienzan con la creación de Pandora, contado de manera diferente a la *Teogonía* para seguir con aspectos que atañen ya solo al mundo de los hombres. El inicio de la obra es la creación de Pandora, hasta el episodio de la caja donde se guarda la Espera

Hes. Op. 60-68

Ἥφαιστον δ' ἐκέλευσε περικλυτὸν ὅτι τάχιστα  
γαῖαν ὕδει φύρειν, ἐν δ' ἀνθρώπου θέμεν αὐδὴν  
καὶ σθένος, ἀθανάτης δὲ θεῆς εἰς ὧπα εἰσκειν  
παρθενικῆς καλὸν εἶδος ἐπήρατον: αὐτὰρ Ἀθήνην  
ἔργα διδασκῆσαι, πολυδαίδαλον ἰστὸν ὑφαίνειν:  
καὶ χάριν ἀμφιγέαι κεφαλῇ χρυσέην Ἀφροδίτην  
καὶ πόθον ἀργαλέον καὶ γυιοβόρους μελεδῶνας:  
ἐν δὲ θέμεν κύνεόν τε νόον καὶ ἐπίκλοπον ἦθος

Ἐρμείην ἦνωγε, διάκτορον Ἀργεϊφόντην<sup>82</sup>.

“Ordenó al muy ilustre Hefesto mezclar cuanto antes  
tierra con agua, infundirle voz y vida humana y hacer  
una linda y encantadora figura de muchacha semejante en rostro  
a las diosas inmortales. Por otra parte encargó a Atenea  
que le enseñara sus trabajos, a tejer la tela de finos encajes.  
A la dorada Afrodita echar gracia en su cabeza irresistible sensualidad  
y halagos cautivadores; y a Hermes, el mensajero Argifonte,-  
le encargó dotarle de una mente cínica y un carácter voluble<sup>83</sup>.”

De nuevo se nos cuenta la creación de Pandora como una muchacha a la que se le dan una serie de atributos. Ya hemos hablado de cómo se vincula la mujer al trabajo del telar y cómo Afrodita le da la belleza y el arte de seducir. Una innovación es cómo Hermes le da una personalidad, siendo el dios de los caminos y de los ladrones, hace que Pandora sea propensa al engaño. Si bien la descripción no hace sino completar a la ya expuesta en la *Teogonía* debemos destacar que es un episodio repetido, cosa que no sucede con ningún otro, es decir, estamos de nuevo ante en enlace entre una obra y otra. La descripción física e intelectual de Pandora es tan vital porque apunta a toda la raza de las mujeres. Los hombres las encuentran irresistibles pero encierran un mal en su interior. Además ese mal ha sido creado por los dioses, para castigar a los mortales y compensar la posesión del fuego.

Las pequeñas variaciones han provocado interpretaciones sobre dos versiones de Pandora. Sánchez de la Torre (2012: 197) considera que el mito de Pandora ayuda a Hesíodo a alabar las dulzuras del matrimonio cuando los cónyuges son buenos, proporcionándose lo que cada uno tiene derecho a esperar del otro. Para él cada uno de los personajes que aparecen tiene una función moralizante.

Por ello, siempre según Sánchez de la Torre (2012: 204-205) Pandora no trae el mal como paridora, pues es la curiosidad la que llena a la humanidad de males y enfermedades junto con la negligencia de su marido por no vigilarla. Lo cierto es que esta visión es un tanto positivista pues el episodio de la Espera<sup>84</sup> (Hes. Op. 97) no deja muchas dudas sobre los problemas de la llegada de Pandora. La visión más completa es la de Marquardt (1982: 285-287) que considera que la situación es un tanto ambigua. Por un lado se llena de

---

<sup>82</sup> La edición del griego es la de 1914 de Hugh G. Evelyn-White para Harvard University press.

<sup>83</sup> La traducción revisada está basada en la de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez del año 2000 para la editorial Gredos.

<sup>84</sup> La palabra que nos aparece en el texto es Ἐλπίς que puede ser tanto Espera, como Esperanza. El hecho de que aparezca personificado, como pasará con otras diosas como la Metis, la inteligencia astuta, nos crea la duda de si nos está hablando de una personificación de uno y otro valor. En el caso de ser la Esperanza, no hay salvación posible para el hombre, por lo que se reforzaría el pesimismo de Hesíodo. En el caso de ser la Espera, los males son inesperados y por lo tanto, el hombre no puede predecirlos. Principalmente se duda de si esta personificación es un bien o un mal y si esto es negado a los hombres o bendecido con su ausencia en el mundo. Para un resumen de la discusión y bibliografía sobre todas las teorías Verdenius (1971: 225-231).

encantos a la doncella, pero buena parte de ello corresponde a Afrodita, una diosa que ha nacido en medio del mal y del bien y que coloca a todas las mujeres en una posición ambigua.

Realmente consideramos que Hesíodo aporta diferentes detalles pero todo entra en la misma interpretación de Pandora como la fundadora de la estirpe de las mujeres, y del establecimiento de las uniones legítimas para la necesaria descendencia. El mundo de los dioses queda rápidamente olvidado, pues ya ha sido desarrollado por completo, para centrarse en el último espacio: el mundo de los hombres. En ese lugar, que es el presente de Hesíodo, el varón ha de ser precavido para no caer en múltiples engaños. Por ello, los consejos están basados en actitudes prudentes y cuidadosas. El matrimonio y su conveniencia es uno de los aspectos que interesan a Hesíodo, pero va inserto en un discurso común.

### 6.3.2. Matrimonio

Tras la ubicación temporal en el mundo de los hombres, *Los trabajos y los días*, Hesíodo hace un recorrido por los diferentes aspectos que interesan al hombre personificado en Perses. Uno de los grandes temas de *Los trabajos y los días* es la familia y la gestión de la misma, pues es la base de la supervivencia del hombre. Se nos relata con detalle la vida de un hombre adulto, que tiene la responsabilidad de sostenerse a sí mismo y a su familia y no ver mermar su hacienda. Todos los aspectos de la vida son propiedad del varón y ha de aprender conductas adecuadas. Tiene importancia tanto conocer los meses de cosecha, ser prudente, o no permitir que la esposa consuma la hacienda.

El varón adulto recibe en herencia una serie de propiedades y ha de formar una familia sólida y estable para mantenerlas, a su vez esa unidad es fundada y construida a partir de la unión matrimonial. Por eso vemos cómo por primera vez, se nos asocia de manera clara matrimonio, herencia y propiedades. No obstante, el matrimonio y la familia no están agrupados en un mismo lugar, sino que están insertos en medio de comentarios sobre la gestión de los salarios y la moderación en la vida. Como consideramos que no es casual su lugar, haremos mención de su posición en la obra.

La hacienda se entiende como un conjunto de propiedades gestionadas por el hombre con ayuda de su familia. Por lo tanto, el matrimonio y la gestión de los hijos y de los bienes es una prioridad, pues como ya hemos señalado, el hombre necesita hijos para no ver dividida su hacienda. Si bien el mundo homérico era una idealización de la familia como modelo, Hesíodo es un catálogo de la convivencia en el día y día y los problemas con la esposa (Arthur 1984: 22). En contraste con los poemas homéricos donde las mujeres pueden permitirse quedar ociosas ante cualquier eventualidad, la realidad griega es que la mayoría de las mujeres necesitaba trabajar y eso era percibido como algo importante en la sociedad (Sussman 1984: 82-83) La importancia que da Hesíodo a que el hombre “meta en casa” a una mujer virtuosa le hace ofrecer una larga descripción. Es importante destacar el lugar que ocupa en la obra, es justo a renglón seguido de su monólogo sobre la importancia de las proporciones y de la medida de las cosas, tanto en la vida como en el comercio. Por ello, el matrimonio es una cosa más en la que hay que medirse.

Hes. Op. 695-707

ώραῖος δὲ γυναῖκα τεὸν ποτὶ οἶκον ἄγεσθαι,  
μήτε τριηκόντων ἐτέων μάλα πόλλ' ἀπολείπων  
μήτ' ἐπιθεις μάλα πολλά: γάμος δέ τοι ὄριος οὔτος:  
ἢ δὲ γυνὴ τέτορ' ἠβώοι, πέμπτω δὲ γαμοῖτο.  
παρθενικὴν δὲ γαμεῖν, ὥς κ' ἤθεα κεδνὰ διδάξης.  
τὴν δὲ μάλιστα γαμεῖν, ἢ τις σέθεν ἐγγύθι ναίει,  
πάντα μάλ' ἀμφιδῶν, μὴ γείτοσι χάσματα γήμης.  
οὐ μὲν γάρ τι γυναικὸς ἀνὴρ ληίζετ' ἄμεινον  
τῆς ἀγαθῆς, τῆς δ' αὖτε κακῆς οὐ ρίγιον ἄλλο,  
δειπνολόχης: ἦτ' ἄνδρα καὶ ἴφθιμόν περ ἐόντα  
εὔει ἄτερ δαλοῖο καὶ ὠμῶ γήραϊ δῶκεν.  
εὔ δ' ὄπιν ἀθανάτων μακάρων πεφυλαγμένος εἶναι.

“A madura edad llévate una mujer a tu casa,  
cuando ni te falte demasiado para los treinta años  
ni los sobrepases en exceso; ese es el matrimonio que te conviene.  
La mujer debe pasar cuatro años de juventud y al quinto casarse.  
Cásate con una doncella, para que le enseñes buenos hábitos.  
Sobre todo, cástate con la que vive cerca de ti,  
fijándote muy bien en todo por ambos lados,  
no sea que te cases con el hazmerreír de los vecinos,  
pues nada mejor le depara a la suerte al hombre que la buena esposa y,  
por el contrario, nada más terrible que la mala, siempre pegada a la mesa y que,  
por muy fuerte que sea su marido, le va requemando sin antorcha  
y le entrega a una vejez prematura.”

Estamos ante varios patrones mediterráneos que señalan la conveniencia de la edad del matrimonio y de las características de la buena esposa. Por un lado, la edad del matrimonio desigual y por el otro, la sociedad de la vergüenza y un modelo de familia basado en la exhibición de la virtud de cara al exterior. Se ha documentado un patrón de comportamiento en todas las sociedades mediterráneas en las que el hombre accede al matrimonio a una edad mucho más tardía que la mujer. Este dato afecta de manera esencial a la formación de la familia y a la duración del hogar pues los hijos, que heredan a la muerte del padre acceden al matrimonio de manera tardía. Si el padre ha fallecido

antes, tienen años de soltería auto-gestionando la tierra pero si el padre no fallece son mantenidos en el hogar durante mucho tiempo (Gallant 2003: 103). Por lo tanto, el varón es un hombre adulto experimentado que puede salir a buscar a su esposa y no hace falta que su padre lo negocie por él. La mujer, por el contrario, es deseablemente joven para aprovechar sus años reproductivos y accede al matrimonio en un grado de inexperiencia mucho mayor que su marido. Esta desigualdad también vendría determinada por la necesidad de que el marido disponga ya de una hacienda consolidada, mientras que la mujer solo necesita estar en sus años reproductivos, que se aprovechan al máximo.

También se ha señalado en determinadas comunidades rurales una endogamia selectiva, en el sentido de que se buscan esposas en un radio corto o medio del espacio para saber cuál ha sido el devenir vital de la esposa (Abou-Zeid 1963: 44). Estos trabajos de Antropología Social comparada están basados en sociedades del norte de África<sup>85</sup> pero presuponen que los ritmos de vida mediterráneos son similares. Las mujeres que viven en las proximidades no solo son conocidas, sino que también lo son sus familias. Por lo tanto, se facilita la creación de lazos de solidaridad entre familias que pueden ser de utilidad en momentos de carestía.

El segundo punto a tratar es las aprobaciones de los vecinos, que se nos dice de manera clara aconsejando que la mujer viva cerca (ἐγγύθι). Esta visión está relacionada con un concepto no aristocrático donde el parentesco no es suficiente porque los parientes pueden residir alejados unos de otros (Gallant 2003: 107) y las personas que viven cerca se convierten en una especie de pseudo familia. Ya Gallego (2003b: 371) habla de la rigidez moral y control social de las sociedades campesinas para con sus miembros. Volvemos a la importancia de las personas que viven alrededor y que son las que están en todo momento. La aprobación automática de los vecinos refuerza el estatus social más aún que la de los parientes lejanos. La importancia de los vecinos también ha sido señalada por Hanson (1990: 138) al igual que en otros momentos de esta obra (Hes. Op. 346-9). Los lazos se estrechan en las fiestas locales pensadas para unir ocasionalmente a personas que viven atareadas en el campo y con motivo festivo a poblaciones dispersas que viven en comunidades familiares cerradas. Los problemas de límites e intereses son reales y la fiesta es una manera de reducir la tensión entre vecinos. Por otro lado, Dubisch (1993: 278) estudió cómo las comunidades rurales tienden a despreciar a las mujeres de fuera, consideradas extranjeras, aunque sean de un pueblo de relativa distancia, porque no son conocidas por la comunidad y se duda de su fiabilidad. Esta situación ha estado presente en la sociedad griega hasta épocas recientes y muestra cómo es importante casarse con una mujer conocida.

Ya están presentes elementos de la sociedad de la vergüenza (Dodds 1951) que se preocupan de la proyección del comportamiento femenino, pues su honra pasada y presente depende del esposo. Por ello es interesante saber si es trabajadora o está llena de vicios. Domínguez (1991: 436) resalta la importancia de la descripción minuciosa sobre la mujer ideal como un modo de afirmar que la norma no es así. Es decir, se nos habla de una mujer en edad de desposarse que ha de cumplir una serie de requisitos, difíciles por otro lado, para señalar que el hombre va a tener dificultades para conseguirla. Hesíodo es

---

<sup>85</sup> En concreto en el valle del Nilo.

preciso en las características necesarias, pero forma parte de su habitual pesimismo dejar entrever que es muy difícil acertar.

Finalmente debemos atender a la sociabilidad femenina de cara al exterior. Para que una mujer sea conocida por sus vecinos, ha de salir y ser vista. Como ya señaló Friedl (1967: 100) la sociabilidad femenina también existe, si bien no es tan visible como la masculina. En su estudio de Antropología a lo largo de la historia demostró cómo las mujeres se unen en los festivales religiosos y crean su propia red de estatus y de conectividad, pero de manera muy local. Por lo tanto, la estrecha relación del marido para conocer a su mujer en el momento previo al matrimonio depende mucho de que viva cerca de él. Pero es una mujer muy diferente a la que nos tenían acostumbrados los poemas homéricos, una mujer cultivada y conversadora con extranjeros, llena de historias y dotada de una dignidad plena (Raaflaub 1999: 639-640).

Por lo tanto, podemos determinar que el matrimonio es la primera tarea del hombre que hereda, escoger bien a la esposa y realizar una boda de cara a la comunidad, el matrimonio es la base de la vida del campesino, según Hesíodo. Es un matrimonio desprovisto de atracción o deseo, sino que es un cálculo más que asienta el patrimonio y lo perpetua para las siguientes generaciones. Esta conveniencia señalada por Hesíodo será una constante en el resto de *poleis* dónde documentamos, con mayor o menor margen, siempre un matrimonio desigual en el que el varón es mayor y un deseo de que las mujeres se mantengan cercanas a su lugar de origen.

#### 6.3.4. La dote

Sabemos poco sobre la ceremonia del matrimonio o sobre cómo se efectúa. No hay referencias explícitas la dote, ni al beneficio que se puede obtener de la misma. No parece ilógico si pensamos que en el campo un padre puede dotar a su hija de manera muy limitada y hará todo lo posible por evitar dividir sus tierras. Las tierras son para el primogénito varón, que tendrá la responsabilidad de cuidar al padre hasta su muerte. La dote de la hija en una sociedad campesina no puede dejar de ser algo simbólico que nunca se convierte en un premio lo suficientemente apetecible para que compense la boca más que es alimentar a una mujer.

Realmente podemos estar ante una visión de una clase media de relativo acomodo. No es el mundo homérico del que estamos hablando sino de una clase campesina que cultiva y se alimenta, en un momento de cambio social. La necesidad reproductiva para dejar herencia es evidente, pero son personas que no se pueden dedicar a ningún tipo de vida ociosa y que temen su empobrecimiento. Las élites siempre pueden permitirse el lujo y la ostentación, y en esa ideología la mujer no es más que un elemento que acompaña a la corte. Pero un campesino medio, con problemas de sequías y de malas cosechas, tal y como se ha apuntado que hubo en el siglo VIII (Camp (1979: 397-411; Starr 1977: 41-42) aunque se dude de su veracidad, puede aportar esta particular imagen del matrimonio. La misma guardiana del *oikos* puede ser su devoradora (Lyons 2003: 99) por lo que la importancia de comprar a la esposa se convierte en una prioridad.

Hes. Op. 405-408

οἶκον μὲν πρότιστα γυναῖκά τε βοῦν τ' ἄροτῆρα,  
κτητήν, οὐ γαμετήν, ἥτις καὶ βουσὶν ἔποιτο,

“En primer lugar procúrate casa, mujer y buey de labor

[la mujer comprada, no casada por su voluntad, para que también vaya detrás de los bueyes-].”

Este pasaje ha sido interpretado como que Hesíodo recomendaba casarse con una mujer esclava (Scheidel 1996: 2) en el sentido de que no es una mujer que decide casarse libremente y que puede ser incluso liberada para el matrimonio. No obstante, es equívoco usar esclavo para esta traducción cuando lo que nos ofrece Hesíodo es una matización de sentido. El verbo casarse suele ir en voz pasiva para las mujeres y en este caso nos lo presenta en voz activa. Quiere decir que la mujer ha de ser casada por orden de su padre, que la conduce al altar, igual que los bueyes son conducidos. Este juego de palabras permite reflejar con el léxico del campo la idea de subjetividad. Respecto a ese “comprada” (ἄροτῆρα, Κτητήν), podemos relacionarlo con los regalos que se dan por medio del matrimonio y que entran dentro del sistema de valores del don que es pensado no tanto en términos económicos sino en el sistema de reciprocidad<sup>86</sup>. Vemos cómo la elección de la esposa no depende de sus cualidades ni atributos, sino de su cercanía y de su edad. El hecho de que merezca la pena “comprarla”, es decir, hacerla por medio de un intercambio de regalos con el padre de la novia pone en evidencia que el matrimonio ha de ser visto como un negocio más del *oikos*.

De hecho, hay un canto en contra de la atracción sexual, pues se considera una desviación de los intereses del varón adulto.

Hes. Op. 373-375

μη δὲ γυνή σε νόον πυγοστόλος ἐξαπατάτω

αἰμύλα κωτίλλουσα, τεῖν διφῶσα καλήν.

ὄς δὲ γυναικὶ πέποιθε, πέποιθ' ὄ γε φηλήτησιν.

“Y que no te haga perder la cabeza una mujer de trasero emperifollado q

ue susurre palabras dulces mientras busca tu granero.

El que confía en una mujer, confía en los ladrones.”

De nuevo, antes de entrar en la interpretación del pasaje, hacemos un pequeño apunte sobre su situación. No es casualidad que esta parte aparezca justo después de una declaración sobre el salario justo y convenido, de nuevo, relacionado con la moderación. Se vuelve al tema de la mujer ideal en varios puntos de la obra, siempre relacionado con decisiones sobre la gestión de los bienes.

---

<sup>86</sup> Sobre la importancia de los dones como sistema de intercambio basado en el honor y no en el aporte económico Mauss (2009 primera edición 1928), Finley 1961: 55-80 y más recientemente matizando el sistema de relaciones con los intercambios matrimoniales y la diferencia entre distintos tipos de dones Wagner-Hasel (2006: 265-266) y sobre las expectativas de devolución Gyax (2007: 111-126).



Estamos ante una negación de la atracción sexual como medio de elegir esposa. La mujer ha de ser escogida por otros motivos, ya señalados y se ha de eludir el aspecto físico. Tenemos ya presentes algunos de los tópicos sexuales del mundo griego, como son las nalgas como elemento erótico. Los glúteos son uno de los elementos que se consideran más atractivos en las mujeres, a diferencia de los pechos. Pomeroy (1987: 64-65) sugería que el trasero adornado hacía referencia al coito anal que era necesario para tener solo un hijo. En sociedades antiguas, donde la mortalidad infantil es abundante, no hace falta usar el coito anal como medio anticonceptivo, además, en la Antigüedad existían medios anticonceptivos, como ha quedado recientemente demostrado. (Kapparis 2002; González Gutiérrez 2016).

La referencia a los muslos ha de ser tomada en consideración como una manera de alejarse de la mala mujer, consciente de su belleza y que es esencialmente peligrosa (García Romero 2016: 84-85). Siempre se ha hablado de un tópico iconográfico en torno a las nalgas de las mujeres, en vista de que el desnudo femenino es tardío en el mundo griego y que hay un gusto por unos glúteos rotundos en las estatuas (Sánchez 2005: 33; Stafford 2005: 98-100; Panto 2013: 14-15; Jenkins 2015: 19; Duce 2017: 85). No obstante, vemos cómo también es un tópico literario. La principal idea que subyace en esta declaración es que la mujer ha de ser sumisa, comportarse como un buey manso, para acceder a los deseos del marido. La mujer ha de ser lo contrario que Pandora para que el matrimonio sea conveniente para el varón. Por ello se ha de huir del deseo sexual y se ha de planificar la unión.

### **6.3.5. La esposa trabajadora**

La idea de la esposa está relacionada con la convivencia y el trabajo mutuo. No podemos obviar que el amor romántico es un invento del siglo XIX, como dijo en su obra James Boswell. No podemos interpretar el mundo Antiguo en el mismo sentido. Por lo tanto, Hesíodo puede hablar de sexualidad, de atracción, pero no de un deseo romántico. Ahora debemos plantearnos por qué se insiste tanto en las características de la mujer, y es que el mayor peligro del campesino es la pauperización. Como ya ha señalado Gallego (2005: 15), la pérdida de bienes económicos es una pérdida automática de derechos políticos. Quizá en este momento la participación política en la comunidad aún no está reglada en virtud de la propiedad, pero verse despojado del patrimonio y convertirse en un asalariado es motivo de vergüenza y de degradación social.

El campesinado no es unitario, hay algunos que pueden auto sustentarse y otros que van cayendo en arriendos que les pueden arruinar<sup>87</sup>. Por ello el campesino busca la autosuficiencia de sus tierras, especialmente en tiempos previos a los grandes legisladores donde aún pueden caer en la esclavitud. Si bien el caso más conocido es el de Atenas, podemos presuponer que pudo darse de la misma manera en otras regiones. En nuestra interpretación ha habido una fuerte revisión desde las escuelas neoclásicas que veían al campesino de una manera romántica, como el idílico erudito encerrado en su mundo auto

---

<sup>87</sup> Si bien tenemos en cuenta la discusión Osborne (1993: 25) sobre las diferencias en la tierra que presupone que un campesino ha de tener 100 ha de tierra para conseguir 300 o 400 talentos pero que no toda la tierra que se arrienda es agrícola.

gestionado y que es capaz de prever las fluctuaciones del mercado (Morris 2002: 42). No obstante, cuidarse del sostenimiento del granero, símbolo de la reserva de alimento para el año próximo, es entendido por todos los campesinos de la Antigua Grecia. En ese mensaje Hesíodo habla un lenguaje común a todas las zonas rurales.

No obstante, el matrimonio sigue siendo el medio legítimo de tener hijos y de transmitirle la herencia. Por lo tanto, por mucho que Hesíodo reniegue de tal actitud no puede evitar formar parte de la necesidad de reproducirse. Sussman (1984: 86-87) señaló la importancia del control sexual de la mujer y su fidelidad al *oikos*. Esto contrasta con los poemas homéricos donde las infidelidades y los hijos de un lado y otro se han normalizado.

El propio Hesíodo nos sugiere que las mujeres participan en las tareas domésticas (Hes. Op. 405-407). Suponemos que ocasionalmente en el campo pero de manera intensiva en casa organizando los productos recién recogidos (Mirón 2002: 21). Aunque hemos sublimado la tríada mediterránea, debemos tener en cuenta que no en todos los lugares de Grecia podía cultivarse, incluso que era conveniente el cultivo de leguminosas y otros productos que enriquezcan la tierra (Sarpaki 1992: 72-73) lo que implica que los ritmos del campo, de la recolección y del barbecho se multiplican, creando muchos más momentos de esfuerzo en el campo y de recogida de la parte sobrante y almacenamiento en los hogares. Como ya han señalado algunos autores (Garnsey 1998: 210), hablar de rendimiento en el campo es un tema para el que no tenemos datos, pero pensar en un policultivo parece la opción más segura y lógica. Por otro lado, el Mundo Griego Antiguo nunca se interesó en la especialización de sus trabajadores en el campo, por lo que todos echan una mano en todas las tareas (Harris 2002: 83). Si bien tenemos claro que la mujer es un ser inferior y está bajo la dominación del hombre, hay muchas más dudas sobre si es explotada (Kyrtatas 2002: 152-153). A día de hoy parece que la clave la tenemos en la unidad familiar, donde ambos son la cabeza gestora y podemos hablar de dominación pero no de explotación.

Este mismo sistema del campo se reproduce dentro de la casa, si bien el hombre está fuera la mayor parte del tiempo, la mujer emplea su tiempo en procesar, almacenar y cocinar los alimentos, criar a los hijos y preparar y tejer la lana. Este trabajo se puede hacer de manera individual o combinada junto con otros familiares y esclavos que viven en la misma casa. Si bien tenemos dudas en torno a la composición de una familia campesina griega en la Antigüedad, la tendencia es que a mayor nivel adquisitivo los hijos casados salen de la casa paterna en cuanto contraen matrimonio y permanecen más tiempo cuando no pueden establecerse por su cuenta (Huebner 2011: 73-91) Como ha demostrado Trumper (2011: 32-52) los espacios domésticos son lugares de producción donde el espacio se divide por zonas de trabajo, la compartimentación responde a mayores recursos económicos y permite cierta intimidad, pero en todo caso los miembros de la familia están produciendo dentro de la casa.

Por lo tanto, el trabajo de la mujer del campo es constante y le ocupa todo el día, y está fuera de la supervisión de su marido. Simplemente hemos asumido que la mujer no sale de casa, cosa que no puede ser cierta, y menos en estatus sociales intermedios. Simplemente la mujer sale por un motivo legítimo (Cisneros 2016a: 777) que suele ser atender a un parto, visitar a una amiga, ir a por agua, o acudir a vender.

Por otro lado, Harris (2014: 185) ha señalado la importancia de la producción femenina en casa. Antes de la Revolución Industrial no existe la especialización y todo trabajo que se hace en casa tiene un uso económico. El tejido de las mujeres, el procesamiento de las mujeres y su labor como vendedoras en los mercados, nunca es computado por las fuentes porque el trabajo familiar se concibe como una unidad y no como el trabajo de varias personas. Como bien señala Iriarte (2003: 278) es un trabajo no despreciable ya que “el ama de casa realizaba tanto la indumentaria de los miembros que componían su hogar, como la ropa de cama y los propios almohadones, sin contar los tejidos de mimbre con los que creaban todo tipo de recipientes necesarios en la vida cotidiana”. También debemos entender que las empresas comerciales que tanto desprecia Hesíodo necesitan sacos y velas, productos que se debían producir también delante de un telar y que podían ser en ocasiones un extra en la economía familiar.

Eso no quiere decir que todos y cada uno de los miembros de la familia no tenga importancia, y no aporten horas a la producción familiar. De hecho, se ha señalado cómo en Hesíodo parece que el trabajo penoso es moralmente más valorado que el trabajo fácil, en una idea de que el esfuerzo da fortaleza (Beall 2005: 246). Este pensamiento será un tópico literario usado en la posterioridad en autores como Jenofonte (Oec. 7, 21). Ya Scheidel (1995: 204) señaló el silencio de las mujeres en las fuentes sobre economía y trabajo, especialmente en las mujeres trabajadoras que salen al exterior para realizar labores en el campo pero que no son percibidas por las fuentes, por estar “ayudando” a sus esposos. En ese sentido Hesíodo es una buena muestra de cómo se espera de una mujer que participe en las labores del campo de manera activa, quizá de manera intermitente, yendo y viniendo en función de la preparación de la comida o el cuidado de los hijos más pequeños.

En cuanto a las aproximaciones desde la Antropología, en la Grecia moderna ya Friedl (1986: 42-51) señaló cómo el estatus de la mujer que administra su casa es algo importante, pues le da un poder económico que se veía reflejado no solo en las aportaciones personales en la dote de sus hijas sino en su posición en las fiestas públicas y encuentros religiosos. No es igual una campesina completamente dependiente y que ha de salir al campo que la que se queda en casa recibiendo a los criados y contando la cosecha. Dimen (1986: 67) estableció una relación entre la economía de cada hogar y el poder político, viendo cómo las mujeres de las altas jerarquías eran más visibles en la sociedad. Del mismo modo, la visibilización de las mujeres ha sido siempre muy interna, muchos rituales de ostentación de lujo, como la muestra del ajuar, aportado por la madre o cosido por la propia muchacha hasta el momento de la boda, se han hecho de manera privada hasta el siglo XIX (Salamone y Stanton 1986: 107).

Todos estos detalles de la vida cotidiana tienen una finalidad, y es dar un modelo de vida tremendamente conservador para prevenir la gran desgracia, ser un *thes*, que en Hesíodo es llamado ἄοικος “sin casa” (Hes. Op. 600-603) que es el mayor terror del campesino, pues le supone caer en la marginación social (Valdés 2012: 190). Por lo tanto, consideramos que la importancia de escoger a una esposa comprada, implica una decisión dónde la belleza o apariencia física no es tan importante, sino que se valora un modelo económico de familia, esperando su participación en las tareas domésticas.

### 6.3.6. Consejos cotidianos

Finalmente debemos dedicar un pequeño espacio a los consejos cotidianos relacionados con la esposa y la administración de la hacienda. Establecida la familia donde el hombre pasa la mayor parte del tiempo en el campo y la mujer gestionando la casa, debemos tener en cuenta otros consejos relacionados con la familia. En este momento se trata de proteger la familia nuclear frente a las intromisiones externas, que pueden desestabilizar. Lo primero que nos advierte es sobre los problemas con los familiares, en un intento de proteger a los hijos. Los principales consejos giran en torno a la protección del lecho conyugal, la protección de la hacienda frente a familiares, la descendencia óptima y la situación familiar de los empleados.

En primer lugar trataremos la necesidad de que el lecho conyugal permanezca intocable por ningún miembro externo para garantizar la legitimidad de los hijos.

Hes. Op. 329-330

ὅς τε κασιγνήτοιο ἐοῦ ἀνὰ δέμνια βαίνη  
κρυπταδῆς εὐνής ἀλόχου, παρακαίρια ῥέζων,

“El que sube al lecho de su hermano

(para unirse ocultamente a su esposa incurriendo en falta). “

Tenemos ya establecido un modelo de familia nuclear, de padre, madre e hijos viviendo en un lugar propio y sin toda la familia extensa. Este pasaje se refiere por supuesto a tomar a la esposa del hermano cuando éste está vivo, pues, como veremos, en el caso de viudedad el mundo griego crea mecanismos de conservación de la herencia. Un hermano es un aliado pero también puede ser un rival. No sabemos si estas situaciones eran frecuentes o no, probablemente Hesíodo este revisando el ciclo mítico donde estas situaciones sí que son constantes y se está posicionando de manera antagónica. Se busca olvidar el modelo de las familias extensas y centrarse en una unidad familiar.

El respeto a la mujer del hermano tiene relación con la importancia de la fianza y del uso de testigos, abogando por no hacer excepciones con miembros de la propia familia.

Hes. Op. 370-372

μισθὸς δ' ἀνδρὶ φίλῳ εἰρημένος ἄρκιος ἔστω.  
καί τε κασιγνήτῳ γελάσας ἐπὶ μάρτυρα θέσθαι.  
πίστεις γάρ τοι ὁμῶς καὶ ἀπιστίαι ὄλεσαν ἄνδρας.

“El salario convenido con un hombre amigo, sea suficiente;

y con un hermano, pon delante entre bromas un testigo.

Sabido es que la confianza y la desconfianza pierden a los hombres.”

La confianza en la palabra está claramente puesta en duda y de nuevo tenemos cómo la familia, si bien es sublimada es entendida en sentido nuclear. El hermano es un hermano

y se ha de respetar a su mujer, pero se le ha de tratar como a un desconocido. Para el amigo la palabra es suficiente, pero los litigios entre hermanos son mucho más problemáticos, pues pueden dividir a la familia. Hesíodo plantea la tesis de un hermano con más riqueza que contrata de alguna manera a otro hermano. Estas situaciones donde dentro de la misma familia hay desigualdad en el patrimonio, como era el caso del propio Hesíodo, debían ser tratadas con especial cuidado.

La preocupación por la hacienda es siempre una constante. Hesíodo nos habla de la venta de la tierra heredada por deudas. Como concepto, implica el hecho de que el *genos* no tiene capacidad conservadora de sus propiedades por encima del individuo, y no lo tiene desde época muy arcaica (Gernet 1997: 68-69). Por otro es de señalar la opinión de Harris (2017: 1-33) si bien hay una concepción de los griegos en cuanto a la ley y al intercambio de bienes, la mayoría de las transacciones comerciales se hacen con familiares y amigos, por lo que no hay testimonio por escrito. En el mundo de Hesíodo tiene mucho sentido que se hable tanto de la fidelidad, del trato al huésped y de la necesidad de avales con los hermanos, al igual que al respeto a la familia, en contraposición al mundo homérico, donde hay constantes infidelidades. Ya se sabe que uno puede ser engañado pero no es la costumbre hacer las transacciones con testigos. Ya Hesíodo tiene presente la tierra que no da para vivir, lo que implica que campesinos con pocas propiedades arrienden parte a los campesinos o propietarios con una cantidad de tierra que no podía ser cultivada por la familia. Más recientemente Paiaro (2008: 207-208) ha revisado la importancia de los arrendatarios en las relaciones sociales de comunidades rurales y cómo los pactos son siempre verbales y dependen de la necesidad de tierra<sup>88</sup>. En tierras aisladas o de poca productividad es mucho más fácil para el propietario arrendarlo a una tercera persona que tener un administrador o un esclavo que se encargue de su gestión.

Toda la importancia sobre la gestión de deudas y herencia ha de ser controlado por el esposo desde dos puntos. Por un lado en el día a día y la buena gestión y por el otro de cara al legado que deja a sus hijos. Los hijos tienen un número exacto para poder heredar de manera justa.

Hes. Op. 377

μονογενῆς δὲ πάϊς εἶη πατρίων οἴκον

φερβέμεν ὧς γὰρ πλοῦτος ἀέξεται ἐν μεγάροισιν.

“Procura engendrar un solo hijo, para mantener y conservar tu patrimonio;

pues así la riqueza crecerá dentro de tu casa.”

Este consejo de “control de la natalidad” está directamente relacionado con el hecho de que Hesíodo se ha visto agraviado por ser el hijo segundón sin derecho a herencia. No obstante, debemos dudar de hasta qué punto había muchas familias con muchos hijos que llegaban a la edad adulta y tenían problemas de supervivencia. Lo cierto es que sí que se demuestra una preocupación por la educación y nacimiento de los hijos, desde su más tierna infancia. Un solo hijo, siempre en edad adulta, entendemos que con un solo parto era muy arriesgado considerar que ese hijo iba a llegar a adulto, se asegura que la hacienda

---

<sup>88</sup> Para profundizar en la idea de los arrendatarios y la tierra ver Wood (1988); Osborne (1988: 306) y Burgord (1993)

pase íntegra al heredero, sin conflictos ni intereses. No obstante, es más que probable que este consejo fuera de difícil cumplimiento, e incluso inconveniente para los campesinos, que se beneficiaban no solo del trabajo de las mujeres, sino de los niños de la casa en cuanto tenían edad suficiente. El control de la natalidad no es algo que preocupe a las sociedades antiguas, que veían morir a muchos de sus hijos antes de alcanzar la edad adulta.

Finalmente debemos atender a las personas dependientes de la casa, que son regladas también en los consejos que da Hesíodo. Su virtud depende de su situación familiar y su descendencia.

Hes. Op. 602-604

θῆτά τ' ἄοικον ποιεῖσθαι καὶ ἄτεκνον ἔριθον

δίξησθαι κέλομαι: χαλεπή δ' ὑπόπορτις ἔριθος;

“Te aconsejo que contrates un bracero sin casa

que una sirvienta sin hijos; una sirvienta que es madre resulta una carga.”

Hay dos tipos de empleados habituales, el bracero, o jornalero del campo que trabaja en momentos de mucha demandad en el campo y la sirvienta doméstica. El bracero sin casa es un hombre que viaja de sitio en sitio buscando trabajo, quedándose de manera estacional. Entendemos que ha de ser alojado en el terreno del que lo contrata pero acabada la faena se va sin ningún vínculo. Es preferible al bracero con casa porque ese jornalero tiene sus propias tierras que no son capaces de mantenerle y se ve obligado a trabajar además en las tierras de otro. Este tipo de trabajador primará siempre su tierra frente a la de los demás, y buscará lo antes posible dejar de trabajar por cuenta ajena.

Hay una idea de que la mujer con hijos se preocupa por ellos, como es un signo de maternidad tradicional, que esta incluso por encima de los tópicos del patriarcado. La madre es más amante y protectora de sus hijos que el padre (Fernández García 2009: 344). Una sirvienta sin hijos se preocupará por los hijos de su dueño, pues no tiene otros en los que dedicar su tiempo y no beneficiará a los propios por encima de los ajenos.

#### 6.4. Conclusiones

La interpretación que proponemos para la obra de Hesíodo gira en torno a la importancia de la cooperación de la mujer y del marido en el campo. Como ya apuntaba Mirón (2001: 20-21) a pesar de los tópicos que ligan a la mujer a casa y al hombre al campo se presupone que la mujer está en actividad constante tejiendo, organizando a los esclavos y trabajando en el campo de manera intermitente. Por otro lado, debemos tener en cuenta los ritmos del campo que implican la distribución laboral de determinados trabajos sobre todo en época de siembra y cosecha. En esos momentos los hombres permanecen todo el día en el campo, por lo que las mujeres debían ocuparse de llevar la comida y la bebida (Ath. 13, 589f: Hom. II. XVIII. 558-560). En consecuencia, Hesíodo articula el orden y la virtud en la vida de los hombres en torno al trabajo en el campo. La vida del varón es

entendida como una labor constante de mantenimiento del patrimonio, que implica factores físicos pero también humanos. La familia en sentido nuclear, la mujer y los hijos son estudiados y convenidos por el esposo de acorde a una serie de prioridades. Casarse a edad adulta con una mujer joven, tener una descendencia controlada y poder contar con la esposa como una trabajadora y no como una consumidora del patrimonio son las claves del éxito de la gestión. Además se busca la proximidad de la familia de la mujer, pensando quizá en relaciones de ayuda mutua.

Aunque se considere que los hombres realizan las tareas del campo no podemos negar toda ayuda femenina. Lo que tenemos en el texto es una cuestión de pérdida de estatus vinculada al género. Como ya dijo Wood (1988: 116) si podemos documentar en las fuentes cómo la mujer aristócrata pierde estatus en función de su género, es decir que una mujer de clase alta esta siempre por debajo de su compañero varón, no podemos dejar de aplicar el mismo esquema al resto de las clases sociales. No hay una solución inamovible pero es lógico pensar que las estructuras del patriarcado afectan a toda la sociedad. Con esta pérdida de estatus queremos reflejar que las diferencias entre los roles de Género son más tenues dependiendo de la necesidad de trabajo. La diferencia entre un aristócrata varón y una mujer del mismo estatus es mayor en comportamiento y asignación de roles que entre dos campesinos de cuyas manos depende su subsistencia. Con ello no estamos diciendo que Hesíodo nos esté narrando el fin de la aristocracia, o el fin de las relaciones separadas entre hombres y mujeres, pero está apuntando a todo un universo de relaciones matrimoniales donde la situación de necesidad induce a la cooperación.

Lane Fox (1985: 216) respecto a las sociedades rurales, consideraba que Hesíodo había sido mal juzgado, en una sociedad campesina las manos no sobran jamás y todas las interpretaciones sobre la herencia de un solo hijo han de ser matizadas. En sociedades preindustriales con mortalidad infantil alta, más problemas de plagas y guerras, todas las manos posibles son bien recibidas mientras duran.

Hesíodo crea un tópico en torno a los problemas de la mujer que es perezosa y que no trabaja en casa. Autores posteriores como Semónides en su yambo a las mujeres fija el mismo estereotipo<sup>89</sup>.

Hemos matizado la visión del campo y del campesino, que inicialmente implica solo un dato económico (es una persona cuyo medio de subsistencia depende de los frutos de la tierra) para tratar de expresar su complejidad. Como bien decía Foster (1960: 175) en una sociedad campesina, el elemento en común es el medio de subsistencia, pero hay una estratificación social y económica que rige a una comunidad que tiene en común su diferencia con respecto a una ciudad. La gran población es siempre la referencia. En Hesíodo vemos como ese sistema encaja a la perfección. El campesino no es un pobre de solemnidad, pero tiene a Téspias como su referencia más cercana sino un gran poeta que está hablando a los poderosos, en medio de sus banquetes y que es capaz de combinar el

---

<sup>89</sup> En el caso de la mujer-yegua (vv. 57-70), su fracaso viene dado por su pereza y vanidad: es vaga porque no muele el grano ni criba la harina (vv. 59- 60) y por mantenerse limpia y guapa evita sentarse junto al horno y controlar la cocción de pan, como es su deber, a fin de evitar el hollín<sup>37</sup> (v. 61). Como dice Cisneros (2016b: 69) el tratamiento del pan esta intrínsecamente ligado a la condición femenina.

discurso homérico con un nuevo modelo de valores basados en el trabajo y no tanto en la ostentación.

Por lo tanto, Hesíodo es especialmente válido en tanto que nos muestra un modelo familiar donde la mujer es cuidadosamente escogida, no por su belleza, sino por sus contactos familiares y por sus cualidades como trabajadora. Con ello no estamos concluyendo que Hesíodo sea un pobre campesino, o que los aristócratas hayan dejado de tener importancia o hayan dejado de emular a los poemas homéricos. Simplemente se nos ha conservado una obra Épica que sublima el trabajo en el campo y que da visibilidad a los propietarios agrícolas. Estos varones no son ni mucho menos pobres, pero tienen que enfrentarse a la subsistencia de su *oikos* y de sus tierras por medio de un matrimonio ventajoso en el que el intercambio de objetos de lujo ya no tiene cabida. Por ello Hesíodo nos da datos que entran dentro de la gestión y la conveniencia de la esposa trabajadora, capaz de adaptarse a los ritmos del campo y que se convierte en una aliada para su marido.



# **BLOQUE 3. BLOQUE LÍRICOS**

μνάσεσθαί τινά φαιμι + καί ἕτερον + ἀμμέων

**Te aseguro que alguien se acordará de nosotras**

Safo (147 c)

## **7. Los líricos y el matrimonio**

En este bloque vamos a estudiar las referencias en torno al matrimonio que contienen los autores líricos arcaicos, principalmente Safo de Lesbos y algún poema de Píndaro que tiene importancia en la preparación de la mujer para el matrimonio. Hemos dejado fuera de este trabajo los autores helenísticos, que se escapan de nuestra cronología, pero trataron también el tema. Nuestro objetivo no es exponer una visión unitaria de la Lírica griega, sino contextualizar a cada autor en su contexto y tratar de delimitar la sociedad que impulsó sus creaciones literarias. Consideramos que la Lírica, en el contexto de la fiesta y del ritual matrimonial, nos puede dar datos sobre cómo eran las sociedades que los crearon. Somos plenamente conscientes de que algunos de estos poemas fueron creados durante el Arcaísmo y pasan por una fase oral, siendo recitados en momentos posteriores hasta su posterior fijación por escrito. Pese a estar presentes en muchas ceremonias de matrimonio reflejan el momento del poeta que los creó.

Dejamos fuera de este bloque a Alcman porque consideramos que debía ser insertado en el bloque de Esparta y consideramos que es una obra que ha de ser estudiada junto con el resto de fuentes espartanas.

Nuestros principales objetivos son delimitar los aspectos matrimoniales que pueden estar en la Lírica y sobre todo enmarcar los aspectos de la ceremonia del matrimonio que pueden ya estar presentes en este momento. Siendo conscientes de la limitación de las fuentes, en Época Arcaica ya tenemos algunas de las claves del matrimonio. Solamente podremos hablar de enlaces de las clases aristocráticas, que son las que forman parte de estos círculos merecedores de tener incluso poemas dedicados a una persona.

Finalmente atenderemos al eco posterior de estos poemas en ceremonias matrimoniales, cuando la fama de estos autores salta al resto del Mundo Griego y se convierten en poemas recurrentes. Para ello debemos comenzar señalando los principales problemas de la Lírica como género, pues se enfrenta a una larga fase oral y a la reinterpretación en momentos posteriores.

### **7.1. Composición y oralidad**

En esta primera parte vamos a tratar los problemas historiográficos en torno a la composición y el papel femenino en la creación e interpretación de estos poemas en un contexto cultural y ritual matrimonial.

### 7.1.1. Introducción a los líricos

Es muy importante que nos planteemos el origen de la Lírica, por qué surge en el mundo griego y cuáles son sus principales objetivos. De una manera o de otra la manifestación de los sentimientos es intrínseca al ser humano, por lo tanto, debemos tener en cuenta que los sentimientos van ligados a la creación y desarrollo de este estilo. La invocación a la Musa, que era la antigua esencia de la invocación épica se convierte en un recurso que es en sí la palabra y la rima que se canta (Brillante 2009: 43). Por lo tanto, lo que era un formulismo toma nuevo significado. Como postuló Tzvetan y Berrong (1976: 159-170) todos los géneros existen de manera más o menos clara, pero están mezclados en un primer momento. Hasta el siglo XIX no podemos hablar de una separación tajante de géneros pero dividimos a los poetas por convención. La Lírica surge en un momento posterior a la épica en el contexto de las ciudades, en un inicio controladas por la aristocracia dominante, que desea ver reflejados sus ideales. Muchos poemas se hacen por encargo de la ciudad, para fiestas señaladas y como un escaparate que mostrar a todos los habitantes del lugar. Por ello, los poetas no son personas de clase baja, sino que pertenecen en mayor o menor medida a la élite, basta con consultar cualquier introducción a sus textos para ver cómo conocemos las familias a las que pertenecen. Si bien la mayor parte de los datos que conservamos pertenecen a la *Suda*, esa enciclopedia del saber antiguo que nos ha llegado sin autor, sabemos que los poetas líricos eran personajes recurrentes, conocidos por la sociedad y que se citaban a menudo parte de sus versos. De hecho, sería imposible vivir del oficio de “escribir” en este caso sería más de componer, más aún si pensamos que componen de manera oral y los poemas son recitados cada cierto tiempo en las fiestas.

En un primer momento surgió la duda de si la Lírica era un género escrito u oral, como había demostrado Parry en los poemas homéricos<sup>90</sup>. Estudiando la métrica de los poemas se demostró que estaban compuestos para ser aprendidos por medio del oído y con un estudio filológico de los mismos, que hasta bien entrado el siglo IV no podemos hablar de una fijación sistemática de los mismos (Notopoulos 1964: 1-77). La composición oral es la antítesis de la escrita y tiene sus propios recursos compositivos. La fijación se hace por medio de la memoria y el trabajo del poeta ha de ser hecho en voz alta, probando las sucesivas variantes (Bakker 1998: 29-48). El salto a la escritura supone no solo un salto tecnológico sino también de mentalidad y cambia la forma de ver la realidad de la sociedad (Rodríguez Mayorgas 2003: 15).

Estamos un tanto alejados de la normalidad que vemos en la transcripción de lo escrito y en la labor del escritor que trabaja en silencio. En el siglo VI la escritura es controlada por una minoría de comerciantes y artesanos que lo usan por motivos económicos, hasta

---

<sup>90</sup> En la actualidad se han matizado las teorías sobre las fórmulas y la composición de poemas largos, al igual que los recursos en la Lírica (Sale 2001: 53-80)

el V no podemos hablar de que la élite (y deberíamos decir élite ateniense para hablar con seguridad) es capaz de reconocer las letras, y en el IV podemos hablar de las primeras escuelas, siempre en Atenas aunque haya alumnos de otros lugares (Nieddu 1982: 236-260). Por lo tanto, el salto del uso práctico de la escritura a un uso meta cognitivo, es decir, para expresar ideas y sentimientos, es posterior. En consecuencia, puede que los poetas supieran leer y escribir, de eso no podemos estar seguro, pero es también posible que compusieran por medio de la memoria y lo transmitieran de manera oral<sup>91</sup>. Los poemas se conservarían por su popularidad, al ser recitados a lo largo de generaciones y formar parte de las canciones típicas de fiestas y momentos importantes. Del mismo modo debemos matizar la idea de la escuela como lugar de alfabetización sistemático. Aunque hipotéticamente una escuela pueda disponer de una biblioteca con rollos de papiro disponibles para su consulta y enseñe a leer y escribir en ciertos momentos, también puede basar su aprendizaje en la recitación en voz alta. El conocimiento se transmite de manera oral por parte de un maestro a un grupo de alumnos. Este método reduce la necesidad de un espacio concreto, puede ser incluso al aire libre. La mecánica de trabajo es la de un alumno o del profesor recitando en voz alta y pausada un poema y el resto de los alumnos escucha y repite. En consecuencia, puntualizamos la enorme labor de la memoria y del aprendizaje a través de la misma.

Los grandes poetas líricos, al formar parte de este círculo aristocrático, conocemos parte de sus biografías y sabemos, que si bien en un momento dado pueden caer en desgracia, viven las pulsiones aristocráticas de finales del Arcaísmo. Estamos por lo tanto, ante datos sobre matrimonios de la élite, donde importan los contactos y alianzas que se puedan formar y el intercambio de propiedades e influencias.

Los líricos han sido considerados los primeros poetas que exaltan el yo por encima del común y que cantan a la intimidad y los sentimientos. Pero lo que nos va a ocupar en este capítulo, principalmente los cantos de boda o epitalamios, que forman parte de la tradición desde los orígenes del mundo griego. Sabemos que la procesión de los novios acompañados de cantos populares, en ocasiones de solo una línea de texto, era una constante en todas las ceremonias (Hague 1983: 131-133). No sabemos si hay epitalamios en periodos anteriores, o se inventaron durante el Arcaísmo. Posiblemente en el contexto de la fiesta y la procesión nupcial se recitaran poemas acompañados de las bromas para los novios, pero es en el Arcaísmo cuando ciertas personas alcanzan fama y se repiten periódicamente. Que se haga apología de los sentimientos no tiene por qué significar forzosamente que estemos ante los propios sentimientos del poeta, sino a lo que la sociedad griega entendía por un ambiente festivo nupcial.

Safo de Lesbos es la más reconocida poeta en este sentido, quizá por las frecuentes discusiones en torno al lenguaje amoroso y la posibilidad de que sea una realidad vivida o un tópico literario (Lanata 1996: 11-25). El hecho de que use homerismos y un vocabulario que podemos encontrar tanto en la épica como en tratados de medicina inclina la balanza ante un lenguaje cuidado y desarrollado sobre la expresión de los sentimientos (di Benedetto 1985: 145-156) que no tiene por qué responder a la experiencia personal de

---

<sup>91</sup> Sobre la importancia del uso de la memoria entendida como *mnemosyne* (μνημοσύνη) en los clásicos desde la fase oral donde todo se recuerda como las leyes y las genealogías consultar Notopoulos (1938: 465-493) sobre entrenar la memoria y recursos del poeta para recordar y entrenar a otros consultar Vatri (2015: 750-773).

la autora y más bien a el uso de un género que se cuidaba y que contaba con sus propias normas en cuanto a la forma y el contenido. En ese sentido John Finley (1979: 33-39)<sup>92</sup> señalaba como Safo suponía una ruptura en el rol femenino homérico, pues se hace dueña de sus sentimientos pero a la vez conserva ciertos tópicos de las mujeres aristócratas de Homero, como Penélope llorando a la espera del amado o la dignidad en el trato con los hombres.

No obstante, Safo no es la única poeta ni la única que cantó los sentimientos relacionados con el amor y la pasión (Bernabé y Rodríguez 1994). De hecho, en época Helenística se convierte en una especie de décima Musa que inspira a los poetas y que es usada para evocar la inspiración (Gosetti-Murrayjohn 2006: 27). El hecho de que Safo haya sido la poeta<sup>93</sup> que despertó mayor admiración, pese a su antigüedad, ocupará parte de nuestra discusión.

Tenemos que ser conscientes de que recibimos los poemas solo en su manera escrita, pero el momento debía estar vinculado con el aspecto mágico de la recitación, el canto, la danza y la música, en una escena mística (Segal 1996: 58). Tan importante es el texto como la *performance* cuando se pronuncia, la persona o grupo de personas representan a la comunidad, imitando una serie de formas y actitudes que son reconocibles para el resto. Por este mimo sistema el autor es capaz de ponerse en la piel de una adolescente o de un anciano, y componer para toda la comunidad (Calame 2009: 107-108). La música está siempre dentro del ritual y tiene un componente religioso místico que no debemos negar ni obviar, hemos perdido parte del espectáculo que suponía la experiencia del poema. Lo mismo ocurre con la voz y la interpretación, tema recientemente revisado y ampliado por Calero (2016). Nagy (1997: 187) señala cómo los poemas se pusieron por escrito de manera tardía, algunos incluso de acuerdo a las convenciones rígidas de la escuela de Alejandría, por lo tanto, se perdió buena parte del significado y sobre todo de toda la ceremonia que iba asociada al mismo. En esa misma línea Lardinois (2008: 79-80) considera que siempre hay una primera fase de representación en voz alta que hace a los poemas conocidos y que su puesta por escrito es muy posterior. Por ello los poemas buscan ser atemporales, precisamente para ser actuales en cualquier momento y no reflejar la política del momento, al menos de manera explícita. De este modo son siempre aptos para ser recitados y formar parte de una cultura eminentemente oral (Bertolini 1992: 75). Incluso cuando son puestos por escrito, podemos hablar de una oralidad mixta pues el método de transmisión es oral durante los festivales, donde la mayor parte de la audiencia conoce un poema por haberlo escuchado (Rossi 1992: 77-78).

Finalmente debemos situar a Safo en su contexto, tarea no del todo sencilla. De ser una poeta de renombre en Jonia, compositora, mayoritariamente pero no solamente, de epitalamios, se convierte en una gran figura de autoridad en la Antigüedad. El ambiente de Safo es el de la poesía sosegada, fuera de los éxtasis místicos.

---

<sup>92</sup> En todo el trabajo cuando nos refiramos a Finley será Moses Finley y se especificará con el nombre completo en caso contrario.

<sup>93</sup> Decidimos usar poeta tanto para el masculino como para el femenino en lugar de poetisa porque consideramos que poetisa es una hipercorrección de la lengua castellana.

### 7.1.2. Poesía masculina vs poesía femenina

En ciertos momentos se ha tratado de distinguir entre poetas masculinos y femeninos, tanto en el tema que desarrollan como en el público al que dirigen su obra. Las mujeres son consideradas autoras de obras ligeras, donde los sentimientos se dejan llevar de manera más fácil. Hasta en el mito pervivía este tópico literario. No se podía comparar el canto de Demódoco (Od. VIII, 487 ss.), con el de Circe y las Sirenas (Od. X, 221, 227 y XII, 44, 182 ss.). La comparación no estaba basada en el contenido, que es parecido, sino por la puesta en escena femenina, que provoca fascinación y engaño (De Martino 1991: 43). Por eso las poetas griegas eran comparadas con Safo, como es el caso de Corina o Nósíde, porque supuestamente trataban los mismos temas, en torno al matrimonio y la relación con los amigos y su calidad literaria estaba en el mismo nivel (Bowra 1853: 168).

Estas concepciones se basaban principalmente en las presunciones biológicas deterministas que separan a los hombres y mujeres en biología y en mentalidad. Esta idea, que tiene sus orígenes en la Antigüedad, ha perdurado hasta época relativamente reciente y ha tenido como consecuencia que una mente creadora femenina era menos considerada que una masculina, buscando siempre la diferencia y sobre todo, la inferioridad. Para los griegos los hombres eran cálidos y secos y las mujeres húmedas y frías, y se mostraban dispares y antagónicos en las fuentes médicas y recibían tratamiento diferenciado<sup>94</sup>. Por lo tanto, el cuerpo femenino se construye en antagonismo con el masculino y se concibe como un ser incompleto (Dean-Jones 1996). Este trato diferente en el cuerpo, pero también en la mente ha funcionado hasta entrado el siglo XX. No solo en un claro y exagerado dimorfismo sexual<sup>95</sup>, sino también en la capacidad intelectual y creativa<sup>96</sup>. Por

---

<sup>94</sup> Basándose en la teoría de los átomos de Demócrito (Arist. *Metaph.* 4, 1009b), el filósofo presocrático, se establece que hay 4 elementos básicos en la naturaleza. Agua, aire, tierra y fuego son la base de la composición del cosmos. Por otro lado, los griegos consideran que el hombre es la medida de todas las cosas y, fruto de ese concepto, se formula una teoría que dice que están presentes cuatro humores en el cuerpo humano. Si bien no todos los médicos se ponen de acuerdo en el nombre o en el número de humores y algunos lo reducen a tres o incluso dos frente a la enumeración canónica. Por poner un ejemplo, Petró de Egina y Filistón de Locris (Plut. *De def. or.* 23) sí promulgaban la presencia de los cuatro elementos (calor, frío, húmedo y seco), pero no de los cuatro humores. En algunos casos, ciertos autores reducirían el número de humores a tres o incluso dos, pero resultan minoritarios frente a la enumeración canónica. Cualquier dominación de un humor sobre otro provoca la enfermedad. Por ello, los tratamientos médicos se basan en cambios en la dieta y en cambios de hábitos para reestablecer el equilibrio, pero siempre desde el punto de vista masculino. La mujer es más pasional, más desequilibrada y recibe tratamientos que buscan equilibrar su estado permanente, que es el borde de la histeria y es muy inferior al hombre. De hecho, en los tratados de enfermedades femeninas, como en “La naturaleza de la mujer” de Sorano, la descripción de las enfermedades se hace de manera diferente; se enumeran las enfermedades una a una, más que agruparlas como se hace con las de los otros tratados. Para más información consultar Nutton 2004: 37-81; Laín 1987: 94; González 2015: 83-84; 10 Thivel 1981: 237; Schmidt 1995: 59.

<sup>95</sup> Este dimorfismo sexual, que presenta grandes diferencias entre el hombre y la mujer, procede de la Antigüedad pero no triunfa en Europa hasta el siglo XVII y XVIII cuando se pasa al modelo de los dos cuerpos donde el hombre y la mujer son exagerados en sus diferencias (Laqueur 1994; Gómez Rodríguez 2004)

<sup>96</sup> El salto entre los males del cuerpo y los males de la mente derivan de una concepción de que el útero femenino es el responsable de todos los males que atañen a la mujer. Por lo tanto, la mujer es más débil mentalmente y más sujeta a las pasiones y a ataques de “histeria” por su debilidad corporal. Esta concepción de todo lo femenino, salta del plano médico hasta todos los aspectos vitales de la mujer, con fuertes implicaciones hasta mediados del siglo XX (Gilman, Sander *et alii* 1993). Todo este excursus a pie de página es especialmente importante en la Lírica, porque si bien se alaba la exaltación de los sentimientos patrios masculinos, se pone en entredicho la validez del discurso femenino, por ser considerado inferior y propio

ello se presuponía que los temas más ligeros, de amor y de sentimientos debían ser femeninos y que los masculinos corresponderían a la exaltación del honor y la guerra. Estas preconcepciones, que son absolutamente falsas, siguen pesando en la visión que se da de la poesía. Parece que la mujer poeta, siendo Safo el más claro ejemplo, compone para la familia y el soldado poeta compone para la ciudad. No obstante, merece la pena que hagamos una reflexión sobre que estas asignaciones de poesía masculina y femenina responden a unos roles de género establecidos por la sociedad y parece que a veces los autores los adoptan. Safo juega con su género femenino para focalizar buena parte de su poesía en torno a los sentimientos, que eran considerados una faceta propia de su sexo. Al final las autoridades encargan ciertos tipos de poemas a los autores bajo unas suposiciones de estilo donde los roles de género están muy presentes. En definitiva, la persona histórica de Safo no tuvo que ser necesariamente una sentimental mientras que los poetas dedicados a poemas guerreros eran recios por naturaleza. La sociedad también juega con los roles de Género en las composiciones.

Pongamos algunos ejemplos relativamente recientes de cómo esta preconcepción ha calado en la investigación. Para Ernoult (2007: 181) la división de sexos de la mujer en el espacio familiar queda limitado en una recitación de poemas vinculados al matrimonio, que se entiende como la batalla personal de la mujer mientras que el hombre será alejado de estos temas para protagonizar los poemas de guerra. Por lo tanto, estaríamos ante un código masculino y femenino dividido por categorías. Stehle Stigers (1996: 143-149) incide más en la idea del tópico literario y matiza la concepción del yo poeta. Considera que se ha incidido en el intimismo basándose más en concepciones biológicas que en la realidad del análisis del poema. Como Safo es una mujer, por fuerza debía de expresar sentimientos profundos y despechados, pues la biología femenina era más propicia a ese tipo de manifestaciones. Se hacía necesario por lo tanto, un análisis del texto sin preconcepciones biológicas. Si pensamos que el poeta tiene temas propios que no se mezclan con los temas femeninos, un caso como los *partenios* de Alcman debería ser falsos. Por otro lado, el lenguaje bélico se convierte en un referente del amor en la antigüedad. El amor visto como guerra o como proceso doloroso se convierte en una metáfora (Svenbro 1984: 56-79).

En conclusión, no tenemos únicamente “temas masculinos” y “temas femeninos” en la Lírica griega arcaica, como muestra un mínimo estudio de los poemas conservados. De hecho, hay poetas, como Safo, Alceo o Alcman, que combinan diferentes tipos de poemas, y no tienen una temática unitaria. Incluso los temas que se consideran típicamente masculinos o femeninos no tenían por qué ser exclusivos, y es más una interpretación con preconcepciones presentes de los investigadores. Ello nos lleva a la afirmación de que el poeta, independientemente de su sexo, escribe sobre temas variados, que no tienen por qué responder a su sexo y que pueden ser escuchados por todo tipo de público. El “yo” del poeta puede cambiar y de hecho, en un mundo de poetas al servicio de ciudades, cambia en función de las necesidades de la ciudad.

Realmente este es un intento de trasladar a la Antigüedad las preconcepciones presentes en la literatura europea que han de apartar de los cánones las obras escritas por mujeres

---

de históricas enamoradas. Safo, que trataremos en profundidad, es el mejor ejemplo de cómo un poema femenino es puesto bajo todos los tipos de lentes, hasta del tratamiento médico y se hace un intento de masculinizar a la mujer para probar su valor estético.

por considerarlas literatura menor. La literatura femenina, al ser de tema amoroso y de temática ligera, no merecía entrar en los compendios. Pero no sabemos si la Lírica de temática amorosa estaba por debajo de la de temática bélica, y de hecho, nos han sobrevivido bastantes poemas “de amor” en copias diversas.

Pero pesa mucho en los investigadores que cuando una mujer entraba en un canon, parecía que era casi una profanación y pasaba por un proceso de masculinización (Hardy Aiken 1986: 288-301)<sup>97</sup> del que Safo será quizá la primera protagonista. Esto que hemos llamado “proceso de masculinización” comprende una profunda comparación con poetas masculinos para pasar una especie de criba de calidad. Por lo tanto, al tener muchos menos autores femeninos no podemos saber si hay un estilo definido o si las autoras que conservamos promovían un estilo “masculinizado” que les hacía poder compararse con los poetas varones. Parece más bien un intento de la investigación de solucionar un problema de vacío de fuentes. Este espinoso tema debe ser dejado de lado para Antigüedad cuando la lectura individual en voz baja es menor y forma casi siempre parte de un espectáculo público, o al menos de un proceso colectivo en el que uno lee en voz alta y un grupo escucha. Los poemas de temática masculina y femenina eran recitados en voz alta, posiblemente por intérpretes de ambos sexos y formaban parte de fiestas comunes.

En definitiva, los autores líricos no se hallan necesariamente condicionados por su sexo y su condición biológica a escribir un tipo de poema. Por ello encontraremos poemas asociados al matrimonio en poetas de ambos sexos. No en vano los poemas se escuchan en público en ceremonias que casi siempre implican a los dos sexos, lo que nos lleva al siguiente punto sobre la importancia de la *performance*.

### 7.1.3. El público y el espectáculo

Debemos acabar con el tópico de la lectura de un poemario de una maestra recostado en un diván en un ambiente de naturaleza con columnas clásicas de fondo en estado semi ruinoso y devoradas parcialmente por la naturaleza. Esa imagen bucólica de los cuadros de Alma Tadema se aleja de la realidad histórica pero ha calado en la mentalidad europea de lo que es “La Antigüedad”. Como señalamos tantas veces en este trabajo, poca gente es capaz de leer con soltura y la mayoría escucha las palabras en una lectura pública. En un inicio se focaliza la oralidad en la composición del poema, y de la capacidad del poeta en poder componer oralmente, incluso si sabía escribir (Lord 1968: 7-8). En la actualidad los estudios están más encaminados a los recursos que se hacen en la recitación, como la cadencia o los poemas corales que parece que se interrumpen unas voces a otras, como parte de la actuación (Scodel 1996: 59-79)

---

<sup>97</sup> El tema del canon y la inclusión de literatura femenina provocó una polémica con Ort (1987: 353-355) que se encargó de señalar los ejemplos de participación femenina en cánones literarios como la Biblia. No obstante, siempre son basados en la norma y queda constatado como las autoras son menos conservadas. De manera más general sobre las reestructuraciones de los cánones literarios y las dudas sobre si incluir hombres y mujeres o hacerlo de manera separada Haefner (1993: 44-57) o sobre el discurso general de subordinación femenina (Irigaray 1991: 118-132).



Synder (1991: 1-18) plantea el debate en torno al público general que oye un poema y el espectador privado que se identifica con el mismo. La poesía intimista, escrita para uno mismo, es un invento de la modernidad. Lo cual no niega que el espectador pueda identificarse con los sentimientos reflejados, hacerlos suyos o considerar incluso que forman parte de su vida, pero eso es un ejercicio de identificación del espectador. También debemos pensar que no hay una crítica literaria que se plantee si el poeta está reflejando su vida personal en su obra, como si hay en la actualidad. En la Antigüedad, el poeta encarna los valores de la ciudad, y no es sólo una visión personal. Por lo tanto, estudiaremos los epitalamios, los llamados cantos de boda, como una composición acorde a la ideología del lugar donde se pronuncian y no cómo un canto privado a una muchacha. Si se hubieran mantenido en la más estricta intimidad, no nos habrían llegado, más si cabe que fueron compuestos para recitación oral y no quedaron por escrito hasta siglos después. Safo, al ser un referente en toda la Antigüedad se ha llegado a considerar si pudo fundar un estilo lírico femenino, seguido por autoras posteriores como Corina o Nónide. No obstante, dicha idea ha sido rechazada porque Safo influencia a poetas de ambos sexos (Bowman 2004: 1-27). Ni los temas de boda, ni los poemas de sentimiento son exclusivos de mujeres. Estamos de nuevo ante otro tópico que debemos rechazar y matizar.

En definitiva, el canto de boda es un acto público, que se hace en ciertos momentos como parte del ritual. Posiblemente habría canciones más o menos populares, y otras que eran más del gusto del lugar. No deja de ser una ceremonia llena de bromas asociadas al sexo y a la vida conyugal que se aproxima pero que se trata de dotar de intimismo y de belleza. Los poemas de boda, de los que Safo es un gran ejemplo, son escuchados tanto por hombres como por mujeres, por lo que ambos son capaces de entenderlos. Debemos dejar de lado la interpretación de que solo los ecos de femineidad insertos en los mismos que derivan de que estamos ante el momento más importante en la vida de una muchacha: su boda. El matrimonio es el momento culmen de una mujer, que le abre paso a una nueva vida donde está implicada la maternidad, pero la boda en sí, es una fiesta pública de la familia y los allegados, que incluso tiene una parte pública. Precisamente los poemas forman parte de la parte más pública, ya que se recitan durante banquetes y procesiones, aptos para oídos masculinos y femeninos.

Una primera aseveración debe hacerse en torno a la parte del discurso que nos estamos perdiendo. El poema no es un texto, es interpretación, y posiblemente sean mujeres las que los entonen. Sin embargo, debemos hacer un pequeño apunte acerca de los problemas de la interpretación femenina de estas voces.

Lardinois (2001: 87-92) resalta la importancia de la voz femenina en la recitación. Solo las mujeres pueden estar cerca de la poderosa diosa Afrodita y reclaman su papel como diosas en los rituales. El tono de su voz es ciertamente lo que hace al público meterse en el papel. Esto de nuevo ha sido puesto bajo cuestión, si era solo una preconcepción que un poema de sentimientos debía ser recitado por mujeres. Skinner (1991: 58) menciona un tópico en la Antigüedad que distribuye los discursos llenos de patetismo a las mujeres<sup>98</sup>. Todo lo emocional ha de ser pronunciado o escrito en última instancia por una mujer. Por ello las “figuras de autoridad” del intimismo son mujeres, sea Safo o mucho

---

<sup>98</sup> En concreto estudia la figura de Diótima en el discurso de Sócrates sobre el amor y los rumores de que Aspasia escribía los discursos más sentidos de Pericles. Se crea un tópico en torno a la mujer capaz de expresar los sentimientos mejor que los poetas varones.

más tarde Diotima hablando del amor ante Platón o Aspasia escribiendo el discurso fúnebre de Pericles<sup>99</sup>. Parece que en los poemas femeninos se hace una declaración sincera de los sentimientos, proclamando el enamoramiento y el sufrimiento (Privitera 1967: 30). Pero estas afirmaciones no dejan de entrar en contradicción con el momento de la fiesta, de la procesión de la novia donde hay personas de ambos sexos, algunas de las cuales pueden ser capaces de actuar e impostar la voz en ambos sexos. Si bien podemos analizar la hipótesis de una preferencia por las voces femeninas estamos ante un ritual en un momento especial, los cantos de boda no se repetían cada noche en la alcoba sino que son del ámbito público (Lardinois 2011: 165). No creemos que haya un tabú social por el que solo las voces femeninas podían recitar estos poemas y probablemente sea algo más colectivo. También habría bodas de diferentes calidades, habría gente capaz de pagar un coro que recitase los poemas, pero las bodas más humildes seguramente contaban con una recitación de los invitados, con más o menos armonía.

Tenemos una larga tradición histórica de hombres actuando en el lugar de las mujeres, el género depende de la construcción social del cuerpo, que está más condicionado por una forma de hablar, de comportarse y de moverse más que de la apariencia física (Urquijo 2015: 72-90). Si bien en la Inglaterra de Isabel I estaba prohibido que las mujeres se subieran a un escenario por motivos de moral y los papeles femeninos eran interpretados por jóvenes en edad adolescente preparados desde la infancia (Bregazzi 1999: 31), en la España del siglo de Oro había actores de ambos sexos, siendo imposible la prohibición de emplear actrices femeninas, pese a los intentos por lograrlo (Oehrlein 1993: 221-224)<sup>100</sup>. De hecho, algunas culturas han prohibido la interpretación femenina bien entrada la edad Contemporánea como es el caso de los actores del teatro de kabuki en Japón (Urquijo 2015: 80). Los motivos que se presentan son la preservación de la moral y el decoro femenino, que no ha de ser expuesto en público. Como no conocemos si en el Mundo Griego había este tipo de tabúes, debemos contemplar la posibilidad de que hubiera recitadores capaces de ejecutar voces masculinas y femeninas. Además el mundo griego solo daba un papel visible a las mujeres en determinados momentos, por lo que una gran presencia de actrices femeninas no parece demasiado probable.

Por lo tanto, podemos afirmar que la hipótesis de Greene (1994: 41-56) que plantea que Safo salta los roles del género y no habla estrictamente de un punto de vista femenino o masculino, sino que ahonda en sentimientos de reconciliación y convivencia pensados no solo para ser escuchados por un público femenino<sup>101</sup> y sobre todo pensamientos que son expresados en voz alta en una fiesta es la que pudo ajustarse más al Mundo Griego.

La voz es en sí un motivo difícil de estudiar, pero en *Lírica* parece haber tenido un componente especial. Con la voz el poeta da entonación, y posiblemente género, pero debemos pensar en que muchos poemas líricos eran recitados en conjunto con voces corales. Calame (1995: 81) ha relacionado el efectismo del coro trágico con el efectismo

---

<sup>99</sup> Además de la maledicencia de la noticia, que desprecia la capacidad oratoria de Pericles y que muy posiblemente no sea cierta, como los discursos de Pericles eran emotivos han de ser escritos por una mujer.

<sup>100</sup> De hecho, las compañías de actores en el siglo de Oro estaban formadas por varios matrimonios, lo que no escapaba de la fama de ser licenciosos y propensos al adulterio, bigamia y todo tipo de situaciones que atacaban la moral (García Cárcel 1985: 24).

<sup>101</sup> En medio de esta polémica se sitúa la obra de Catulo que hace una reinterpretación de Safo que ha tenido casi más eco que la de la propia autora. Por lo tanto, la Safo antigua ya viene con connotaciones de una interpretación posterior de gran éxito. Consultar Furley 2000: 7-15

de un grupo de muchachas, posiblemente interpretado por varones, recitando un poema, y considera que el coro trágico se está inspirando en la recitación lírica.

Del mismo modo la música es un acompañamiento indispensable que también hemos perdido, al igual que la danza. ¿Durante la procesión nupcial se recitaba andando o también había bailes asociados? ¿Eran gestos, eran pasos con los pies? Por ahora no podemos decir mucho más del acompañamiento de un epitalamio. La danza colectiva, la música instrumental es un elemento básico de la educación (Frasca 1991: 99) estamos acostumbrados a las imágenes de flautistas *hetairai* en el contexto del *symposion* pero debemos pensar que es un tipo de formación. Hasta el cristianismo no podemos hablar de una separación tajante entre la poesía popular, de tema ligero y la poesía culta de las altas esferas. El oyente es todo tipo de público y se recita en ocasiones especiales. No hay censura en cuanto a los temas y lo que nos puede parecer tremendamente íntimo podía formar parte del ritual más popular (Palmisciano 2003: 160-169).<sup>102</sup> También debemos tener en cuenta el concepto de *charis*, que lo traducimos por gracia natural pero que es un término muy complejo relacionado con el placer de los sentidos. La *charis* al recitar y al escuchar un poema implicaba un juego de los sentidos que se nos escapa, pues incluye complejas implicaciones sociales (MacLachlan 1997: 147).

El ejemplo mejor estudiado para el efecto que pudo provocar en el público es el de Safo. Paradiso (1995: 106-114) interpreta la poesía sáfica como una innovación en el erotismo de la voz. Safo en sus poemas iguala la voz al perfume, al vestido, al adorno, a los ojos de miel convirtiendo a la mujer que recita el poema en una especie de *femme fatale*. Una de las cuestiones es si el aparente intimismo no es más que un recurso del poeta para reflejar un tópico y que la intimidad y el yo reflejado no dejaba de ser un espectáculo público (Ladianou 2016: 344). Esa idea de la intimidad de una profesora tocando junto a un grupo de muchachas, que ya hemos rechazado, debe ser sustituida por la idea de una evocación colectiva de unos tópicos asociados a los sentidos, que todos los espectadores son capaces de imaginar en su mente.

Finalmente debemos remarcar el carácter erótico de los poemas, que aluden de manera más o menos evidente a una inminente unión sexual. Calame (2016: 291) ha señalado el evidente erotismo de las composiciones poéticas que se relacionan con muchachas. La voz y el cuerpo de las mismas es un espectáculo. Están en una edad que no es la adulta pero se las prepara para el erotismo que es propio de la misma. La novia actúa como foco de todas las miradas, aunque esté físicamente fuera de la vista porque vaya velada y se convierte en un objeto erótico. Bierl (2016: 307-342) lo considera una provocación consciente del espectador, una invocación al deseo hacia esas muchachas y lo compara con el rapto. El rapto es un acto violento pero no niega que el raptor ha sentido un deseo inexplicable que le ha llevado a no ser dueño de sus actos. Por lo tanto, la novia se convierte de manera ritual casi en una mujer del mito, viviendo un momento de visibilidad pública.

Además, debemos suponer que las mujeres comparten una identidad en torno al canto en las ceremonias, funcionando también como elemento visibilizador de un grupo de élite (Caciagli 2006: 6). Es una oportunidad de socialización y de cohesión grupal. Debía de ser un espectáculo ver a un grupo de mujeres procedentes del *thiasos* (θίασος), recitando

---

<sup>102</sup> El primer estudio sobre poesía popular griega y el papel de la ciudad consultar Cerrato 1885.

juntas un poema, dedicado a una de sus compañeras. Es un espectáculo raro, exclusivo y elitista, hecho por las mujeres más refinadas de la ciudad.

Con esto no queremos negar que solo se recitaban poemas en los lugares públicos. Poesías de la talla de Safo también fueron recitados en los *symposia* donde los hombres gustaban de deleitarse con poemas de temática erótica e invitaciones a los placeres de Afrodita (Bowie 2016: 148-164). Skinner (1996: 172) apuntó a la posibilidad del fin de la intimidad y que incluso un coro en una fiesta podía representar cierto poema como parte del espectáculo. No debemos olvidar que eran poemas conocidos por todos, y que podían tener varios usos.

Finalmente debemos hacer una pequeña mención a que, si bien analizamos la obra de los líricos en su contexto, no podemos dejar de lado que fueron poemas usados durante épocas posteriores. En una boda en Atenas en el siglo IV ya no había un *thiasos* de Lesbos que pudiera hacer una representación, pero el poema seguía vivo. Por lo tanto, no tenemos solo una recitación ideal, sino que los poemas son lo suficientemente versátiles sobre la idea que se tiene de un matrimonio que fueron recitados en distintos lugares. Griegos de diferentes lugares pudieron sentirse identificados con los mismos y pensar que respondía a su realidad.

## 8. SAFO DE LESBOS

Tal vez la Safo que conocemos es un fantasma, es una nube que ha levantado en las revoluciones de la historia el calor de la imaginación del poeta, y que adopta formas y colores, según el punto de vista que ocupa sobre los pueblos.

Carolina Coronado

Empezamos este apartado con una cita que no puede reflejar mejor el sentimiento colectivo en torno al tema. Safo de Lesbos es la poeta más controvertida del mundo griego, precisamente por su éxito desde la Antigüedad, lo que la llevó a ser una leyenda tanto de manera positiva como un objeto cómico (Powell 2007: 43).

En nuestro estudio Safo de Lesbos goza de un especial protagonismo por ser la poeta más relacionada con los cantos de boda, y sobre todo por su eco posterior en la literatura femenina. Debemos dilucidar que es históricamente cierto, o al menos verosímil, de lo que es un invento, más o menos bienintencionado, de épocas posteriores.

No tenemos una certeza de por qué Safo gozó de tal popularidad, porque sin lugar a dudas no es la única poeta<sup>103</sup>. Sabemos que Corina venció 5 veces a Píndaro, compañero de “escuela” de la gran Mirtis. Conocemos el nombre de otras autoras, algún fragmento suelto, pero en general han suscitado mucho menos interés.

---

<sup>103</sup> Por poner algunos otros ejemplos, conocemos la obra de Corina, Telesina, Práxila, Cleobulina o Beo (Bernabé y Rodríguez Somolinos 1994).

En cambio, de Safo tenemos bastantes poemas completos y fragmentos, siempre en estado creciente por los nuevos descubrimientos de papiros<sup>104</sup>. El motivo principal fue su éxito en la Antigüedad. Los autores la citaban, hacían alusiones a su vida, muchas veces entresacada de sus propios poemas y han permitido que nos lleguen muchos documentos donde se le menciona.

De su vida sabemos muy poco, el papiro de Oxirrinco (1800, fr. 1) nos habla de sus tres hermanos (Erígüio, Láríco y Caraxo) y de su hija Cleis, diciendo además que Safo fue poco agraciada en vida y de corta estatura. La *Suda* (Sud. 107) afirma que estuvo casada con un hombre rico de Andros y que tuvo tres amigas (Atis, Telesipa y Mégara) con las que se rumoreaba que mantenía relaciones sexuales. En definitiva, lo que tenemos son datos inconexos, la mayoría son reflejos o interpretaciones a partir de los poemas, que han generado gran controversia. Además, de manera muy temprana, se empiezan a hacer asociaciones con otros poetas, complicando aún más la separación de la realidad de la ficción. En época tardía se dice que es contemporánea de Alceo y que el poeta estuvo enamorado de Safo (Ath. 13, 598bc-599cd) e inicia la discusión sobre si Anacreonte era o no contemporáneo de ambos. Este tipo de asociaciones, que son casi reglas mnemotécnicas usadas en la Antigüedad, han sido tomadas como verdades universales. Los poemas de Safo son citados por muchos autores, en fragmentos o copiados en las escuelas. De hecho, a día de hoy siguen apareciendo fragmentos de su obra, escritos en papiros de época helenística y posterior que han aparecido durante este siglo y el pasado<sup>105</sup> que son estudiados e interpretados, pasando a discusión porque hay riesgo de que se quieran hacer pasar por falsos<sup>106</sup>. El caso es que cualquier hallazgo relacionado con Safo suscita mucha controversia, se vuelve a los antiguos poemas, se plantea la posibilidad de que sea un falso o un poeta posterior firmando bajo el nombre de Safo. Tal controversia aparece con cada nuevo poema aparecido, pero Safo de Lesbos es un personaje conocido en la cultura popular y tiene su reflejo en todos los medios.

El erotismo de los poemas ha generado un amplio debate, sobre todo porque se duda si los receptores de sus poemas son hombres o mujeres. La poesía erótica no era una novedad, pero surge la duda si está condicionada por un supuesto culto a Afrodita y es

---

<sup>104</sup> En el año 2014 aparecieron dos poemas nuevos de Safo, uno dedicado a sus hermanos y el segundo sobre un amor perdido. Estos poemas estaban en manos de un coleccionista, que se los mostró al investigador de Oxford Dirk Obbink. Se trataban de copias del siglo III, en un papiro relativamente bien conservado ya que había sido usado como máscara funeraria para una momia. Esta noticia tuvo su eco, no solo en la investigación, sino también en la prensa general. Por poner unos ejemplos: *Diario ABC* 31 de Enero de 2014 <https://www.abc.es/cultura/libros/20140130/abci-descubren-poemas-safo-201401301311.html> (consultado el 28 de Agosto de 2018); *Diario de Cuba* 19 de Mayo de 2016 [http://www.diariodecuba.com/de-leer/1463641855\\_22471.html](http://www.diariodecuba.com/de-leer/1463641855_22471.html) (Consultado el 29 de Agosto de 2018); *The Guardian* 30 de Enero de 2014 <https://www.theguardian.com/books/2014/jan/30/read-sappho-new-unknown-poem-papyrus-classical> (Consultado el 29 de Agosto de 2018). Aunque luego se han publicado trabajos de investigación, recopilamos algunos artículos de prensa para mostrar el impacto periodístico de la noticia.

<sup>105</sup> Por poner un ejemplo Achille Vogliano en 1941 pudo unir dos fragmentos de Safo, uno conservado en el archivo de la universidad de Copenhague junto con otro que había sido publicado por Carl Schmidt en *Philologus* 93 (1938). El episodio entero lo narra Canfora 2005: 354–74. Es una muestra de cómo la poesía de Safo se somete a constante revisión, los fragmentos han sido ordenados de manera diversa a lo largo de la historia.

<sup>106</sup> Últimos trabajos sobre los nuevos poemas de Saffo Buzzi, Ferrarini *et alii* 2008; Bierl y Lardinois (eds.) 2016

realizada por parte de un grupo de castas doncellas (Pomeroy 1987: 68) o es simplemente una manifestación más de poesía erótica al nivel de sus coetáneos.

El segundo debate en torno a la figura de Safo es si es una poeta única o si es un ejemplo más de una tradición lírica femenina que acaba destacando por su excelente calidad (Skinner 1996: 192) y que plantean si el intimismo erótico solo puede ser creado por una mujer, pues las mujeres tienen la “característica biológica” del sentimentalismo (Stehle 1981: 45–61). Este debate ya lo hemos resuelto con las preconcepciones sobre la poesía masculina y femenina pero debemos señalar de nuevo que esta discusión surge y se desarrolla por esta figura y no por la de otros poetas femeninos.

En Safo hay dos temas especialmente candentes que destacan por encima de la consideración de su obra. El primero hace referencia a los oyentes, es decir, al círculo de transmisión de los poemas en el momento de su creación. Tenemos dos opciones, la primera apuesta por un *thiasos*, refiriéndose a un círculo de muchachas que son educadas en torno a los poemas o si es un poeta de banquete, es decir que su obra formaba parte de los poemas que se recitaban en el *symposion* en el ambiente festivo y erótico en el que acababan algunas de estas reuniones de varones ciudadanos, flautistas y *hetairai*. Vamos a tratar de desentrañar cuáles son los principales argumentos en torno a ambas opciones pero debemos tener en cuenta que, como bien señala Parker (2005: 3) todas las culturas han creado su propia Safo, han interpretado la vida y la obra de esta poeta por el magnetismo que genera. No hay una sola Safo, no hubo una única manera de mirar su obra, ni siquiera en la Antigüedad. Es probable que lo que se diera en el Lesbos contemporáneo a los poemas no volviera a aparecer, pero sabemos que los poemas siguieron recitándose. Por lo tanto, pese a la laguna de las fuentes debemos mostrar cierta prudencia.

El segundo gran tema gira en torno al homoerotismo de Safo, si era lesbiana, bisexual y si esto era aceptado o no por la sociedad de Mitilene o por el propio mundo griego del momento. Ambos temas los trataremos en profundidad porque tienen implicaciones con la identidad de los poemas y su supuesta relación con la educación de la novia y las perspectivas matrimoniales.

### **8.1.El primer problema de interpretación, la educación de las mujeres**

El Mundo Griego Antiguo no suele dar visibilidad a sus mujeres, y muchos menos para exaltarlas. No obstante, parece que en la isla de Lesbos era relativamente frecuente que se pronunciaran poemas donde se mencionaba el nombre de la muchacha. Su gran poeta compuso varios que llegaron siglos después. Para intentar resolver esta “excepcionalidad”, lo primero que se pensó fue en la existencia de un mundo aparte, fuertemente influenciado por costumbres extranjeras.

### 8.1.1. La educación en Jonia<sup>107</sup>

Debemos hacer un esfuerzo por separar la educación femenina que reciben las mujeres griegas dependiendo de la *polis* en la que nacen. El Arcaísmo es un mundo relativamente desconocido, pues no disponemos de numerosas leyes y fuentes, pero todo parece indicar a que en Jonia y Asia Menor las relaciones de género no funcionan del mismo modo. La invisibilidad femenina y la participación de la mujer no solo en ritos religiosos, sino también en actos públicos y privados han llevado a autores como Futo Kennedy (2015: 66) a matizar el concepto de *hetaira*. Para esta autora, durante el Arcaísmo se denomina *hetairai* a las mujeres educadas y con visibilidad pública, alejado de la sexualización de momentos posteriores y podría tener su origen en Asia menor, no como un vocablo despectivo o que indicara algún tipo de trabajadora en las artes o en el sexo, sino como un halago ante una educación excepcional. De hecho, la fama de las mujeres de Asia Menor, Mar Negro y de Jonia era de haber sido exquisitamente educadas, atractivas ante el ojo masculino, como buena prueba es todos los matrimonios de atenienses casados con mujeres de Mileto, Eretria, y el Mar Negro. En ningún caso son mujeres comunes, sino de la más alta élite de la sociedad que viven con cierta libertad fuera de la casa y se hacen visibles en la sociedad. Esta teoría comenzó con Della Corte (1950: 20-21) que considera que el periodo de Safo es una transición entre el auge del orientalismo lidio, justo antes del cambio al occidente ático. Para della Corte la costumbre de los cantos de boda debía de proceder de la corte de Sardes, donde las mujeres eran exhibidas como un bien de lujo. El *thiasos* o círculo educativo femenino es un espacio relativamente privado donde no entran hombres y es en la fiesta popular, en la boda que se hace en público donde se hace valer esta refinada educación. De ahí nace la confusión con las *hetairai*, que se entendían en oriente como una mujer instruida que era un espectáculo para los sentidos. Esta realidad chocaba con la costumbre de Atenas que llega en un momento dado a sexualizar profundamente la palabra *hetaira*. Durante el Arcaísmo el concepto de belleza femenina y sobre todo del refinamiento está muy vinculado a Anatolia (Ferrari 2008: 38). Otros como Lidov (2002: 228) creen que el uso de *hetaira* vinculado a Safo es entendido por la presencia de sus poemas en un ambiente de *symposion* y que no debe ser interpretado desde un punto de vista sexual.

Probablemente las mujeres de Asia Menor están influenciadas por las más liberales costumbres lidias, que eran admiradas y valoradas. El estilo de pelo, las telas, las joyas u otros muchos productos al estilo persa entraban a través de Lidia y se consideraban sofisticadas. En los propios poemas de Safo podemos ver alguna referencia al lujo:

98 c

..] . θος\* ά γάρ με γέννα[τ

σ]φάς επ' άλικίας μέγ[αν

κ]όσμον, αι τις έχη φόβα<ι>ς[

πορφύρωι κατελιξαμέ[να πλόκωι,

---

<sup>107</sup> Aunque somos conscientes que Lesbos no está en la Jonia, ya que es una isla y que se usa el dialecto Eolio, consideramos que son un espacio griego en contacto constante y costumbres similares.

έμμεναι μάλα τοῦτο δή·  
άλλ' ά ξανθοτέραις εχη[  
ταίς κόμαις δάιδος προ[  
σ]τεφάνοισιν έπαρτία[ις  
άνθέων έριθαλέων  
μ]ιτράναν δ5 άρτίως κλ[  
ποίκιλαν άπό Σαρδίω[v  
...] . αονίας πόλις (...) <sup>108</sup>

“Para Cleis

La que me vio nacer decía  
que en su edad juvenil soberbio adorno  
era que una llevase los cabellos  
con una cinta púrpura ceñidos:  
esto era distinguido.  
Pero tienes más rubios que una antorcha  
los cabellos,  
propios para coronas  
de fresquísimas flores;  
mas un tocado, Ciéis, bordado en mil colores,  
no hace mucho, procedente de Sardes (...)  
a través de la ciudad de Jonia...”

Ferrari (2010: 4) señala cómo este poema recoge la idea del lujo asociado a las coronas de diferentes flores. Tempranamente se postuló a favor de que las coronas de flores eran un elemento ritual en Jonia para ofrecer a los dioses con motivo de las festividades (Bartol 1997: 76). En contraposición con los adornos y cintas de otros lugares de Grecia parece que se está produciendo un fenómeno de aculturación en Eolia y Jonia con las costumbres lidias. Podemos hablar del desarrollo de un gusto oriental diferente.

Recientemente ha sido señalada la posibilidad de una *koine* cultural con el este, en el que se los contactos entre las élites son frecuentes (Raaflaub 2016: 127-147). Estamos en un momento de familias poderosas que controlan la ciudad, focos culturales y de lujo como Lidia o Egipto no eran ajenos a ellos y es más que probable que se establezcan interacciones dinámicas por proximidad geográfica. En un par de siglos sabemos con

---

<sup>108</sup> Han sido revisadas varias traducciones de Safo pero hemos tomado la versión del griego de la edición de Acantilado de 2004 de Aurora Luque y su traducción.



seguridad que los tiranos son capaces de asentar matrimonios y contactos profundos por lo que podemos estar en una fase previa donde no es solo la familia del tirano sino las familias poderosas de la *polis* naciente, en pugna por el control<sup>109</sup>.

Sabemos que en siglo VII y VI en Jonia y en Eolia aparece una cultura de élite relacionada con dos términos *habrosyne* (ἄβροσύνη)<sup>110</sup> y *tryphe* (τρυφή)<sup>111</sup>, que significan respectivamente algo parecido a nuestra “gracia<sup>112</sup>” (en un sentido más físico que *charis*) y lujo hedonista o suavidad y voluptuosidad. Las clases altas asocian una idea de libertad asociada al lujo, perfumes y una forma de adorno personas. Todo ello se asocia a la comida y el banquete (Crielaard 2009: 59-60). Esta influencia es de origen Lidio (Morris 2000: 178) con un sentido de ver a Lidia como una cultura cosmopolita que hay que imitar. Por Heródoto sabemos que las lidias tendían a banquetear con sus esposos (Hdto. 5, 18, 2-3). Si nos fiamos de Heródoto que parece fácilmente asumible que las griegas de estas zonas en contacto constante presenten una vida exterior y una visibilidad mucho mayor que en otras zonas de Grecia. No obstante, es una de las pocas fuentes y no podemos aportar muchos más datos. Para participar en un banquete es preciso conversar y tener ciertas habilidades a las que se educaba a las jóvenes. Kurke (1992: 99) señala cómo esta imitación del lujo oriental acaba siendo una costumbre despreciada y tabú entre los griegos, pero no es efectivo hasta el siglo V<sup>113</sup>. Por lo tanto, durante el Arcaísmo los comportamientos propios de *hetairai* como la conversación, el refinamiento y la comida en común eran valorados por la sociedad griega, especialmente en Asia Menor. Esa belleza de Asia queda reflejada en las representaciones del otro que conservamos, donde destaca la belleza de las mujeres y de los objetos asociados a las mismas (Llewellyn-Jones 2010: 171-200). En los pocos datos disponibles se tiende a no distinguir entre *hetairai*, mujeres que viven fuera del sistema familiar, de las mujeres casadas o casaderas, que no tienen por qué tener vidas ni remotamente parecidas.

Si asumimos que hay contactos fluidos entre diferentes zonas de Asia Menor, con familias que intercambian esposas, que establecen vínculos fuertes y que acaban conviviendo, tiene sentido que se exporten ciertas costumbres. El refinamiento y el lujo como modo de ostentación de una élite se traduciría en un perfeccionamiento de la educación femenina en torno a las costumbres más elevadas y que visibilizan un tipo de mujer de clase alta culto y con una formación buscada por la familia. Este aspecto supondría una importación no solo de objetos asociados al lujo, sino también de costumbres asociadas al mismo. Debemos hacer notar que es una formación previa al matrimonio, justamente cuando la doncella se exhibe por parte del padre, en la flor de su juventud se la prepara para brillar

---

<sup>109</sup> Una fuente tardía (FGrHist 239 A 35-37) que nos dice que su familia estuvo exiliada en la isla de Sicilia por las luchas de poder entre los nobles milesios. Si le damos crédito hablaríamos de una sociedad donde las familias aristócratas intentan tomar el poder y sobre todo, mantenerse en el tiempo. Un cambio en la titularidad afectaría a todos los aspectos de la vida, incluido un círculo educativo.

<sup>110</sup> Para un estudio detallado sobre la *habrosyne* como término que expresa los valores del lujo de la aristocracia arcaica Lombardo 1983: 1077-1103.

<sup>111</sup> Dorati (2003: 503-530) matiza el sentido negativo de este último término, especialmente en época helenística. Se considera el lujo excesivo de origen lidio, propio de la aristocracia, que les hace caer en la ruina.

<sup>112</sup> Entendemos gracia sin las connotaciones religiosas, sino como gracia en el vestir o gracia en la manera de caminar.

<sup>113</sup> A partir del siglo V este tipo de costumbres son usadas como burla contra persas, etruscos y demás culturas consideradas “orientalizantes” como en Xenoph. fr. 210.

en ciertos momentos, de acuerdo a su estatus y clase. Más que una importación sin más de costumbres lidias o persas preferimos considerar un tipo de educación “a la jonia” formada a través de la interacción de diferentes elementos culturales controlados por las élites y creados para su beneficio. No obstante, aún debemos seguir matizando ese regusto del orientalismo como modo de corrupción de la sociedad griega y que desprecia las influencias orientales.

### 8.1.2. Maestra de escuela vs *symposion*

No sabemos con seguridad cómo funciona la sociedad lesbiana. Conocemos el momento político de toda la isla donde hay ciertas familias aristocráticas que se disputan el poder y que tratan de perpetuarse en el mismo. No sabemos tampoco cómo vivían las mujeres de esos aristócratas, pero da la impresión de que, en torno al culto de Hera y Afrodita, las mujeres lesbianas juegan un papel en la comunidad.

Respecto a su público ya hemos discutido la importancia de la oralidad en la transmisión. Los poemas se componen oralmente, lo que tiene su propia técnica de memorización, cambio y consolidación del poema, que ha de tener recursos no solo para que el poeta lo recuerde, sino para que luego se transmita (Foley 1988: 5-15). A día de hoy triunfa la visión de que Safo es una poeta de *thiasos* relacionada con el culto. Es decir, el *thiasos* es una asociación cultural en la que, en este caso, la diosa Afrodita está muy presente. Esto nos indica que en este contexto las composiciones se relacionan con las festividades y hay importancia no tanto de la recitación íntima sino del coro, donde la voz femenina es muy importante (Lardinois 1994: 83-84). Afrodita es una diosa de la sensualidad y el matrimonio, en torno a la cual gira toda la poesía de Safo, por ello debemos hacer una mención a que toda la poesía sáfica debe ser interpretada en ese sentido. Al menos en un primer momento. Por ello debemos retrotraernos al sentido de los poemas cuando son contemporáneos a Safo.

De esta impresión surge la idea de una escuela, un lugar donde las muchachas casaderas de buena familia acuden a establecer lazos sociales y a prepararse para el matrimonio. La idea de Safo como una virginal profesora de buena familia de una escuela de niñas bien la creó Wilamowitz (1913) para defender el honor de Safo ante cualquier acusación de lesbianismo<sup>114</sup>. Las relaciones que se daban entre Safo y sus alumnas eran estrictamente profesionales. Tal teoría ha tenido más o menos eco hasta asentarse en la obra de Parker (1993: 309- 351) que definitivamente pone en el punto de mira una Safo que puede ser a la vez profesora de música y educadora sexual. Por lo tanto, la idea inicial de la escuela de señoritas es del siglo XVIII-XIX un poco a semejanza de las institutrices de Europa,

---

<sup>114</sup> El problema había venido de la publicación de las Canciones de Bilitis (1895) por Pierre Louÿs. Un poemario de una supuesta sacerdotisa sagrada que se reconocía como hermana de Safo y que narraba en sus poemas sus relaciones con mujeres. A pesar de ser un poemario de un autor que hace un ejercicio literario, Wilamowitz consideró que se estaba poniendo en duda la reputación de Safo y publicó su obra, primero acusando de falsario a Louÿs (cuando había firmado su obra) y recogiendo las teorías de Karl Müller (1858: 228-236) y Friedrich Gottlieb Welcker (98) que ya habían apuntado a que Safo podía ser una maestra de escuela. Para argumentar a favor de la pura heterosexualidad de Safo se recurrían a otras fuentes clásicas que dudaban de la honradez de poetas por ser de Lesbos, tachándolo de habladerías de la Antigüedad (Martos 1997: 293-296).

solteras de cierta edad, que se encargaban de la refinada educación de aristócratas y burguesas adineradas. Se traslada a la Antigüedad la idea de la tutela femenina y de la necesidad de la educación en torno a las costumbres de la buena esposa. Esta idea surge como contrapunto a las acusaciones, consideradas severísimas, y que procedían de las fuentes antiguas, de que Safo podía tener relaciones sexuales con sus alumnas. Se da a todo un barniz de educación aséptica y de lujo<sup>115</sup>. Por lo tanto, buena parte del debate ha estado basado en una transposición idílica de una realidad novedosa del momento, la educación segregada de mujeres y hombres según su estatus social con implicaciones no solo pedagógicas, sino sobre todo sociales. En este esquema, Safo se convierte en la rígida directora de un internado, que tutela y guarda la moral de sus alumnas y que basa su prestigio en la exclusividad<sup>116</sup>.

Lo más prudente quizá sea adoptar la solución de Calame (1996: 113-124), que revisando la bibliografía anterior afirma que es quizá un poco aventurado usar despreocupadamente la palabra “escuela” y deberíamos hablar de un “círculo sáfico”, para diferenciarlo de todas las concepciones modernas de lo que es un centro educativo. No es una escuela como tal, donde haya una educación reglada como sucederá en Esparta y se hace en torno a las Musas (o añadimos nosotros a imagen de un mundo burgués del siglo XIX). Adopta el término griego de *moisopolon oikia* para señalar que está fuertemente vinculado al dominio de las artes<sup>117</sup>. En dicho grupo las relaciones entre las mujeres son señaladas como *hetairai (philai)* y *mathetriaí*. El primer término implica compañerismo y relaciones afectivas profundas en un contexto de canto grupal. Por lo tanto, no podemos asegurar que las mujeres convivan juntas durante años, o que haya un sistema reglado, pero en ciertos momentos sí se establece cierta convivencia, igual que conocemos en otros rituales como las Tesmoforias atenienses. Puede ser en determinadas épocas del año o puede durar cierto tiempo, pero no es una educación reglada.

La afirmación de que un círculo educativo en torno a una figura pudo existir da sentido a otros de los enigmas señalados; las rivales de Safo. La directora del círculo, por llamarla de alguna manera, ha de ser una persona de prestigio dentro de la comunidad. Pero en un momento de tensiones aristocráticas puede haber varias familias disputándose el poder, lo que explicaría que conozcamos el nombre de algunas rivales (Andrómeda y Gorgo<sup>118</sup>) que gozarían también de fama. El término *mathetriaí* implica más disciplina y jerarquía y puede señalar la relación entre un miembro mayor del grupo que en cierta medida tutela a las más jóvenes. Por lo tanto, estas mujeres son *mathetriaí*, no meras profesoras. Desde luego su relación se parece la de la *khoregos* con las *khoreutai*, donde hay implicaciones afectivas porque ha habido una convivencia previa. La *khoregos* dirige el grupo de muchachas que provienen no solo de Mítilene sino de otras zonas de Jonia, para formar

---

<sup>115</sup> En el siglo XVIII cambia la pedagogía, desde Inglaterra nacen diferentes escuelas, a los niños de campo no se les educa igual, se contratan pedagogos e institutrices y entre las clases altas se popularizan los internados donde se busca no solo recibir un tipo de educación concreta sino que es un modo de proyección social (Furness 1962: 62-70).

<sup>116</sup> Precisamente son las características principales de las directoras de escuela, personajes casi literarios un poco estrambóticos que basan su negocio en la exclusividad de tener un colegio pequeño que no actúa como una residencia sino como una escuela de moral a la que se accede tras una dura selección donde cuenta más la familia de la muchacha que sus virtudes personales (Pedersen 1975: 142-160).

<sup>117</sup> Este término no lo encontramos hasta el siglo II a. C. en una inscripción beocia sobre un grupo teatral IG 7, 2484.

<sup>118</sup> Mencionadas en el fr. 213.

un grupo selecto de élite, siempre entre familias que ya han establecido un contacto previo.

El siguiente punto a tratar es el tipo de educación que se da en el círculo. Nos han llegado solo los poemas, lo que ha hecho pensar que toda la educación gira en torno a la música y la danza, como si de un círculo de buenas maneras se tratara, en torno al culto a las diosas. Pero ¿cabe la posibilidad de que sea solo lo que nos ha llegado? Si asumimos la posibilidad de que durante cierto tiempo, muchachas de Lesbos y de parte de Jonia pasan un tiempo en Mitilene, en los brazos de una persona de prestigio, están aprendiendo no solo a cantar y bailar a la manera griega, sino que hay una escuela de un modelo de familia. Esas muchachas además se convierten en visibles, en un ambiente de respeto ritual, justo antes del matrimonio y supone un honor participar en los ritos de la mano de una escuela prestigiosa a la que han accedido por sus contactos familiares. Acceder al círculo debía ser complicado, y una vez dentro conseguir un papel relevante hacía a la novia deseable, no solo por la gracia adquirida, sino por su rol desempeñado. Por ello debía ser interesante que las mujeres casaderas de la casa se desplazaran hasta la escuela, donde estaban en un ambiente seguro, pero también de promoción social.

Un último apunte debe hacerse en torno a la necesaria exclusividad del círculo. En ningún caso debió de ser algo masivo, accesible a todos o con implicaciones educativas cívicas. No interesaba que todas las muchachas participaran en los coros, pues habría perdido su carácter elitista. De hecho, como bien plantea Wolicki (2015: 312), las mujeres poetas debían aprender poesía en algún lugar, debían recibir educación sobre poesía tradicional y composición, pues al ser privadas de la asistencia al *symposion* no podían conocerlo de otra manera. Por lo tanto, los círculos educativos jugaban un papel de formación elitista reservado a unas pocas. Y ese es el valor matrimonial que debemos señalar. No estamos ante la evidencia de una dote, ni podemos cuantificar cuánto se ofrecía a las mujeres lesbianas o con contactos en Lesbos ante su matrimonio. Sin embargo, tenemos la evidencia de que hay círculos de prestigio a los que no por casualidad acuden justo antes del matrimonio, e incluso consiguen una dedicación propia en un poema. Que el nombre de una mujer sea señalado en los poemas no es casualidad, pues todos debían conocer a esa muchacha, y esos poemas perduraron en el tiempo. Estamos ante un modo de exaltación de las aristocracias, y al establecimiento de círculos femeninos entre familias del poder previo al matrimonio.

Esto implica por un lado una inversión de tiempo en las familias que dejan que sus hijas salgan de casa para recibir un tipo de educación. Por otro implica que Safo está recibiendo una compensación económica siendo mujer por un tipo de servicio, que además es de alto prestigio<sup>119</sup>. Las muchachas no tienen por qué ser de la misma ciudad de Mitilene, sino también de los alrededores, lo que se suma a que teniendo en cuenta las distancias en la antigüedad han de vivir en comunidad para poder recibir este tipo de enseñanzas. Incluso el abandono de un círculo educativo en favor de otro puede suponer una pugna entre las familias pudientes y estar relacionado con la asociación al poder (Ferrari 2010: 44).

Hay autores como Caciagli (2006: 224) que dudan de que las muchachas de Lesbos pudieran desplazarse para recibir algún tipo de educación con la profunda vinculación de

---

<sup>119</sup> No lo entendemos como una actividad laboral, y menos en una sociedad arcaica, pero sí el prestigio familiar de controlar la educación de las élites.

la mujer al *oikos*. Plantea la posibilidad de que los cantos corales sean un modo de *performance* y solo vayan al *thiasos* mujeres muy selectas, vinculadas al círculo de poder más íntimo. Por ello, cuando se produce un cambio en el poder, tiene sentido que la familia de Safo caiga en desgracia, porque estaba muy vinculada al poder aristocrático de Mitilene.

En ese caso la sociedad jonia en sentido amplio contaría con una élite de mujeres que han sido visibilizadas en sociedad antes de la edad de matrimonio y que cuentan con un prestigio en la comunidad.

Finalmente, debemos descartar la idea de una educación tradicional en Lesbos que incluye una fase de permanencia en el *thiasos*, sino más bien de la costumbres de una élite muy precisa, que recibía ciertos privilegios en los círculos educativos. Esto no quiere decir todas las mujeres que no fueran educadas en los valores tradicionales de la maternidad y la familia, que no se esperara de las muchachas que se desposaran y trajeran hijos al mundo, pero el carácter exclusivo de esta institución lo aleja de otros modelos como la pederastia propedeútica en la Atenas del siglo V, que sí tiene implicaciones cívicas y es, en cierto sentido, “masiva” pues es deseable que una capa amplia de población reciba educación ciudadana a través de este mecanismo.

Cantarella (1991; 1991b) señala con acierto que si bien no hay datos suficientes para hablar de una escuela de Lesbos, no tiene por qué ser descartado, pero el valor de Safo como compositora y poeta de la ciudad tuvo que traspasar los muros de su escuela para haber llegado hasta nosotros. Toda referencia en la Antigüedad acerca de mujeres casaderas acaba terminando en Safo, sus poemas y sus composiciones se asocian a la preparación de la boda y del rito. Para Calame la clave está en la evolución del personaje de Helena en la obra de Safo, de ser la causa de la caída de Troya a un icono del matrimonio. De la Helena en manos de los dioses del mundo homérico vemos el tema íntimo del amor y la elección el ser amado. Para Du Bois (1984: 95-102) Safo es capaz de no juzgar a Helena, pues la hace víctima de una locura de amor pero no deja de estar imbuida de ese factor pasivo de la mujer frente al matrimonio. Safo no deja de ser una poeta lírica aristocrática que canta a sus iguales, que pueden y quieren identificarse con la bella Helena de Troya. Del mismo modo introduce en este poema la novedad de que la mujer no es un mero intercambio de bienes, sino que hay sentimientos asociados al momento (DuBois 1995: 79-88). También propone que es un reflejo de un modelo distinto de familia donde la mujer no es un mero objeto de intercambio que asegura la dote, sino que tiene valor en sí, realidad que ella también ve en Lesbos es un deseo de mostrar a las muchachas lesbianas como encantadores y cultas. Estaríamos ante un modelo social diferente en Jonia, al menos durante el Arcaísmo que no tiene por qué estar presente en otros espacios del Mundo Griego. En cambio, para Gentili (1985) el mismo poema de Helena era una muestra más de Afrodita como diosa poderosa de la cual los hombres no pueden librarse y considera que no tiene por qué estar asociada al matrimonio.

Por último, debemos hacer un apunte hacia lo efímero que es el *thiasos*, como indica la propia Safo en el fragmento 114, relativo a la pérdida de la virginidad. Williamson (1995: 80) da especial importancia de la compañía de las muchachas que se pierde con el matrimonio, Gangutia (1994: 145) pone el punto de mira en el cambio que supone el paso

de ser una mujer casada, aunque lo asocia erróneamente a la virginidad. La doncella cambia su estatus desde el momento de la boda no pudiendo nunca más volver atrás.

Lardinois (1996: 172) consideraba que Safo estaba presentando un modelo educativo de escuela, donde se declamaba en voz alta frente a las muchachas que eran educadas en la intimidad. Esa relación queda rota cuando abandonan el lugar para cumplir su misión como esposas. Por lo tanto, establecía que la Lirica de Safo estaba alejada de los cultos y es una preparación para el matrimonio en la relativa intimidad de la “clase” pero también en recitales públicos. Sería difícil asumir una teoría de completo secretismo e intimidad, si de nuevo pensamos en la conservación de los poemas a lo largo del tiempo. De alguna forma los poemas llegaban a ser aprendidos y repetidos, al menos por las mujeres, de generación en generación.

En general podemos concluir resaltando la importancia del *thiasos* como un lugar de educación en torno al culto, donde las mujeres lesbianas reciben enseñanzas en torno al matrimonio. Williamson (1995: 84-85) considera que el matrimonio en Safo se ve desde un punto de vista aristocrático, por eso no hay rastro de misoginia. Lo que contrastaría con la visión de Hesíodo de la mujer que va a ser una carga para su marido en el campo, que trabaja con sus manos. Pese a que matizamos en el capítulo de Hesíodo el falso mundo del campesino ideal de Hesíodo, sí que apostamos por una educación de élite y un ciclo vital que solo está al alcance de unas pocas familias. Debió de ser un honor y un privilegio que una hija pasara cierto tiempo vinculada a un *thiasos*, porque inauguraba la participación en determinadas fiestas y algunas de ellas incluso consiguieron que los poemas de su boda, donde se las mencionaba explícitamente perduraran en el tiempo. Este modelo implica que pudo haber al mismo tiempo más de un *thiasos*, en directa competición los unos con los otros, pero que no era un lugar accesible a todos. Finalmente debemos asumir que el *thiasos* lo forma la maestra del mismo, que quizá puede tener algún aprendiz, pero es un modelo muy personalista.

Calame (1996: 102-124) resaltó la intimidad femenina en la escuela de Safo, es decir, que habría una relación entre la vida que se había vivido dentro del círculo y los poemas que salen a la calle en el momento de la boda. Los poemas tenían una interpretación privada para los que habían estado dentro de su círculo. Elementos del rito como el canto, la danza, posiblemente el desnudo y la sexualidad giran en torno a la espera del matrimonio, que toma el nombre concreto de ciertas muchachas. Safo educa a las niñas para ser esposas encantadoras y educadas y debemos entender la intimidad y erotismo desde esa perspectiva. Aunque los coros de niños y niñas tienen una finalidad distinta, el vocabulario homoerótico empleado es el mismo. Si los poemas de Safo se hubieran dividido tanto entre los que se pronunciaban dentro y los de fuera no habríamos conservado los más privados. Ese homoerotismo e intimidad ha de corresponder por fuerza al mundo exterior. Otro de los temas a tratar es la posibilidad de una escuela de mujeres, educadas por iguales que han pasado por el mismo proceso y que implicaría que las muchachas acuden a un lugar con cierta periodicidad a recibir educación (Ferrari 2010: 34-35) y que son las componentes de este canto. La posición antagónica es la de Parker (1993: 309- 351) que no ve datos para hablar correctamente de una escuela sáfica sino de una élite de muchachas educadas en la música y el canto que actúan más bien como *hetairai* en los banquetes y que no tienen por qué vivir juntas antes del matrimonio. Ambas posiciones, la favorable a una escuela y la favorable a un conjunto de *hetairai*

poetas, sigue en discusión en la actualidad y los investigadores se postulan a favor de una u otra.

No obstante, la existencia de un círculo educativo en el *thiasos* no tiene por qué invalidar la idea de la recitación de poemas en el *symposion*. Posiblemente esos mismos poemas, dedicados a mujeres que en su momento oyeron su nombre recitado el día de su boda, se hicieron populares, se recitaron en diferentes momentos y dan el salto al mundo de la fiesta del *symposion*. En el ambiente erótico y de fiesta eminentemente masculina, en el momento en el los poemas ya se convierten en populares, no tenemos por qué negar la recitación de los mismos.

De hecho, ese salto a la popularidad de los poemas de Safo, que ya no pertenecen al contexto más rígido de la boda, donde también se podrían recitar, sino que se popularizan, sería precisamente el factor que permitiría que haya tantas citas y papiros conservados. En un momento ya no son los poemas de Lesbos, sino que se convierten en poemas de boda tradicionales griegos, que se usan no solo en un contexto ritual, sino en muchas más ocasiones, por ejemplo, durante los *symposia*. Esta vinculación con el banquete ha sido interpretada como la causa de que la tradición haya relacionado desde muy temprano a Safo con las prácticas lésbicas y haya habido toda una vinculación en torno a las *hetairai*, la homosexualidad y la recitación de poemas en un ambiente relajado de *symposion* donde las mujeres podían dar rienda suelta a sus pasiones (Martos 1996: 28-40). Un oyente puede identificarse con un poema más antiguo, que ha perdido su uso inicial y se ha transformado.

No debemos por tanto poner en contraposición ambos ambientes, simplemente pertenecen a momentos distintos.

## 8.2.Homoerotismo femenino

El otro punto de discusión que debemos tratar son las supuestas tendencias homosexuales de Safo y la dedicación de sus poemas a otras mujeres. No tanto porque la sexualidad personal de un personaje histórico sea de especial interés, sino porque ha influido notablemente en la manera de tratar a la poeta de Lesbos y sobre todo por las posibles implicaciones pedagógicas de la sexualidad dentro del *thiasos*. Ponemos como ejemplo uno de los poemas en los que parece que una mujer dedica a otra.

126 c

δαύοις ἀπάλας ἔτα<ι>ρας ἐν στήθεσιν.

“De una amiga

Durmiendo en el pecho

de una tierna amiga.”

Si bien en el terreno de lo sutil, es bastante evidente que en estos cantos matrimoniales Safo expresa el amor por ciertas muchachas, que están próximas a la boda. Nos dice que

duermen juntas, por lo tanto, se establece algún tipo de convivencia dentro del círculo. Esta convivencia no tiene por qué ser permanente, y mucho menos reglada.

Hasta ahora no ha habido muchos planteamientos en torno a la finalidad educativa de este tipo de relaciones, en el caso de que fueran masivas en el círculo educativo. Por ello proponemos retrotraernos a las primeras fuentes y ver las tendencias historiográficas sobre el tema para visualizar de manera más clara por qué ha suscitado un amplio debate académico. Baños (2010: 141) resume muy bien las posibilidades de interpretación de la poesía de Safo y las derivaciones que ha tomado a lo largo de la historia.

Inicialmente debemos señalar que Safo ya es criticada ya en la Antigüedad, es decir, que en un momento dado, cualquier asomo de duda sobre relaciones entre mujeres provocaba cierto rechazo entre los griegos. Podemos interpretarlo como que no en todas las *poleis* esta práctica fue común en la Antigüedad, y que las relaciones homoeróticas femeninas no eran comunes sino un aspecto contracultural o un oasis aislado de la isla de Lesbos. Además, podríamos ir más allá y verlo como una alternativa a la sumisión matrimonial, ya que se efectúan en un espacio cultural eminentemente femenino. En el mismo momento en que la mujer empezó a tener menos poder y estar más tiempo encerrada en su casa esta práctica comenzó a verse como negativa y poco adecuada para la mujer.

Como bien notó Hallett (1996: 126) no es hasta época helenística cuando vemos que los escoliastas hablan de las infames actitudes de Safo (Ovid. Tr. 2.365: escolio a Horacio (Ep. 1, 19, 28). A la vez que coincidían con entradas como la *Suda* donde se proclamaba su heterosexualidad, casamiento y alumbramiento (POxy. 15, fr. 1800, I col. 1.14-16). Ha habido hasta teorías relacionadas con las patologías psiquiátricas que consideraban que Safo sufría envidia de pene por ser un hombre incompleto y que eso le llevaba a tener ansiedad, mostrada en su poema de la descripción de los síntomas del amor (Devereux 1970: 17-31). También ha habido autores que niegan por completo cualquier tipo de relación con la homosexualidad, presentando ciertos reparos modernos. Por poner un ejemplo, para Raylor (2005: 59-71) el uso de la memoria del recuerdo compartido con otra mujer es una manera de envolver a la comunidad en el relato y estaría desprovisto de la amargura mostrada por poetas posteriores como Corina. Se niega que pueda haber detrás sentimientos entre mujeres como si de un incómodo tema se tratase. Todo parece indicar a que Safo se ha mostrado como un personaje difícil de tratar, y que ha estado rodeado de excepcionalidad.

En esta línea de un modelo femenino en desuso podemos entender a los autores antiguos que en sus comentarios la acusan a veces de ser masculina y de haber practicado tribadismo<sup>120</sup>. Esta crítica es personal y no literaria, y de hecho, llega a acusar a la fama como poeta de una masculinización de la mujer. Pastre (1987: 114) cambió un poco el panorama, aun de manera muy especulativa pero notando que las relaciones entre mujeres podían ser complejas a nivel amoroso y señalando que la investigación estaba centrándose demasiado en las prácticas sexuales, que tampoco negaba.

Aparece citada explícitamente en algunas fuentes, no como lesbiana, sino como prostituta y lujuriosa. Quizás el ataque más frontal venga del padre apologista griego Taciano, en

---

<sup>120</sup> Porfirio en un comentario a Horacio (Epist. 1, 19, 28).



su *Discurso contra los griegos* arremete contra muchas costumbres de los griegos paganos, y la crítica a Safo es de índole profundamente sexual.

Tacia. 33

καί ἡ μὲν Σαπφῷ γύναιον πορνικόν ἔρωτομανές, καί  
την ἑαυτῆς ἀσέλγειαν ἀδει.

“Safo es una mujerzuela ninfómana y prostituida que canta  
su propia lujuria.”

En este caso, un autor cristiano del siglo II, Taciano, en un discurso apologético contra los griegos sitúa a Safo como un antimodelo de mujer, y recibe una acusación muy relacionada con los pecados cristianos, la promiscuidad y la lujuria, asociada a la prostitución. Safo no dejaba de ser un referente cultural que ha de ser dinamitado a favor de los autores de la nueva religión. No obstante, debemos tener en cuenta que se está usando un contra modelo a la sexualidad reprimida que promueve el cristianismo.

En virtud a estas referencias heredadas de la Antigüedad Safo esalzada en una especie de “primera lesbiana” y acaba trasmutando en un símbolo. Por ello, a veces Safo se convierte en un personaje, más que en una realidad, por toda la mitología asociada a ella.

En la terminología actual lesbiana<sup>121</sup> está inminentemente ligado al amor de una mujer por otra mujer y es visto con un homenaje a Safo. Realmente hasta el siglo XIX no se crean términos como el de homosexual o lesbiana, pero con un significado distinto al homenaje. Son tratados médicos que crean terminología nueva basándose en raíces griegas, igual que el borracho se convirtió en alcohólico, o el ladrón compulsivo en cleptómano, el sodomita fue renombrado como homosexual (González Saceda 2013; González Saceda 2014). Y es que hasta ese momento no preocupa a la sociedad renombrar las relaciones entre personas del mismo sexo, que existen desde los inicios de la humanidad pero siempre se habían invisibilizado o se habían recurrido a eufemismos para dirigirse a ellos (Bremmer 1989: 1-8). De hecho, la palabra lesbiana no se atestigua hasta 1870 (Lardinois 1989: 15) y es un insulto despectivo que hace conexión con Safo<sup>122</sup>, lo cual no es una prueba irrefutable de las relaciones homoeróticas en la isla de Lesbos. No es hasta 1983 cuando aparece el término heterosexual que está muy vinculado a la moral victoriana que ve las relaciones sexuales como meramente reproductivas (Katz J. 1995: 21-35)<sup>123</sup>. No podemos dejar de hacer notar que primero se define lo diverso y que se tardan años en definir a la norma, porque lo que se considera normativo no necesita ser definido, y cuando lo hace, es por contraposición a lo que se quiere negar.

Otra de las posibles asociaciones es la supuesta especialidad de las prostitutas lesbianas a hacer felaciones a los clientes, que en ciertos momentos ha sido interpretado como que

---

<sup>121</sup> La apropiación del término lesbiana es tardío y no se produce hasta el siglo XX (Lauretis 1988: 155)

<sup>122</sup> La mayoría de los términos que hoy consideramos neutros como gay (alegre) o lesbiana son reappropriaciones de la comunidad LGTBI que toman los insultos y los hacen propios.

<sup>123</sup> Es importante marcar la diferencia porque desde el punto de vista de la medicina, cualquier conducta sexual que no tenga como fin la reproducción, incluso la masturbación en una relación heterosexual es condenada como patológica. Por lo tanto, la medicina se convierte en un argumento de peso para hablar de enfermos mentales, cosa que no existe en toda la Antigüedad.

las jóvenes lesbianas preferían este tipo de prácticas (Giangrande 1973: 130) por encima del sexo convencional y que eso había creado una escuela desde Anacreonte marcando a las mujeres lesbianas con sus comportamientos peculiares. Como ya hemos señalado, a día de hoy no podemos defender que Safo de Lesbos era una lesbiana, primero porque es un término moderno y en segundo lugar porque fue creado en virtud a una preconcepción. De hecho, en torno a este tema han surgido interpretaciones diversas.

Desde la posición de la completa aceptación de tendencias homosexuales abiertas y normalizadas en Lesbos, Skinner (1993) y algunos autores ven en la homosexualidad femenina una subversión de la masculina, porque reformula los roles de género y crea una alternativa a la costumbre generalizada. Es decir, que es un claro ejemplo de la apropiación privada de una conducta que era solo aceptada entre los hombres. Pomeroy (1987: 71) llegó a llamarlo contracultura de la familia, como una especie de subversión al rol que se atribuía a las mujeres<sup>124</sup>.

Esta teoría, pese al empoderamiento que puede suponer, explicaría la crítica constante de autores posteriores pero no que nos hayan sobrevivido los poemas pues estaríamos ante una conducta oculta y que formaría parte de una minoría invisibilizada. Por otro lado, no podemos asumir actitudes modernas cuando interpretamos las sociedades antiguas, y la liberación sexual forma parte del siglo XX (Boehringer 2016: 34-35). De hecho, ya se formuló por Halperin (1990: 57) cómo no podemos hablar de sexualidad excluyente en la Antigüedad. Prácticas sexuales entre personas del mismo sexo no son en absoluto incompatibles y además, el sexo es tomado como un medio para conseguir un fin, en el caso de las relaciones entre varones con un fin de unión militar o de educación ciudadana.

Como ya hemos señalado en la Antigüedad no podemos hablar de palabras unificadas ni para sexo, ni para sexualidad, pero es que tampoco las tenemos para el propio acto sexual, que pueden solo definirse según o en contra de la norma. También podemos ampliarlo al uso de la voz activa para la mujer y la pasiva para la mujer en el acto sexual. Esa falta de terminología implica una mentalidad completamente diferente (Boehringer 2011: 64). Por lo tanto, no podemos mirar los poemas de amor con una mentalidad actual.

Otros autores se postulan a favor de una interpretación ritual, dónde se muestra un erotismo asociado a la diosa Afrodita y se hace un juego de roles con el poeta. Snyder (1991: 1-18; 1997: 17) incide en que la audiencia de un poema de boda es pública, en consecuencia, incluye a hombres y a mujeres que asumen el rol mostrado en el poema. En definitiva, se podría intercambiar el rol del que pronuncia con el que escucha. Además, no podemos dejar de notar que muchas veces no quedan claros los géneros, haciendo aún más versátil al poema. De hecho, considera que se busca una identificación en torno a la broma nupcial, pero sin dejar de lado la tradición. Por eso poemas como el himno a Afrodita toman una apariencia formal, que no deja de ser ritual en torno al amor pasional por otra persona. Snyder incide mucho en que el público lo compone todos los comensales invitados a una boda, que escuchan poemas que son ya una tradición. Para Greene (2002: 82-91), estamos ante una concepción distinta de la afectividad en la que el objeto amado deja de jugar a dominador frente al dominado y la contemplación se convierte en objeto de placer. Estas interpretaciones también acaban cayendo en una preconcepción moderna

---

<sup>124</sup> Una vez más Pomeroy está muy influida por su momento histórico donde la liberación sexual y los movimientos contraculturales habían tenido mucho peso.

del poema, como si el poeta ya pensara en que sus poemas iban a crear una tradición posterior e iban a ser leídos e interpretados, y por ello busca llegar a diversos perfiles de público.

Una tercera línea de pensamiento es la que emula a las relaciones entre varones y trata de buscar un paralelo en el mundo femenino. Dover (1989: 185) considera que la referencia homosexual está más vinculada a un *erastes* (ἐραστής) y un *eromenos* (ἐρώμενος) masculino y que es un juego literario, pensado para ser oído y entendido por varones. En consecuencia, la homosexualidad femenina no existiría como tal y estaríamos ante un juego de imitación para el público masculino. Las relaciones entre hombres buscan solo el placer, y la misma función tendrían las relaciones entre mujeres, además de suponer relaciones no reproductivas que evitarían la superpoblación. En esta interpretación debemos tener en cuenta que los poemas eróticos donde podemos vislumbrar relaciones entre mujeres son escasos y lo mismo ocurre con las escenas de cerámica (Duce 2017). Por lo tanto, no podemos asumir que el público masculino gustara de una emulación femenina de relaciones sexuales como objeto de fetichismo, pero sí podemos hablar de una erótica mostrada en las escenas de relaciones entre el *erastes* y el *eromenos*. No podemos saber si los griegos contemplaban a mujeres en actitud afectiva como elemento erótico, pero desde luego las fuentes no nos permiten apostar con fuerza por esta hipótesis. En cuanto al interés de las relaciones entre mujeres como “toma de experiencia no reproductiva” (Rodríguez Alcocer 2014: 37–54) es, quizás una interpretación que no tiene en cuenta que una mujer no tenía por qué acceder al matrimonio con experiencia sexual. De hecho, dudamos que en ningún caso fuera un punto a favor de las *parthenoi* tener experiencia sexual con otras mujeres. En cuanto a los problemas reproductivos, los varones griegos no tienen por qué preocuparse por hijos indeseados, pues es una opción propia la aceptación de los mismos. En el caso de no desear un hijo, siempre pueden deshacerse de él. Por lo tanto, la anticoncepción es un asunto femenino que se lleva en secreto, y que además es un atentado contra la propiedad del varón. Por último, no parece vislumbrarse en las fuentes que uno de los valores añadidos en una esposa fuera tener amplios conocimientos amorosos, y que una futura esposa tuviera que practicar con otra mujer, ya que con un hombre le estaba vedado. El marido tiene acceso a uniones sexuales de todo tipo, en una esposa se busca la legitimidad de los hijos, y no tanto el deseo erótico o la amplia experiencia.

Del mismo modo, se ha intentado relacionar el homoerotismo femenino con una finalidad educativa, o en todo caso muy relacionada con el ambiente de escuela que propiciaría las relaciones entre mujeres.

La primera posición ha sido la de la negación absoluta de un sistema organizado de relaciones homoeróticas. La identidad sexual de Safo y su papel dentro de una supuesta escuela o como líder de un grupo ritual con implicaciones eróticas ha sido debatida. Para Devereux (1970: 17-31) la descripción de sentimientos de enamorada de Safo correspondían con un ataque de ansiedad que era prueba irrefutable de su identidad como lesbiana y que no podía ser casualidad que su oficio fuera maestra de escuela. De hecho, convierte a Safo en una maestra de gimnasia que elige esa “profesión” para tener objetos de deseo que contemplar. Consideraba que era un ambiente propicio para que las lesbianas tentaran a muchachas inexpertas sobre cierto tipo de prácticas. Marcovich (1972: 19-32) plantea los problemas de su hipótesis donde fuerza hasta el extremo la

interpretación de los síntomas del amor para remarcar unos celos patológicos de Safo hacia un hombre motivados por un deseo de masculinidad. Más bien pone el punto de mira en la imaginación del poeta para describir sentimientos experimentados por una persona enamorada ante la contemplación del otro. Lo cual no tiene que ser a la fuerza una experiencia real en el momento de composición del poema. Son sentimientos que acuden a diario a la mente de los seres humanos (Sinos 1982: 32). Finalmente recogemos la opinión de Tsagarakis (1979: 97-118), que defiende que la temática homoerótica es un tópico en la poesía griega y que por lo tanto, no es más que un ejercicio más del poeta. No obstante, no podemos decir que haya muchos poemas de homoerotismo femenino explícitos, mientras que sí los hay para las relaciones entre varones. Por lo tanto, no podemos asegurar que realmente fuese un tópico literario. Todos estos autores apuntan, o bien hacia una excepcionalidad de la figura de Safo, que es una *rara avis* en el mundo griego, o bien niegan la realidad de la ficción de un poema. En cuanto a las justificaciones “legalistas”, en su momento Clark (1989: 23) afirmó que la homosexualidad femenina estaba fuertemente penada y no podía ser una salida de la mujer casada o a punto de casarse. De hecho, supondría un paso temporal por un mundo que la vinculaba más a la concubina que a la mujer casadera. Evidentemente, que algo esté penado no evita que se practique, al menos de forma clandestina y la legalidad no es el único punto de vista. El último giro es el de Lardinois (2010: 30) que si bien no niega que el homoerotismo femenino exista apunta en torno a la invisibilización social del mismo. Las relaciones entre mujeres implicarían relaciones extramatrimoniales, y no hay nada que nos indique que en Lesbos no se controle el cuerpo femenino antes y después del matrimonio.

La segunda gran corriente es que normaliza las relaciones entre mujeres en función de la educación. Podríamos pensar que igual que existe una pederastia propedeútica con fines educativos entre los varones, hay un paralelo femenino entre maestras de escuela y muchachas en edad casadera (Lardinois 1989: 30). Pero en todo caso el término lesbiana sería anacrónico y deberíamos hablar de homoerotismo. El principal debate en torno a los que defienden esta teoría es que no sabemos si el objeto de deseo de Safo es una muchacha más joven o incluso puede ser una mujer de su misma edad (Ferrari 2010: 41-44). Por lo tanto, se abre la posibilidad de dos tipos de relaciones, la asimétrica que sería una emulación del homoerotismo masculino con fines educativos y la simétrica entre mujeres de la misma edad que se inicia en la adolescencia pero puede tener un desarrollo posterior al amparo de las enseñanzas en la escuela (Ferrari 2017: 90). Estas relaciones quedan rotas en el momento del matrimonio, por lo que se perciben como breves, frenéticas, ansiosas y finalmente llenas de añoranza (Clavo 1996: 56).

En la misma línea se posiciona la crítica de Cagliaci (2012c) que insiste en que no hay nada en las referencias internas de los poemas de Safo, que son la única fuente fiable que tenemos para el tema, que nos hable de un objeto de deseo<sup>125</sup> de una edad inferior. De hecho, las relaciones entre mujeres también podrían sucederse en un ambiente de *symposion* donde las reglas de amistad y reciprocidad funcionan. Por lo tanto, estamos más ante enamoramiento entre mujeres de una edad similar, que conviven juntas antes de su matrimonio y que saben que serán finalmente separadas.

---

<sup>125</sup> Sobre la ambigüedad implícita en el poema consultar Robbins (1980: 255- 261).

De ser cierta esta hipótesis, las relaciones entre mujeres serían más igualitarias porque no estarían tan controladas (Boehringer y Cagliaci 2015: 25) y se desarrollarían desde la inocencia de la adolescencia, quedando cercenadas en el matrimonio. Yatromanolakis (2007: 51-140) insiste en que desde muy pronto esa práctica se asocia únicamente a la zona de Mitilene, especialmente por la Atenas del siglo V, que habla de una situación excepcional que puede permitir que los mitileneos vieran con normalidad y exaltaran a Safo. Realmente no podemos comparar la visión que nos da Safo de las relaciones con la Atenas del siglo V, que ha sido la comparación tradicional (Greene 1996; 1-14) lo cual no quiere decir que las relaciones entre los lesbianos no estén sometidas a los roles de dominación propios de la cultura europea. Solo podemos afirmar que hay espacio para los afectos mostrados de manera pública y cómo se permite visibilizar las voces femeninas.

En cuanto a las relaciones asimétricas, siempre se ha considerado que Safo es una maestra, pero deriva de la preconcepción educativa que hemos señalado. A favor del argumento, el hecho de que mencione a su propia hija en alguno de sus poemas, nos indica que no es una mujer púber a punto de casarse. Realmente no sabemos la cronología de los poemas, ni si son todos del mismo periodo o los escribió a lo largo de su vida. Igual que para determinar la cronología de los poemas de Solón se ha usado el mensaje interno de los mismos (Domínguez 2001), la poesía de Safo no es tan clara en las fases de la vida que refleja. Algunos poemas pueden ser propios de la juventud y otros de un segundo momento, cuando Safo, por circunstancias personales vuelve al círculo como figura de autoridad. No sabemos cómo se elegían las tutoras de las niñas, pero han de ser en todo caso figuras de prestigio en la comunidad, tanto a nivel personal como familiar. En situaciones de viudedad, cuando de nuevo se vuelve al seno de la familia de origen, pudo ser un momento propicio para controlar un círculo educativo. En ningún caso debemos ver a Safo como una trabajadora o directora de escuela que acude a trabajar cada mañana. Ni como uno de los filósofos que acuden al ágora. Realmente el *thiasos* no tenía por qué ser permanente y podría limitarse a ciertos momentos del año, cuando se celebraban ciertos cultos y comenzaba el periodo de bodas. En esos momentos las muchachas se veían obligadas a convivir y a establecer lazos.

En definitiva, podemos concluir sin afirmar con seguridad la identidad sexual de Safo, de hecho, no nos hace falta para hablar de su obra. Si podemos apuntar las profundas relaciones afectivas entre mujeres en la isla de Lesbos en un momento anterior a su matrimonio, estas relaciones parecen fruto de la convivencia, al menos durante un momento del año y podrían indicar implicaciones eróticas. Lo vital en nuestro tema es que estas amistades se dan entre mujeres aristócratas que establecen lazos propios antes del matrimonio, y que les otorgan una visibilidad pública. Conocemos sus nombres y sus afectos, lo que las debió de dotar de gran prestigio adquirido, ya a título individual y no solo por ser un miembro más de las familias de poder. No podían estar completamente escondidas o ser objeto de profunda vergüenza, porque estamos ante mujeres aristócratas, que aparentemente no perdieron su buen nombre por ser protagonistas de un poema.

Después de este repaso por las principales problemáticas en torno a la figura de Safo y el ambiente de composición de los poemas podemos hacer un estudio de los datos que podemos entresacar sobre el matrimonio.

### 8.3. Analizando los poemas de Safo...

En este segundo apartado vamos a tratar de analizar la información sobre el matrimonio en Jonia que se puede extraer de los poemas. La información es un tanto incompleta pero refleja una actitud ante el matrimonio singular que debemos valorar como única de la isla de Lesbos o exportable a otros lugares del mundo griego.

#### 8.3.1. Ritos nupciales

Los poemas de Safo muestran una faceta del matrimonio aparte del intercambio entre varones. Se ha interpretado que es un concepto del erotismo, del lujo y de la fiesta que corresponde al contexto propio de la Jonia (Kurke 1999: 100-101). De hecho, este mundo eminentemente femenino, será denostado en momentos posteriores<sup>126</sup> por carecer de lógica en otros espacios del Mundo Griego.

Realmente estamos ante una obra en estado fragmentario que nos da datos concretos sobre mujeres de la Mitilene de Safo. Una canción dedicada, donde se menciona a la futura novia, es un objeto de lujo que además perdura a lo largo del tiempo. No es un objeto de oro que se pueda exhibir, ni una dote que se acumule y se pueda valorar cuantitativamente, pero desde luego es un modo de ostentación del poder familiar. Por lo tanto, tomaremos las composiciones sáficas como un objeto de prestigio vinculado a lo femenino que muestra la otra visión del intercambio entre familias que son las uniones matrimoniales. Es un momento de establecimiento de relaciones sociales entre las familias, muchas personas se reúnen para festejar, de visibilidad en torno a la comida en un momento de tensiones políticas, por lo que se cuida especialmente la escenografía de las mismas (Vetta 1996: 197-209). Con ello no queremos decir que no estén en juego los intercambios de poderes entre las familias aristocráticas lesbianas o que fueran las mujeres las que escogieran marido. De hecho, apuntamos más bien en otra dirección. Conocemos muy poco sobre el rito nupcial en Lesbos, porque no tenemos ningún dato.

De hecho, sabemos mucho sobre los cantos, porque se nos han conservado, pero poco sobre los ritos a los que están asociados. Tradicionalmente se ha considerado que los poemas son una evidencia de las procesiones nupciales y Lavagnini (1938: 126) apuntó inicialmente a una ceremonia de entrega de un *peplos* que precedería a la boda. No tenemos referencias sobre tal entrega de un velo, pero parece ser una interpretación de los regalos que se hacen a la novia. En esencia podemos estar ante una dote de vestidos y objetos que la novia aporta a su nueva casa y que se hacen en un ambiente semipúblico. No sería descabellado si tenemos en cuenta que la procesión nupcial iba acompañada de cantos personalizados.

Los epitalamios están pensados para ser recitados en coro a la novia o al novio y formar parte de la procesión nupcial que acompaña a la esposa a su nueva casa (Ferrari 2010: 119-122). Con datos de los poemas podemos lanzar alguna hipótesis sobre el modelo de

---

<sup>126</sup> El término que usa Safo *habrosyne* acaba siendo antónimo de *agathos* (ἀγαθός) según Kurke (1992).

familia que se está desarrollando en la zona de Mitilene durante el Arcaísmo. Los nuevos poemas de Safo (P. Sappho. Obbink and P. GC. inv. 105 frs. 1-4) parecen incidir en la importancia de la familia, que es mencionada en el corpus de la autora.

### 8.3.2. Separación o fin de una etapa

Queda claro que el *thiasos* tiene poco sentido una vez contraído matrimonio. Por lo tanto, hay un momento de despedida, que se culmina en la procesión nupcial, de separación de las muchachas una vez que son aceptadas como esposas por un varón. La separación entre mujeres de la misma edad que han pasado un tiempo juntas puede ser traumática y es el primer tipo de separación que tratamos. Una boda se organiza en un espacio de tiempo, por lo que queda tiempo para la nostalgia y la preparación de la separación.

94 c

τεθνάκην δ' ἀδόλως θέλω

ἀ με ψισδομένα κατελίμπανεν

πόλλα καί τόδ' εἶπέ [μοι·

'ώμι' ὡς δεῖνα πεπ[όνθ]αμεν,

Ψάφ5, ἢ μάν σ' ἀέκοισ' ἀτυλιμπάνω.

τάν δ' ἔγω τάδ' ἀμειβόμαν

'χαίροισ ἐρχεο κάμεθεν

μέμναισ', οἰσθα γάρ ὡς σε πεδήπομεν

Dones de la memoria

“De verdad yo quisiera verme muerta.

Ella me abandonaba entre sollozos

y ante mí repetía sin cesar:

— ¡Ay de mí, qué cruelmente sufrimos! Mas no dudes

que te abandono, Safo, sin quererlo.

Y yo le respondía de este modo:

— Márchate alegre y tenme en tu memoria

porque bien sabes cómo te mimábamos.”

Estamos ante un poema de sufrimiento y tristeza por la pronta marcha de una alumna. Se nos habla de que no es deseado (ἢ μάν σ' ἀέκοισ' ἀτυλιμπάνω) haciendo alusión a que los matrimonios no son concertados por deseo de la mujer, sino que son una transacción entre el padre y el novio.

El poema marca cómo una época toca a su fin, la de convivencia dulce entre mujeres y aún el espíritu de incertidumbre. El matrimonio se ve como un momento liminal que obliga a finalizar una etapa dulce de convivencia entre las muchachas. Tras el largo periodo de preparación no deja de expresar el miedo a una nueva vida alejada de las compañeras.

No es el único tipo de separación al que se enfrenta la mujer ante el matrimonio. Este fragmento parece hablar de la separación entre la madre y la hija, que supone otra ruptura del vínculo familiar en el que la mujer ha estado asentada hasta su boda.

104 c

Ἔσπερε πάντα φέρων ὅσα φαίνολις ἐσκέδασ’

αὔως,

Ἰφέρεις διν, φέρεις! αἶγα, φέρεις ἅπυ μάτερι

παῖδα.

αστέρων πάντων ὁ κάλλιστος . .

Lucero

“Estrella vespertina que traes todo aquello que, radiante,

la Aurora ha dispersado:

traes la oveja, traes la cabra, llevas lejos

de la madre a su hija.

... de entre todos los astros el más bello...”

La estrella que anuncia la llegada de la noche es el momento de inicio de la ceremonia nupcial. Que separa a la madre de la hija para siempre. Ahora la hija será trasladada a su nueva casa y finalizará la convivencia diaria con su madre. El poema no está completo pero podemos ver cómo, en un tono nostálgico, se alude a la separación madre e hija, que han creado un vínculo a lo largo del tiempo. Loraux (2004b: 72) decía que toda madre es peligrosa con un hijo, pues su afán protector llega hasta el extremo. También se plantea el tópico literario de la rivalidad de la madre contra cualquier persona que le aparte de su descendiente.

### 8.3.3. Algunos datos sobre la ceremonia legal

Sabemos muy poco de la legalidad matrimonial en la isla de Lesbos, pero hay algún fragmento que apunta en esa dirección.

109 c



δώσομεν, ἥσι πάτηρ

“Lo concederemos, dice el padre.”

Este fragmento puede ser interpretado como una alusión a la necesidad de consentimiento paterno para la unión matrimonial, que no es una decisión de la hija, sino del cabeza de familia. Hablando en primera persona del plural, δώσομεν, está haciendo referencia a toda la familia implicada, pues una unión es un asunto que concierne a la familia en sentido amplio, especialmente a los varones que son los que sellan uniones y alianzas por medio de esta política. No tenemos datos sobre el momento exacto, pero si tenemos testimonio de que el consentimiento del padre es la clave para que el acto se produzca. Este dato apunta a una gestión de las uniones de la familia por parte del cabeza de familia, que ha de dar su consentimiento. Posiblemente un matrimonio ya sea un modo de asentar relaciones, especialmente entre la aristocracia. Por ello, el padre, la figura de más importancia, es el encargado de llevarlas a cabo.

#### 8.3.4. Ritos previos a la ceremonia

Antes del día de la boda propiamente se producen rituales previos de sociabilización. En la víspera se produce la despedida de los novios de sus respectivos grupos de iguales, en una ceremonia de cantos.

30 c

νυκτ[...] . [

παρθένοι δ[

παννυχίσδοι[σ]αι[

σαν αείδοιεν φ[ιλότατα και νόμ-

φας ίοκόλπω.

άλλ' έγέρθεις ήϊθ[έοις

στείχε σοίς ύμάλικ[ας, ώς έλάσσω

ήπερ δσσον ά λιγύφω[νος δρνις

ύπνον [ι]δωμεν.

Fiesta nocturna

“En la noche

las jóvenes celebran una fiesta

que la noche entera ocupa:

allí cantan tu amor y el de la novia

de seno de violetas.

Pero tú, novio, despierta,  
marcha con los de tu edad:  
tanto sueño sintamos como el ave  
de clara voz.”

La noche de antes de la boda, al menos en uno de los momentos previos, cuando ya está fijada la unión ambos contrayentes celebran una fiesta. La novia, junto con sus amigas, van a cantar, lo que podría ser una referencia a uno de los rituales de despedida de la novia, dedicados a las diosas tutelares del hogar y del matrimonio. En este caso parece claramente un acto que implica a las amigas de la misma edad que la novia, pues se trata de una despedida.

El novio ha de hacer lo propio con los miembros de la comunidad de su edad. Su separación no es definitiva, pero el matrimonio es también un paso importante que le lleva a hacerse visible en la comunidad. En consecuencia, tenemos constancia del rito de uno de los momentos previos. En este poema se establece un paralelo entre ambas relaciones, dando por supuesto que tanto el novio como la novia tienen un grupo de iguales con los que han restablecido relaciones y festejan la unión. Este dato implica también que las uniones matrimoniales contarían con la asistencia de grandes grupos de jóvenes, amigos de ambas partes, que podrían tener un papel en la entonación de los cánticos.

### 8.3.5. Procesión nupcial

Algunos poemas van asociados a determinadas ideas en torno al momento de la boda. Uno de los poemas parece una invocación a la novia que puede ser interpretado como el inicio de la procesión nupcial.

27 c

...] . καί γάρ δὴ σύ πάις ποτ[  
.. .]ικης μέλπεσθ' ἀγί ταῦτα[  
..] ζάλεξαι, κάμμ' ἀπύ τοοδεκ[  
ἀ]δρα χάρισσαι·  
σ]τείχομεν γάρ ἐς γάμον εὐ δε[  
κα]ί σύ τοῦτ', ἀλλ\* δτι τάχιστα  
[πα]ρ[θ]ένοις ἀπ[π]εμπε, θεοί[  
]εν εχοιεν  
]δδος μ[έ]γαν εις Ὀλ[υμπον  
ἀ]νθρω[π]αίικ.[

Coro de boda

“Y ahora también tú, la niña de otros tiempos,  
ven a entonar los cánticos.

Medítalo: con ello nos complaces

hondamente a nosotras.

A una boda marchamos. Sabes bien  
de qué se trata. Así que cuanto antes

a las jóvenes envíanos, y que los dioses tengan.

Sendero hacia el alto Olimpo

no lo hay para los mortales.”

En este poema parece que el coro está llamando a la novia en la puerta de su casa paterna para acompañarla a la boda. Con la expresión *πάις ποτ* “niña en otros tiempos o que alguna vez fue niña” se marca el paso de la vida, de niña va a pasar a ser una mujer adulta. La novia ha de acudir a cantar con sus compañeras. La procesión en sí se presenta como un acto colectivo *τείχομεν γάρ ἐς γάμον*, pues las mujeres parecen ser partícipes del acto y tienen la misión de entonar los cantos de boda. En ningún caso se nos dice cuál es la edad o estatus de estas mujeres que están participando en la boda. Podrían ser mujeres ya casadas que acuden a buscar a un nuevo miembro de su grupo social o las compañeras de escuela que se despiden de uno de sus miembros por su inminente boda.

Por último, debemos señalar la invocación a los dioses, que son testigos del momento y han de ser complacidos por medio del ritual. La boda no es solo una cuestión privada entre dos familias, sino que los dioses han de participar en la misma.

Aparece fuertemente el paso a la edad adulta como un acto sin retorno y que provoca cierto miedo en la muchacha.

114 c

*παρθενία, παρθενία, ποῖ με λίποις` ἀποίχτ];*

+ οὐκέτι ἤξω πρὸς σέ, οὐκέτι ἤξω +

Adolescencia

“—Virginidad, virginidad, ¿adónde vas después de abandonarme?

— Ya nunca volveré a ti, ya nunca volveré.”

Este poema parece pensado para ser repetido en varias ocasiones durante la procesión, haciendo alusión a la consumación del matrimonio y a la imposibilidad de ser una parthenos de nuevo. Marcando el momento de unión sexual, inminente en el momento de la procesión, nos indica que estamos ante un cambio en la vida de la mujer. Un cambio que además no se piensa como reversible. Hay cierto sentimiento de miedo y

desconocimiento que incidiría en el valor místico de la procesión que acompaña a la novia a su nueva casa.

También se ha señalado (Ferrari 2010: 125-126) cómo los fragmentos 116 y 117 podían hacer referencia a los momentos finales de la procesión, cuando ya se ha producido el cambio de casa.

116C

χαῖρε, νύμφα, χαῖρε, τίμιε γάμβρε, πόλλα,

“Sé feliz, joven esposa,

sé feliz, novio amado, mucho tiempo.”

117C

+ χαίροις á νύμφα +, χαίρετώ δὲ ὁ γάμβρος

“Ojalá seas, novia, feliz, y sea feliz

también el novio.”

De ser así la procesión ritual se cierra con un deseo de felicidad en los nuevos esposos, que no tiene por qué corresponder a una felicidad entendida desde el punto de vista moderno, sino más bien vinculada a la fecundidad. Tsagarakis (1986: 1-17) ofrece la visión de los deseos de boda en un contexto propiciatorio. En una sociedad donde el matrimonio viene impuesto por la familia por encima de los deseos de la muchacha, propiciar un matrimonio feliz parece una necesidad. El mismo autor interpreta los poemas de amor desgraciado y de ausencia de la amada como una muestra de los relativos problemas a los que se enfrentaban las muchachas al abandonar el círculo para desposar a un hombre que no conocían. Tsagarakis (1986: 7) apunta a que las que se quedaban podían tener problemas de dote y es un momento de felicidad, pese al desconocimiento, haber alcanzado el estatus de mujer casada. No obstante, como ya hemos señalado, consideramos que estamos hablando de una élite privilegiada que en ningún caso tiene problemas económicos para casar a sus hijas, pero sí podemos considerar hacer uso de los poemas propiciatorios como si fuera magia simpática.

De nuevo estos poemas donde se insta al novio y a la novia han querido ser interpretados desde el homoerotismo. Para Hallett (1996: 134) los poemas de boda son un reflejo de la preocupación femenina por ser físicamente deseable y su miedo ante la pérdida de la virginidad. Si bien Hallett consideraba la expresividad de los sentimientos de Safo cuando se enamora como una prueba irrefutable de su identidad lésbica para Stehle Stigers (1979: 465-471) no era una prueba suficiente y suponía minusvalorar la capacidad del yo poético para ponerse en todo tipo de situaciones<sup>127</sup>. De hecho, esta autora considera que el amor entre dos mujeres, fruto de la admiración mutua era sublimado por ser una antítesis del matrimonio, que era por definición obligatorio. Por ello los poemas de amor entre mujeres y los epitalamios serían composiciones contrapuestas.

---

<sup>127</sup> Actualmente se está rediscutiendo el valor del uso del yo poético de Safo, consultar Lidov (2016: 55-109)

La virginidad es un estatus, como ya hemos señalado en múltiples ocasiones y podemos suponer que es un cambio muy importante en la vida de las muchachas que generaría ciertas ansiedades. Más que nada porque supone un cambio de residencia y de las personas con las que a partir de este momento se van a relacionar.

Cabe la posibilidad de que el canto de boda sea una sublimación de ese estado, se convierte en un tópico literario que hace el efecto de plantear que la muchacha ansíe ese momento para el que ha sido educada. Tendría sentido que se recitaran precisamente en el último momento de pertenencia al estatus anterior y que formaran parte de la procesión nupcial.

Realmente tenemos pocos datos sobre el rito nupcial, pero sí podemos documentar determinados tópicos asociados a la misma. A continuación, señalaremos los principales elementos repetitivos en la obra de Safo que están directamente relacionados con el matrimonio.

### 8.3.6. Referencias al mito homérico convertidos en cantos nupciales

La mayoría de los poemas son de temática erótica, de evocación a la amada. Por lo tanto, pocos tienen referencias explícitas a las bodas, que son los que trataremos en más profundidad pero sí todos están imbuidos de un espíritu común. Consideramos que merecía la pena dedicar un espacio específico a las metáforas relativas al ciclo homérico, pues son tratados de manera bastante diferente y se introducen conceptos relacionados con el matrimonio.

Comenzaremos con un breve apunte al poema de Helena, que es la gran figura mítica asociada a los matrimonios.

ί 6 c

ο]ί μέν ίππήων στρότον οί δέ πέοδων  
οι δέ νάων φαῖς' έπ[ί] γάν μέλαι[ν]αν  
έ]μμεναι κάλλιστον, έγω δέ κήν5 ότ-  
τω τις έραται  
πά]γχυ δ5 εϋμαρες συνετόν πόησαι  
π]άντι τ[ο]ϋτ', ά γάρ πόλυ περσκέθοισα  
κάλλος [άνθ]ρώπων Έλένα [τό]ν άνδρα  
τον [πανάρ] ιστόν  
καλλ[ίποι]σ3 έβα 5ς Τροίαν πλέοι[σα  
κωϋδ[έ πα]ϊδος ουδέ φίλων το[κ]ήων  
πά[μπαν] έμνάσθη, αλλά παράγαγ5 αϋταν

]σαν

]αμπτον γάρ ]

] . ... κούφως τ[ ]σηο[. ]ν

.. ]με νυν Ἀνακτορίδας ό]νέμναι-

(f ου] παρεοίσας·

τά]ς κε βολλοίμαν έρατόν τε βάμα

κάμάρυγμα λάμπρον ι'δην προσώπω

ή τά Λύδων άρματα κάν όπλοισι

πεσδομ]άχεντας.

] . μεν ου δυνατόν γένεσθαι

] . ν άνθρωπ[... π]εδέχην δ' άρασθαι

τ5 έξ άδοκή[το3.

Lo que una ama

“Dicen unos que una tropa de jinetes, otros la infantería

y otros que una escuadra de navíos, sobre la tierra

oscura es lo más bello; mas yo digo

que es lo que una ama.

Y es muy fácil hacerlo comprensible

a todos: pues aquella que tanto destacaba

en belleza entre todos los humanos, Helena,

a su muy noble esposo

dejándolo tras sí marchó a Troya embarcada

y en nada de su hija o de sus padres

amados se acordó, sino que la sedujo

Cipris.

... Porque ahora me has hecho recordar a Anactoria,

que no está junto a mí,

y de ella quisiera contemplar

su andar que inspira amor y el centelleo radiante de su

rostro

antes que los carruajes de los lidios y antes que los  
soldados  
en pie de guerra.”

El ciclo homérico es una figura de autoridad conocida por todos los espectadores, y Helena es la novia por excelencia, pues es partícipe de numerosas bodas. El hecho de que se exalte la sentimentalidad de Helena, sometida a Cipris bajo un ciego amor para cambiar de esposo, nos habla de cómo el mito era ya deformado y reinventado para presentarse acorde a los sentimientos del momento. No estamos ante una exaltación de una boda lesbiana, pero sí de una boda que podemos considerar de autoridad y que implica que el público conocía previamente la historia. Safo le da una vuelta al discurso, resaltando la pasión, convirtiendo un mito de origen bélico en un poema apto para una escena matrimonial. El amor se considera semejante a la guerra, y utilizando las figuras de autoridad homéricas la asimilación es aún más clara (Rissman 1983: 119)<sup>128</sup>. Otros autores ven un deseo de presentar escenas orales, pero que tienen tanto detalle que podríamos dibujar en cerámica (Lasserre 1989: 101) y apuntan más a una intencionalidad plástica. No es tanto la emulación homérica más allá del uso de un recurso mítico, sino más bien de describir escenas en detalle para formar una narración completa, en este caso, una procesión nupcial.

Evidentemente podemos asegurar el uso de los referentes homéricos con nuevo significado. Lo mismo ocurre con el himno a Hera (17C), que es una invocación de ayuda a Hera aludiendo a su papel en la guerra de Troya. Contando con que es la diosa del matrimonio puede ser considerada una súplica del mismo tipo.

También Safo recupera tópicos homéricos que ya estaban fuertemente vinculados al matrimonio.

Exactamente esto sucede con la evocación de una boda ideal, la de Héctor y Andrómaca para ser cantada en las bodas jonias. Para Ferrari (2010: 63) en este momento se está produciendo una fuerte evocación de los poemas homéricos. Hay un deseo de usar los poemas panhelénicos del momento, los poemas homéricos que vuelven a estar de moda y actualizan las formas poéticas del momento.

(44 c)

Κύπρο. [ ]ας·

κάρυξ ἦλθε θε[ ]ελε[...]. θεις

Ἰδαος ταδεκα . . . φ [..]. ις τάχως ἀγγελος

τάς τ' ἄλλας Αοίας [..]δε . αν κλέος ἀφθιτον

---

<sup>128</sup> Rissman quería ver también una fuerte vinculación a los valores guerreros en Lesbos con Esparta. Consideraba que el tipo de educación femenina vinculada al parto debía estar muy relacionada con la espartana y por lo tanto, también los varones lesbios debían ser educados en el arte de la guerra. Posiblemente estaba buscando un modelo de referencia que encajara en cierta medida con la Jonia debido a que Atenas se planteaba como una antítesis. El hecho de que se use a Homero como modelo de autoridad en poemas femeninos no tiene por qué ser prueba de una militarización de la sociedad y una educación femenina vinculada al parto como función cívica.

Ἐκτῶρ καὶ συνέταιρ[ο]ι ἀγοῖσ' ἐλικώπιδα  
 Θήβας ἐξ ἰέρας Πλακίας τ' ἀ [π' αἰ]ν<ν>άω  
 ἄβραν Ἀνδρομάχαν ἐνὶ ναῦοιν ἐπ' αλμυρόν  
 πόντον πόλλα δ' [ἐλί]γματα χρύσια κάμματα  
 πορφύρ[α] καταῦτ[με]να, ποίκιλ' αθύρματα,  
 ἀργύρα τ' ἀνάριθμα ποτήρια κάλέφαις.  
 ὡς εἶπ'· ὄτραλέως δ' ἀνόρουοε πάτ[η]ρ φίλος·  
 φάμα δ' ἦλθε κατὰ πτόλιν εὐρύχορον φίλοις·  
 αὐτικ' Ἰλιάδαι σατῖναι[ς] ὑπὸ εὐτρόχοις  
 ἄγον αἰμιόνοις, ἐπ[έ]βαινε δέ παις ὄχλος  
 γυναικῶν τ' ἄμα παρθενικά[ν] τ' .. [ . .]οσφύρων,  
 χῶρις δ' αὐ Περάμοιο θύγ[α]τρες[  
 ἰπ[οις] δ' ἄνδρες ὕπαγον ὑπ' ἀρ[ματ-  
 π[ ]ες ἠίθεοι μεγάλω[σ]τι δ[  
 δ[ ]. ἀνίοχοι φ[.....] . [  
 π[ ]ξᾶ.ο[  
 desunt aliquot versus  
 ἴ]κελοι θεοί[ς]  
 ]άγνον ἀολ[λε-  
 ὀρμαται[ ]νον ἐς Πίλιο[ν,  
 αὐλος δ' ἄδυ[μ]έλης [κίθαρίς] τ' ὄνεμίγνυ[το  
 καὶ ψ[ό]φο[ς κ]ροτάλ[ων, λιγέ]ως δ' ἄρα πάρ[θενοι  
 ἀειδον μέλος ἀγν[ον, ἴ]κα]νε δ' ἐς αἶθ[ερα  
 ἀχω θεσπεοῖα γελ[  
 πάντα δ' ἦς κάτ' ὁδο[ίς]  
 κρατήρες φιάλαί τ' ὅ [.. .]υεδε[..] .. εα κ [ . ] . [  
 μύρρα καὶ κασία λίβανός τ' ὄνεμίγνυτο-  
 γυναῖκες δ' ἐλέλυσδον ὅσαι προγενέστερα[ι,  
 πάντες δ' ἄνδρες ἐπήρατον ἰαχον ὀρθιον  
 Πάον' ὄνκαλέοντες ἐκάβολον εὐλύραν,  
 ὕμνην δ' Ἐκτορα κ' Ἀνδρομάχαν θεοεικέλο[ίς].



Las bodas de Héctor y Andrómaca

“Llegó un heraldo, Ideo, el veloz mensajero

«... renombre indestructible de Asia toda:

Héctor y sus amigos traen a la de ojos fúlgidos,

desde Tebas sagrada y Placia, la de eternas

fuentes: la dulce Andrómaca, en naves, por la ruta

salada de la mar; ajorcas de oro, ropas

perfumadas, de púrpura, regalos

primorosos, vasijas incontables de plata y de marfil.»

Así lo relató. Con prontitud se puso en pie su padre,

la nueva se extendió por la espaciosa ciudad hasta

los suyos.

Las de Ilion, al punto, a sus carros de hermosas

ruedas uncieron muías, subió el gentío todo

de mujeres y niñas de tobillos esbeltos;

en grupo separado, las hijas del rey Príamo.

A los carros los hombres uncieron los caballos

y los muchachos con solemnidad

y los aurigas...

... apiñadamente

se pone en movimiento hacia Ilion.

Una flauta de dulces sonidos se mezclaba

con un resonar de crótalos. Las vírgenes

entonaban un cántico sagrado. Un prodigioso

rumor se alzaba al éter.

En todos los rincones del camino

había crateras, vasos;

mirra, incienso y canela confundían su aroma,

las mujeres más viejas ritualmente ululaban,

y elevaban los hombres seductor canto agudo

a Peón invocando, el Flechador, el de la hermosa lira,  
con himnos en honor de Héctor y de Andrómaca,  
a dioses semejantes.”

Este poema ha sido considerado el más épico de la poesía de Safo, por tratar un tema ya presente en los poemas homéricos (Rissman 1983: 121). Evidentemente se está recuperando el tópico homérico de que Héctor y Andrómaca son los esposos ideales, pero se hace en un momento previo a la guerra de Troya. Estamos ante la narración de la boda de ambos, y más concretamente en la descripción de un rito nupcial. La llegada de la novia viene anunciada por un mensajero, en este caso es Ideo, porque ha de ser presenciada no solo por la familia del novio sino por la comunidad.

A continuación, se nos hace una detallada descripción de los regalos que acompañan a la novia. Con esta expresión:

πόλλα δ' [ἐλί]γματα χρύσια κάμματα  
πορφύρα[α] καταῦτ[με]να, ποίκιλ' αθύρματα,  
ἀργύρα τ' ἀνάριθμα ποτήρια κάλέφαις  
“ajorcas de oro, ropas  
perfumadas, de púrpura, regalos  
primorosos, vasijas incontables de plata y de marfil.”

Podemos señalar la importancia de los objetos de lujo. El oro, medio básico de intercambio se acompaña de objetos para el hogar, como son las ropas con perfume y de púrpura y los vasos de plata y marfil. Muchos de estos objetos no tienen por qué estar pensados para un uso real dentro de la casa, sino para ser exhibidos como objeto de prestigio. Rissman (1983: 126-129) señalaba cómo se diferenciaba la dote del rescate, usando las descripciones tradicionales homéricas de los regalos y el botín reconvertidos en una enumeración de los regalos de boda. El máximo honor para el hombre es la batalla y su botín, pero ese valor se reconvierte en la enumeración del alto precio de la novia por la enumeración de su dote, contado de manera heroica y marcando la importancia del momento. Estamos ante una valoración positiva de la novia, que se convierte en la protagonista del poema a partir de este momento.

A continuación, se nos habla de una procesión en la que participan la familia del novio, que se agrupa para acompañar al nuevo miembro de la casa y los hombres, que están dirigiendo una procesión. Además, se nos resalta la importancia del canto, entonado por unas vírgenes πάρ[θενοί que tienen un contrapunto en el sonido bronco de mujeres de más edad.

Esta minuciosa descripción de una boda no está presente en el ciclo homérico, desde luego no en ningún fragmento conservado. Sin embargo, parece haber una cadencia de cuáles son los momentos clave de una boda que podemos dividir en: llegada de la novia con los regalos otorgados por el padre, recibimiento de los hermanos y hermanas del novio y procesión de cánticos en el que hay participación femenina de dos edades, las *parthenoi*

o doncellas aún sin desposar y de mujeres de mayor edad que entonan otro tipo de cánticos.

En vista de que no podemos estar hablando de un modelo de ceremonia homérico cabría plantear la hipótesis de que estamos ante el acto de ceremonia típico de esta zona de Jonia, que se reformula en un poema usando el modelo ideal mítico de Héctor y Andrómaca. Podemos comprobar cómo el canto tiene un papel muy importante, pero que eso no elimina la importancia de las riquezas que acompañan a la novia, que son objetos de prestigio que tienen un valor económico, por su elaboración en objetos preciosos, pero sobre todo porque pueden ser mostrados en público. Casi más importante que el valor económico es que son objetos únicos, al alcance de unos pocos. Se nos mencionan los regalos asociados a la novia, que funcionan como una especie de dote que le acompaña en su nueva vida, pero no tenemos ya evidencia de los regalos del novio, al menos en este poema. El novio ha de participar con toda su familia, acudiendo con caballos y con una procesión digna que convierta la boda privada en una fiesta social.

No sabemos cuándo se recitaba este poema. Para Ferrari (2010: 132) estamos ante un poema que hace de proemio de los cánticos de boda, no está pensado para un momento concreto de la ceremonia. Realmente no podemos saberlo con exactitud, aunque tiene cierto sentido, pues conservamos poemas personalizados que parecen más adecuados para la procesión nupcial. El valor de este poema es que nos da información muy precisa de la cadencia de una procesión y del papel que ejercen ambas familias.

En definitiva, Andrómaca es el punto de mira del poema, por encima del guerrero Héctor, que participa de manera más coral, junto con el resto de miembros de su familia. Es la novia, sus riquezas, su llegada, la participación de mujeres de diversas edades que le acompañan, el motivo de este poema, que supone una reformulación de un episodio del ciclo homérico. Las muchachas lesbianas podían identificarse con Andrómaca en el momento de su boda, aspirando a brillar y a acumular una dote similar y a tener a un Héctor, encarnando el modelo tradicional de soldado homérico en gran consideración y posición dentro de su familia, como futuro esposo. Estamos ante un juego de emulación que toma un modelo mítico homérico pero lo adapta a la realidad de la isla de Lesbos.

Lo mismo pasa con las bodas de Tetis y Peleo, que en este caso señalan otro momento distinto de la boda.

I4I c

(a) κή δ' αμβροσίας μέν

κράτηρ ἐκέκρατ',

Ἐρμαις δ' ἔλων ὄλπιν θέοισ' εἰνοχόησε.

(b) κήνοι δ' ἄρα πάντες

καρχάσι' ἦχον

καλειβον, ἀράσαντο δέ πάμπαν ἔσλα

γάμβρω.

Las bodas de Tetis y Peleo

“Ahí, con una mezcla de ambrosía

se había llenado la cratera.

Hermes, tomando un jarro, escanciaba a los dioses.

Aquéllos, luego, juntos

sostenían las copas

y hacían libaciones: han pedido que todo

plenamente propicio sea al novio.”

En este caso se usa otra boda mítica de gran valor, la de Tetis y Peleo para mostrarnos el momento de la fiesta. Realmente era la boda prototípica para este momento, porque todos los dioses estaban invitados y acuden felices (Hadjicosti 2006: 15), parece ser el caso ideal para hablar del banquete. Podemos determinar que en el banquete es especialmente importante el consumo del vino asociado a brindis destinados al novio. Con los deseos de que todo sea propicio al novio (ἀράσαντο δὲ πάμπαν ἔσλα γάμβρω<sup>129</sup>), puede referirse a la deseada descendencia legítima que permite al varón la consolidación de su casa y la transmisión de su patrimonio. Además, parece un brindis propio para el momento previo a la unión sexual de la pareja, que legitima la unión y está destinada precisamente al nacimiento de hijos legítimos. No estamos ante un deseo de felicidad o armonía conyugal, sino al deseo de una descendencia pronta, que es objetivo final del matrimonio.

Por último, queremos hacer una pequeña mención a un poema que parece hablar de la necesidad del matrimonio usando como modelo a la diosa de la justicia.

8 ic

σύ δὲ στεφάνοις, ὦ Δίκη, πέρθεσθ' ἑράτοις φόβαισιν

ορπακας ἀνήτω συν<α>έρραισ' ἀπάλαισι χέρσιν

εὐάνθεα Ἰγάρ πέλεται| και Χάριτες μάκαιραι

μάλλον προτόρην, ἀστεφανώτοισι δ' ἀπιστρέφονται.

Coronas

“Tú, Dike, ciñe coronas a tus bucles deseables

trenzando tallos de eneldo con tus manos delicadas:

todo está pleno de flor y las venturosas Gracias

en más lo estiman; se apartan de quienes no se coronan.”

El hecho de que sea Dike, una de las diosas hesiódicas por excelencia por ser la preservadora de la justicia, enemiga de las falsedades y preservadora de lo recto y

---

<sup>129</sup> Esta palabra se usa solo para el novio el día de la boda, por lo que sabemos con seguridad que estamos en ese día y no en momentos previos.

apropiado (Espejo 1994b: 13)<sup>130</sup>, la protagonista de un poema nupcial indica que la diosa sanciona la sinceridad de la unión. El mensaje general parece ser la importancia del matrimonio, entendido como un acto necesario en la juventud, con plenitud de fuerza y belleza, para ser emulado a las Gracias. Las que no se coronan, se apartan del camino (ἀστεφανώτοισι δ' ἀπυστρέφονται), no cumpliendo la función que la justicia que, como preservadora del rol de los hombres en la tierra, ha determinado.

Esta idea de que el matrimonio es el camino natural del individuo, que podemos considerar universal en todo el Mundo Griego, se expresa por medio de la metáfora de las coronas que se trenzan en torno a los bucles, haciendo una referencia al adorno de la novia en la boda. Las coronas pueden ser usadas para muchos usos, pero parece que en Lesbos eran usadas para coronar a la novia, entrelazándolas en su pelo. Las coronas de flores, que se hacen en casa pero seguramente se compran, son objetos efímeros, pues durarían solo para el día de la boda (Cisneros 2018), pero son un acto de ostentación de riqueza que se invierte para un momento concreto. Por lo tanto, la referencia a las coronas es una identificación con la novia rodeada de lujo que puede permitirse lucirse el día de su boda.

Por lo tanto, el ciclo homérico se reformula en torno al matrimonio, tomando determinados aspectos que son útiles para resaltar nuevos valores sociales. Usando temas conocidos como son las bodas de Tetis y Peleo se nos habla de los brindis asociados a la fiesta y se recuperan personajes de gran importancia relacionados con el matrimonio, como Héctor y Andrómaca y Helena, para mencionar el ritual completo de la procesión nupcial o hacer un alegato por la nueva exaltación de la sentimentalidad.

### 8.3.7. Unión sexual

Algunos poemas, dentro de un ambiente festivo, parecen resaltar la unión sexual de los contrayentes, como ocurre en este poema.

22 C

. ] . ε . κ]έλομαι σ' α[είδην

Γο]γγύλαν [ 'Αβ]ανθι λάβοισαν ά . [

πά]κτιν, άς σε δηύτε πόθος τ . [

άμψιπόταται

---

<sup>130</sup> Dike y Themis son dos conceptos usados en el mundo homérico para lo correcto, suscitando un debate en torno a las diferencias de uso. Glotz (1925: 118) consideraba que la *themis* iba ligada al *genos* y que la *dike* estaba más relacionada con las fratrias y tribus, por lo tanto, era el mismo término para indicar que algo es justo, pero con un lapsus temporal. Si aceptamos esta interpretación tiene sentido que se use a Dike en este poema, pues estamos ya en una sociedad centrada en la *polis* y en las relaciones entre familias aristocráticas. En cambio Frisch (1949: 42-49) considera que la diferencia entre Themis y Dike que está en el modelo de familia cambiante a lo largo de los poemas homéricos, sino que *themis* es lo recto y legal y *dike* es lo recto y apropiado, estando la primera más vinculada a la religiosidad y la segunda a una concepción más jurídica. En esta segunda interpretación también tendría sentido que se hablase de la idea del matrimonio como obligación social usando esta figura mítica homérica.

τάν κάλαν ά γάρ κατάγωγις αὔχα[ς σ5  
ἐπχόαισ5 ἴδοισαν, ἐγώ δέ χαίρω·  
καί γάρ αύτα δήπο[τ'] ἐμέμφ[ετ' άγνα  
Κ]υπρογέν[ηα,  
ώς άραμα[ι  
τούτο τώ[πος  
β]όλλομα[ι  
Góngila

“Abantis, yo te invito a que festejes  
a Góngila que pulsa ya su lira.  
Otra vez el deseo te rodea  
y vuela en torno a ti,  
a ti, mi hermosa. Este mantón te ha embelesado  
sólo con verlo, y yo siento placer:  
no lo reprocharía ni la misma  
diosa nacida en Chipre.”

Este poema refleja la unión entre dos amantes. Pulsar la lira puede ser una manera de hacer referencia a la unión sexual en determinado contexto. Sería una metáfora con un posible valor explícito, si la muchacha tocara efectivamente la lira como parte de su educación, y con una reinterpretación de broma sexual. Además, es fácilmente convertible en un contexto de *symposion* siendo no ya una unión sexual legítima sino la unión con la *hetaira* o prostituta. La unión sexual se presenta como placentera y deseada por ambas partes. Este tipo de poemas, según el tono y el lugar podían formar parte de las procesiones nupciales, cuando se hacen bromas a los novios.

El siguiente fragmento está centrado en la primera unión sexual de la pareja, la que consume y legitima la unión que ha sido hecha efectiva a través del pacto entre familias.

111c

ἴψοι δή τό μέλαθρον,  
ύμήναον,  
άέρρετε, τέκτονες άνδρες\*  
ύμήναον.  
γαμβρός + (είο)έρχεται Ισος + Ά ρευι,  
άνδρος μεγάλω πόλυ μέσδων.

El novio

“Bien a lo alto el techo,

oh himeneo,

levantad, carpinteros;

oh himeneo.

Entra el novio igual a Ares,

oh himeneo,

enorme más que un gigante,

oh himeneo.”

El poema narra la entrada del novio en la alcoba nupcial, asimilándole al gran dios Ares, que es protagonista de un encuentro sexual con Afrodita<sup>131</sup>. Se hace alusión a la belleza del novio que impone a la mujer que está esperando en la cámara nupcial. El tono es mucho más solemne que el poema anterior, ya que usa metáforas y asimila al novio a un dios.

El uso del dios Ares no es casualidad, por un lado, es el dios de la guerra violenta, que impone miedo con su presencia y que es uno de los dioses más alejados de las mujeres. La relación adúltera entre Ares y Afrodita indica que el sexo no está exento de violencia. El mundo del hombre es la guerra, pero también se impone en el lecho conyugal (Iriarte y González 2008: 41). El amor y la guerra son fuerzas destructoras (Blanco 2005: 19-20), lo que explicaría que esta pareja mítica se una. Ares y Afrodita componen una pareja pasional y no exenta de peligro. Si el novio se asimila con Ares, la mujer ha de ser la sensual Afrodita. Este aspecto contrastaría el hecho que, si bien era una historia mítica muy conocida, era un caso de adulterio, algo no deseable en una pareja pero que por otro lado, provocaba mucha risa en el auditorio (Brown 1989: 284). Por lo tanto, el marido es imponente, pero a la vez peligroso y la mujer ha de tener ciertos reparos en su contemplación.

112 C

ὄλβιε γάμβρε, σοι μὲν δὴ γάμος ὡς ἄραο

έκτετέλεστῶ, έχης δέ πάρθενον αν ἄραο . . .

σοί χάριεν μὲν είδος, οπατα δ' ...

μέλλιχῶ, έρος δῶ επ' ίμέρτω κέχυται προσώπῳ

. . . τετίμακῶ έξοχά σ' Ἄφροδίτα

La recompensa de Afrodita

“Novio feliz, ya para ti la boda, tal como suplicabas,

---

<sup>131</sup> Citado en Od. VIII, 305 ss.

cumplida está; posees a la novia, tal como suplicabas.

Agraciado es tu aspecto, pero los ojos de ella

son como miel, y amor se ha derramado

sobre el rostro adorable

que ha recompensado con creces Afrodita”

Este poema parece corresponder justo al momento posterior a la unión sexual, cuando la novia ya ha sido entregada y se encuentran los dos esposos. Es un poema dedicado al novio, que ve a la mujer como una recompensa que ahora posee gracias al influjo de Afrodita.

Estos poemas parecen tener la funcionalidad de ser cantados en diferentes momentos de la ceremonia pero aludiendo a distintos aspectos del ritual. El valor de la palabra, dedicada a los dioses como una súplica es la interpretación que debemos dar a los mismos. Igual que las mujeres piden a las diosas protectoras de la casa, la fertilidad y el amor (Hera, Deméter y Afrodita), contraer un matrimonio feliz, tener hijos y experimentar afectos, en el contexto de la boda debió de suceder la misma situación. Si durante los preparativos se donan juguetes y agujas de tejer y se hace todo tipo de ritos, precisamente el momento clave de la misma para la mujer debía de ir acompañado de cánticos. Las mujeres que salen de su casa a suplicar a los dioses, o lo hacen en la intimidad del hogar, son universales en el mundo griego antiguo (Robertson 1983: 162), lo mismo debieron de ser estos cantos de boda. Estamos ante una cadencia de cantos que señalan diferentes aspectos del ritual, posiblemente con un valor mágico que se pronunciaban durante la procesión.

Ahora debemos hacer una pequeña reflexión sobre el valor real de los mismos. ¿Realmente en Lesbos los matrimonios eran por amor y no por convención social? ¿Todas las muchachas disponían de poemas de este estilo? No podemos negar que hubiera pasión dentro del matrimonio, pero no tenemos demasiadas fuentes que lo ensalcen. De hecho, salvo en la poesía sáfica, el sexo conyugal parece algo que se queda dentro del matrimonio (Bing y Cohen 1991: 3) y que no se comenta con los vecinos. La sociedad de Lesbos deseaba a los novios pasión y buenas relaciones, al menos en el momento inicial tras la boda, esperando quizá una rápida descendencia pero no podemos usarlo como prueba de que el matrimonio funcione de manera completamente diferente a otras ciudades. De hecho, parece que hay una cadencia ritual similar a otros sitios, aunque hemos conservado muchos poemas que nos los describen y que van acompañados de deseos de pasión y de agradecimiento a los dioses.

### **8.3.8. Poema dedicado a la doncella que queda sin matrimonio**

Finalmente debemos apuntar algún poema que parecía contrario a la ideología del resto. El matrimonio es la única opción honrosa para una mujer, más si hablamos de mujeres de clase social alta que son criadas y educadas por su familia pensando en el beneficio económico y social que supone casarlas para forjar nuevas alianzas. Este poema parece



aludir al indeseable caso de una mujer que se marchita sin ser desposada pero se enorgullece de ello.

105 c

οιον τό γλυκύμαλον έρεύθεται άκρφ επ' ύσδω,  
άκρον επ' άκροτάτφ, λελάθοντο δέ μαλοδρόπηες  
ού μάν έκλελάθοντ5, άλλ' ούκ έδύναντ' επίκεσθαι.

La manzana olvidada

“... Como la manzana dulce se vuelve roja en la rama,  
alta sobre la más alta y olvidada de los cosechadores  
— pero no la han dejado por olvido: es que no la pudieron  
alcanzar... “

Aparentemente estamos ante la metáfora de una mujer que no toma esposo por ser inalcanzable. No obstante, este poema ha sido interpretado como una alabanza a la novia que se va a casar en comparación con la que ha permanecido soltera. La manzana es el símbolo de la fertilidad por antonomasia y se convierte en la referencia a la mujer casadera, dispuesta a la vista para ser tomada. Más que un poema de lamento es uno de alabanza a la novia, como objeto de deseo justo en el momento de madurez máxima. Hay autores como Griffith (1989: 55-61) que apuntan a una serie de metáforas creadas en torno al círculo de mujeres con significado interno. Se alaba a una novia que quizá es un poco mayor que el resto y que ha sido desposada finalmente. En cualquier caso, no podemos asumir que permanecer dentro del círculo hasta una edad madura fuera un buen presagio como lo demuestran otros fragmentos.

ι107 c

ήρ' έτι παρθενίας επιβάλλομαι;

“¿A caso todavía la virginidad deseo para mí?”

No podemos determinar el contexto de todo el poema pero puede ser interpretado en relación con el anterior. Una mujer no puede desear seguir siendo una *parthenos* toda su vida, pues eso supone un freno para su ciclo vital y la misión primordial en la vida. Por lo tanto, puede ser una metáfora usada en el poema que acaba finalizando en una relación con la boda que finalmente se produce.

Lo mismo podemos decir de los poemas en los que parece que la mujer es una mujer mayor.

121 c

Άλλ' έων φίλος άμμι  
λέχος άρνυσο νεώτερον  
ού γάρ τλάσομ' έγω συνοί-

κην ἔοισα γεραιτέρα

“Yo más vieja

Aunque seas mi amigo,

compañera de lecho búscate una más joven.

Pues no soportaría

vivir contigo siendo yo más vieja”

En este caso se dedica a un joven que está con una mujer mucho mayor, que le pide que se busque una mujer más joven, para acompañarle en el lecho (λέχος ἄρνυσο), usando además la palabra homérica. La clave del poema está en que no soportaría vivir con él siendo más vieja, pero si ha soportado ser su amante. Una posible explicación es que la mujer mayor ya no está en sus posibilidades plenas de otorgar descendencia. Sería una manera de ensalzar a la mujer joven que pese a ser inexperta y contar con diferencia de edad con el esposo, está en su fertilidad plena.

#### 8.4. Fin de Safo

El supuesto dramático fin de la gran poeta Safo de Lesbos nos ha llegado a través de fuentes tardías, en la forma de un final tremendamente trágico. Una de las versiones dice que desgastada por los amores de su hermano con la cortesana Rodopis se suicida tirándose por los acantilados de Leúcade (Ov. Her. 15).

La *Suda* (108) nos dice que efectivamente se suicida, pero no por su hermano, sino por el rechazo de Faón, habitante de Mitilene, que no le corresponde en sus atenciones y que huye al contemplar su cuerpo desnudo, (También en Strab. 10, 2, 9). Pero esta noticia, ciertamente tardía es narrada por Heródoto (Hdto. 2, 143, 1-3) y parece sacada de la crónica de los ricos y famosos del momento, como señaló Raaflaub (2016: 132).

Quizá estas noticias sobre el final de su vida deriva de que a los antiguos les sorprendía que Safo fuese venerada, no solo en la isla de Lesbos, como afirma Aristóteles, (Rh. 1398b, 2) sino en todo el mundo griego. Ese reconocimiento, que acaba con su denominación de Décima Musa, (Platón, Anth. Lyr. Graec. 9, 506; Antípatro de Sidón Anth. Lyr. Graec. 9, 66) fue el caldo de cultivo para elucubraciones sobre su vida privada.

Estas referencias, sin duda tardías y ya con connotaciones negativas sobre lo que se quería mostrar del personaje, que no persona histórica, han sido tomadas como verdad absoluta en la investigación o como metáforas literarias. Por ejemplo, que su ataque de locura que deriva en un suicidio de mujer despechada es interpretado como una de las metáforas del abandono femenino (Hualde 2011: 131-158). Este final trágico responde a la idea de Safo como creadora del sentimiento amoroso desgraciado, que es doloroso. Como recientemente ha estudiado Hualde (2016: 17-47) las metáforas de los sentimientos amorosos griegos están presentes desde la épica homérica, si bien van aumentando en fuerza y en la carga dolorosa que suponen para el individuo. No obstante, el Mundo Griego no vio los sentimientos como algo que salía del individuo sino como algo que le

caía, como si fuera una carga no deseada ni buscada. Por lo tanto, no deja de haber cierto destino trágico en la desesperación del fin de Safo, arrojándose al vacío por no poder soportar el dolor podría interpretarse como un final perfecto para la poeta que encarnaba la exaltación del yo personal que había padecido y sufrido.

También hay que tener en cuenta que la popularidad de Safo ha impregnado no solo las obras de investigación sino la novela romántica (Most 1995: 15-38), llegando a detalles inverosímiles. Por lo tanto, a veces el personaje literario ha saltado de su propia obra para convertirse en un icono social.

La recomposición de su vida es una constante desde la Antigüedad, y se hace en torno a la interpretación de los poemas y la compilación de noticias sin ningún tipo de crítica histórica sobre su veracidad. No obstante, siguen formando parte de las compilaciones sobre la autora (Dejean 1989). De hecho, las referencias a Safo son relativamente tardías con respecto a su tiempo histórico y pertenecen más al ámbito visual, como son las escenas de figuras rojas en Atenas. Cuando empieza a gozar de gran popularidad es a partir del Renacimiento y como protagonista de cuadros y representaciones visuales (Yatromanolakis 2001: 159-164).

Este debate ha sido reabierto recientemente con la aparición de nuevos poemas que parecen confirmar las noticias conocidas sobre su vida. Pero, como dice recientemente Bierl (2016: 336 y 2016 b: 302–336) ningún poema, ni siquiera el poema a su hermano es reflejo de una expresión familiar, personal, íntima y biográfica sino que tiene una función con dimensión pública. Martin (2001: 74) señala que la voz femenina de Safo fue capaz de crear tópicos universales que afectaban a ambos sexos. Por lo tanto, fue el origen de su fama imperecedera. Ese sentimiento gráfico, la descripción explícita de la locura del amor iniciada por Pandora (Cyrino 1995: 154) es lo que distingue a Safo del resto de compositores pero no es algo que corresponda a una personalidad concreta, sino los conceptos que se asientan en una sociedad y que son transmitidos por un creador de poesía de gran talento.

Realmente debemos poner en duda toda la bibliografía relativa a la vida privada de Safo reflejada (o no) en sus poemas. Como hemos señalado ya en múltiples ocasiones, no podemos asegurar que el yo poeta no se esté poniendo en diferentes situaciones a lo largo de su obra, en un acto de emulación. Lo que si nos interesa es la ideología que se desprende, pues está relacionada con la manera de entender la vida de una élite aristocrática.

### **8.5.¿Qué nos dice Safo de Mitilene de su ciudad? ¿Qué sabemos de las políticas matrimoniales?**

Por lo tanto, debemos preguntarnos ¿Qué sabemos de la vida de Safo y de las políticas matrimoniales de Lesbos? Esta obra literaria parece enmarcada en una clase social alta, con alta visibilidad en el poder y que puede permitirse dar a las hijas de buena familia una educación en torno a los cultos de la ciudad. Mitilene se nos presenta como una ciudad controlada por determinadas familias aristocráticas que se unen no solo para ejercer el poder, sino que tratan de educar a sus hijas en instituciones también aristocráticas de gran

prestigio. El problema deriva de la interpretación de los poemas con respecto al resto del mundo griego.

Inicialmente se ha apostado en torno a la excepcionalidad de la sociedad lesbiana. Caciagli (2012) señala que la isla de Lesbos debía de estar a caballo entre Esparta y Atenas porque conformaba una sociedad donde la mujer tenía cierta visibilidad y participación en la difusión pública de los valores, pero sin una fuerte militarización. En contraposición hay quien ha señalado que Lesbos no puede ser tan exclusiva y original, y que en otros lugares las mujeres tendrían admiradores a los que volverse, poesía erótica y capacidad de interacción (Gentilli 1973: 128).

Entendiendo en conjunto los valores que muestra Safo vemos como están fuertemente vinculados a la idea de familia y matrimonio que es entendida como la deseable. Lasserre (1989: 181) consideró que en Mitilene y en toda la zona de Jonia no había un claro modelo matrimonial establecido, y que la élite crea un concepto nuevo basado en la exclusividad y el refinamiento en torno a los círculos educativos. Solo podía ser posible cuando aún no estaban fuertemente asentadas las relaciones familiares y se permite que una mujer pueda salir de casa durante un tiempo. Los poemas nos hablan de un ritual parecido a otros lugares, donde se nos presentan regalos que dan estatus a la novia, un pacto con el padre, que consiente la unión y especialmente se hace énfasis en la procesión nupcial, que posiblemente era especialmente fastuosa. No hay nada que nos aleje de la idea de la mujer como proyección social del estatus de su familia y cuya promoción depende del matrimonio con una persona de su nivel social.

Safo es la transmisora de esa ideología, a todo oyente se le habla de los placeres de la vida en común y se hace desde una perspectiva griega. El poeta no muestra solo su visión del mundo, sino también la de la sociedad en la que vive, por eso podemos hablar de que el poeta hace política (Rossi 1992: 92). Safo hace política matrimonial y nos muestra cómo es visto el mundo por las jóvenes de Lesbos que se están preparando para el matrimonio. Esto no quiere decir que estemos necesariamente ante una excepción sino que posiblemente se promocionaba este tipo de valores en otros puntos del mundo griego. Por ello se repitieron estos poemas en diferentes sitios.

Los mismos poemas nos hablan ya de uniones matrimoniales complejas. Si bien se exalta el amor entre los esposos tenemos datos para afirmar que es el padre o el cabeza de familia el que entrega a su hija. Del mismo modo, el miedo y la tristeza de la despedida puede significar que la novia no tenía por qué conocer a su esposo, ni la vida que le podía esperar. Ya tenemos un modo de matrimonio en el que las mujeres son entregadas por sus padres, atendiendo a sus intereses familiares. Si bien ha podido disfrutar de una formación para su futura vida, no es el factor que ha determinado su matrimonio. Las relaciones de poder, económicas o de ascenso social parecen estar detrás de los pactos matrimoniales, y pertenecer a un círculo educativo es un escape familiar para las mujeres. Por lo tanto, Lesbos no se aleja tanto del resto de los espacios del mundo griego. Los poemas de Safo nos reflejan el momento previo al matrimonio entre una aristocracia poderosa que se hace visible en torno a los cultos y que encarga epitalamios de boda para sus enlaces.

## 9. PÍNDARO

Safo de Lesbos no es la única poeta que dedica parte de su obra a composiciones recitadas por mujeres y que tienen referencias matrimoniales.

En este bloque de líricos no podemos dejar de lado los dos *partenios* que conservamos de Píndaro, poeta que alaba a las fiestas de la ciudad, siempre en un ambiente nobiliario. Píndaro escribe diferentes tipos de composiciones, odas a la ciudad y entre los fragmentos conservamos algunos cantos de boda. Si bien la lírica de Píndaro es difícil de clasificar, por poseer un estilo propio (Harvey 1955: 157–175) sin ninguna duda fue un poeta que supo aunar diferentes tipos de composiciones en favor de un mismo concepto de ciudad y de la exaltación de sus héroes y fiestas. El yo del poeta es en Píndaro el sentimiento popular de la fiesta. Si bien han despertado mucho más interés en la investigación sus odas, por estar dedicadas a personajes históricos y gozar de gran popularidad en la Antigüedad, dedicó parte de su obra a otro tipo de composiciones. Sus coros de *partenios* son poemas corales femeninos, donde se exaltan valores de la ciudad. También se ha querido ver un patrón común en la composición de los *partenios* con otros autores (Lefkowitz 1963: 192), principalmente entre Alcmán y Píndaro. Tendrían en común que son cantos en el que hay una muchacha que resalta y un coro que hace eco de sentimientos cívicos<sup>132</sup>. Otros en cambio (Maslov 2015: 252) creen que es un creador de un nuevo género, y que toda su obra debe ser considerada un híbrido fruto de un poeta que combina todos los estilos del Arcaísmo y que en los *partenios* recoge elementos de otros autores en su afán de reformular todos los géneros.

En este apartado trataremos de señalar los aspectos matrimoniales presentes en los *partenios* de Píndaro para ver si hay fórmulas matrimoniales parecidas a otros espacios del mundo griego.

### 9.1. Vida del autor

De la vida de Píndaro sabemos muy pocos datos y éstos están siempre bajo la sospecha de la idealización de la vida del autor (Ortega 1984: 2-50). Es originario de Tebas, nacido en la *polis* Cinoscéfalas. De su familia no sabemos mucho pero debió gozar de una posición económica inicial que le permitiese recibir algo de formación y posteriormente dedicarse a los encargos que le fueron llegando cuando su fama comenzó a ser notable. Debió de tener unos 40 años en el momento de la invasión persa del 480, por lo que vive el gran momento de exaltación de la helenidad y la construcción de una identidad común tomando como *alter ego* el enemigo persa. Esa reinterpretación de lo griego frente al bárbaro estará muy presente en sus poemas. No obstante, debemos tener en cuenta que esta ideología la crea principalmente Atenas, cuando no toda Grecia se había posicionado en contra del persa e incluso se había colaborado con la invasión. De hecho, toda la zona de Beocia, a la que pertenece Píndaro, se declaró filo persa. Realmente este no es espacio

---

<sup>132</sup> Para profundizar en el valor del coro en un estudio de toda la obra de Píndaro y la relación entre la danza y la presencia del coro consultar Mullen 1982

para analizar la profundidad de las Guerras Médicas y las regiones de Grecia que no pudieron o no quisieron enfrentarse al imperio persa, simplemente este dato ha sido interpretado para apoyar la hipótesis de un Píndaro contrario a los atenienses y su imperialismo. En contraposición se ha señalado que Píndaro es amigo de los Alcmeónidas (Sandys 1915: 7), teniendo una oda dedicada a uno de ellos, pero precisamente los Alcmeónidas representan un pasado aristocrático de Atenas, basado en unos viejos valores que la primera *koine* ya no representa. Estamos por lo tanto, en un momento de cambio, de reinterpretación de la helenidad, de reafirmación frente al enemigo y de crisis de viejos valores aristocráticos.

Lo que nos interesa de Píndaro es que se hace famoso cantando las victorias de la aristocracia griega del momento, superando barreras espaciales. De hecho, recibe múltiples encargos de los principales líderes del momento porque tener una oda de Píndaro para una victoria en unos juegos se debió de convertir en un modo más de ostentación de poder. Es un poeta que admite encargos de varios puntos del mundo griego, por lo que puede tener datos de varios espacios diferenciados. Por lo tanto el contexto de Píndaro no es solo la *polis* de Cinoscéfalos, sino la movilidad de los artistas en diferentes *poleis* cuando son llamados por los líderes con el encargo de componer en su gloria para determinadas fiestas. Nos habla por lo tanto de la ostentación de la élite, que se reconoce en el lenguaje común de las composiciones líricas.

El gran momento de fama de Píndaro coincide con cuando es invitado un tiempo en la corte de Siracusa, de la mano del tirano Hierón, al que dedica varias odas por sus victorias en los juegos Olímpicos. El tirano de Siracusa se convierte en uno de los representantes de los nuevos valores aristocráticos, valores de emulación de un pasado glorioso y Píndaro se convierte en su voz. En ese ambiente de tiranos que acogen a una serie de intelectuales, a Píndaro se le relaciona con Simónides (el cantor de las Termópilas) y con Baquílides. Todos estos datos nos sirven para esbozar la vida de un autor muy vinculado a la aristocracia comitente de composiciones líricas. Es un momento de intercambio entre autores donde los géneros pueden ser interpretados por ellos mismos.

No se conservan los poemas originales de Píndaro, solo copias que han ido apareciendo y diversos fragmentos. No obstante, se han lanzado hipótesis sobre el modo de transmisión y aprendizaje de los poemas. En cuanto a las odas y *partenios*, posiblemente el poeta entregaría una copia con la notación musical al *choregos*<sup>133</sup> y algún actor se hiciera su copia antes de la representación. Por lo tanto, no se hace necesario inicialmente la presencia de muchas copias, pues la memoria funciona de manera oral. En cuanto a las odas personalizadas los atletas conservarían copias en sus archivos privados. En definitiva, cabe la posibilidad de que en algún momento descubramos nuevas obras y fragmentos, bien sea a través del registro arqueológico o en bibliotecas de papiros.

En cuanto al estilo de Píndaro debemos decir que se caracteriza por un estilo propio, con un lenguaje poco común y un uso constante de la ambigüedad en los términos (Gallet 1990: 176-196) que hacen posibles más de una interpretación. Parece que hay unidad a la hora de señalar el carácter de profunda ostentación en el tono de Píndaro (Thomas 2007: 166). Sus poemas están pensados para momentos de festividades comunitarias cuando la comunidad escucha las alabanzas de un personaje de relevancia, por eso la alabanza, el mito y la fiesta popular están unidas. Estamos en un momento de control de la élite

---

<sup>133</sup> Sobre la diferencia de composiciones en Píndaro y cómo eran representadas consultar Lefkowitz 1988: 1-11.

aristocrática que se promociona y exhibe en las festividades griegas haciendo uso de la ostentación, por ello sus poemas hablan del deseo de victoria no solo de la persona a la que está dedicada, sino también de su familia (Mackie 2003: 77-78). Apenas un siglo después en ciudades como Atenas aparecen legisladores que regulan el exceso. Solón promulga leyes de control del lujo en público, por lo que podemos suponer que en la época de Píndaro era un modo de mostrar la fama y el poder de determinada familia.

## 9.2. Primer *partenio*

En este apartado vamos a tratar solo los dos *partenios* que conservamos, pero es importante que hagamos un apunte acerca del contexto general de su obra. Píndaro es un poeta dedicado a las fiestas de la ciudad y a las victorias de los atletas. Compone para ambientes oficiales, en torno a la fiesta y casi siempre para ser recitadas en grupo. Estamos por tanto ante un representante de los poderosos, de una ideología de poder asociada a las clases altas. Por ello la exaltación de la excelencia pública, de la victoria en el juego y la fusión de la comunidad en torno a la fiesta es tan importante. Debemos entender toda su obra como el eco de una ideología de los poderosos, vinculada a las fiestas del calendario griego.

En cuanto a los *partenios*, son composiciones para coros femeninos, que podían ser representados en las fiestas femeninas de la comunidad, por un grupo selecto de muchachas, ya que todas no podían cantar a coro. Estamos sin duda ante otra composición para la élite pero pensada para ser escuchada por toda la comunidad. Son por tanto un eco más de la misma ideología, en este caso en la forma de *partenio*. Nos han llegado en estado fragmentario, recitados por otros autores y algunas con problemas de autoría, como el fragmento 104b Snell (Francis 1972: 33-41) que conocemos gracias a la labor de filólogos. Si bien no son las obras más conocidas de Píndaro formaron parte de todo un corpus que refleja una misma manera de entender las relaciones sociales en el mundo griego. Inicialmente podemos afirmar que los *partenios* debieron de ser las composiciones típicas femeninas asociadas a los cultos. Posiblemente cada *poleis* tenía los suyos. En este período algunos de los grandes autores reciben el encargo de componer un *partenio* para la ciudad y se convierte en una obra conocida. Debemos asociar la palabra *partenio* a la aristocracia dominante en la *polis*, que muestra su poder y ostenta su excelencia social por medio de la participación casi exclusiva en las fiestas cívicas. Además es un momento de reordenación de fiestas, por lo que los cultos se podían magnificar.

Debemos señalar que en Beocia, en concreto en la ciudad de Tebas, está fuertemente asentada una oligarquía que permanece estable durante todo el Clasicismo. Conocemos mucho mejor el siglo IV pero podemos hacer un esbozo general de la situación de la aristocracia beocia. Gracias a la fertilidad del territorio, y la abundancia de los tres lagos que la rodean (Copáis, Hilike y Paralimni) se crea una idealización de la autarquía agrícola que beneficia a una clase dominante. Los aristócratas tebanos tuvieron un poder bien consolidado en oposición a Atenas, que es su tradicional rival. No tenemos muchos datos sobre la participación política, pero parece que la propiedad de la tierra es un requisito básico para el acceso no solo al rango de hoplita, sino para poder ser elegido en alguna de las magistraturas (Demand 1982: 16, 25). De hecho, acaban consiguiendo la

hegemonía de toda Grecia en torno a una idealización de la oligarquía (Pascual 1996: 143-168), aunque es un momento posterior. Crean además su propia idea de la virtud, de la que Píndaro es testigo (Pascual 1986: 69-70). Por lo tanto, partiendo de la hipótesis de un canto a los valores aristocráticos vamos a analizar los *partenios*.

La nomenclatura tradicional de *partenio* es Parth. 2 94b P. POxy. 659 (4, 1904), pero lo trataremos como I (fr. 94) siguiendo la clasificación tradicional de la editorial Gredos.

Lo primero que debemos destacar es la dedicatoria a los Eoládas. Ésta era una de las familias dominantes de Atenas, en ocasiones ostentan el cargo de beotarcas (βοιωτάρχης) (Thuc. 4, 91, 1), los magistrados con más poder. Esta dedicación surge posiblemente de un encargo, que relacionaría a una de las principales familias de la ciudad promocionando un culto femenino. Para exaltar la fiesta se encarga el poema a un autor de prestigio.

En cuanto al contenido, los cuatro primeros versos están muy mutilados, por lo que no sabemos cómo comenzaba. Parece exaltar las grandes casas aristocráticas.

ρη[. .].χο[ | ]εοσ[  
αιτι[. .]σαλ[. . . .] . [ . . . .]  
δεῖ δεσμὸς [ . . . ]οσ[ . . . ]θειαισερ[ ]  
. φ. ενα κ[αρ]δία  
μάντις ὡς τελέσσω  
ἱεραπόλος· τιμαὶ  
δὲ βροτοῖσι κεκριμέναι·  
παντὶ δ' ἐπὶ φθόνος ἀνδρὶ κεῖται  
ἀρετᾶς, ὁ δὲ μηδὲν ἔχων ὑπὸ σι-  
10γα̃ μελαίνα κάρα κέκρυπται.  
φιλέων δ' ἂν εὐχοίμαν  
Κρονίδαις ἐπ' Αἰολάδα  
καὶ γένει εὐτυχίαν τετάσθαι  
ὀμαλὸν χρόνον· ἀθάναται δὲ βροτοῖς  
ἀμέραι, σῶμα δ' ἐστὶ θνατόν.

“...como vidente cumpliré mi tarea,

Estrofa

y como sacerdote; los honores  
de modo desigual se dan a los mortales;  
a todo hombre le amenaza la envidia



de sus méritos, más el que nada puede  
oculta su cabeza bajo el silencio negro.

Antístrofa

Como un amigo suplicar quisiera  
a los hijos de Crono que a Eóladas  
y a su stirpe le sea otorgada dicha  
en el tiempo siempre igual. Inmortales son para mortales  
los días, pero es mortal el cuerpo.”

El tema central gira en torno a la envidia de los hombres ante los méritos ajenos. Parecería una crítica a la ostentación si no fuera porque considera que el hombre que no tiene nada de lo que enorgullecerse permanece en silencio. Parece una exaltación a las grandes casas, que tienen méritos que alegar a lo largo de las generaciones. Debemos pensar en este *partenio* siendo interpretado por un grupo de muchachas pertenecientes a estas mismas familias y que en un momento dado se mencionaba a una de ellas.

En la segunda parte podemos ver una exaltación de un modelo familiar vinculado a la élite.

ἀλλ' ᾧτινι μὴ λιπότεκνος  
σφαλῆ πάμπαν οἶκος βιαί-  
α δαμείς ἀνάγκη,  
ζώει κάματον προφυγῶν ἀνια  
ρόν· τὸ γ[ὰ]ρ πρὶν γενέ-  
[σθαι ...-...-]

Epodo

“Mas aquel a quien no se le frustra por entero  
su casa sin hijos, derribado por violento destino,  
vive, huido al fin de la extinción angustiadora.

Pues lo que antes del nacimiento hubo...”

Una casa sin hijos se considera una desgracia propia del destino, que ha arrebatado con violencia la descendencia. Entendemos que no solamente la soltería no es una opción, sino que la familia ha de ser prolfica. La extinción de una familia supone el olvido de su gloria pasada, por lo tanto, la conservación y producción de descendencia, que pueda recordar la memoria colectiva, es una prioridad.

Este primer *partenio*, de corte místico e iniciático trata de la fama de las familias y de la desgracia de su extinción. Aparentemente es un tema oscuro, impropio de los cantos

tradicionales de doncellas pero puede ser interpretado desde la perspectiva de la necesaria descendencia de la que las mujeres son responsables.

En este coro las muchachas hablan de la fama inmortal de las grandes personalidades, fama que puede trascender a las generaciones, pero que queda manchada por la ausencia de descendencia. Las *parthenai*, en un momento de su vida en el que aún no han accedido a la institución matrimonial, son madres en potencia, todas ellas en la flor de la vida y la fertilidad. En consecuencia, corresponde a ellas cantar las glorias familiares y ser la voz que aboga por la necesidad de producir hijos.

En términos griegos, la fama imperecedera ha de ser mantenida por el recuerdo de la comunidad, pero también por una descendencia legítima que permita la perpetuidad del nombre familiar. Por ello, el nombre de un individuo depende de cómo sean vistos sus actos en la comunidad y de los hijos que sea capaz de traer. Por ello el que no tiene nada de mérito, puede sentir envidia, pero permanecerá en silencio. Se ha señalado (Boeke 2007: 72-79) cómo Píndaro muestra una fuerte sociedad patriarcal en la que las victorias de los varones de la familia forman una red de conexiones con la sociedad. Por un lado, estaría el microcosmos familiar y por otro la sociedad, en débil equilibrio pues esta sometida a envidias y cambios políticos. Podemos relacionar la envidia con los problemas de las oligarquías cuando una familia toma excesivo poder, ya que trata de eliminar a las demás. Del mismo modo, interesa una unión de una gran aristocracia, que se cohesionan por medio de estas fiestas y que puede ver a las mujeres casaderas disponibles.

La visibilidad, especialmente de los patriarcas, trasciende generaciones y sus hijos legítimos heredan la fama de sus ancestros. En este esquema la mujer está dentro del *oikos*, sometida a las mismas reglas familiares pero puede a su vez beneficiarse de la fama conseguida. Por ello podemos decir que la mujer también tiene un papel dentro de ese pensamiento aristocrático basado en la asunción de unos roles tradicionales que son reflejados en este *partenio* que está centrado principalmente en la fortaleza de la familia.

El papel de las doncellas es el de proclamar la excelencia moral de la perpetuación de la familia, en un momento en el que aún no han accedido al matrimonio pero están ya disponibles para el mismo. Por lo tanto, esta fiesta es un espacio que da visibilidad a las mujeres aristócratas.

Finalmente debemos señalar la importancia de que una familia de gran prestigio financie una composición que exalta los valores de la aristocracia. Píndaro está poniendo voz a las muchachas de las mejores familias en un momento pre nupcial. Demand (1982: 92-93) apuntaba cómo podría parecer extraño que las familias tebanas aparecieran explícitamente mencionadas, y que podía ser solo el fruto de una oligarquía extremadamente poderosa y asentada que ha conseguido fundirse con el cuerpo cívico y considerarse imprescindible.

### **9.3. Segundo *partenio***

El segundo fragmento considerado *partenio* fue compuesto para una festividad en el templo de Apolo Ismenio<sup>134</sup>. Era uno de los cultos más importantes de Tebas, y en el mismo espacio del templo se han encontrado restos de figuras a Hermes, Atenea *Pronaia*, Tiresias e Imágenes de las hijas de Kreón, Henioque y Pirra (Demand 1982: 59-60). En este templo se celebraba un festival parecido a las Panateneas en Atenas, se denominaba *Daneforia* y era la festividad patriótica principal de la ciudad. No sabemos si se celebraba cada 9 años (Procl. en ap. Phot. Bibl. 239) o cada año como sugiere Pausanias (9, 10, 4). Constaba de una procesión, con objetos de culto. Un varón era elegido como *daneforos*, coronado con laurel y flores, llevaba un globo dorado en representación del sol y otros objetos dorados como si fueran estrellas. El *daneforos* presidía la procesión y le seguía un coro de muchachas cantando.

Al ser una festividad de exaltación cívica el grupo de muchachas actúa en representación de la comunidad. Planteamos la hipótesis de que fueran mujeres en estado núbil procedentes de la aristocracia.

El poema se conserva en estado fragmentario. Desde que fue encontrado en Oxirrínco, no se ha dudado de la autoría de Píndaro, pues coincide en el estilo con sus odas y el resto de composiciones. Nos da algunos datos acerca del ritual cívico de Apolo Ismenio<sup>135</sup> y el papel femenino en el mismo.

Este poema fue compuesto para Aioladas, el padre de Pagondas, vencedor en Delion. Este poema fue recitado por una doncella en la ceremonia en la que Agasicles, el hijo de Pagondas, era nombrado *daneforos* (Demand 1982: 92-93). Se considera que son las mujeres de la familia las que están interpretando este *partenio* a su familiar, formando una composición poética de auto representación de una élite que además había cerrado filas en la conservación de la tierra (Arist. Pol. 1274a32 -1274b4).

II (94b)

PARA LOS TEBANOS

(Canción de los «Portadores de Laurel» al templo de Apolo Ismenio. Los dos primeros versos son difíciles de reconstruir.)

<ΑΓΑΣΙΚΛΕΙ ΘΗΒΑΙΩΙ ΔΑΦΝΗΦΟΡΙΚΟΝ (ΕΙΣ ΙΣΜΗΝΙΟΝ<sup>136</sup>)>

...] χρυσοπ[επλ...

..]δωμ[. . .] . λέσηστ[. . .]με . [-...

ἦκε]ι γὰρ ὁ [Λοξ]ίας

<sup>134</sup> El templo está relacionado con un rapto. Apolo rapta a Melia, una divinidad local e hija de Océano. Su hermano Kaanthos, como no consigue recuperarla, prende fuego al santuario de Apolo, que a su vez le asetea con su arco (Paus. 9, 10, 5). De esta unión nacen dos hijos, Ismenos y Temenos. El primero da nombre al río Ismenos y acaba recibiendo culto en el mismo templo mientras que el segundo recibe el don de la profecía y se le relaciona con el Ptoion de Apolo (Paus. 9, 26, 1).

<sup>135</sup> Es una de las divinidades principales, por poner un ejemplo, tras la batalla de Leuctra, los tebanos sacrifican a Dioniso y a Apolo Ismenio (Paus. 4, 27, 6).

<sup>136</sup> Los textos en griegos pertenecen a la re edición de la editorial Loeb de 1997 basados en la compilación de Boeckh.

π]ρ[ό]φρω[ν] ἀθανάταν χάριν

5Θήβαις ἐπιμείζων.

Estrofa I

“...pues viene Loxias<sup>137</sup>

derramando benigno a Tebas

su gracia inmortal”

La introducción parece una presentación de los personajes y de la ciudad, como una preparación para la entrada del coro femenino. Debemos entender que la procesión está en movimiento, ascendiendo al templo, orquestando una puesta en escena.

ἀλλὰ ζωσαμένα τε πέπλον ὠκέως

χερσίν τ' ἐν μαλακαῖσιν ὄρπακ' ἀγλαόν

δάφνας ὀχέοισα πάν-

δοξον Αἰολάδα σταθμόν

Ιουίου τε Παγώνδα

ὑμνήσω στεφάνοισι θάλ-

λοισα παρθένιον κάρα,

σειρήνα δὲ κόμπον

αὐλίσκων ὑπὸ λωτίνων

μιμήσομ' αἰοδαῖς

Β'κεῖνον, ὃς Ζεφύρου τε σιγάζει πνοᾶς

αἰψηράς, ὅπῳταν τε χειμῶνος σθένει

φρίσσω Βορέας ἐπι-

σπέρχησ' ὠκύαλον †τε πόντου†

ῥ]ιπᾶν †ἐτάραξε καὶ†

(desunt vv. aut 8 aut 23)

Antístrofa

“Σί, yo ciño aprisa mi peplo,

y en mis tiernas manos llevando la rama brillante

del laurel, a la casa toda gloriosa de Eóladas

---

<sup>137</sup> La traducción al griego ha sido revisada basada en la edición de Alonso Ortega para la editorial Gredos de 1984.

y de su hijo Pagondas”

El coro de muchachas entra adornándose, portando ramas de laurel que señalan la entrada del *daneforos*. De nuevo, como sucedía en el anterior *partenio*, se nos especifica el nombre de la casa a la que pertenece.

Epod.

“con himnos cantaré, de guirnaldas florecida  
mi virginal cabeza;

y el rumor de las Sirenas

con las flautas de loto acompañado

quiero imitar en mi canción,

Estr. II

el rumor aquel que del Céfiro acalla

los soplos raudos, y cuando con la fuerza del invierno

erizándose el Bóreas se lanza

acelerado y espanta el furioso

golpe del mar (?) y...”

(Faltan versos.)

Estos versos parecen hablar del matrimonio temprano, de ceñir el *peplos* sobre la cabeza y entonar los cantos matrimoniales. En esta primera parte se asimila la idea de una doncella con una sirena, pero no en el sentido peyorativo de la sirena que lleva a los marineros a la muerte, sino a la sirena que como posee sabiduría, y por lo tanto, es atractiva. Una sirena además, es atractiva por el encanto acústico de su voz, que lo convierte en un ser excepcional (Rodríguez López 2007: 333-356). Debemos dejar de lado las connotaciones negativas de las sirenas como criaturas perversas sexualmente y de perdición de los hombres y apuntar más bien a su faceta cantora.

Por lo tanto, se crea una figura en la que las doncellas dispuestas para ser presentadas en público son conocedoras de hechos relevantes para la comunidad (Lehnus 1984: 81-82). Presenciamos una dignificación de la figura femenina capaz de contar una historia relevante para la comunidad. Además si tenemos en cuenta que son mujeres de la propia familia se están acercando a la gloria de su familiar. Cantando su triunfo se hacen visibles en la comunidad.

..... ]φεν[. . .].[

30. . . . . ]ασ[ικ]μ[ι]ζωννα[

Γ' πολ]λὰ μὲν [τ]ὰ πάροιθ...

δαιδάλλοισ' ἔπεσιν, τὰ δ' α[...

Ζεὺς οἶδ', ἐμὲ δὲ πρέπει  
παρθενήια μὲν φρονεῖν  
35 γλώσσα τε λέγεσθαι·

'Estr. III

“Muchas hazañas anteriores (podría yo cantar)  
ornándolas de arte en mis palabras, más la verdad  
Zeus solo la conoce; a mí, en cambio, me conviene  
pensar en cosas propias de doncellas  
y con mis labios expresarlas.”

El *partenio* sigue en la misma línea de dar a la mujer una voz relevante. En seguida las figuras femeninas viran en torno a sus temas, las cosas propias de doncellas, que son los cantos matrimoniales y no las historias míticas relacionadas con Zeus. Ha habido una primera parte de exaltación de la casa pero la procesión y el culto ha de girar en torno a la festividad cívica, que no deja de ser una historia de rapto y procreación.

ἄνδρὸς δ' οὔτε γυναικός, ὧν θάλασσιν ἔγ-  
κειμαι, χρῆ μ[ε] λαθεῖν ἀοιδᾶν πρόσφορον.

πιστὰ δ' Ἀγασικλέει  
μάρτυς ἦλυθον ἐς χορόν  
ἐσλοῖς τε γονεῦσιν

Ant.

“Del hombre y de la mujer, a cuyos vástagos aprecio,  
no debo yo ocultar el merecido canto.

Como testigo fiel para Agasicles

al coro vine,

y para sus nobles padres”

En esta parte parece que se nos esté presentando la dedicación del canto, el coro dedica la composición a una figura en concreto, funcionando como una oda de victoria. La referencia a Agasicles ha sido discutida si puede ser la madre de la *coregos* principal que recita y miembro de la familia de los Eoládas (Lehnus 1984: 83-84) pero también puede funcionar como en los *partenios* de Alcmán. Son jóvenes principales para la comunidad que son mencionadas en la composición por ser las protagonistas de la ceremonia. La tal Agasicles puede ser una doncella, protagonista del canto, que es especialmente importante y que representa a todas las Eoládas.

ἀμφὶ προξενίαισιν· τί-

μαθεν γὰρ τὰ πάλαι τὰ νῦν  
τ' ἀμφικτιόνεσσιν  
ἵππων τ' ὠκυπόδων πο[λυ-  
γνώτοις ἐπὶ νίκαις,  
Δ' αἴς ἐν αἰόνεσσιν Ὀγχη[στοῦ κλυ]τᾶς,  
ταῖς δὲ ναὸν Ἴτωνίας ἀ[μφ' εὐκλέ]α  
χαίταν στεφάνοις ἐκό-  
σμηθεν ἔν τε Πίσα περιπ[  
(faltan versos desde el 8 al 23)

Epod.

“por mor de su hospitalidad. Pues honrados  
son ellos desde antiguo, como ahora,  
de los vecinos del entorno  
por los triunfos muy notorios  
de sus yeguas de veloces pies,

Eslr. IV

por las que a las orillas de la famosa Onquesto,  
como en el templo de Itonia...  
en su cabello ornados fueron de coronas,  
y en Pisa...”

(Faltan versos.)

Estamos ante una comparación de la doncella usando elementos típicos que luego veremos en el *partenio* de Alcmán, la mujer que se compara con una yegua, cuando el caballo es un signo de prestigio, y cuya fama ha saltado a sus vecinos.

También podemos destacar cómo aparece la corona de flores, que adorna el cabello en el ambiente festivo de la boda y de la festividad religiosa. Debemos resaltar como se menciona el triunfo y la fama. No debemos olvidar nunca que es una fiesta cívica que ha sido monopolizada en cierta medida por una familia, por lo que hay un doble mensaje: por un lado el dios y por otro los Eoládas.

ρίζα τέ [...

σε]μνὸν ἀν[...] Θ[ή-

60βαις] ἑπταπύλοισ<iv>.

νήκεν καὶ ἔπειτ[. . . . . ]λος

τῶνδ' ἀνδρῶν ἔνε[κε]ν μερίμνας σῶφρονος  
 ἔχθρὰν ἔριν οὐ παλίγ-  
 γλωσσον, ἀλλὰ δίκας [ό]δούς  
 65π[ισ]τὰς ἐφίλη[σε]ν.  
 Δαμαίνας πα[.]ρ . . [ . . . ]φ νῦν μοι ποδὶ  
 στείχων ἀγέο· [τ]ὶν γὰρ ε[ϋ]φρων ἔψεται  
 πρῶτα θυγάτηρ [ό]δοῦ  
 δάφνας εὐπετάλου σχεδ[ό]ν  
 βαίνοισα πεδίλοις,  
 Ἄνδαισιτρότα ἂν ἐπά-  
 σκησε μήδεσ[ι.] . [.]τ[ι.] . []  
 ἃ δ' ἔρ[γμ]ασι [— —  
 μυρίων ε[. . . . . . . . .]αῖς  
 ζευξα[...  
 Ἐμὴ νῦν νέκτα' [ρ . . . . . . . . .]νας ἐμᾶς  
 διψῶντ' α[. . . . . . . . .] παρ' ἄλμυρόν  
 οἴχεσθον· ἐ[...

(desunt vv. 10, restant frustula vv. 89–107)

Eslr. V

“Ni provocó después (pues era amigo verdadero),  
 a causa del prudente pensar de estos hombres,  
 a enemiga discordia que acá y allá  
 propaga habladurías, sino que amó  
 de la justicia los senderos fieles.

Ani.

¡Oh hijo de Damena, con pie feliz ahora  
 ve caminando y sé mi guía! A ti te seguiré de grado,  
 en el primer lugar, la hija  
 que cerca del laurel de hermosas hojas  
 andando va, calzada de sandalias



Epod.

De buenos consejos la proveyó Andesístrota.”

(Lo restante está muy mutilado.)

Esta parte final es la de más difícil interpretación, aparece como una alabanza a la muchacha, que está por encima de las disputas entre los hombres. Cuando nos dice en los versos finales que va calzada de sandalias podemos interpretarlo como que está siendo destacada en medio de las demás en el coro de la composición o que se hace una referencia a su destino final. Al final del poema se han mencionado el nombre de varias doncellas, suponemos que todas de la misma familia. El *partenio* culminaría al final de la procesión, en el templo de Apolo, en un espacio diáfano dominando el territorio.

En todas las composiciones líricas de Píndaro hay una interacción entre el que recita y los bailarines, que forman parte de la representación (Burnett 1989: 290). En los *partenios* podemos comprobar cómo hay una interacción con el coro, que replica a la voz principal. A veces no es muy clara la interacción directa y la interpelación pero en todo caso forman un discurso general complementándose el uno al otro. Debemos destacar el protagonismo de las voces femeninas, que no solo se hacen eco de una fiesta sagrada para la comunidad, sino que la hacen propia de su historia familiar.

#### 9.4. Conclusiones

Estamos ante dos *partenios* de muy difícil interpretación, que han sido poco estudiados por no formar parte del corpus principal de Píndaro. No nos dan demasiados datos sobre cómo se realiza un pacto matrimonial o una ceremonia, pero debemos destacar que los dos *partenios* están dedicados a la misma ciudad: Tebas. Conocemos poco de la sociedad tebana en este momento pero la fortaleza de la oligarquía como clase dominante parece estar muy presente en ambas obras. Es la misma familia la que encarga estos poemas a Píndaro, y consigue significarse dentro de los propios versos. La parte ritual se mezcla con una exaltación personal.

En Tebas se realizaban ceremonias de doncellas donde recibían cierto protagonismo de cara a la comunidad. El propio *partenio* nos dice que se realizan en un momento previo al matrimonio, en honor de ciertos dioses y para exaltar mitos de la ciudad. Son muchachas especiales, pertenecientes a la élite. Píndaro destaca a algunas por encima del resto, que ya es en sí un grupo selecto. Podemos pensar el grado de visibilización de la familia que conseguía un *partenio* de Píndaro dedicado a una de las mujeres casaderas de la familia. Además estamos en un momento de asentamiento y fortalecimiento de los cultos cívicos, de los que la aristocracia se apropia. Poco a poco se intenta que se olviden las exaltaciones públicas de poder familiar como ocurre en los funerales y las leyes de limitación de gasto. Sin embargo, la aristocracia encuentra en los cultos cívicos el sustituto a su ostentación.

De una manera quizás más velada consigue hacerse un hueco que lo separa del resto de la comunidad. En estos *partenios* podemos comprobar que se exalta no solo al miembro

masculino que ha logrado una hazaña, sino que las mujeres cobran también protagonismo y acaban asociadas a esa excelencia.

En conclusión, podemos ver claramente el elitismo del poema, que está pensado para ser representado de forma pública. Se ha señalado cómo las odas de Píndaro forman parte de un pensamiento aristocrático que promueve un modo de vida diferenciado del resto, donde hasta el amor se concibe desde una clase social elevada (Bonelli 1987: 24-25). Que nos quede el recuerdo de quién hizo el encargo a Píndaro nos da una idea de lo valioso de recibir un poema de este autor. Poema que, por otro lado, habría de ser recompensado de alguna manera.

Podemos interpretar los *partenios* en la misma línea de ostentación aristocrática. A pesar de que se ha postulado que Píndaro es un autor que presenta una ambigüedad buscada, que podía ser interpretada de varias maneras, todo pensado de manera consciente por Píndaro (Payne 2006: 186) podemos ver cómo en los *partenios* se representan modelos de mujer en edad casadera parecidos a los de otros autores, siempre dentro del ámbito de la élite. Por lo tanto, podemos concluir que las canciones de doncellas, pensadas para ser recitadas en rituales por mujeres en edad casadera, no son inocentes poemas dedicados a los dioses, sino que aúnan en sí todo un modelo social de exhibición de las familias poderosas a través de sus mujeres a punto de ser desposadas. Además hay cierto afán de individualidad de las mismas, quizás pensando en estrategias matrimoniales futuras.

La muchacha que protagoniza el coro, o que tiene el derecho de participar en la celebración, no es una mujer de clase baja o media, sino que pertenece a la más exclusiva aristocracia, y es mencionada por su nombre. Además, recitan un poema que ha sido compuesto por alguien que ya goza de fama. El mero hecho de que Píndaro atendiera a estos encargos ya nos habla del valor social de la ceremonia de cara a la comunidad. Los Eoládas monopolizan los grandes momentos de cohesión de la comunidad y además son los encargados de embellecerlos con nuevas composiciones.

Debemos empezar a afirmar que los *partenios* son un modo de ostentación de las mujeres casaderas en sociedades aristocráticas, donde las hijas educadas en un ambiente musical extremadamente refinado adquieren un papel público en la comunidad en el momento previo a su matrimonio. En el caso de Píndaro está marcado por la exclusividad de una aristocracia muy restrictiva, que además tiene afán de ser mencionado de manera individual. La participación en un *partenio* se convierte un derecho familiar para las muchachas que cobran un protagonismo insólito en la *polis* antes de cumplir su función como madres. Nos queda una visión de los *partenios* monopolizados por una gran familia, que incluye además a las mujeres de la misma. Sobre sus políticas matrimoniales poco sabemos, pero parece que se está haciendo una emulación de las personalidades individuales, tal y como hacían los héroes de tiempos míticos. El mito representado en el rito se convierte también en un mito y rito familiar, creando grandes personalidades dentro de la familia.

Si bien no podemos ir mucho más allá en la interpretación parece que estamos ante la representación de una potente sociedad oligárquica que tiene gran conciencia de su excelencia y se relaciona entre sí. Los cultos cívicos son monopolizados por las mujeres de la familia o de las grandes familias. En estos rituales, las doncellas son representantes de la comunidad, y supone un honor familiar la participación en las mismas.

## 10. Conclusiones de los líricos

En estas conclusiones parciales queremos plantear una serie de hipótesis que parecen tener en común tanto Safo como Píndaro.

En primer lugar destacamos que los poemas están vinculados a la más alta aristocracia. Claramente hay una élite que se convierte en protagonista, quizás después de un proceso de transformación de la visibilidad pública a partir del nacimiento de la *polis*. En el caso de Safo es el *thiasos* un lugar exclusivo, pero lo es también la participación en un coro femenino. En el de Píndaro conocemos incluso el nombre de la familia capaz de encargarse de poemas a un gran autor y que perduren a lo largo del tiempo.

En segundo lugar queremos remarcar que antes del matrimonio las mujeres de la aristocracia son exhibidas como representantes de la comunidad. Participando en cultos, ceremonias y procesiones se convierten en novias visibles, facilitando posiblemente la negociación del padre o tutor. Es importante destacar que son siempre mujeres núbiles, una vez casadas dejan de tener este papel, lo que nos lleva a relacionar su exhibición con la proximidad del matrimonio. La boda supone la ruptura de toda una vida anterior, por lo que nos han llegado poemas de pena y tristeza por la separación de la muchacha de sus amigas. Estas mujeres aristócratas han podido sociabilizar con un grupo de iguales bajo la tutela de mujeres de más edad. Por lo tanto, el cambio de adoptar un rol como gestora del hogar después de la boda debía ser un gran cambio.

Finalmente vislumbramos ya los grandes hitos que componen un matrimonio griego. Aparece, a veces de manera velada pero en otros casos son más evidentes: la preparación de la mujer para el matrimonio, la necesidad de negociación del padre, los ritos previos y la procesión nupcial con cambio de residencia. Especialmente Safo nos da datos de una ceremonia lujosa, solo al alcance de una aristocracia pero que ya ha establecido un ritual determinado. Las mujeres son educadas para convertirse en esposas y esperan el momento, posiblemente con una mezcla de deseo y miedo. Sin embargo, una boda es un asunto de intereses, donde la mujer no participa en la elección. Por ello la preparación y los días previos son momentos de tensión, que se reflejan en la expresión más íntima de sentimientos.

Por todo ello consideramos que detrás de los poemas de culto cívico y de exaltación de los sentimientos hay datos para determinar que la ceremonia del matrimonio griego basado en un pacto previo entre varones, y una preparación que dura varios días y que culmina en una procesión nupcial está ya asentada entre la aristocracia.

# **BLOQUE 4. MUNDO COLONIAL ARCAICO**

### 11. La colonización griega

En este bloque presentaremos la problemática en torno a la colonización durante el Arcaísmo, las causas del mismo y sobre todo el papel que desempeñan las mujeres en la consolidación de la sociedad colonial. En una primera parte, a modo de introducción desarrollaremos las causas de la colonización y el complicado debate de la participación femenina en el mismo.

En una segunda parte, dividida en varios espacios, atenderemos a la fundación de diferentes colonias y al papel que han desarrollado las mujeres indígenas. El objetivo del mismo es buscar las costumbres griegas ya presentes que se trasladan al mundo colonial y las nuevas fórmulas que se establecen a partir del contacto con otras culturas. El mundo colonial es un lugar de pulsión de nuevas ideas, de enfrentamiento y de colaboración. Por lo tanto, parece un lugar propicio para mantener las más ancestrales costumbres que recuerdan a la madre patria, pero también se debieron de imponer las necesidades que imperaban en el nuevo espacio.

#### 11.1. Debate en torno a la participación femenina en el proceso colonial

El objetivo de este apartado es ahondar en la problemática de la colonización en la primera generación, cuando los colonos griegos, casi todos varones, se ven en la necesidad de llevar mujeres consigo o de buscar esposas para que la ciudad prospere. Los mecanismos del mundo griego en este momento para formar familias, el matrimonio por compra y el matrimonio por raptó, van a ser usados con las sociedades indígenas y en la Grecia propia de manera efectiva y simbólica. Estamos ante un tema a debate, en el que grandes investigadores se posicionan de diferente manera. Algunos quieren ver a la mujer formando parte de los colonos y otros niegan su participación y proponen la rápida creación de una sociedad mixta.

No olvidemos que estamos ante un proceso traumático, donde parte del cuerpo cívico abandona su estatus y se va a fundar un nuevo asentamiento (Domínguez 2000: 76). La *polis* es lo suficientemente sólida como para haberse asentado pero lo suficientemente reciente para que la conciencia ciudadana y de pertenencia no haya podido desarrollarse lo suficiente. Por ello se tiene la autoridad para expulsar a parte de los miembros de la comunidad pero ellos no tienen capacidad de resistencia. Estamos en un paso de la legalidad familiar a la legalidad del estado. Desde el inicio postularemos cómo consideramos que la colonización no admite la presencia masiva de mujeres, y las ventajas que un padre obtiene con el matrimonio de su hija serán los argumentos principales. Pese a que estemos en momentos cercanos al *sinecismo*, consideramos que la sociedad griega ha madurado un modelo de relaciones familiares que impide que un número importante de mujeres parta a la conquista de nuevas tierras, ya que supondría

una pérdida para la familia que la ha criado desde niña. No obstante, haremos una revisión del tema presentando los principales argumentos.

## 11.2. Contexto histórico: *sinecismo*, *polis* y colonia

El proceso colonizador griego durante el Arcaísmo surge de unos de los primeros problemas a los que se enfrenta la *polis* tras el *sinecismo*: la falta de tierra, denominada *stenochoria* (στενοχωρία). La *polis* se ha formado como una estructura estatal en un periodo relativamente reciente, en algunas *poleis* son ya varias generaciones, en otras solo una. Se han repartido las tierras y se ha delimitado el espacio que va controlar la ciudad, dividido en *asty* (ἄστυ), *chora* (χώρα) y *paralia* (παραλία). En las ciudades con un territorio considerable, como Esparta, Atenas, la relativa disponibilidad de tierra hará que la ciudad se expanda, pero otras muchas ciudades van a tener el problema de la poca disponibilidad de la tierra que pueda ser roturada sin eliminar por completo el espacio de bosques y ríos, esencial para el sustento en una sociedad antigua. Si tenemos en cuenta que la sociedad arcaica en estos momentos es premonetal y los bienes se basan en la posesión de tierra, una escasez de la misma preocupa gravemente a los miembros de la comunidad. Esta referencia a la ausencia de moneda no quiere decir que no seamos conscientes de que ya existen mercados locales donde se ponen en valor los excedentes y el comercio de metal. En este momento, ni realmente nunca, las *polis* están aisladas (Scheford, 1997: 99-102) ni viven en una autarquía ideal.

El foco de nuestro estudio son las familias con más de un hijo varón adulto. Cuando un padre tiene una tierra que ha cultivado durante toda su vida de manera más o menos desahogada ha engendrado a todos los hijos que biológicamente han sido posibles. Los varones heredan tierra para ser roturada y poder así alimentar a su propia descendencia. En el caso de que varios hijos hayan sobrevivido el padre tiene dos opciones: puede dividirla entre todos o dejarla al primogénito. Dividir la tierra por sistema provoca que el lote sea insuficiente para la subsistencia de una familia cuando transcurren unas pocas generaciones, pues no debemos olvidar que las técnicas agrícolas en la Antigüedad permiten poco rendimiento de los campos. Además es difícil creer que hubiera tal cantidad de tierra por familia. Por ello se suele optar por la herencia del primogénito, dejando una línea de segundones sin un oficio claro. Esos segundones de familias más o menos acomodadas, han de buscar un medio de subsistencia que no sea el cultivo de la tierra del padre. Son a su vez un motivo de conflicto para la ciudad, pues son hombres jóvenes descontentos con un poder que no puede darles un sustento y sin oficio aparente. Debemos tener en cuenta que esta situación no ocurría en todas las familias, las muertes infantiles no podían permitir grandes familias llenas de hijos varones. Por lo tanto, es un grupo relativamente reducido, pero que no tiene una salida en la ciudad.

Domínguez (2000: 55) plantea la juventud del espectro colonial de los hombres que van a fundar colonias. Son jóvenes fijados por estar en un estatus previo a la edad del matrimonio y que son una potencial fuerza de choque en caso de necesidad. La ciudad, tenga la forma política que tenga, ha de buscar una salida para evitar el conflicto.

### **11.3. Echar a ciudadanos**

Lo sorprendente de la colonización es cómo la ciudad se encuentra en un estadio de control suficiente para permitirse echar a parte de sus ciudadanos y ser obedecida sin demasiadas protestas. Todo esto a la vez que ha desarrollado unos conceptos más o menos claros sobre la gestión de las herencias. Los hijos no se enzarzan aparentemente en peleas por la tierra y la herencia paterna, sino que se crea un espectro social de jóvenes sin oficio. Cuando estos muchachos son convocados no documentamos que los jóvenes se nieguen de manera masiva, o que sus padres provoquen un enfrentamiento con el poder político. Parece un modelo de transición, una consecuencia no deseada de la ordenación de las políticas familiares que tienen en cuenta a la *polis*. Para conseguir esta situación consideramos que son claves diferentes condicionantes: la edad de los colonos, el honor que puede suponer participar en una colonización, la presencia del dios como legitimador y los intereses personales de los colonos.

#### **11.3.1. Edad de transición**

No tenemos muchos datos concretos pero todo parece indicar que hay una imposición, siempre legitimado por el oráculo y que la salida se lleva a cabo de manera mayoritariamente pacífica, salvo en casos como el de Tarento, que tendrá su propio espacio, donde parece que la fundación es la salida a un conflicto social violento. También es de notar que se expulsa a individuos sin plenos derechos. Es decir, estamos hablando de hombres adultos pero que no han alcanzado la plenitud de su poder social y, por lo tanto, su capacidad de respuesta y resistencia son limitadas. Con ello no queremos decir que se expulse a bastardos o semi libres sistemáticamente, sino que son muchachos que no han llegado a alcanzar un rol completo en la *polis*. En una sociedad como la antigua donde la adolescencia no es una etapa reconocida, los hombres que han llegado a completar su formación militar pero que aún no están en edad de casarse se encuentran en un limbo legal en cuanto al estatus (Garland 1990: 166). Estos jóvenes son considerados autónomos pero no tienen ni tierras ni cargos que los avalen frente a la comunidad y aún se hallan sometidos al poder paterno. En consecuencia, debemos resaltar como punto importante la edad típica de estos hombres.

Varones asentados en la comunidad, que ya se hubieran buscado un modo de vida o que hubieran pasado un largo periodo de tiempo en esta situación liminal serían probablemente más reticentes al cambio. Este estado de postadolescencia es el ideal para la fundación, cuando los lazos de solidaridad de la infancia aún no se han enfriado y son varones que no tienen responsabilidades familiares de ningún tipo.

#### **11.3.2. Utilidad de la colonización**

También debemos hacer notar que la colonización es un fenómeno que se inicia en el Arcaísmo, pero también sucede en Época Clásica y Helenística. De hecho, durante el

periodo Helenístico hay una fuerte revitalización del concepto de fundar ciudades, pero escapa del objetivo de esta tesis. Por lo tanto, es un modelo que evoluciona y muta, pero muy útil.

Durante el Arcaísmo, se producen en un momento temprano de la ciudad, en unas generaciones posteriores ya no será tan fácil ni fundar una colonia de esta manera, privando de derechos políticos a unos ciudadanos que hasta ese momento eran considerados como tales, situación que consideramos que es la causa de la ausencia femenina. La *polis* va a enviar fuera a estos varones con una misión que también amplía el poder de la metrópoli, pues se establece una relación de afecto con la *apoikia*. Esta finalidad de la salida de población es una necesidad que pronto va a ser convertida en virtud, pues la relación fraternal metrópoli-colonia va a ser una constante en muchos casos. Decidir echar a parte de la población no debe ser fácil, por lo que hay historias de fundación, como la de Tarento (Kunstler 1983: 250) que se han de buscar una excusa que señale a una parte de los varones como los que se han de marchar. El caso de Esparta y los *parthenios*, estudiado más adelante, es un buen ejemplo, pues son ciudadanos con menos *time*, ya que sus madres han tenido sexo con seres inferiores y no pueden reclamar los mismos derechos sobre la tierra.

Si bien la fundación es una necesidad, también hay una promesa de relevancia en el nuevo espacio, que puede ser un condicionante positivo. Además los colonos serán bien vistos desde la metrópoli en casi todos los casos.

### 11.3.3. La legitimidad de la salida

Cuando la *polis* se encuentra en esta tesitura decide echar a parte de la población y consigue que no haya una revuelta, ni por parte de las familias ni por parte de los colonos. La gestión de la *polis*, otorgando derechos, legitimidad y participación divina en el proceso, es clave para que la fundación se produzca de manera pacífica.

Inicialmente la *polis* ofrece mecanismos de regreso en ocasiones, pero sobre todo apoyo mutuo. Marcharse es obligatorio, pero pueden regresar si no consiguen un espacio adecuado. Para la partida se orquestan una serie de medidas que ritualizan el proceso.

El *oikistes* (οἰκιστής), dirigente de la fundación, y el fuego sagrado son los grandes datos para valorar como la metrópoli no se desentiende del proceso. El *oikistes* es un ciudadano de prestigio, a veces mucho mayor que el resto y que parte con su mujer y que es la autoridad. En ocasiones será objeto de culto a su muerte en la nueva ciudad por la sabiduría prestada durante el proceso y su justo comportamiento. Este personaje nos habla del prestigio de la primera generación de colonos, que han sido enviados a la aventura. En ocasiones se les presentará la posibilidad de volver o se les dará todo tipo de facilidades. La presencia del *oikistes* hace que nada parezca dejado al azar. Autores como Labate (1972: 91-104), han tratado de estudiar la figura del caudillo que dirige la expedición de manera individual, usada como propaganda política. Para este autor el fundador es tratado a la manera de los héroes homéricos que lideraban la expedición de vuelta a casa. Se convierten así los relatos de fundación no en *nostoi*, porque no hay un regreso de una guerra, pero tienen esos tintes épicos. Realmente la colonización parece



un asunto administrado por la ciudad, pero que se dota de prestigio con esta figura de autoridad que lleva a cabo el papel de líder y se recurre a la gran fuente de prestigio de los griegos: la épica. No deben sorprendernos las continuas referencias a tintes homéricos relacionados con personajes que acaban recibiendo culto como héroes.

El fuego sagrado representa la unión con la divinidad y su benevolencia, unión que legitima un estatus igualitario entre los colonos. Parten como segundones y llegan a ser los padres de la patria nueva, en relación de amistad con la metrópoli. Siempre hay un dios común con la metrópoli que les ayudará en el proceso. Es una manera de no romper con todo lo anterior, sobre todo a nivel mental. Los colonos no volverían nunca, pero se llevaban una parte de casa y tendrán un papel relevante en el nuevo lugar.

La presencia del oráculo llena de legitimidad al acto. Es el dios, sea en Delfos o en Delos el que dispone que parte de la población parta sin protestas. Por lo tanto, su legitimidad es capital en la resolución pacífica del conflicto. A veces es un imperativo del dios que ha de ser cumplido por los mortales. No obstante, debemos tener en cuenta que los oráculos no eran nada claros ni daban información precisa, por lo que también se podía jugar con la ambigüedad del oráculo. Muchas veces el oráculo no pasa de señalar el camino y como mucho da una serie de rasgos que ha de identificar el *oikistes* (Domínguez 2012b:74). Por lo tanto el oráculo nunca podrá equivocarse. El *oikistes*, que es nombrado caudillo de la expedición de forma voluntaria o involuntaria, es el encargado de la correcta interpretación. Hay oráculos que no son solicitados sino que un miembro de la comunidad acude por otro motivo y regresa con el imperativo de hacerse a la mar (Lombardo 1972: 65-66; Malkin 1987: 28). Por ello debemos valorar el papel consciente del oráculo como lugar de referencia en el Mundo Griego. Lo que es indudable es que la costumbre de hacer una ofrenda, o bien de petición de ayuda o bien de acción de gracias al emprender o acabar una empresa colonial, hizo de los oráculos arcaicos, que habían experimentado un importante crecimiento en ese periodo, un lugar de información privilegiada (Domínguez 1991: 113). Es decir, son centros de saber en general, pero particularmente, al recibir peregrinos de todo el mundo, las rutas comerciales y los problemas de navegación debían de ser conocidos.

Con estos tres elementos esenciales, podemos decir que la ciudad mantenía una doble posición: por un lado expulsaba a parte de su comunidad cívica pero por el otro lo hacía amparándole en una figura de autoridad y el beneplácito de los dioses. La comunidad cívica necesita expulsar a un grupo de varones, que no de mujeres, y han de tener diversas motivaciones para ello.

#### **11.3.4. Las motivaciones del colono**

Hasta ahora hemos hecho una reflexión sobre los motivos de la *polis* y los mecanismos de los que hace uso pero debemos atender también a los motivos de ese colono para salir y valorar si todos eran forzosos o también podía ser interesante presentarse voluntario en determinados casos. La vida en la *polis* podía convertirse en hostil y ser una motivación personal para probar suerte en un espacio desconocido.

La carestía debió ser un factor determinante. Ante la ausencia de alimento suficiente, todas las familias sufren, pero especialmente las que han llegado a tener casualmente más miembros de los esperados. En algunos relatos se nos habla de años de hambruna como en el momento previo a la fundación de Cirene (Hdto. 4, 150-153). La tradición os presenta lugares que ya son pobres anteriormente, como en Argea Macedonia, que la mujer del rey es la encargada de preparar las raciones de los trabajadores porque no hay casi criados (Hdto. 8, 137). Pese a que especialmente en el último caso estamos ante una exageración, son relatos que nos hablan de tiempos de penurias, de escasez de tierra y de pocas salidas. Por lo tanto, una parte de la población no tiene recursos y puede levantarse. La pobreza es la justificación más usada en las colonizaciones porque es una salida honrosa (Greenwalt 1986: 117-123).

Ya he señalado cómo estamos ante un proceso traumático en el Mundo Antiguo. Para muchos colonos esta salida sería sin duda su único viaje y suponía un cambio de espacio mental y físico. No obstante, consideramos que era una salida honrosa para ellos especialmente si la situación se había complicado en su lugar de origen.

Los colonos son varones sin derecho a heredar, en una situación económica inferior, aunque su estatus sea elevado. Puede ser gente que ha sido mantenido en buenas condiciones pero en las puertas de la edad adulta se ven sin posibilidad de fundar su propia familia. A esto debemos añadirle que el individualismo es un concepto muy moderno y hay cierta responsabilidad familiar. El matrimonio y la descendencia son preocupaciones sociales que afectan a los individuos como miembros de una comunidad, es un deber producir una familia y mantenerla, del mismo modo se intenta no ser un estorbo. La colonia es una salida honrosa en busca de un lote de tierra que les permite prosperar en una nueva sociedad, en la que van a tener un papel predominante y no van a ser más considerados hijos segundones. La fundación de colonias con estos motivos no se dio solo en el mundo griego y documentamos las mismas motivaciones en otros lugares.

#### **11.4. Mentalidades, el choque cultural nada más salir**

Los nuevos colonos se enfrentan a salir con la mentalidad de la metrópoli, sabiendo que no van a volver a vivir rodeados únicamente de sus antiguos vecinos, por lo tanto, han de hacer un esfuerzo de adaptación.

Muy pronto han de hacer frente a la mentalidad del mundo de la periferia. Gernet (1997: 94-95) se plantea el espíritu de fundación de colonias especialmente en la Jonia. Hoy en día no es precisamente el espacio mejor conocido ya que ha sido fuertemente mitificado en periodos posteriores. Gernet determinaba que si bien la colonia parte con el mismo espíritu conservador de la metrópoli muy pronto debe hacer frente a los choques culturales de Asia Menor, y es la causa de su evolución filosófica y de que se convierte en un repunte cultural. La nueva sociedad de colonos trata de emular a su metrópoli, pero nada más llegar, además de delimitar su espacio ha de hacer frente al choque cultural. Esta evidencia debía estar presente en la mente de los hombres que partían. Este choque es inmediato pues han partido sin mujeres y han de buscar formar familias rápidamente, como explicaremos en el siguiente epígrafe. Por lo tanto, la consciencia del cambio

cultural que se iba a producir también marca la salida de la metrópoli. Debemos tomar en consideración que la denostación del bárbaro se produce a partir de las Guerras Médicas. A partir de este momento persa y bárbaro se convierten en sinónimos y expresan un sentimiento de antagonismo frente a lo griego. Antes de este momento el bárbaro no es necesariamente hostil, ni se identifica con la tiranía (Hall 1989: 56).

## **12. Ausencia de mujeres**

A continuación debemos entrar en el debate sobre la conveniencia o no de la participación femenina. Parece muy claro que en este momento un pequeño grupo de varones se desgaja de la comunidad y parte a fundar un nuevo espacio, pero no queda claro dónde quedan las mujeres griegas en este cambio.

Sostenemos la hipótesis de que las mujeres no entran en el proceso colonial debido a la mentalidad griega arcaica acerca del valor y la función de una hija. Al ser la hija un valor que se mantiene para su aprovechamiento a largo plazo a través del matrimonio, no tiene sentido que se “desperdicie” en tal empresa. No obstante, trataremos las historias míticas en las que aparecen mujeres para poder valorar su importancia.

En algún momento ocasional, las mujeres pueden ser protagonistas de la fundación, como es el caso de la mítica Medea, pero aparecen de manera aislada y en una situación de provisionalidad. Son mujeres huidas, llegada ahí por casualidad, no forman parte del proceso ordenador de la ciudad (Carruesco 2007: 88), e incluso son de origen no griego. Por ello debemos separar el plano mítico de la realidad, la colonización es un proceso histórico, que supone una respuesta a un proceso político griego.

### **12.1. El mito de las amazonas**

A pesar de que estamos separando claramente el mito de la realidad debemos hacer un pequeño apunte sobre las amazonas, modelo de anti mujer por excelencia y esencia de la visión femenina no civilizada que vive en los márgenes de la tierra. Son mujeres empoderadas, dominantes y viajeras que llevan a cabo una sociedad paralela. Por lo tanto, representan todo lo que es anti helénico.

Hay autores que defienden que el mito tiene siempre un sentido lógico y hayan incluso buscado arqueológicamente en los confines del mundo antiguo a este pueblo (Lebedynsky 2009), del que no se ha encontrado ni el más mínimo rastro. Hoy en día consideramos que las amazonas son una construcción mítica para explicar los valores griegos frente a los bárbaros (Valderrábano 2015: 61-79). Aunque son protagonistas de más de una fundación<sup>138</sup>, vamos a centrarnos en el caso de Argos.

---

<sup>138</sup> Por poner algunos otros ejemplos, Heródoto nos cuenta cómo las mujeres de los saurómatas eran guerreras e iban a caballo (Hdto. 5, 110-117) o la convivencia de las amazonas cultivando rebaños y uniéndose con los pueblos vecinos solo para obtener descendencia (Stab. 11, 5,1).

Eran mujeres normales que huyendo del matrimonio impuesto por sus padres huyen (Pescante y Mei 2003: 225) y crean una sociedad paralela donde las mujeres tienen el poder. Realmente lo que nos dice el relato de Apolodoro (Bibl. 2, 1, 4) es que unas mujeres identificadas como argivas se presentan en masa huyendo de un matrimonio no deseable y la adscripción como amazonas entra dentro de ese pensamiento de que toda mujer que sale de la norma se considera amazona. Esta historia ha sido calificada de “historia mítica” de Argos (Castillo 2005: 23-26) pues forma parte de las vinculaciones de los argivos con los dioses y los héroes, en este caso con Zeus y con Io y deben ser tomadas en ese sentido. Todas las ciudades tienen episodios míticos relacionados con los dioses o con héroes semi míticos. Dar más importancia a este episodio y considerarlo histórico pero negar la historicidad de Teseo, el minotauro y su matrimonio con una amazona es valorar las fuentes de diversa manera. La identificación de una mujer como amazona está vinculada con su salvajismo y su falta de sometimiento. Como no atiende a la norma impuesta por los varones se convierte en un anti modelo femenino (Iriarte 2002).

Por ello consideramos a las amazonas propias del mundo mítico, de la sociedad que no se conoce y se teme y que cambia los roles de género establecidos. Al igual que las amazonas llevan armamento griego primero y después de la Segunda Guerra Médica lo cambian a un estilo más persa. Este cambio es fruto de que se conoce mejor al enemigo, ejemplificado en el persa. Al conocer en detalle su armamento el atuendo de la amazona es transformado para encarnar al enemigo (Sánchez Sanz 2014: 19). También pueden ser objeto de un proceso colonial dentro de esa línea del intercambio de roles y de inversión de las leyes sociales y forman parte de momentos críticos de la historia de las ciudades griegas, siendo el caso más claro, la invasión de las amazonas durante el reino mítico de Teseo (Tyrell 1989: 38-70). Desde luego ya el trabajo clásico de Alonso del Real (1967: 1-56) demostró cómo las amazonas tenían un aura de misterio en torno a lo desconocido y habían sido objeto histórico de muchos acontecimientos importantes de la humanidad. Por ello eran figuras temidas que casan de manera muy clara con este momento crítico de ampliación del espacio. Viviendo los confines del mundo, raptando a hombres para su reproducción (Tyrell 1989: 128-132) parece que su origen es siempre el desprecio masculino (Cantarella 1991: 24-25) y la imposibilidad de vivir en el mundo de los hombres. Podemos detectar cierto temor masculino hacia lo que iban a encontrarse en los confines del mundo. Clarísimamente las amazonas han sido creadas en un contexto de polaridad hombre-mujer, haciéndolas una figura peligrosa que se usaba iconográficamente (DuBois 1993: 110-128), especialmente centrada en la doncella eterna que ha huido del matrimonio y es un constante peligro sexual (Mayor 2014: 130-132). Artículos como los de Loman (2004: 35-36) que las presentan como un ejemplo del soldado derrotado han de ser puestos en ese contexto. Por ello, aunque recordemos que las amazonas se sitúan en los orígenes del mundo y puedan ser representadas como mujeres emprendedoras, no consideramos que sean asimilables al proceso colonial y que sean una muestra de la participación femenina en las colonias. Responden más bien a los recelos masculinos que derivan de la necesidad de reproducirse en el ambiente colonial con mujeres de una sociedad que no les es del todo conocida y que surgen reparos por su comportamiento diferente al griego. En tiempos posteriores, las historias de amazonas se tratan de hacer verosímiles buscando pequeñas referencias que eran entendidas como inversión de roles en el mundo griego, como las mujeres que podían portar armas (Roque

2017: 187-193), lo que supone la creación de un espejo de alteridad que toma como modelo y norma lo griego frente a lo bárbaro (Hartog 2003).

En definitiva, no podemos hablar de la historicidad de las amazonas, pero sí son el reflejo de una cosmogonía lejana que ha de reinventarse cada vez que se amplía el espacio de conocimiento del Mundo Griego. Las amazonas, como modelo anti femenino de comportamiento, son utilizadas para educar a los griegos en un modelo de sociedad ordenado. No es casual que la resistencia a la civilización de las amazonas gire en torno a la negación de una sumisión al varón, una maternidad centrada en las mujeres y no en los varones y en el ejercicio de la guerra y por lo tanto resistencia al griego. Estos miedos se entienden desde el punto de vista del varón griego que ha de hacer su vida, y perpetuar su familia, fuera de las costumbres que había tenido hasta el momento.

## 12.2. El problema de la tierra, versión femenina

Si el problema de la escasez de tierra es una de las grandes bases para el envío de colonos debemos tratar cómo la mujer participa en la propiedad de la tierra, cuáles son sus trabajos potenciales y cómo puede afectar esta situación al poder local para excluirla de formar parte de esa “población incómoda” que ha de marcharse.

Si las mujeres no participaran en la herencia de tierras y siempre están sometidas a la propiedad del varón, automáticamente dejan de ser parte de la población “sin oficio” que pueda molestar al poder. Podemos afirmar que la mujer tiende a estar relegada a las tareas del hogar en el campo y al trabajo complementario en el hogar (James 2013: 107), más aún si pensamos que las “potenciales participantes femeninas” en la colonización, deberían ser mujeres de clases medias, supuestas herederas en segundo o tercer lugar. Esta es la clase social que está más supeditada al trabajo en el hogar, pues no tiene el estatus de las clases más altas donde el trabajo femenino es más un elemento de ocio ni es una pobre mujer que ha de ir a vender al mercado sus productos (Rose 2012: 12-13). El tejido y cardado de la lana tiene su importancia económica en todas las unidades familiares y es un bien que se comercializa. Por lo tanto, *a priori*, la labor femenina en el campo es una labor secundaria y su trabajo está junto al hogar y los hijos. La tierra que le da de comer no es de su propiedad, y si bien la mujer puede recibir en determinados casos un lote de tierra, lo hace siempre en inferioridad de condiciones y muchas veces sólo cuando es la única heredera.

A esto le tenemos que añadir que sabemos que en la mayoría de las *poleis* las hijas no heredan tierra. Salvo el caso de Gortina y Esparta, no están afectadas por el problema de la tierra<sup>139</sup>. A una hija se la dota antes de casarse, y se la dota con otro tipo de bienes, generalmente muebles (Schaps 1979: 12-13) y esa es la parte que le corresponde de la herencia paterna. Es decir, que un padre con muchas hijas no se plantea el problema de repartir su herencia sino de tener bienes suficientes para dar una dote suficiente a cada hija que garantice su estatus dentro del matrimonio (Goody y Tambiah 1973: 25) y la diferencie de la concubina (Goody 1983: 76). Por lo tanto, el problema de una

---

<sup>139</sup> Los casos concretos de Gortina y Esparta y el acceso a la tierra de las mujeres son capítulos de esta tesis por lo que dejaremos la discusión para dicho apartado.

sobrepoblación de hijas casaderas nunca se solucionaría con una salida masiva de las mismas<sup>140</sup>.

En consecuencia, las mujeres esperan a su matrimonio en la casa de sus padres, tuteladas por un hombre varón, no pueden ser un componente poblacional potencialmente peligroso porque están siempre en situación de inferioridad.

### 12.3. ¿Exceso de mujeres?

Otra de las hipótesis para defender la participación femenina podría ser argumentar la presencia de una superpoblación femenina que no puede ser desposada con los varones locales y que ha de partir en busca de esposo. En el caso de abundancia de hijas, el Mundo Griego Antiguo es una sociedad donde se exponen los hijos en el caso de que no sean queridos. Es un proceso completamente aceptado y que sólo el padre puede llevar a cabo. Una hija, especialmente si es la segunda o la tercera tiene más posibilidades de ser expuesta, pues su brazo como trabajadora es menor y es una boca que alimentar en una familia ya amplia. Si un padre decide criar a su hija es porque quiere casarla cuando alcance la madurez sexual y poder así “recuperar la inversión”. Por medio de contactos y de pactos de ayuda mutua, una hija es una aliada en un nuevo hogar. De nuevo si pensamos en la Edad Media y en los motivos que llevan a los colonos a cambiar de residencia, la mujer no parece formar parte de este grupo. Las mujeres están siempre vinculadas a la tierra y a su familia de origen.

Se ha estudiado la exposición selectiva (Harris 1981: 241) especialmente de mujeres para tratar de determinar si realmente la exposición era una práctica habitual. Este autor nos habla de las sociedades preindustriales y sus recursos para eliminar a los niños no deseados. Si bien muchos infanticidios son considerados negligentes en sociedades como la de la Inglaterra del XVII en un mundo como el griego, donde la exposición del niño está amparado por los derechos del padre sobre sus bienes, nos indica hasta qué punto una niña puede ser eliminada si es necesario. No obstante, y a pesar de tener la legalidad antigua de nuestro lado, debemos matizar esta idea, pues una niña no era un bien tan sobrante. La mortalidad infantil es muy alta, y una hija siempre es un comodín para heredar, en el caso de que sus hermanos fallezcan (Haentjens 2000: 261-264). Hasta que en durante la Revolución Industrial los niños son usados como fuerza de trabajo porque se les paga menos en las fábricas y son más dóciles, el infanticidio va a ser una moneda de cambio para la supervivencia de una familia con demasiados hijos (Harris 1981, 244). Las circunstancias que dan este tipo de prácticas son la escasez de recursos. Por lo tanto, si combinamos la alta mortalidad infantil con la necesidad de brazos para todo tipo de trabajos posiblemente la exposición fuera más ocasional que una práctica habitual, aunque las mujeres la sufrieran más a menudo.

---

<sup>140</sup> Daube (1977: 10) apunta a que los griegos colonizan por motivos de sobrepoblación, entendida como que nacen más hijos de los que se pueden sostener con los recursos disponibles. Realmente no hay una mentalidad tan clara de los recursos ni una posibilidad de planificación. El problema es que no se quieren repartir los recursos, no que no haya físicamente recursos para todos.

Al problema de la necesidad de tierra debemos añadir un problema de recursos alimenticios para la población que relacionaremos con este periodo y con la exposición de niñas. En este punto hay estudios que hablan de periodos de sequía en el Mundo Griego que provocan la escasez de alimentos en un momento inmediatamente posterior al *sinecismo*. Si presuponemos que el paso previo a la colonización fue un periodo de sequía, según los estudios de Camp (1979 397-411) sobre un área del ágora de Atenas en uso en el 800 y que se abandona tempranamente en el 700 y sobre todos los oráculos de fundación que hablan de una situación previa de peste y hambre en las ciudades. Según el mismo autor (Camp 1979: 142) también es el momento de fundación de santuarios como el de Ártemis de Brauron. Estas sequías habrían provocado pérdidas demográficas que Starr (1977: 41-42) calculó en doscientas mil personas. Si bien sabemos los problemas que tiene dar fechas y cálculos para la Antigüedad, especialmente así de exagerados, es posible que se diera una situación de carestía general que parece estar documentada en las historias de fundación, si bien no podemos establecer claros datos al respecto (Antonaccio 2007: 210-211). Podemos asumir que hubieran pérdidas, pero jamás en estos niveles desorbitados. Siendo las niñas las peor alimentadas de la casa, pues no se considera que deban recibir los mismos alimentos que sus hermanos, ya que no hacen trabajo físico, parecen la población más sensible a estos problemas de hambruna. Las mujeres, expuestas a partos continuos para ver sobrevivir a dos hijos y medio de media y las niñas peor alimentadas hacen que en una situación de sequía y hambruna las plagas se ceben en ellas. En consecuencia, un padre tiene la posibilidad de exponer a su hija al nacer, e incluso si decide alimentarla, siempre lo hará peor que a los varones<sup>141</sup>, que son considerados más aptos para el trabajo en el campo. No obstante, trabajos como los de Cepeda (2006: 80-82) sobre la afición de los autores antiguos a vincular momentos de crisis, de cambio de gobierno o de derrota con catástrofes naturales, ha de ser tenido en cuenta. Si bien exponer o mal alimentar a una hija es una posibilidad, no debió ser nada frecuente.

Para añadir algún dato más, podemos considerar superada toda esta teoría gracias al trabajo de Morris (1987: 180-184) sobre la evolución de las costumbres funerarias durante el Arcaísmo, que invalida por completo la idea de la crisis poblacional. Lo que sucede es que las costumbres funerarias cambian y solo los miembros más destacados de la comunidad tienen un espacio funerario. Por lo tanto, en torno al 750-700 el número de tumbas disminuye, no solo en el Ática, sino en otros espacios del Mundo Griego y documentamos pocas tumbas monumentales mientras que las capas más humildes no reciben un enterramiento que nosotros hayamos encontrado. La explicación de una catástrofe natural puede ser atractiva pero a día de hoy no podemos tomarla por válida ya que la ausencia de cuerpos refleja un cambio en la costumbre, no una disminución drástica de la población. En definitiva, una carestía es siempre una atractiva una posibilidad, de hecho, debieron de producirse de manera periódica, pero tiene aún más importancia que los propios griegos perciban que están en situación de carestía. Ese dato, la autopercepción de una crisis agrícola, sería mucho más relevante que la propia crisis cuantificable.

---

<sup>141</sup> Respecto a la peor alimentación de las mujeres tenemos datos por comparación. Las fuentes en Esparta nos insisten en que las mujeres eran igualmente alimentadas que los hombres (Xen Lac. Pol. 1, 3-4) por lo que suponemos que era un excepción en el mundo griego.

El problema de la tierra ha sido señalado por Osborne (1987: 40-100) presentando un mundo rural griego donde vive la mayor parte de la población. El campo no es especialmente productivo y los años de abundancia no se diferencian tanto de los de sequía. Por lo tanto, la vida del campesino depende demasiado de los pequeños cambios climáticos y las cosechas, su situación siempre es de riesgo. Por lo tanto, sin una catástrofe natural, un campesino podía quedar en situación de pobreza y no ser capaz de ofrecer nada a más de un hijo.

#### **12.4. El perfil de edad ideal en mujeres**

Otro punto a tratar es la edad ideal de la mujer para su participación un posible proceso colonial ya que hemos señalado que es un factor a considerar en cuanto a los varones. Starr (1977: 41), habla de la importancia del matrimonio en la Época Arcaica como momento de explotación de los recursos, es decir, una mujer es casada en cuanto es posible, así se libera su espacio en la casa y se amortiza rápidamente el gasto de su alimentación y se aprovechan todos sus años fértiles para la procreación. Si bien suponemos que la mujer se casa muy próxima a la menarquía, en torno a los 14 años en ciudades como Atenas, pero es desposada con un hombre un tanto mayor, que ya ha tenido acceso a la granja de su padre. El hombre ha de esperar a tener un medio de subsistencia para alimentar a su familia, lo que retrasa la edad de su matrimonio, pero de la mujer se espera un matrimonio temprano que permita tener muchos hijos para que le sobrevivan un mundo aceptable de los mismos. Por lo tanto, la mujer casada tan pronto llega a la adolescencia con su vida resuelta y se casa con un hombre que parece darle un futuro en el lugar donde ha nacido, como explicaremos más tarde. En consecuencia, podemos afirmar que la mujer parece mucho más ligada a la tierra que el hombre, por motivo de las políticas matrimoniales y la costumbre de los matrimonios con tanta diferencia de edad. Varios autores se han planteado si una mujer podía salir de viaje, fuera regresando o de manera definitiva. Tortorelli (1999: 6-7) niega el concepto de peregrinaje o viaje en la Antigüedad, mucho menos en un sentido femenino. Los casos de peregrinaje femenino son excepcionales<sup>142</sup>. A su vez Montepaone (1999: 15-18) desde el mundo mítico señala que en todas las historias fantásticas se nos habla siempre de viajes masculinos, las mujeres solo viajan cuando han sido reducidas a la esclavitud y, por lo tanto, ha cambiado su estatus. Podemos determinar que una mujer solo está dispuesta a viajar cuando ha perdido todos sus vínculos familiares o es obligada a ello.

El último argumento es de tipo práctico y atañe al medio de transporte. Una colonia supone un viaje prolongado en el tiempo cuando los métodos de navegación no estaban nada refinados. Los barcos de la época no admiten tantos pasajeros “inútiles”, es decir, que si la mitad de los que van en un barco son mujeres, un barco antiguo no es capaz de viajar. Lo lógico es que viajen varones en disposición de luchar en cualquier momento, economizando espacio y personal. Jaime Alvar hizo en su tesis doctoral un importante estudio sobre las personas mencionadas en fuentes, iconografía y arqueología y estableció que los pasajeros de un barco tienden a ser usados como fuerza de trabajo (Alvar 1981: 97-118). Por otro lado, pensamos que los hombres amortizan su pasaje remando en caso

---

<sup>142</sup> Por poner un ejemplo señalamos a Rodopis, la cortesana que viaja a Egipto (Hdto. 2. 134-135).



de necesidad<sup>143</sup>. No obstante, a día de hoy hay investigadores que defienden la presencia femenina en las colonias, teorías que recogeremos brevemente.

### 12.5. Discusión en torno a la participación femenina en las colonias

Pese a toda la argumentación señalada, hay una serie de investigadores que considera que las mujeres participan en el proceso colonial casi a la par que los varones. Esta corriente no ha sido constante y no ha estado presente en todos los foros de debate. Pese a ello consideramos que debemos hacer un breve recorrido.

Uno de los grandes historiadores del ámbito colonial, Irad Malkin ha publicado multitud de trabajos sobre la colonización. En su gran trabajo (Malkin 1987) no dice nada al respecto de las mujeres, pese a hablar largo y tendido del papel del *oikistes*. Lo mismo ocurre con su maestro Graham (1964) pese a que desarrolló una gran teoría en torno a la importancia del *oikistes* y el culto al mismo no ha sido hasta más tarde cuando se han preocupado de la participación femenina. En su trabajo “Religion, women and greek colonization” (Graham 2001a: 327-348) planteaba la existencia masiva de mujeres en la fundación de colonias. Pese a que reconocía que Heródoto no las mencionaba explícitamente en la mayoría de las historias de fundación hace un estudio por los nombres mencionados, figuras excepcionales tratadas también en este capítulo, y plantea que las mujeres participen de forma pasiva. Su principal argumento gira en torno a los cultos. Hay muchos cultos en los que las mujeres tienen un papel principal en toda Grecia, sea como sacerdotisas o como elemento esencial en el ritual como ocurre en las Tesmoforias de Atenas. Para Graham, esas sacerdotisas son una buena parte de los colonos y debemos asumir que la mayoría de los matrimonios en las colonias no son mixtos sino que se hacen con griegas. Pese a la evidente importancia de las sacerdotisas en ciertos cultos femeninos y sus privilegios (Connelly 2007: 202), no son cultos exclusivos, por los que también un hombre puede ir con la advocación de ser sacerdote de una diosa. Por otro lado, Graham está asumiendo que una colonia se funda con unos cultos complejos dignos de ser comparados con Delfos y con Atenas y que en el barco con los colonos hay toda una parafernalia para montar en la colonia una acrópolis comparable a la de Atenas. Ya hemos estudiado la provisionalidad de la fundación, los elementos que se llevan y la capacidad de los barcos. Consideramos que es mucho más asumible pensar que los cultos políados eran monopolizados por las aristocracias, y que es el *oikistes* el que asume el rol de primer sacerdote en los cultos. Este dato no niega que en ciertas fundaciones pueda acompañar un sacerdote o sacerdotisa, pero desde luego no es algo masivo.

Otro punto a tratar es que Graham asume que esas sacerdotisas actuarán también como mujeres de los colonos, pues no resuelve el tema de la gran masa de hombres que han de tomar cada uno una esposa cuando generalmente las sacerdotisas no tienen por qué ser mujeres casadas. El intento más explícito es comparar a la Odisea con las colonias, en concreto con el pasaje de los feacios. Para Graham (1995b: 347-348) aunque Penélope permanezca el casa el modelo colonial es el de la esposa de Alcinoos, Arete que lo que

---

<sup>143</sup> Pero siempre que sea posible se usan las velas movidas por el viento.

hace es acudir a la empresa colonial y reproducir la sociedad griega de mujeres y hombres en el nuevo espacio.

Por lo tanto, consideramos que podemos asumir como inválida la teoría de Graham basándose en la religión y los cultos para la participación femenina en las colonias. Ni tenemos datos suficientes, ni los que tenemos casan con el resto del mundo griego. Consideramos que en los trabajos de Malkin y Graham no se ha tenido en cuenta ni el estatus social de la mujer, ni el valor de una mujer dentro de una familia. Se ha buscado la salida del culto, como un cajón de sastre sin tener en cuenta los problemas asociados en los grandes movimientos de población. Trataremos punto por punto la teoría que refutamos.

Por un lado, se esgrime como ejemplo la participación de mujeres singulares en el proceso colonial. La mujer del *oikistes* o una sacerdotisa, no forman la masa de necesitados que han de salir de la ciudad. Están mucho más cerca de la aristocracia de la *polis* que dejan atrás que de los colonos, por lo tanto, son personajes excepcionales que parten con una misión de liderar y controlar los cultos. No pueden ser usados como argumento de que hay muchas mujeres en la fundación de colonias por un claro motivo: el estatus de una mujer marca su destino. Una hija es un bien a largo plazo. El padre que cría a una hija decide alimentarla durante años, aguantando el esfuerzo económico con el objetivo de dotarla y casarla. Un padre con mucho poder económico lo puede hacer de manera masiva, es decir, criando a todas las hijas que le sobreviven, pero para aquel que no puede dividir su tierra entre sus hijos, criar a una hija es un esfuerzo. Por lo tanto, no permitiría que su hija se casara con un hombre sin tierra ni poder que sostenerle en su vejez.

Casar a una hija alimentada durante años es un medio de establecer lazos permanentes con otras familias. El padre obtiene así un seguro de protección y ayuda mutua con el yerno y su familia. Una hija es algo que se ha de cuidar, y que no debe irse muy lejos de la casa del padre. Con esta mentalidad presente, las hijas que llegan a la edad adulta no sobran y no se les permite irse con sus coetáneos varones. Esto explica por qué la mujer aparece siempre más vinculada a su lugar de origen. La mujer ha de administrar los bienes de su esposo dentro del *oikos*, cardar la lana y contribuir a la economía doméstica (Dalton 1996: 140).

De hecho, los datos arqueológicos refuerzan esta idea ya que sabemos que los colonos que se van sin prácticamente nada, han de producir su propia cerámica, que presenta motivos muy sencillos (Pelagatti 1982: 164-172) según nos cuentan las excavaciones en Mégara Hyblea, Naxos, Siracusa y Lentini en sus primeras fases. Es decir, los colonos cuentan con su lote de tierra y con las parcelas que han de administrar, pero el resto de los objetos necesarios para su vida los han de conseguir, muchas veces con manufacturas propias. Las formas son fijas en todo el yacimiento como si hubiera una distribución en raciones individuales y una producción hecha *ex profeso* para el arranque de la colonia. Eso nos indica que no hay parejas en un primer momento ya que los lotes son todos iguales. Una mujer es un medio de legitimar a los hijos, pero también una carga en el momento de la lucha y una boca más que alimentar si hay hambruna. Una vez distribuidos los lotes los colonos ya pueden formar una familia.

Esto no significa que no reconozcamos que ninguna mujer participe en el proceso colonial como es el caso de Falanto, en Tarento, Etra, (Paus. 10, 6-10) o de la sacerdotisa de

Ártemis Efesia, Aristarca en Massalia (Strab. 4, 1, 4). Pero estas mujeres son individuadas por las fuentes, conocemos su nombre, no es una masa de mujeres que son echadas de la ciudad y acuden con un fin, o bien como esposas del fundador, o bien como sacerdotisas. El papel del *oikistes* como guía del grupo, en ocasiones nombrado por la ciudad, es la clave para explicar que vaya acompañado de su esposa. Es una persona de mayor edad que ya parte con un estatus social de privilegio desde la metrópoli y que ha podido formar una familia. Además, podemos presuponer que es un miembro de mayor edad. Del mismo modo, una sacerdotisa vinculada a una divinidad que va a ser importante, tiene ese papel excepcional. Malkin (1985:114-130) estudió la importancia del nombre de los *oikistai* cuando dan nombre a la ciudad e incluso los cultos heroicos que suceden a su muerte. Todo lo que se vincula al hombre del *oikistes* está lleno de prestigio, porque es una figura singular. Por lo tanto, al ser un personaje que viaja con mejores condiciones podemos entender que se lleve a su esposa o que se le asocie un personaje femenino que, insistimos, su nombre queda en el recuerdo.

En el caso de las sacerdotisas Aristarca es una mujer relacionada con el dios, que tiene un sueño y decide acompañar a los colonos. No se nos dice ni su origen ni su papel antes de la fundación. Solamente tenemos una vinculación posteriormente con Ártemis y su proclamación como héroe en un momento posterior tras su muerte posterior a su muerte. La complejidad de las mujeres que intervienen queda determinada porque parece que que Aristarca es una efesia que participa tras la huida de parte de los efesios por la conquista persa (Domínguez 2010: 377-402). En cualquier caso, pese a que lo trataremos con detalle en su aparatado, entraría dentro de los cultos en honor del *oikistes* y, por lo tanto, de la excepcionalidad. Ni siquiera podemos decir que todo el personal dedicado al culto de una diosa es femenino por lo que no hay necesidad de que siempre vayan mujeres con los colonos.

Por todo lo anteriormente expuesto, y pese al debate en el momento actual de la investigación, sostenemos que la participación femenina en la fundación de las colonias es casual y anecdótica, relativa solo a ciertas mujeres de estatus social más elevado y que van por motivos concretos. El estatus de la mujer cuenta también en este momento, como se ha demostrado que es esencial durante toda la historia de la Grecia Antigua (Shapiro 1996: 52-53). El *oikistes* como personaje poderoso y líder del grupo puede llevar a su mujer, el resto de los colonos deben buscarse una mujer en la nueva sociedad creada.

### **13. Varones sin esposa**

Por muchos ejemplos que enumeremos sobre la presencia de ciertas mujeres, son siempre mujeres señaladas, hasta conocemos sus nombres. Uno de los primeros puntos que hemos asumido es la separación entre los aristócratas y el resto de los colonos. El *oikistes* que viaja con su esposa, o la sacerdotisa que acude amparada por la divinidad son una élite. Por eso nos aparecen con su nombre y su mención. El resto de los colonos han de conseguir esposa de manera inmediata y lo han de hacer de manera mayoritaria en la nueva colonia. Si no, no podríamos hablar jamás de la fundación de una colonia, pues no habría habido jamás relevo generacional.

### 13.1. Violencia en el proceso colonial

Una de las problemáticas que debemos atender es la supuesta violencia o no dentro del ámbito colonial para garantizar la predisposición del poder local a aportar mujeres a la colonia. Es una realidad que las historias de fundación están llenas de episodios violentos, tanto en el proceso previo como en el asentamiento (Dougherty 1998: 178-200).

Una vez asentados los colonos, han de conseguir mujeres o bien dentro del terreno recientemente ocupado o bien exportándolas de la metrópoli. Por todo lo que hemos señalado sobre la fijación de la mujer a la tierra y la negación de los padres de familia a dejar marchar a sus hijas podemos determinar que, en su mayoría, las mujeres saldrían de las cercanías de la nueva colonia. Por ello, la discusión sobre el pacifismo o la extrema violencia en la fundación de una colonia es especialmente pertinente en este momento.

La precolonización, como un aprendizaje que inician los fenicios (Wagner 2000: 79-91; 2001: 571-582) es cada vez más matizada.

Creemos que a día de hoy podemos afirmar, como ya hizo Graham (2001: 25-44) que una colonización de la magnitud que supone la fundación de una ciudad no puede hacerse sin ningún conocimiento del territorio. El Mediterráneo, pese a ser descrito como un mundo hostil y misterioso, no deja de ser un lugar de encuentro de culturas desde el II milenio. Aunque no tengamos muchas evidencias un conocimiento exhaustivo del terreno y de la población local es esencial para poder enviar a población de forma permanente, historias románticas como la fundación de Massalia, en la otra punta del Mediterráneo no hacen sino confirmarlo (Graham 1990: 45-60). Antes que los griegos, los fenicios lo habían explorado. Todo ese conocimiento sobre los puertos y los pueblos que vivían a las orillas del mismo. Estudios como los de Londey (1990: 124-125) apuntaba como la referencia constante al oráculo, especialmente al de Delfos era una realidad y que se habían hecho las consultas de manera efectiva pues era un lugar de prestigio y conocimiento. Morgan (1989: 158-161, 186-190) estudió el papel activo de los estados al acudir a este santuario en busca de consejo para determinar que Delfos era el lugar depositario del saber. De nuevo relacionamos al dios y al papel de la metrópoli con la colonia.

Si bien sabemos que Delfos no era el único oráculo, y que incluso luego hay falsificaciones de las *poleis* que siempre se querrán vincular al ombligo del mundo, Delfos gana cada vez más importancia en torno al culto al dios Apolo Delfinio. El motivo es quizá el propio ciclo de adquirir cierta fama ya que sus empresas eran exitosas, como se pensaba que acudir a Delfos era un valor seguro acaba siendo tremendamente popular (Domínguez 2012b: 85). Trabajos como los de Suárez (1992a: 5-26; 1992b: 345-350) han intentado establecer una serie de criterios para diferenciar un oráculo verdadero de uno falso sin llegar a conclusiones notables, ya que su visión es muy positivista. Salvo casos muy excepcionales, no podemos hacer un estudio filológico del vocabulario de los oráculos. Sería muy pueril pensar que un lugar donde acuden viajeros de todo el Mundo Griego no es a su vez un centro de conocimiento sobre las rutas comerciales y los posibles puntos donde interesa establecer dominio griego. Del mismo modo, los cultos posteriores al *oikistes* favorecen la creación de oráculos falsos que tratan de vincular al personaje que

se ha dotado de un culto heroico con el prestigio del santuario. Que un oráculo sea modificado en un segundo momento para adornar la historia no quiere decir que nunca haya existido.

Un esfuerzo *a posteriori* tal en torno a la vinculación al oráculo es una indicación de cómo el prestigio de Delfos en torno al saber era tal que dotaba de prestigio a la colonia incluso siglos después. Un conocimiento como el de Delfos no puede ser logrado sin una previa de conocimiento de espacios ajenos al mundo griego, no desde la colonización sino desde el intercambio comercial más o menos regular.

### 13.2. Aprendizaje fenicio

Otro asunto en cuestión es la “escuela” de donde los griegos toman el conocimiento de fundar colonias y mezclarse con la población local. Debemos tomar en consideración dos postulados, por un lado que los griegos están aprendiendo de los fenicios y copian sus políticas matrimoniales, y por otro que se asientan siempre en lugares ocupados previamente por indígenas inspirándose en los modelos presentes en el lugar.

De no ser así, no podrían conseguir esposas fácilmente. Cuando decimos lugares ocupados por población local no estamos afirmando que se expulse de manera sistemática a un poblado y que los griegos se asienten en ese lugar. Nos referimos a la necesidad de un asentamiento en relativa cercanía que hace posible unas relaciones fluidas entre ambos.

Whittaker (1974: 58- 61) niega el aprendizaje fenicio partiendo de la aparente premisa de que los fenicios se han considerado comerciantes y no fundadores de colonias reales. Es decir, de asentamientos de entidad con vistas a ser permanente. Por ello el *hinterland* de las colonias fenicias nunca es una tierra de cultivo de entidad, mientras que es una constante en el modelo griego. Estudiando los ejemplos de Toscanos, La Toya, Almuñécar etc., especialmente el mundo funerario, por ser el más conservador, llega a la conclusión de que las colonias fenicias reciben un aporte de población, pues hay parte de los habitantes de las colonias enterrándose usando ritos locales. Para Whittaker esa aportación presente en el registro arqueológico no significaría que el modelo colonial fenicio evolucione a algo de más entidad.

Pero si pensamos que los fenicios no cultivan en sus establecimientos comerciales, debemos asumir que tienen un suministro fluido de alimentos para poder resistir y un mercado de clientes que acuda a comerciar con ellos de manera permanente. Entonces deberíamos suponer que hay una amplia red de suministros capaz de llegar de Tiro a Cádiz en un corto espacio de tiempo, cosa que es muy improbable.

Por otro lado, Niemeyer (1990: 488-489) presentó el modelo fenicio de colonización como un modelo diferente al griego en origen pero que tiene una fase de alimentación mutua. En ese sentido, podríamos hablar de un aprendizaje fenicio con convivencia e interacción de modelos. Los griegos se benefician de la apertura de las rutas comerciales y los fenicios en torno al siglo VIII se ven obligados a convertir sus asentamientos comerciales en ciudades por la agresiva política griega. Pese a ser una evolución un poco

dramática y que coloca al griego en el papel de potencia imperialista la base tiene cierto sentido.

El mismo Whittattaker (1974: 70-72) estableció las similitudes entre los griegos y los fenicios en este proceso colonizador presentando una polaridad de fenicio comerciante frente al griego agricultor. Realmente, a día de hoy consideramos que las fuentes sobre la colonización fenicia no son abundantes y, en ocasiones, se han usado fuentes griegas para argumentar sobre los fenicios. Por lo tanto, el asunto ha llegado a un punto muerto.

No obstante, hay una parte de la investigación que considera que los fenicios no tienen una fase de precolonización y que, en consecuencia, no hay un estudio previo del terreno antes de su asentamiento, por lo que no podemos hablar de conocimiento del Mediterráneo y de sus poblaciones. Estas teorías están marcadas por el recurso a la violencia y a la opresión del indígena. De entre los seguidores de esta corriente destacamos a Wagner (2011: 119-123) que desde las teorías marxistas postula a favor de una explotación indígena y un proceso violento de conquista. Los indígenas son considerados inferiores mentalmente y se llevaban a la Antigüedad modelos coloniales del siglo XIX (Garlan 1987: 20). Moreno Arrastio (1999: 159-160) incide en que en el Arcaísmo la captura de esclavos es una de las principales actividades comerciales, por lo que, *a priori*, la actitud de las poblaciones indígenas ante cualquiera que venga a sus costas no debía ser demasiado acogedora. Usando los modelos homéricos donde cualquier tipo de captura o toma de una ciudad acaba con la esclavización de todos sus habitantes. Del mismo modo, la conquista de la tierra es siempre arrebatar su propiedad al que se considera inferior (Moreno Arrastio 2008: 46-47). Toda esta teoría negaría cualquier parecido entre el modelo fenicio y el griego, pues los fenicios llevan a cabo una expansión muy violenta.

Estas visiones tremendamente catastrofistas, llenas de violencia y de dominación, no parecen entenderse con la necesidad de crear una nueva sociedad que ha de estar en convivencia con la población indígena. Si a esto le sumamos los recientes hallazgos en Alcorrín o en Manilva, dónde se demuestra una clara interacción desde el inicio del yacimiento (Marzoli *et alii* 2010: 153-183), podemos considerar estas teorías superadas.

Por el contrario, a partir de diversos autores como el Pseudo Scilax y de cierto pasaje de Heródoto (4, 196), Domínguez Monedero (1994: 61-80) defendió el concepto del comercio silencioso, basado en el respeto mutuo aunque no se intercambien palabras. Establecía una fase de comercio precolonial en torno a los santuarios cercanos al cerro de Doña Blanca. Por medio de este intercambio, basado en la mutua confianza, ambas partes logran un precio justo para sus productos y las relaciones pueden evolucionar con el tiempo. Pasado un tiempo cae en desuso, precisamente porque las relaciones colono-indígena se hacen más fluidas. Este comercio era extensible a otros lugares del Mediterráneo y proponía un modelo de contacto precolonial que no deja huella arqueológica, pero que entraba dentro de un modelo común de acercamiento a la población local. Estos contactos suponen un conocimiento progresivo del terreno, incluidos los habitantes que viven en él. Este viejo modelo fenicio podría haber sido puesto de nuevo en valor por los griegos en sus primeras expediciones, explicando la presencia de objetos griegos por el Mediterráneo. Tenemos, en consecuencia, dos

modelos enfrentados que examinaremos. A día de hoy las teorías de Domínguez Monedero tienen cada vez más eco en la investigación.

Valorando todos los datos debemos establecer ciertos puntos. En primer lugar, no es sostenible una violencia desmesurada que acaba con la eliminación casi total de la población local cuando llegan los colonos. La guerra es una dominación brutal y física que acaba en tragedia (Alvar 2000: 364). Por lo tanto, para someter a un enemigo hay que degradarle de su condición del igual que representaba en el momento de la lucha y convertirlo en un infrahumano. Estas teorías no acuerdan demasiado con la necesidad de cooperación desde el primer momento.

Al mismo tiempo, las mujeres sometidas por medio de la violencia no son tomadas como esposas, sino como esclavas y concubinas. De hecho, sabemos muy poco de lo que ocurre con una mujer después de una toma violenta porque dejan de tener un estatus social digno de mención. Una esclava no es nada que pueda tener derechos legales (Antela 2008: 307-322). La unión con una esclava no da lugar a hijos legítimos y herederos, sino a hijos y menores y bastardos. Por lo tanto, ¿podemos hablar de violencia extrema? En ese caso tendríamos más una población local que queda diezmada y jamás documentaríamos ningún tipo de cultura mixta en las generaciones posteriores. Los hombres morirían y las mujeres acabarían vendidas como esclavas por todo el Mediterráneo. Cada vez más las teorías de los raptos simbólicos y los acuerdos con el poder toman más fuerza en la investigación.

Para algunos autores como Zaragozá (2006: 75) las historias de raptos<sup>144</sup>, son un reflejo de un pasado donde el matrimonio puede llevarse a cabo por un rito violento. En la realidad se habría institucionalizado en el Mundo Griego únicamente como una ceremonia, pero se puede dar de manera ocasional en momentos de emergencia. Por lo tanto, la fundación de una colonia tendría una parte de la violencia presente en las historias míticas de creación de valores del Mundo Griego. Como se establecen unos orígenes, han de hacerse por medio de una lucha en la que los griegos salen victoriosos. Esto supone una mitificación, que no necesariamente corresponde con la realidad.

Las historias de fundación son variadas pero tenemos varias tendencias en las fuentes: violencia desde un inicio que implica la expulsión de los indígenas, negociación de los indígenas y desposesión, negociación de los indígenas y convivencia (Domínguez 2012a: 30). En esa línea tenemos historias de expulsión como la fundación de Siracusa (Thuc. 6, 3, 2), Tarento (Strab. 6, 3, 2), de negociación inicial para la desposesión de los indígenas en un segundo momento en Leóntinos (Plb. 5, 3) y Locris Epicefiria (Plb. 6, 22) y de negociación clara con el poder indígena que ayuda a mantener la colonia sería Mégara Hyblea (Thuc. 6, 4, 1) donde el rey indígena les asigna un territorio después de muchas vicisitudes y la oferta frustrada de los foceos (Hdto. 1, 163) donde el rey Argantonio les ofrece fundar un asentamiento que ellos rechazan.

Podemos asumir cierta violencia en el proceso pero hay una clara necesidad, disponer de mujeres para sobrevivir y debemos matizar las noticias de raptos masivos. Autores como Gómez Espelosín (2004: 24) señalan que el Mundo Griego plantea el miedo ante el matrimonio con indígenas y pone como ejemplos las extranjeras que acaban siendo un

---

<sup>144</sup> Por poner algunos ejemplos Hdto. 3, 159, 2 y 4, 148, 1.

peligro para sus maridos como Medea o Ariadna. No obstante, él mismo señala como los matrimonios mixtos debían de ser una práctica habitual y que a veces, ese miedo que hemos considerado extrapolable a todo el Mundo Griego en cualquier periodo o época corresponde más a la Atenas del siglo V.

### **13.3. Sociedad colonial vs sociedad de la metrópolis**

Domínguez Monedero apunta la duda razonable de si una colonia funciona igual que una metrópoli. Es decir, si los hombres que se han buscado un nuevo futuro han de reproducir los mismos esquemas de la metrópoli o, por el contrario, se inauguran modelos de convivencia nunca vistos. Como esta tesis versa sobre el matrimonio trataremos este tema en concreto y no nos adentraremos en las particularidades políticas. Está claro, como norma general que “el griego se casa con una griega” (Domínguez 1986: 143). Es decir, hay un rechazo a lo extranjero que se mira con cierto recelo, que toma su nombre con la forma de la palabra bárbaro usada de modo despectivo después de las Guerras médicas pero que en un periodo anterior, si bien de manera no tan polarizada hacia el persa, consideraba que un matrimonio entre griegos era lo deseable.

Según Domínguez (1986: 145), los griegos ya tienen previsto en el momento de la colonización que se van a establecer matrimonios mixtos con indígenas, por lo que no se están comportando exactamente como los griegos de la metrópoli, acostumbrados al matrimonio con mujeres de su comunidad. También presupone que tomarían como ejemplos las prácticas de los fenicios, que lo llevaban practicando siglos con buen resultado. Autores como Antonaccio (2003: 57-74) ya han señalado como la colonia es un mundo híbrido desde el principio por los procesos de aculturación con los indígenas. Por lo tanto, creemos que podemos determinar que se produce un cambio de mentalidad entre el mundo de la metrópoli y el mundo colonial y eso va a afectar a la consideración social de la colonia.

En ese sentido se ha de delimitar un espacio nuevo, que acepta como autóctonos a la población indígena y a los griegos, que se han de hacer del lugar. Se inauguran unas normas de convivencia que convierten en costumbres locales las nuevas uniones matrimoniales.

Por lo tanto, establecemos que la necesidad de obtener una esposa, en un espacio corto de tiempo desde el momento de la fundación obedece a una serie de necesidades de descendencia que marcan el inicio del proceso colonial.

Los colonos necesitan esposas por diferentes motivos, y recurrirán a diversos mecanismos.

### **13.4. El acuciante problema de la descendencia**

Los varones instalados en la nueva colonia, sin mujeres disponibles, han de solucionar el problema de la descendencia, que implica engendrar hijos legítimos que lleguen a la edad



adulta en cantidad suficiente para que la colonia sobreviva. Además si tenemos en cuenta la esperanza de vida en la antigüedad, la alta mortalidad infantil en el momento del parto y durante la infancia, para conseguir que una *apoikia* prospere rápidamente han de conseguir un número adecuado de esposas entre la población local en un corto espacio de tiempo (Pomeroy 1987: 49). Por ello, si bien no podemos negar el carácter muy posiblemente violento de la fundación de ciertos asentamientos, la población indígena no puede ser jamás aniquilada, al menos la femenina y una de las primeras negociaciones ha de ser la vinculación con la población local.

Es ahí donde se inicia nuestro estudio matrimonial: para la supervivencia de la *polis* se ha de pactar con el poder local para conseguir mujeres como esposas. Esas esposas, en un momento en el que la identidad de lo que es ser griego no está definida crean una sociedad mixta. Como bien señala Domínguez (2004: 433) aunque cada caso colonial es distinto podemos asumir que en todos los asentamientos se está en contacto con la población local, para poder sacar adelante la nueva fundación y que esta llegue a la segunda generación. Inicialmente no se piensa en que ha de ser llamada una segunda generación de griegos des de la metrópoli, sino que se intenta que está sobreviva por sí misma.

Domínguez en 2012a (30-31) puntualizó tres teorías de políticas matrimoniales en las colonias basadas en el carácter violento o no violento y en el pacto denominadas violencia, engaño inicial y acuerdo. Debemos atender de manera individual a cada una desde el punto de vista del matrimonio.

Si bien puede haber una violencia inicial, no puede ser masiva y destructora de la sociedad indígena a la manera de una toma de Troya. Debemos considerar el rapto masivo de mujeres que son tomadas por la fuerza como una de las formas más violentas de contacto con los indígenas, y puede estar tamizado por una explicación simbólica. En el segundo caso, el del engaño inicial, valora la existencia de pactos que se firman inicialmente como iguales con los indígenas y que son rechazados por lo griegos. Es decir, lo que es válido y ratificado por los dioses en un segundo momento se incumple. El tercer caso, el del acuerdo y la convivencia lo dividimos en dos para centrarlo en el matrimonio. Puede haber convivencia de una parte de la población indígena, masculina y femenina, pero el acuerdo puede afectar solo a un cierto número de mujeres que son las que forman una sociedad mixta sesgada por el género. Es decir, se puede llegar a un acuerdo que permita la convivencia entre ambas sociedades pero desde luego que parte de ese acuerdo tiene que implicar que parte de la población femenina cambie de residencia de manera permanente.

Para entender cualquier tipo de unión es necesario hacer un apunte sobre la validez del pacto. En todo momento, cuando se establece un pacto, se ha de considerar un igual con el que se firma. En ese sentido, todo acuerdo con las poblaciones indígenas se hace en virtud de una relación de igualdad, aunque podamos admitir que los griegos están saliendo beneficiados. Por ello negamos las teorías de la desigualdad de Wagner (2005b: 184), que afirman que el colono se aprovecha masivamente de las diferencias entre los antiguos clanes para ponerlos en contra entre sí. Si bien es cierto que no podemos hablar de culturas unificadas, creemos que considerar como norma un modelo basado en el engaño no tienen sentido en este momento histórico. En ese sentido los trabajos de Lonis (1980: 267-286) sobre la importancia del pacto y del respeto al mismo en virtud de una relación de igualdad

son esclarecedores. No sabemos cómo evolucionan las aristocracias indígenas, pero en poco tiempo tuvieron que cambiar su concepto del otro para ser capaces de establecer alianzas. Algunos autores usan este argumento para defender la aculturación como forma de violencia en la colonización (Remedios 2007: 215-228).

Tenemos historias como la fundación de Marsella donde es la hija del jefe local la que inicia el proceso, y colonias como la Locris Epizefiria en Italia, donde las mujeres son las transmisoras de la *eugeneia* gracias a su mayor estatus. Este es un caso de convivencia y entendimiento mutuo, en el que ambas sociedades encuentran un modelo común matrimonial. Nuestro objetivo es analizar la aculturación que supone la creación de esta nueva sociedad y los mecanismos matrimoniales y de pacto que se reflejan en las fuentes.

Para establecer la legitimidad de los pactos usaremos como fuente los oráculos y las historias de fundación, atendiendo a los problemas metodológicos que implican los textos recopilados siglos después del momento de fundación y que han sido “retocados”, tal y como estudió Lombardo (1972: 63–89). Quizá las reticencias del autor sobre la posterioridad de los oráculos no sean tomadas al pie de la letra. Entendemos que los autores transmiten noticias acaecidas en un tiempo muy anterior, pero no podemos dudar sistemáticamente de una noticia solo porque nos sea transmitida por los historiadores. No obstante, nos parece muy interesante la aportación de Piccirilli (1972: 36-61) sobre el valor jurídico del testimonio conservado en la memoria colectiva. Estamos en un estadio previo a la promulgación de leyes en la colonia. En ocasiones, hasta podría sentar la base de las normas principales de convivencia. Por ello, la historia de la fundación recoge el oráculo y a veces hasta el pacto con los indígenas que se deriva de la misma.

El objetivo principal es establecer un modelo o modelos de políticas matrimoniales griegas con los grupos indígenas a los que se enfrentan en el proceso colonizador y dar una explicación desde la perspectiva de un Mundo Griego, el cual se enfrenta a espacios nunca vistos que ha de introducir en su racionalidad.

### **13.5. Dos modos de matrimonio, rapto y compra**

En Época Arcaica establecemos dos modos de establecer políticas matrimoniales. Por un lado está el rapto, es decir el matrimonio por consumación y por el otro, tenemos la compra. Ambos modelos parecen coexistir aunque el primero parece casi más propio del mito que de la sociedad real.

En el rapto el proceso es violento. El hombre toma a la mujer y la hace su esposa por unión sexual, a veces después se produce una negociación que legitima lo que ha sido tomado por la fuerza. El mito es rico en rapto, desde el rapto de Helena de Troya con Paris, al mito de Europa por parte de Zeus o el mito del raptó de Hades y Perséfone, la violencia sexual consumadora es una forma conocida. Es difícil entrar en la veracidad histórica de ciertos raptos, pero queda rastro en la ceremonia de matrimonio (como en el matrimonio espartano donde la mujer espera al hombre en la oscuridad y rapada) que nos habla de un pasado de políticas matrimoniales no consensuadas (Macdowell 1983: 74). Pese a que maticemos el rapto simbólico en la Grecia propiamente dicha, aparentemente

en las colonias se producen raptos masivos efectivos, que han sido tomados como verídicos y que estudiaremos caso por caso.

El matrimonio por compra parece un caso mucho más histórico, ya la mujer es negociada de antemano y se ofrece una dote por parte del padre, o se establece que el futuro marido ofrece una serie de regalos para convencer al padre de que su hija ha de unirse a él. Estos no son regalos de boda sino que los amortiza el padre.

En ambos casos la voluntad de la mujer no se tiene en cuenta, y la mujer actúa como un bien que se negocia entre cabezas de familia. Este hecho, implica que la violación y el rapto no tengan en consideración si hay o no consentimiento, pues la mujer nunca va a ser sujeto de derecho. En una sociedad en la que la violencia se considera una forma de matrimonio, debemos entender que es también un modelo a seguir en el mundo colonial. La ausencia de consentimiento por parte de la mujer parecería apoyar que se repitan modelos griegos en el ambiente colonial. Mossé (1990: 46) considera que en la fundación de colonias hay dos mecanismos, por un lado la negociación de tierras y mujeres y, en caso de hostilidad, el rapto. Pese a que no es muy precisa en sus análisis nos da ya las dos fórmulas de matrimonio que conocemos.

Una de las posturas más tradicionales es la de Van Compernelle (1983: 1038-1040), que consideraba la colonización como un doble drama. Por un lado, los colonos son forzados a marcharse y extirpados de su patria y por otro las mujeres indígenas son obligadas a contraer matrimonios forzosos con una población que llegaba un buen día y ocupaba su espacio. Es una visión un tanto trágica del proceso y basada siempre en el drama individual.

Domínguez (1986: 146) apunta a la importancia de la violencia como factor a tener en cuenta en la colonización. Respecto a la vocación agrícola de muchas colonias, se ha de contar con la población indígena para que trabaje las tierras y este en contacto permanente con los griegos. Mitos como el de la violación de las Sabinas (Liv. 1, 9 y Plut. Rom. 14-20) han sido tomados como justificación, dentro del mito, de un modelo de rapto masivo. Gallo (1983: 710) lo denomina la guerra de posesión, que es un proceso de apropiación del territorio y de expulsión de la población precedente. No obstante, insistimos en el carácter mítico de estas historias, que se centran en la ordenación del espacio para explicar el *statu quo*, en las relaciones con el territorio. No podemos tomarlos como datos absolutamente verídicos<sup>145</sup>.

Ante la necesidad de mujeres, se organiza una *razzia* y se toman todas las disponibles. La toma de mujeres es una manera de sometimiento del enemigo, ya que se les priva de su esencia, como ya hemos señalado. Una ciudad necesita de mujeres y de esclavos, dos elementos que, *a priori*, no están dentro del proceso colonizador pero que la nueva ciudad necesita inminentemente.

Esa violación sistemática toma la forma de un ritual. De este concepto deriva la idea del suicidio previsor de las mujeres de la élite para no caer en manos del enemigo y privar al vencedor de parte de su éxito (Antela 2008: 309-310). La violación masiva y la toma de mujeres serían actos de poder, maneras de cobrarse en el cuerpo de las mujeres las

---

<sup>145</sup> Para una visión crítica entre el mito de las sabinas y su reproducción como escena de rapto típica Vallet 1968.

penurias sufridas por el rechazo inicial de la población y formaría parte de un proceso de dominación. Pero ¿tiene sentido esto en una fundación reciente con los primeros contactos con la población local?

Van Compernelle (1942) se pregunta si esa leyenda no ha sido forzada por los analistas romanos, según el modelo de las fundaciones griegas o si es una leyenda creada por los griegos y luego retomada por los romanos porque les servían para ensalzar un pasado mítico.

En esta misma línea Schaps (1982: 203) considera la violencia y la violación en la guerra y la fundación de nuevas ciudades una constante en las leyendas de pelasgos, romanos y jonios, por lo que debemos considerarlo como una verdad creada y no histórica, es decir, que es un tópico literario. Otros autores como Wagner (2001: 34) consideran que la violencia siempre está presente, pero no lo hace de manera directa. Diferencia la violencia abierta, que sería la propia de un conflicto armado, con la encubierta que es más sutil y lenta y que se apodera de la sociedad. Fenómenos como la ocupación de cargos de poder y control progresivo de las élites por parte de los colonos son considerados formas de violencia encubierta. Realmente este tipo de teoría es la más aceptable si consideramos que los griegos son violentos en la toma de esposas.

El final feliz de la leyenda de las sabinas puede considerarse como una justificación del ritual de matrimonio romano donde se fingen lágrimas y la muchacha se echa al pecho de su madre como buscando protección (Guillén 2004: 141-142), ritual que, por otro lado, no se diferencia del griego. Si bien hay un indudable denominador común, la ausencia de mujeres, un acto legitimado por la colectividad que es el rapto masivo hay propios ejemplos en el mundo griego, como el rapto de Deyanira por los centauros, un ejemplo propio.

Otro asunto que debemos plantear para negar la violencia masiva es el problema de los suministros relacionado con un rapto masivo. Una colonia en la Antigüedad ha de contar con un terreno agrícola asociado o con una población que les suministre productos básicos alimenticios. En ese sentido, ha habido estudios sobre la penetración de los colonos al interior del territorio (Alvar y Wagner 2003: 187-205) para el mundo fenicio. Esta situación tiene su eco en asentamientos griegos como en Francavilla Marittima, dónde la compenetración entre indígenas y griegos está presente en la necrópolis desde las primeras generaciones (Quondam 2008: 139-178), o L'Amastuola (Burgers y Crielaard 2007: 87-124), que presenta la misma situación desde las primeras fases con un registro arqueológico, dónde la convivencia entre indígenas y colonos griegas parece amistosa (Saltini-Semerari 2013: 137). Si asumimos que los griegos raptan a la mitad de las mujeres de un poblado, no podemos hablar de una coexistencia demasiado pacífica, la mernos en un primer momento. Por lo tanto, debemos asumir que hay una interacción desde el inicio basada en un acuerdo. La presencia de tradiciones de ambas culturas se evidencia desde un primer momento en aparente coexistencia.

#### **14. Aportaciones femeninas a la colonia**

Llegados a este punto debemos señalar cómo ha sido vista la participación femenina en las colonias, tanto en la estabilidad de la misma como en la relación cultural que aportaba su presencia en la nueva fundación desde momentos iniciales.

#### **14.1. La mujer como pacificadora**

Hay un aspecto que ha sido recientemente tratado por la investigación y que debemos hacer notar. Se trata de los estudios que relacionan a la mujer y la paz. Partiendo del clásico binario hombre-guerra, mujer-paz se ha tratado de hacer estudios que asocian la mujer a la paz (Mirón *et alii* 2005: 425-428) y hacen a la mujer mediadora en situaciones de crisis, sobre todo en las familias vinculadas al poder. Al mismo tiempo, tenemos la visión de Loman (2004: 34-54), que defiende que la mujer está inmersa en el mundo de la guerra y es igualmente un asunto que le atañe, sea en ocasiones singulares liderando batallas pero desde luego siendo siempre partícipe de los asedios.

En nuestro tema podemos enfocar el matrimonio como un modo de pacificar el territorio y conseguir un *statu quo* con la población local. Si bien el ejemplo histórico que nos viene a la mente una y otra vez es la paz negociada por las sabinas en Roma, para conseguir la unión entre padres y maridos, debemos tomar con precaución las fuentes.

Hay tópicos en torno a la mujer como víctima siempre de la guerra. Lo cierto es que el matrimonio es una manera sólida de cerrar un pacto, pues es una unión que se augura como duradera y que va garantizada por una presencia física. Del mismo modo, trataremos los problemas de aculturación de la población griega en su contacto con el elemento local. Veremos cómo las teorías de aculturación y contra aculturación (Wagner 1998: 445-464) no se cumplen en el Mundo Griego. Los colonos griegos se consideran a sí mismos griegos y lo mismo afecta a sus descendientes, pese a que encontremos evidentes signos de que ambas culturas se impregnan de la otra en algunos lugares como la isla de Sicilia (Antonaccio 2001: 113-157). Por lo tanto, podemos afirmar que la mujer indígena va a jugar un papel clave en la integración del mundo griego con su entorno y lo hace desde un primer momento. Las mujeres indígenas son integradas en la comunidad de los griegos, y los descendientes de los colonos se consideran auténticos griegos.

#### **14.2. Las costumbres indígenas**

Estas mujeres han de dejar por fuerza cierta huella en el registro de la ciudad creada. Van Compernelle (1983: 1048-1049) consideraba que la aportación de las mujeres indígenas se veía en varios ámbitos de la vida de las colonias; en la religión con la introducción de nuevos cultos, en el aporte lingüístico, sobre todo con topónimos o nombres de objetos que se introducen en ese momento, y en el registro arqueológico con los objetos de vida cotidiana asociados al hogar. Pese a que es un artículo un tanto anticuado en ciertos aspectos, creemos que ya aportaba una visión sobre como el contacto entre griegos y mujeres indígenas creaba una sociedad mixta que tenía su eco no solo de manera inmediata sino con el paso del tiempo. Recientemente han aparecido trabajos sobre mezcla de materiales que podían delimitar costumbres (Hodos 1999: 61-78; Kelley 2012:

245-260) y revisiones sobre la necesidad de que una colonia se fundara con presencia femenina que deja su huella en el registro arqueológico (Saltini 2016: 77-88).

Domínguez (1986: 148) plantea la duda razonable de la adopción de las costumbres. Muchas veces la *polis* no se forma con colonos de un mismo lugar, por lo que la fundación se hace con griegos que han llegado a un acuerdo pero que no tienen por qué tener exactamente las mismas costumbres ni los mismos cultos. Si a esto le incluimos la necesidad de llevar a cabo matrimonios mixtos por la adopción de un grupo indígena, deberíamos presenciar una cultura híbrida desde un primero momento. La realidad es que si bien cada colonia tendrá sus peculiaridades, todas insisten y se reconocen como griegas. Las costumbres dependerían también de la disponibilidad de materiales y de la capacidad de importación. Por poner un ejemplo, el vestido femenino, que aparece en las primeras generaciones de tumbas femeninas supuestamente de origen indígena (Saltini 2016: 77-88), no ha de ser por fuerza un modo de resistencia. El tejido se elabora acorde con unos usos y costumbres, con materiales locales y generalmente por manos femeninas. Resulta difícil pensar que los griegos exigen la adopción de un modo de vestir femenino a la griega y que las indígenas se resisten. Para añadir a este debate, importar vestidos desde Grecia sería muy costoso, por lo que puede convertirse en un objeto de lujo, mientras tanto, el vestido local y la forma de uso pervive.

Finalmente, pese a toda la discusión sobre los materiales encontrados, una *apoikia* es reconocida arqueológicamente porque hay materiales suficientes asociados al mundo griego, un culto desarrollado y en ocasiones documentación escrita. Estos materiales son determinantes porque son usados a la manera griega e implican que sus habitantes entienden su significado y los reproducen también en manufacturas locales, es lo que diferencia de las meras importaciones griegas, amortizadas en usos que no son entendidos en el Mundo Griego. Un caso contrario es el hallazgo de cerámica de *symposion* griega haciendo de urna funeraria en tumbas ibéricas. Está presente el material griego, la diferencia es que el usuario no comprende, o no quiere comprender, su significado. Por lo tanto, podemos hablar de la adopción de costumbres griegas, con la matización de que no podemos rastrear si son al 100% las que se tenían en la metrópoli. Qué es ser griego y comportarse como tal siempre ha sido un tema controvertido, por lo que es muy difícil saber si la primera generación de colonos hizo un esfuerzo por no perder ninguna de las costumbres que tenían en la metrópoli. A esto se suma que en segunda generación nos aparecen los *epoikoi*, personajes que acuden a la colonia porque es una oportunidad de expansión, una vez comenzada. Estos personajes son llamados desde la metrópoli y no han pasado por el momento inicial, si bien han de tomar esposa entre las mujeres de la colonia o de nuevo con población indígena. Por lo tanto, en una colonia hay diferentes capas sociales y distintas experiencias con respecto a la fundación y los primeros años. Esa sociedad ha de cohesionarse en los primeros años y crear una memoria colectiva. La descendencia y la creación de nuevas familias es la clave para que la colonia no se extinga.

### **14.3. Estatus de los hijos nacidos de esas uniones**

De estos matrimonios mixtos se espera y se busca que tengan descendencia rápidamente para que la colonia llegue a la segunda generación. La historiografía ha discutido acerca

del estatus y consideración de los hijos de matrimonios mixtos. En algunos lugares, como en el caso de Massalia forman una élite con recuerdo de su origen o las grandes familias locrias, que reciben su linaje por línea femenina y lo exportan a la colonia. Ya hemos señalado cómo los colonos necesitan esposas locales por lo que se ha de crear todo un espectro social.

Como bien señala Mossé (1990: 47), a partir de la segunda generación todos son considerados griegos, por lo que no hay problemas en su origen mixto. Debemos negar la existencia de una ciudadanía excluyente como la de Atenas, a la que dedicaremos un apartado, en comparación con otros lugares de Grecia. Ser griego es un sentimiento que no responde solo a una definición, es un concepto muy profundo que tiene que ver con la sangre, con la abscipción a una genealogía griega, con la lengua, costumbres y cultos. Es un concepto mutable pero que era entendido por los griegos. No podemos mirarlo desde un punto de vista moderno. Por su parte Domínguez (2004: 452), defiende la importancia de que los griegos del oeste se consideran a sí mismos griegos por encima de las otras poblaciones indígenas y que es un rasgo de identidad donde se enfatiza tanto su origen como las relaciones con la metrópoli. Por lo tanto, el haber formado parte de la colonización de un lugar se convierte en una marca de estatus y entra dentro de la ideología griega que las grandes familias se formen a partir del recuerdo de su participación en el proceso.

Las mujeres reproducirán su *oikos* como unidad familiar y enseñarán a sus hijos sus costumbres. Aunque se ha enfatizado mucho la presencia de nombres indígenas supuestamente dados por la madre (Austin y Vidal Naquet 1972: 64), en el Mundo Griego es el padre quien da el nombre, lo que explica que numéricamente no sean tantos los nombres indígenas. El padre hace la labor de helenización en una cultura que ya es mixta y educa a sus hijos en el amor por la metrópoli. Mosse (1990b: 39) plantea que la ciudad se convierte en un “club de hombres” en el que las mujeres son eliminadas de la participación y que supone un detrimento con respecto a los tiempos de los Siglos Oscuros reflejados en la épica. Domínguez (1986: 150-152) añade el elemento de la cultura colonial y los matrimonios mixtos. El griego que comparte costumbres y sistemas de valores con una mujer de su misma ciudad puede confiar en ella pero el griego no se fía demasiado de una mujer indígena. Para él supondría un cambio en la concepción de las relaciones familiares. No obstante, debemos tener en consideración las reflexiones en torno a los espacios privados en la Antigüedad. La casa es un espacio de conocimiento y educación moral, sexual y cultural. Es donde se realiza la educación ideológica y la religiosidad. Se ha considerado la casa como un micro estado del individuo (Mañas y Uribe 2012: 193). No podemos asumir libremente y a la ligera que los hombres griegos abandonen todo poder dentro de la casa. La propia mujer tiene una serie de valores adquiridos que no son solo valores domésticos, por así decirlo. La actitud ante la batalla, un sistema de valores social y toda una ideología de poder también son conocidos por las mujeres en todas las sociedades. El hombre y la mujer desempeñan un rol en la sociedad con finalidades no solo de comportamiento, sino educativas.

Del mismo modo el sistema de la *polis*, donde el ejército es la base de la participación ciudadana es ya un modelo que va aislando a la mujer, Para Domínguez, puede ser incluso que la mujer sea aislada primero en la colonia y dejada al cargo de las tareas domésticas mientras su marido se dedica a gestionar la nueva ciudad y ese papel se traslada luego a

la ciudad. Van Compernelle (1983: 1047) consideraba que la colonización suponía que la hija indígena era vendida por su padre como una ocasión inesperada de entrar en contacto con el mundo exterior y que la muchacha era abocada a una relación no deseada. Cuando el tiempo pasa, acababa ejerciendo su poder en las pequeñas cosas.

Respecto a este discurso debemos hacer varias puntualizaciones:

1. En cuanto a la situación de la mujer indígena, comprada, raptada o intercambiada, es ella la que está en su lugar de origen pero trasladada a un nuevo espacio ordenador por un varón con una cultura diferente. Debemos señalar que no es igual una mujer raptada, que intercambiada, y que no entra dentro de la lógica histórica raptos masivos frecuentes. También debemos tener en cuenta que los matrimonios mixtos masivos son una causa de recelo, ya que la población femenina es numéricamente significativa. No solo es un indígena con sus costumbres, es un grupo de mujeres que forman la mitad de la población y que pueden trasladar sus relaciones de solidaridad. No debemos desdeñar el papel informador de las mujeres indígenas y su capacidad de transmitir conocimiento, por ser la población local. Pese a los trabajos de van Gennep (1969: 169-177) que consideran el rapto un ritual de separación y lo reducen a la escena del recuerdo que ya no es entendido por quien lo practica, no vamos a minusvalorar el elemento traumático del mismo, incluso fuera del rito, al menos, *a priori*. El problema de los ritos de paso es que todo puede ser considerado una transición y un paso de un estadio al otro. En el caso de matrimonios con un elemento exógeno, debemos acentuar el cambio de vida y de costumbres de un colectivo femenino numéricamente significativo que pueden adoptar la forma de un ritual de rapto.
2. Podemos entender cierto recelo entre los hombres, siempre y cuando asumamos que se puede considerar que la mujer es peligrosa. El sometimiento femenino al matrimonio es una constante en la Antigüedad. Las historias míticas de sublevación femenina son sorprendentes precisamente por ello, porque la mujer se subleva. Un temor radical del hombre griego en una colonia, que le haga separarse de las formas tradicionales familiares, que además son de las más conservadoras, solo por considerar una amenaza al sexo débil, no nos parece un argumento de peso. No obstante, autores como Wagner (2001: 44) han llegado a afirmar que las mujeres desposadas con colonos griegos no son más que siervas y son tratadas como objetos de reproducción, en medio de la violencia que implica todo proceso colonial. Actitud que me parece un tanto excesiva.
3. Por último, si asumimos que un matrimonio mixto crea una generación griega, y así lo parece en todas las fuentes, no podemos pensar en un cambio radical de los roles dentro de la casa. Si se forman familias griegas, no pueden ser diametralmente opuestas a las de la metrópoli y luego exportarlas a la misma. Apoyando a esta teoría tendríamos como apoyo la presencia de abundante cerámica de iconografía femenina en algunas colonias, como es el caso de Ampurias, llamado por Cabrera (2000: 123-142) “la ciudad de las imágenes”. Falcó (2003: 186) interpreta la abundancia de iconografía griega femenina como una prueba del deseo de introducir a la mujer indígena en el ámbito griego. En lugar de considerar a la mujer “el otro” y pronunciar un discurso de alteridad, se escoge insertarla en la visión iconográfica, que crea unos valores claros de los roles de género.



Con estos argumentos podemos delimitar que la introducción del elemento indígena femenino en las colonias supone un enriquecimiento para los colonos griegos, pues consiguen mujeres y conocimiento del terreno. En ese sentido somos partidarios de las teorías propuestas por Wagner (2004: 267-298) de la asimilación de doble dirección en los mundos coloniales. Puede ser forzada o problemática en un inicio pero es inevitable que ambas culturas se influyan mutuamente y lleguen a desarrollar un sistema híbrido. Hay quien ha querido ver una consecuencia en el desarrollo de la alfabetización. Para algunos autores, los griegos del este creaban alfabetos más pronto por la introducción de parte de población semítica en sus ciudades que les acostumbraban al hábito de la escritura (Coldstream 1977: 300). Por otro lado, las segundas generaciones de griegos con indígenas eran bilingües, lo que ya de por sí amplía la mente de los niños para el desarrollo de adaptaciones del lenguaje oral al escrito (Jeffery 1990: 4-12; Ridgway 1990: 72).

En cuanto al origen de esas mujeres no es problemático, pues la sucesión será asumida fácilmente como legítima. El papel de la mujer se ve reducido al gineceo poco a poco desde el inicio de la *polis* y el *sinecismo*, pero no es debido al origen indígena de las mujeres en las colonias sino a los devenires de la política en el mundo griego que pasan de un concepto político y jurídico cada vez más alejado de la familia y las lealtades de grupo. Quizá por eso la colonia, al ser una fundación que rompe con todas las solidaridades de la metrópoli y parte de cero, uno de los lugares donde más rápido se experimente este cambio.

Finalmente postulamos que estas uniones mixtas no afectaran a la identificación de la colonia con su metrópoli, que derivan en lealtades y pactos de beneficio mutuo que llegarán hasta época helenística y que han sido estudiados por Curty (1994: 193). Los griegos de las colonias son tan griegos como los de la Grecia propia, no hay problemas con su origen de matrimonios mixtos.

En definitiva, la fundación de una nueva colonia supone no solo la posesión de un territorio, a veces por la fuerza sino también en un segundo momento, de la fundación de una sociedad con mujeres (Domínguez 2000: 60). La colonización es un proceso complejo donde el matrimonio está muy relacionado con el éxito de la colonia. Por ello las historias de fundación dieron especial importancia a los orígenes de esa primera generación. Por ello podemos decir que los griegos “buscaron esposas para fundar la *apoikia*”.

#### **14.4. Conclusiones**

En este capítulo hemos planteado el problema de la participación femenina en las colonias, las principales corrientes que lo apoyan o lo niegan.

Nos postulamos en contra de la presencia de mujeres griegas que salgan de la metrópoli en el proceso colonizador. Insistimos en que puede darse la presencia puntual de ciertas mujeres, pero no es una práctica habitual. Fruto de la misma son las concepciones sobre el valor de las mujeres en el Mundo Griego y su papel como futuras esposas cerca de la casa de su padre. Su valor para crear contactos permanentes impide que salgan de la *polis*. Por lo tanto, cuando una mujer llegaba al matrimonio era desposada con un varón ya

asentado en la *polis*, que pudiera ofrecer al padre ciertas ventajas. Los colonos son hombres solteros, que no han alcanzado una posición clara en la comunidad y por ello son expulsados. No han sido reconocidos como iguales y no han podido acceder al matrimonio.

Por ello se hace vital el contacto desde un primer momento con la población local, que ha de aportar una cantidad considerable de mujeres para la formación de una sociedad nueva. Las necesidades del colono son acuciantes, han de conseguir tener descendencia en poco tiempo, pues los colonos llegan ya siendo hombres adultos. Estas uniones, que son de origen mixto, serán reconocidas ante la comunidad, y los hijos nacidos son considerados griegos.

A continuación plantearemos la revisión de algunos casos documentados en las fuentes para mostrar las particularidades concretas de ciertos espacios del mundo colonial arcaico. Hemos hecho una selección de los ejemplos con más información asociada, donde documentamos la presencia femenina, para valorar la importancia de este proceso.

## 15. Bloque de ejemplos

### 15.1. Ordenación del espacio, entre mito y realidad

Tradicionalmente se ha dicho que los primeros fundadores de colonias griegas buscaban el control estratégico de algunas zonas del Mediterráneo. A pesar de ser un proceso que comienza en el mundo Micénico, nuestro objetivo es centrarnos en las colonias arcaicas y especialmente en las historias de fundación que nos hablen de la participación de mujeres. Su finalidad es controlar los lugares estratégicos del Mediterráneo que controlan las rutas de los barcos. Como ya hemos señalado, hay muchos intereses en la fundación de una colonia, y sobre todo en la relación que se establece con las rutas comerciales y la población local. En este apartado trataremos de adentrarnos en varios ejemplos desde el punto de vista de los intereses matrimoniales.

En primer lugar, debemos establecer que durante un tiempo se diferenciaba a los pueblos que quedaban al este de la Grecia propiamente dicha y los que quedaban al oeste. Se pensaba que los pueblos que habían entrado en contacto con los griegos en la fundación de colonias del este eran más desarrollados que los que hacían frontera con la Grecia por el oeste (Dunbabin 1948) y que esta situación se había prolongado durante siglos (Dunbabin 1957: 5). Por lo tanto, los griegos habían estado recibiendo influencias positivas de los indígenas del este que habían favorecido la especial evolución de los ambientes coloniales de la Jonia. Estas aseveraciones ponían en entredicho el desarrollo y capacidad de aportar algo a los griegos en toda la zona del oeste. Se basaba en el precepto de que los griegos tenían “mucho que enseñar, poco que aprender” (Boardman 1964: 203). Actualmente, podemos determinar que ha sido un tópico ya superado, pero estará presente en mucha bibliografía.

También debemos hacer una segunda aclaración inicial, los griegos se preocupan de ordenar etnográficamente a los pueblos con los que toman contacto. Usando el mito y un sentido particular de la geografía se preocupan por el conocimiento del otro. Como ha notado Salinas (2005: 95-111) la mujer bárbara cobra especial protagonismo. Se hace una tabla de medir el grado de civilización de la otra cultura, dependiendo de si sus costumbres son más o menos cercanas a las de las mujeres griegas de la metrópoli. Estamos ante un curioso acto de búsqueda de comprensión del otro. La causa principal es la necesidad constante de relacionarse con ellos. Una colonia griega no puede vivir de espaldas al territorio y, por lo tanto, hay una necesidad de comprensión de las costumbres locales.

Una nueva colonia ha de adaptarse al terreno y el proceso de fundación está lleno de peligros. Malkin (2002: 158) lo relacionaba con la necesidad de buscar héroes homéricos que hubieran pasado por ahí con anterioridad como primer elemento civilizador. De esta forma los griegos se vinculaban con un pasado glorioso de aventuras y viajes por el Mediterráneo. En un intento de emular y racionalizar esos peligros en el que se busca hasta una explicación etnográfica de los pueblos que se van encontrando. El matrimonio con indígenas no dejaba de ser un peligro liminal del que no se conocían las últimas consecuencias (Segal 1994: 12).

La propia Jonia se consideraba una zona de primera colonización, donde habían ido los primeros griegos en su búsqueda de tierras.

## 15.2. Mileto, la toma masiva de esposas

Hemos decidido comenzar con la fundación de Mileto, para ejemplificar la idea que se tenía de una sociedad mixta. La fundación de Mileto es una mezcla de colonos que prospera en la costa de Asia Menor.

De hecho, los milesios eran en sí una mezcla de griegos, pertenecientes a diversas *poleis*. A propósito de la presentación de los pueblos que forman los jonios, Heródoto hace un discurso en torno a la natural mezcla de pueblos que supone el ambiente colonial y que muestra cómo ha cambiado la percepción del origen desde la fundación de Mileto hasta los tiempos de Heródoto.

Hdto. 1, 146, 1

τούτων δὴ εἵνεκα καὶ οἱ Ἴωνες δωδέκα πόλιας ἐποίησαντο: ἐπεὶ ὡς γέ τι μᾶλλον οὗτοι Ἴωνες εἰσὶ τῶν ἄλλων Ἴώνων ἢ κάλλιον τι γεγόνασι, μωρὴ πολλὴ λέγειν: τῶν Ἄβαντες μὲν ἐξ Εὐβοίης εἰσὶ οὐκ ἐλαχίστη μοῖρα, τοῖσι Ἴωνίης μετὰ οὐδὲ τοῦ οὐνόματος οὐδέν, Μινύαι δὲ Ὀρχομένιοι σφι ἀναμεμίσχεται καὶ Καδμεῖοι καὶ Δρύοπες καὶ Φωκῆες ἀποδάσμιοι καὶ Μολοσσοὶ καὶ Ἀρκάδες Πελασγοὶ καὶ Δωριεῖς Ἐπιδαύριοι, ἄλλα τε ἔθνεα πολλὰ ἀναμεμίσχεται<sup>146</sup>:

“Éstos son, en la actualidad, los doce distritos de los aqueos que, entonces, lo eran de los jonios. Ese es justamente el motivo por el que los jonios formaron, asimismo, una confederación de doce ciudades, porque, desde luego, es una solemne estupidez pretender que éstos son más jonios que los demás jonios o de más noble origen, dado que, entre ellos, hay un núcleo no despreciable de habitantes de Eubea que nada tienen en común con Jonia, ni siquiera el nombre; también hay mezclados con ellos minias orcomenios, cadmeos, dríopes, focenses disidentes, molosos, árcades pelasgos, dorios epidaurios y otros muchos pueblos<sup>147</sup>”.

Es natural que desde el punto de vista de Heródoto los jonios no puedan considerarse solo jonios porque son producto de la colonización. Nos interesa la enumeración de diferentes etnias griegas porque es una pista sobre cómo la colonización es una mezcla de habitantes de ciudades, que se unen y se pelean por igual y que una vez asentados y con el paso del tiempo en ocasiones se ven obligados a convivir y aliarse. También debemos tener en cuenta que la obra de Heródoto está llena de lo que Montanari (1981: 31-40) llamó la mitología política ateniense, que siempre deja en situación de desigualdad al resto. Por ello, no debemos dejar de notar un cierto aire despectivo con el hecho de que los jonios no sean autóctonos. No poder reivindicar una autoctonía, o incluso un origen mestizo sería considerado un estatus inferior. También se puede percibir cómo estas alianzas entre *poleis* para la fundación de una colonia no habrían sido nada fáciles en tiempos de Heródoto. Con seguridad, los jonios no consideraban su origen inferior por haber sido

<sup>146</sup> Edición griega de A. D. Godley en Cambridge University press en 1920.

<sup>147</sup> Traducción revisada a partir de la de la editorial Gredos de 1988 de Carlos Schrader.

una mezcla de etnias y haberse desposado con indígenas y exhibían con orgullos los orígenes de su *polis* (Dunham 1915: 31-40).

Además Heródoto deja muy claro que son inicialmente varones los que viajan.

Hdto. 1, 146, 2

οἱ δὲ αὐτῶν ἀπὸ τοῦ πρυτανηίου τοῦ Ἀθηναίων ὀρμηθέντες καὶ νομίζοντες γενναιότατοι εἶναι Ἰώνων, οὗτοι δὲ οὐ γυναῖκας ἠγάγοντο ἐς τὴν ἀποικίην ἀλλὰ Καείρας ἔσχον, τῶν ἐφόνευσαν τοὺς γονέας. [3] διὰ τοῦτόν δὲ τὸν φόνον αἱ γυναῖκες αὗται νόμον θέμεναι σφίσι αὐτῆσι ὄρκους ἐπήλασαν καὶ παρέδοσαν τῆσι θυγατράσι, μὴ κοτε ὁμοσιτῆσαι τοῖσι ἀνδράσι μηδὲ οὐνόματι βῶσαι τὸν ἐωυτῆς ἄνδρα, τοῦδε εἵνεκα ὅτι ἐφόνευσαν σφέων τοὺς πατέρας καὶ ἄνδρας καὶ παῖδας καὶ ἔπειτα ταῦτα ποιήσαντες αὐτῆσι συνοίκεον.

“Por cierto que aquellos jonios que partieron del Pritaneo de Atenas y creen ser los jonios más nobles no se llevaron mujeres en su colonización, sino que tomaron por esposas a unas carias a cuyos padres habían dado muerte. En razón de ese asesinato, las mujeres en cuestión se impusieron el precepto — que sancionaron con juramentos y transmitieron a sus hijas— de no comer nunca en compañía de sus esposos ni llamar a sus respectivos maridos por su nombre, dado que habían asesinado a sus padres, esposos e hijos y, después de haber cometido esos crímenes, estaban conviviendo con ellas. Estos hechos ocurrieron en Mileto.”

Los jonios quieren ser considerados los más puros, por descender del pritaneo de los atenienses cuando se han unido con mujeres carias tomadas a la fuerza. Heródoto nos cuenta un rapto masivo. El asalto de una población, la matanza o esclavitud de los varones y la toma por la fuerza de las mujeres para ser llevadas a la nueva ciudad. Ese rapto masivo e institucionalizado puede ser con mujeres de la zona o con una *razzia* hecha al efecto.

Estas mujeres como son fruto de un rapto colectivo situación que pudo dars pero que no era la más deseable. De hecho, hay una resistencia a largo plazo en las costumbres de la *polis*, las esposas se niegan a dormir y comer con sus maridos por el recuerdo de la matanza de sus familiares. Para Graham (2001b: 345-348), esta historia es una muestra de que este tipo de actitud se consideraba reprochable y no era frecuente, y una prueba de que las colonias se fundaban con gran número de mujeres. En cambio, otros autores consideran que no hay nada en el discurso de Heródoto que nos indique que el matrimonio con indígenas fuese perjudicial (Hodos 1999: 66). También podemos apuntar a la dirección del rapto masivo como un procedimiento que traía muchos problemas a largo plazo y que implica la toma por la fuerza y la muerte de algún miembro de la comunidad. Estos crímenes iniciales causan polución en la comunidad, que ha de ser expiada (Dougherty 1998: 178-200). Conseguir esposas a la fuerza por medio de un rapto era rápido pero traía como consecuencia problemas con la población local y la resistencia de las mujeres.

Por otro lado, también debemos tener en cuenta que no estamos ante una noticia contemporánea de la fundación de Mileto, sino en un noticia posterior, en concreto una noticia ateniense. Heródoto, a pesar de ser de Halicarnaso está escribiendo para un público ateniense que está acostumbrado a mantener y pronunciar el discurso de la autoctonía. Han pasado muchas décadas desde la fundación de las colonias y la identidad griega ha evolucionado mucho. En Atenas solo los padres y madres de atenienses son considerados

ciudadanos y los extranjeros de origen griego, llamados metecos, no tienen los mismos privilegios. Pero esta situación es excepcional. Hay otros muchos lugares en el mundo griego donde la ciudadanía no es tan restringida y no podemos usar la visión ateniense como el modelo a seguir.

Para el discurso de Heródoto es reprochable que un pueblo se considere de un origen excelente, siendo descendiente de una mezcla de pueblos griegos que han necesitado tomar por esposas a mujeres en una *razzia*. En ningún caso Heródoto cuestiona que un rapto en masa sea una actitud poco griega, o que les reste su derecho a considerar a sus descendientes griegos. Simplemente está mostrando la supremacía ateniense por encima del resto de los griegos. Además, esa sociedad mixta nunca se ha adaptado del todo a las costumbres griegas y las mujeres siguen comiendo aparte recordando el momento de violencia cuando son obligadas a unirse a los griegos.

Finalmente podemos hacer un apunte para señalar la relación entre este rapto colectivo y el rapto de las sabinas, que es una de las historias míticas de la fundación y arranque de Roma. Dionisio de Halicarnaso (Ant. Rom. 2.30.5) justifica el rapto de las sabinas como una necesidad de conseguir mujeres, en virtud de una antigua costumbre griega. Los romanos se evitan la guerra posterior por la intervención de las mujeres (Dion. Hal., Ant. Rom. 2. 45-47), pero hay un acuerdo que cambia el trato que reciben las mujeres (Greaves 1988: 572-574).

Podemos decir que el rapto colectivo de un grupo de mujeres locales es una solución para la supervivencia de la colonia. No es lo ideal, pues se han de dar circunstancias especiales, como que el grupo de griegos sea más fuerte que la población local para ser capaz de efectuar el rapto y mantenerlo en el tiempo.

Es mejor la colaboración y el pacto, porque además proporcionan no solo un grupo de mujeres que son la esencia de la siguiente generación, sino que se convierten en garantes de un pacto con las autoridades locales. Por ello, el modelo del rapto masivo no es tan frecuente y documentamos más casos de pacto con indígenas locales.

### **15.3. Cirene, los problemas para consolidarse**

La fundación de Cirene es un ejemplo especialmente interesante porque conservamos la versión de un autor antiguo (Hdto. 4, 150-59) junto con un epígrafe de fundación (SEG IX. 3), por lo tanto, tenemos dos fuentes, una primaria y otra secundaria, que nos hablan del mismo momento. No obstante, debemos tener en consideración que el epígrafe se escribe posiblemente en un momento posterior (Richards 2011: 16-18) para solucionar problemas internos de la ciudad y queda como documento escrito de lo que fue el pacto inicial<sup>148</sup>, por lo tanto, no es un epígrafe original de la fundación. Así podemos contrastar ambos datos para aproximarnos más precisamente al periodo.

---

<sup>148</sup> El descubrimiento del que parecía el epígrafe de fundación de la ciudad llevó a plantearse si era un falso posterior. Ferri (1929: 389-96) y sobre todo Ferrabino (1928: 250-254) que señaló cómo el dialecto del texto era cirenaico y no el de Tera. Si el documento fuera de un momento inicial no habría habido tiempo para que se desarrollara un dialecto propio. Pese a estas objeciones Graham (1960: 94-111) argumenta a

Hacia el 631 los habitantes de Tera se ven obligados a fundar una colonia en Libia. Todo el proceso de colonización, lo que Lombardo (2016: 263) ha llamado “génesis de la colonia” es narrado por Heródoto pues es una historia de fundación complicada y con varias fases y versiones.

En la primera versión Heródoto (4, 150-59) nos habla de que en Tera acude el hijo del rey a Delfos a preguntar sobre otros asuntos y el oráculo les manda a fundar una ciudad en Libia. El oráculo es bastante preciso, pues señala que el *oikistes* ha de ser Bato. Como ignoran el oráculo se suceden años sin lluvia que obligan a la colonización. Por lo tanto, quien no hace caso al dios Apolo es castigado con hambrunas, que obligan a cumplir su voluntad.

La narración del proceso es especialmente interesante porque nos muestra cómo fundar una colonia es un proceso complejo, en el que se van a buscar referencias a Creta para facilitar el proceso. Creta era ya un lugar con fama de tener grandes conocimientos sobre el mar y se postula como un lugar dónde ir a informarse. En este proceso los barcos se pierden y acaban en puntos insospechados.

Además Heródoto ofrece otra versión en la que es el *oikistes*, de nombre Bato<sup>149</sup>, el encargado de preguntar al oráculo por un asunto personal, su tartamudez, y de nuevo envían a la *polis* a fundar Cirene. Bato no atiende a las exigencias del dios y las desgracias de la ciudad de Tera le obligan a irse a fundar la colonia (Hdto. 4, 156, 1-2).

La fundación de Cirene pasa por tres localizaciones. Los colonos pasan penurias, vuelven a consultar el oráculo. Éste les anuncia que no se han establecido en el lugar adecuado (Hdto. 4, 157). La importancia del oráculo para la fundación, que se convierte en un documento usado políticamente, ha sido ya señalado por Calame (2009: 173-175). El primer acto de fundación proviene del dios oracular, que establece las bases para la creación de una comunidad política. Cuando la fundación no es satisfactoria no es que el dios haya hablado erróneamente, sino que los colonos no han encontrado el lugar adecuado.

También debemos tener en cuenta que los libios engañan a los colonos, obligándoles a cambiar de lugar (Hdto. 4, 158) hacia el interior. Este engaño puede ser interpretado como la poca capacidad de imponerse de los griegos frente a un grupo numerosos de libios, que les hacen trasladarse. Para ello debemos atender al número de colonos y cómo son escogidos.

Hdto. 4, 153

οἱ δὲ Θηραῖοι ἐπέιτε τὸν Κορώβιον λιπόντες ἐν τῇ νήσῳ ἀπίκοντο ἐς τὴν Θήρην, ἀπήγγελλον ὡς σφι εἴη νῆσος ἐπὶ Λιβύῃ ἐκτισμένη. Θηραίοισι δὲ ἕαδε ἀδελφεόν τε ἀπ’ ἀδελφεοῦ πέμπειν πάλῳ λαγχάνοντα καὶ ἀπὸ τῶν χώρων ἀπάντων ἐπτὰ ἐόντων ἄνδρας,

---

favor de que la información del epígrafe es mayoritariamente veraz pues en este momento interesa actualizar las normas de convivencia desde esa posición inicial de igualdad y lo pone en relación con otros epígrafes monumentales como el de Gortina.

<sup>149</sup> Heródoto (4, 155, 2.) considera que es un sobrenombre que recibe al llegar a Libia, pues es cómo se dice rey en Libio. Píndaro (Pit. 5. 116) nos dice que se llamaba Aristóteles, aunque también puede ser que su nombre fuera un mote ya que se parece mucho al verbo tartamudear en griego.

εἶναι δὲ σφέων καὶ ἡγεμόνα καὶ βασιλέα Βάττων. οὕτω δὴ στέλλουσι δύο πεντηκοντέρους ἐς τὴν Πλατείαν.

“Por su parte los tereos que habían dejado a Corobio en la isla, al arribar a Tera, notificaron que habían colonizado una isla en la costa libia. Entonces los de Tera decidieron enviar, de cada dos hermanos, al que la suerte designase, y que hubiese expedicionarios de todos los distritos, que eran siete; su jefe, a la par que rey, sería Bato. Así pues, enviaron a Platea dos penteconteros.”

La elección de los colonos es bastante precisa. Se busca que haya presencia de los siete distritos, para formar un grupo compacto de la ciudad y se reduce a la mitad el número de hijos varones que se quedan en la metrópoli. De cada dos hijos varones uno ha de partir elegido por sorteo. No se prioriza que sea el primogénito el que se quede, lo que es un tanto especial. Debemos señalar que no habría muchas familias con más de cuatro hijos por lo que suponemos que la mayoría aportaría un colono, como máximo dos. Como apunta Shepherd (1999: 268-269), este bando no excluye necesariamente a las mujeres del proceso colonial, porque no son mencionadas. No obstante, el hecho de que se pene el no cumplir el decreto y que sea obligatorio hacer el sorteo en las familias nos habla de lo poco atractivo que debía de ser el proceso colonizador en este momento. Los tereos no quieren fundar una colonia en una tierra alejada, sino que es una obligación del oráculo y son los varones elegidos los que han de cumplirlo. Como señala Candau *et alii* (2004: 24), el relato de la fundación de Cirene es especialmente aséptico y desprovisto de emoción. Parece que hay un claro intento de hacer una narración objetiva de un hecho en el pasado en el que Heródoto quería mostrar las diferentes versiones.

Cuando tomamos en consideración el epígrafe fundacional encontramos nuevos datos. Domínguez (2000: 57) señala la juventud de los colonos como refleja el juramento del epígrafe fundacional (SEG IX. 3) que, aunque se escriba en el siglo IV, se transcribe el texto del presunto acuerdo tomado en la *ecclesia* de Tera en el siglo VII, por lo que debemos tomarlo por bastante fiel a la realidad. Literalmente nos dice “Que naveguen hacia Libia con Bato para que gobierne y reine. Que naveguen en términos de igualdad y semejanza de acuerdo con sus familias, que sea alistado un hijo de cada familia y que los que naveguen sean jóvenes”<sup>150</sup> (ll. 27-29). En el texto de Heródoto (4, 153) vemos cómo son *hebontes* ἡβώντες, es decir que pertenecen a la categoría conocida como ἡβη y que está después de los veinte (años cumplidos), pero antes de los treinta, que es la edad del matrimonio y cuando empiezan a desempeñar cargos políticos<sup>151</sup>. Por lo tanto, son hombres que no han alcanzado su estatus total de ciudadanos, por lo que no han accedido

---

<sup>150</sup> οἱς ἀποπέμπεν ἐς τὰν [Λιβ]ύαν Βάττομ μὲν ἀρχαγέτα[ν  
τ]ε καὶ Βασιλῆα· ἐταίρους δὲ τοὺς Θηραίους πλέν· ἐπὶ τῆι ἴσα[ι  
κ]αι τῆι ὁμοίαι πλέν κατὰ τὸν οἶκον, νίον δὲ ἕνα, καταλ[έ]  
γεσθαί τ[ε] ἀπὸ τῶν χώρων ἀπαντῶν] τοὺς ἡβῶντας

El griego del epígrafe está en mayúsculas y sin espíritus, por ello reproducimos la versión de Graham de 1960.

<sup>151</sup> No es el único documento epigráfico encontrado en Cirene. El epígrafe fundacional data del siglo IV y se encontró en los baños romanos de Cirene, en concreto en el *frigidarium*. Tras su descubrimiento en 1922 fue publicada por Ferri (1927: 93-145) y estudiada por Luzzato (1936).

La parte final nos habla purificaciones relacionadas con Apolo, Ártemis y algunas divinidades agrarias, lo que ha servido para relacionar el epígrafe con una ley sacra. El epígrafe sería una ley sagrada, situada por encima del juramento porque es la base de la convivencia de la comunidad (Hernández 2015: 63-65). Los epígrafes tienen un valor de juramento público y en Cirene debió haber cierta costumbre en torno a ello.



al matrimonio. Richards (2011: 3) hace notar que hay una parte obligatoria pero que cualquier interesado podría presentarse voluntario fuera del sorteo.

Pese a que parece un grupo numeroso, no es capaz de imponerse al poder local, lo que explica las penurias de los primeros años y los varios asentamientos.

El sitio se escoge tras una serie de peligros y se le da el nombre de Cirene, por ser un lugar idílico, en honor a la ninfa del mismo nombre<sup>152</sup>. Escogido el lugar adecuado, del agrado de la *pitia*, los colonos han de comenzar a desarrollar su nuevo asentamiento. Desde el inicio se establece que Bato va a reinar y su personaje es mencionado y glorificado, en la línea de crear una mitología del *oikistes*, que se convierte en un caudillo que dirige la fundación y queda en el recuerdo colectivo (Labate 1972: 91-104).

La colonia de Cirene entra en contacto directo con una cultura avanzada, la lidia y tiene problemas para sobrevivir. Heródoto (4, 159) nos habla de los problemas de la colonia que no crece en número, lo que desemboca en un llamamiento a los griegos con un nuevo reparto de tierras. Esta situación solo puede darse cuando hay escasez de sucesores, que puede ser provocado por la infertilidad de los matrimonios, las enfermedades prolongadas o la ausencia de mujeres. Una colonia necesita un número determinado de hombres para poder sobrevivir, pues de ello depende su subsistencia. Como las teorías catastrofistas, plagas, enfermedades etc, son cada vez más discutibles, apuntaremos a la posibilidad de que no fuera fácil pactar con el poder local para poder conseguir esposas. Por ello, en ciertos momentos se hacen nuevos llamamientos de griegos varones, para poder sostener un modelo colonial.

Es posible que en Cirene no haya una disposición inicial de la población local para ofrecer una cantidad suficiente de mujeres para satisfacer la necesidad de matrimonios, que quedaría reflejada de manera metafórica en el engaño de los libios. Puede haber varios motivos, la colonia era numerosa en varones<sup>153</sup>, y los libios no quieren renunciar a tantas mujeres. Por otro lado, los libios no están dispuestos a acoger a tantos colonos y a ofrecerles esposas, mientras que los griegos no pueden tomarlas por la fuerza y lleva un tiempo el asentamiento y consolidación de la colonia. No obstante, llega un momento de acuerdo y se crea de nuevo una sociedad mixta, como lo constata el relato de Heródoto.

La historia de la fundación de Cirene señala perfectamente cómo los griegos no siempre estaban en superioridad numérica y técnica, y que no todas las fundaciones fueron fáciles. Si bien Cirene acaba asentándose como una *polis* próspera, no lo hace sin dificultades. Por otro lado, la mezcla de costumbres pervive en el tiempo, pudiendo indicar que la influencia libia siempre estuvo presente.

La colonia solo puede consolidarse con el establecimiento de matrimonios entre mujeres indígenas y griegos. No conocemos el momento exacto pero sí que las dinámicas de convivencia híbrida se consolidan y perduran en el tiempo. Heródoto nos da una pista siglos después de ciertas pervivencias.

---

<sup>152</sup> Cirene era una ninfa tesalia, hija del jefe de los lapitas. Pasa de su vida salvaje cuidando rebaños a ser raptada por Apolo, del que tiene un hijo y se le da una parte del territorio para que lo controle (Grimal 1994: 108).

<sup>153</sup> Hdto. 4, 153, nos indica que se llena dos penteconteros, siendo el aforo máximo unos 200 colonos

Hdto. 4, 186

βοῶν μὲν νυν θηλέων οὐδ' αἱ Κυρηναίων γυναῖκες δικαιοῦσι πατέεσθαι διὰ τὴν ἐν Αἰγύπτῳ Ἴσιν, ἀλλὰ καὶ νηστηίας αὐτῇ καὶ ὀρτὰς ἐπιτελέουσι. αἱ δὲ τῶν Βαρκαίων γυναῖκες οὐδὲ ὑῶν πρὸς τῆσι βουσί γεύονται.

“Asimismo, las mujeres de Cirene tampoco estiman correcto comer carne de vaca por respeto hacia la Isis egipcia; es más, en su honor incluso celebran ayunos y fiestas.”

Las mujeres de Cirene conservan sus costumbres alimenticias generaciones después, procedentes a su vez de la cocina libia. Este dato nos habla de que las mujeres de Cirene mantienen una dieta diferente a la de los varones y que tienen sus propias fiestas y ayunos fuera de las griegas.

El origen de estas prácticas solo puede ser costumbres libias que son mantenidas durante generaciones debido al tabú religioso. Para ello debemos relacionarlo con el contacto de los libios con el culto a los dioses egipcios.

El culto a Isis debió ser introducido en Cirene y respetado, lo que apoyaría nuestra idea de la cultura femenina doméstica que pervive a lo largo de muchas generaciones, lo cual no impide que también se desarrolle el culto a divinidades griegas. Los varones griegos que viven en Cirene introducen un importante culto a Apolo, como lo muestran las odas pindáricas (Míguez 2016: 184) pero pudo convivir con otros cultos locales. La diosa vaca en el panteón egipcio no es Isis, sino Hathor, y el tabú alimenticio de la carne vacuna está relacionada solo con determinados animales que se consideran sagrados por sus características especiales. En este momento Libia lleva siglos de contacto con la cultura egipcia, por lo que es asumible que el culto a Isis y otros dioses estuviera perfectamente extendido y pudiera ser confundido por Heródoto (Richardson 1999: 151). Por otro lado, el consumo de carne en Grecia está muy vinculado a fiestas sacrificiales donde el consumo de carne ritual se reparte según el estatus y muchas veces las mujeres quedan excluidas de las mismas (Notario 2013: 217-226). Lo que tenemos representado es una sociedad creada a partir de varios componentes. Como ya ha sido señalado (Domínguez 2018: 17) la identidad se construye en muchas fases y en el ambiente colonial hay muchas aportaciones que son cambiantes y mutables. En el caso de Cirene se crea una religiosidad masculina y femenina, que pervive a lo largo del tiempo sin aparente conflicto y que en tiempos de Heródoto es más una curiosidad en las costumbres alimenticias de las mujeres.

La dinastía de Bato dura casi dos siglos, en un sistema de monarquía con un consejo de 5 éforos y una *gerousia* pareciéndose el modelo al espartano<sup>154</sup>. Es un sistema estable que se asienta con relativa armonía tras los momentos de conflicto inicial. La monarquía es capaz de congraciarse con el poder Libio y que fructifiquen acuerdos comerciales, lo que hace especialmente estable a la dinastía, incluso cuando en el resto del mundo griego los reyes van desapareciendo, por lo tanto, es la aceptación de los libios lo que da fuerza a la dinastía (Mitchell 2000: 84) y que perdura hasta la invasión persa (Mitchell 1966: 99-

---

<sup>154</sup> En un momento dado Bato recibe culto heroico en el ágora de Cirene (Malkin 2003: 163). En las ciudades dorias estaba prohibido enterrar a los muertos intramuros, por eso el lugar de la tumba de Bato es especialmente relevante (Gasperini 1998: 145). Se cree que la tumba fue localizada por Stucchi (1965: 58-65) y que seguramente fue el modelo usado para algunas acuñaciones monetarias (Bacchielli 1996: 15-20).

113). Este dato apunta una vez más, a la necesidad de las primeras generaciones de colonos de apoyarse en el poder lidio.

Vemos cómo la herencia de la metrópoli se combina con otros factores identificables, en este caso con el hecho de que dentro de las casas no se cocina carne de vaca. En ningún caso se nos dice que nadie consume esa carne, ni que se haga fuera de la ciudad, pero dentro de las casas ha pervivido un tabú alimenticio. Por lo tanto, la dinastía de Bato consigue una sociedad mixta que vive en aparente armonía.

Cirene nos presenta la evidencia de que el contacto con mujeres indígenas no es una mera situación de sumisión y dependencia, como si las hubieran esclavizado para tener descendencia. Tiene cierto poder y son capaces de mantener determinadas costumbres, que se añaden a las griegas, durante siglos. En consecuencia, debemos señalar la importancia de la cultura mixta que se crea en el ambiente colonial gracias a los matrimonios mixtos.

Finalmente debemos matizar la unificación del “otro” bajo el nombre de indígena sin tener en cuenta que los griegos entran en contacto con culturas de gran poder y pulsación cultural. No todas las fundaciones son iguales y no todos los indígenas se comportan del mismo modo. En el caso de Cirene, podemos documentar cierta resistencia. Cuando finalmente se llega a un acuerdo el poso libio es visible generaciones después.

#### **15.4. Pitecusas, la polémica de la abundancia de materiales asociados a mujeres**

Esta colonia fue fundada en una isla cerca de la península Italiana, actualmente recibe el nombre de Isquia y se encuentra situada en la bahía de Nápoles. Es una fundación conjunta de un grupo de colonos eritreos y calcideos (Strab. 5, 4, 9). Este territorio se ocupa por varios motivos. El territorio es excepcionalmente fértil y es un lugar clave para el control visual de las comunicaciones con la península italiana, pero es abandonada por los continuos seísmos y erupciones volcánicas. Conocemos bastante bien el yacimiento en fases iniciales que se desarrolla desde el segundo cuarto del siglo VIII, ya que al ser abandonado no se superponen demasiadas fases que hayan dañado el asentamiento original (Klein 1967; Buchner 1971: 64-6). Debemos mencionar que la zona es habitada previamente e incluso documentamos la presencia de griegos en contacto con indígenas desde época micénica (Malkin 2004: 348-349). El asentamiento no se consolida hasta el siglo VIII cuando se decide establecer una colonia que seguramente nacería con fuertes vinculaciones comerciales (Riva 2010: 80-81). Por lo tanto, es una colonia en un lugar estratégico de paso hacia el oeste del Mediterráneo y en contacto con la Magna Grecia.

Estudiamos este ejemplo por la excepcional cantidad de datos que se han podido recopilar en las fases iniciales de la colonia sobre la vida dentro de la *polis*. Pitecusas se ha señalado como el gran ejemplo de la presencia de matrimonios mixtos con costumbres diferenciadas.

El cementerio de Pitecusas es bien conocido porque se tuvo acceso a unas 1.300 tumbas de todas las clases sociales. En otros lugares tenemos enterramientos de igual cronología pero suelen estar emulando las grandes tumbas homéricas, como sucede en ciudades

como Eretria. Estudiar un espectro en el que había casi 300 tumbas del siglo VII permitió hacer un estudio de la población que pudo vivir en la colonia.

Inicialmente se pensaba que la población itálica era servil en las colonias griegas y que no tenía importancia para los griegos (Cerchiai y Lubtchansky 1999: 669). En consecuencia, no tenían derecho a recibir enterramiento y su paso por el registro arqueológico sería invisible. No obstante, en el cementerio de Pithecusas se encontraron gran cantidad de fíbulas italianas en contexto funerario que hablaban de la importante presencia de producciones itálicas.

Coldstream (1993: 89-107) es el gran entusiasta del dato y el que lo pone en relación con la población indígena. Inicialmente el estudio de las tumbas fue llevado a cabo por Buchner (1975: 79; 1979) que determinó que las fíbulas eran indicadoras de la etnia de los que la habían usado. Estas fíbulas no eran de tipo griego, sino que correspondían más a modelos etruscos, tanto en forma como técnica (Toms 1986: 77-83). Además correspondían mayoritariamente a tumbas femeninas, mientras que una fíbula encontrada en una tumba masculina seguía un estilo típicamente griego. Esto sirvió para hablar de la importancia de los matrimonios con indígenas y como se seguían perpetuando las costumbres locales (Coldstream 1993; 1994: 53). Esta teoría también fue seguida por Guzzo (1982: 60-61) interpretando diferencias de género en las fíbulas que se consideraban indígenas y las griegas (Gallo 1983: 707; de la Gèniere 1971: 225-271).

Poco tiempo después, el asunto comenzó a tener matices y polémicas. D'Agostino (1994: 43) se mostró cauto en la correlación objeto de importación local = mujer indígena conservando sus tradiciones. De hecho, en la zona de Campania, lo que suele caracterizar una tumba femenina es la presencia de material de tejido y cardado a (Cuzzo 2007: 257; Cerchiai 1995: 66-67). Por lo tanto, inicialmente una fíbula de producción local no parecía que siguiera el patrón local de enterramiento femenino. Además, en la propia Pithecusas se encontraron talleres metalúrgicos donde se explotaba el hierro y metales preciosos por artesanos tanto griegos como locales (Espada 2012: 15), y que por lo tanto, podrían ser producciones locales adaptadas al gusto de la población mixta de Pithecusas.

Shepherd (1999: 267-299) comparó el esquema presente en Pithecusas con el encontrado en otras ciudades como Siracusa, donde las fíbulas aparecen en grandes cantidades y asociadas a tumbas infantiles, lo que ha de ser interpretado como una costosa ofrenda más que una marca determinante de género o etnia. Sin embargo, que un objeto se asocie a una etnia puede ser problemático (Hall 1997) pues supone admitir que un objeto tiene siempre el mismo uso y simbolismo, independientemente de quien lo use y en qué circunstancias.

Esto nos hace llegar a unas conclusiones previas: un objeto usado como “ajuar”<sup>155</sup> sólo puede ser muestra de que hay comercio y el que lo usa no ha de hacerlo exactamente con el mismo significado que el que lo fabrica y comercializa. El objeto “étnico” es de difícil interpretación, sólo nos habla de que se mantienen ciertas costumbres, probablemente relacionadas con el vestido y el culto (Hodos 1999: 67). Para Hodos (1999: 74) las fíbulas

---

<sup>155</sup> No olvidemos que muchas veces consideramos ajuar funerario a una tumba con una fíbula que deriva del vestido con el que fue enterrado el difunto y no de objetos que necesitara para la otra vida o de la ostentación de riqueza.

han podido llegar por medio del comercio, pues son típicas de toda Italia, o fabricadas localmente. Todo este paquete de datos no es un argumento para negar que haya matrimonios con indígenas, que es la hipótesis más plausible, pero no podemos basarlo únicamente en los datos extraídos del cementerio.

Graham (1984; 1995) acaba con la asociación de la fíbula con la mujer. Compara las fíbulas con las aparecidas en Cumas, ahora sí, claramente en tumbas masculinas, rompiendo la dicotomía mujer indígena-hombre griego con objeto asociado<sup>156</sup>. Por lo tanto, el tema de las fíbulas se complicó como argumento principal para estudiar el componente griego colonial mezclado con las mujeres indígenas.

También se han llevado a cabo estudios óseos del cementerio de Pitecusas (Becker 1995: 276; Buchner y Ridway 1992) que demostraron que había muy pocos restos que podían mostrar dimorfismo sexual, por lo que se había asumido que la presencia de una fíbula era marca de mujer y no se había comprobado<sup>157</sup>. Incluso se ha intentado establecer las proporciones de población griega y local (Cuozzo 2007; D'Agostino 1994; 1999; D'Agostino and Cerchiai 2004; Papadopoulos 1998; Ridgway 1992; 2000; 2004a; 2004b) sin llegar a un acuerdo.

Como podemos comprobar, estamos ante una cantidad de datos que fueron la base para la postura de una sociedad mixta donde las mujeres mantenían sus costumbres pero que poco a poco ha sido desechada.

La interpretación inicial es que estábamos ante la evidencia de que el matrimonio con indígenas era una situación generalizada en Pitecusas y que abarcaba a todas las clases de la nueva colonia. Si bien inicialmente a los colonos se les asigna un lote en pocas generaciones algunos hacen fortuna y otros no, pero la presencia de estas fíbulas en sus tumbas indicaba un origen mixto de la ciudad. Por lo tanto, podemos hablar de un asentamiento híbrido, que es un interesante punto de partida para establecer una identidad mixta. Algunos de los autores más críticos con la polémica en torno a las fíbulas (Shepherd (1999: 267-299) siguen manteniendo que la presencia de matrimonio con indígenas en el siglo VIII-VII en Sicilia es oscura, no hay demasiadas evidencias textuales ya arqueológicas pero es la opción más lógica. Por necesidades imperiosas, los griegos se vieron obligados a realizar matrimonios, de los cuales tenemos datos en el registro arqueológico, pero no podemos hablar de una población femenina que conserva sus costumbres en joyas y vestimenta.

En cuanto a los materiales, a día de hoy consideramos que no hay una clara relación entre un set específico de materiales y una entidad cultura definida (Lucy 2005: 91–101). La relación entre objeto e identidad cultural es mucho más compleja. Sin embargo, hoy decimos que la identidad es fluida, dinámica y cambiante dependiendo del contexto social donde se encuentre (Díaz-Andreu *et alii* 2005: 5–9; Meskell 2001: 188–194).

---

<sup>156</sup> Aunque lo cierto es que este tipo de fíbula, llamada serpentina si estaba asociado a mujeres en Sicilia (Lyons 1996: 118), aunque no en la zona de Campania en la que no tienen un género específico y aparecen vinculadas a tumbas de ambos sexos (d'Agostino 1970; Gastaldi 1993).

<sup>157</sup> Debemos tener en cuenta que por esta misma época Navarro (1992: 73-6) estudiando el registro funerario de varios yacimientos itálicos de la edad del Hierro está dudando de la relación del objeto con un sexo determinado del propietario y lo relaciona más con un contexto cultural. Es el trabajo que da pie a la revisión de necrópolis excavadas donde no se había hecho un análisis antropológico.

También ha habido un intento de aproximación al cementerio desde la variedad de los tipos de enterramiento, que como ya hemos señalado, eran variados y correspondían a diferentes niveles de riqueza. La presencia de un grupo de tumbas separadas se pensó que era la población indígena que tenía un espacio separado de los griegos (Cuozzo 2007: 248; Ridgway 1992: 71; D'Agostino 1999b: 58–9). Pero un estudio más detallado de los ajuares en determinadas tumbas ha llevado a hablar de tumbas orientalizantes (Cuozzo 1994: 283; Bietti Sestieri 1992: 69; D'Agostino 1999c: 81) para la edad de Hierro donde de nuevo documentamos mezcla de materiales.

Estamos ante un tema que se ha ido complicando con el tiempo, aún quedan voces que afirman que el matrimonio con indígenas no puede cuadrar con la marginalidad de las tumbas indígenas en el yacimiento (Kelley 2012: 245-260). Mientras al mismo tiempo se dan argumentos a favor de las profundas conexiones familiares y la hibridación de costumbres desde los primeros momentos del yacimiento hasta época romana (Cinquantaquattro 2017: 265-284)<sup>158</sup>.

Otro enfoque para el estudio de este yacimiento ha venido de las formas cerámicas. Desde época micénica podemos decir que hay intercambio de formas y de producciones entre Italia y los griegos micénicos (Ridgway 2006: 306). Mermati (2012: 290-298) apunta a la importancia de una sociedad híbrida, no tanto en el ámbito funerario, que es muy conservador como en el doméstico. Por ello, proponer fijarse en la recuperación de determinadas formas cerámicas, algunas a mano, que nos hablan de modos de comida y bebida distintos a los griegos. Recientemente la revisión de los materiales que tradicionalmente considerábamos cerámicas etruscas ha podido diferenciar modos de producción regionales del sur de Italia y Cerdeña (Docter 2005: 233-240). Lo mismo podemos decir de cerámicas que se habían considerado fenicias y que recientes estudios las determinan como procedentes de la Campania (Guzzo 2016: 153-157). Por lo tanto, empezamos a determinar que hay cerámicas locales presentes en el yacimiento desde las fases más arcaicas que muestran usos alimenticios propios de la zona. La decoración de estos vasos, principalmente el motivo del árbol aparece posteriormente en la cerámica de Pitecusas. Esto ha llevado a Greco y Mermati (2006: 179-214) a trasladar el debate de las tumbas femeninas y las fíbulas, al ámbito de la cerámica y la presencia de vasos para usos alimenticios “no griegos”. Esas costumbres alimenticias podían venir de la introducción en gran número de mujeres indígenas que preparan platos de su ámbito.

En cuanto a las interpretaciones de Pitecusas como lugar colonial inicialmente Domínguez (1986: 145) lo consideró un lugar de matrimonios mixtos con indígenas de manera institucionalizada. Es decir que se celebran matrimonios masivos que forman nuevas familias. Esta casuística formaba parte del momento histórico en que la identidad helénica no estaba desarrollada frente al otro y permitía la mezcla masiva de griegos con población indígena.

Pero lo que podemos extraer de los datos arqueológicos es que hay una supuesta presencia similar de hombres y mujeres con aparentes relaciones familiares, dato por otro lado frecuente en las colonias (Neeft 1994: 149–163), que nos ayuda a dilucidar que los griegos

---

<sup>158</sup> En este último estudio se valora la evolución de las tumbas en cuanto a posición, ajuar, y relaciones familiares implícitas para hablar de la importancia de la interacción desde un primer momento. Parece que hay familias establecidas y que se identifican como tales.

forman nuevas familias. Por lo tanto, los matrimonios “masivos” tuvieron que ser frecuentes en otros lugares también. Los llamamos matrimonios porque son uniones legítimas, no es asumible que se tomaran solo mujeres y hombres indígenas para ser explotados como esclavos y que se dejara de lado la necesidad reproductiva.

Gómez Espelosín (2004: 24) considera que Pitecusas es una de las grandes pruebas de cómo los matrimonios mixtos con indígenas son una práctica habitual de los griegos colonos en época Arcaica. Si bien los griegos habían mostrado desde los tiempos homéricos su recelo hacia el trato con “princesas extranjeras<sup>159</sup>” la necesidad de realizar matrimonios en un lugar donde no se han desplazado mujeres en cantidad suficiente. También debemos tener en cuenta que la autopercepción de lo helénico como excluyente frente al bárbaro, ejemplificado en el persa, no aparece hasta el siglo V (Hall 1997; 2004: 38–39). Por lo tanto, inicialmente los matrimonios mixtos son un elemento habitual.

Probablemente el caso de Pitecusas ha sido puesto en cuestión constante por la excepcional abundancia de datos, que nos habla de un fenómeno que responde a las necesidades griegas. Un asentamiento dónde se consiguen un grupo de mujeres para el matrimonio, no sabemos si de forma pacífica o violenta y que quedan insertas en el registro arqueológico. Los materiales encontrados son una mezcla de producciones locales de gusto indígena e imitaciones griegas, lo cual no significa necesariamente que se efectúe una mezcla de costumbres.

De no ser por este tipo de matrimonios, ni Pitecusas ni ninguna otra colonia griega habría podido sobrevivir. La interacción cultural es necesaria para ambas partes y responde a las necesidades del momento<sup>160</sup>.

Lo cierto es que la solución matrimonial para un asentamiento pacífico parece la opción más plausible. Además es probable que quedara en la mente de los pitecusanos y de otros sicilianos porque se repite en el siglo V. Tucídides (6, 6, 2) nos habla de una disputa por una tierra que se resuelve con soluciones matrimoniales entre la ciudad de Egesta y la ciudad griega de Selinunte, siendo uno de los pretextos para la intervención de los Atenenses en el 415 a. C. (Hall 2004: 41). Supuestamente los matrimonios habían dado derecho a compartir unas tierras que entran en conflicto. Quizá sea demasiado aventurado, pero parecer ser un dato del modo de proceder ante la fundación: un grupo de mujeres locales se desposan con los colonos, que reciben un territorio pactado con el poder local donde asentarse.

Como solución parece aceptable para ambas partes. Por un lado se divide el territorio con el nuevo habitante y se da salida a un grupo de mujeres que pasan a tener una posición privilegiada en la nueva ciudad. No podemos determinar si había muchas mujeres indígenas disponibles, o si necesitaban una dote, pero esta es una respuesta pacífica que puede ser relativamente controlada por la población local. Se ofrece una dote conjunta, basada en una porción del territorio. Los colonos griegos llegan a un acuerdo de paz y se hacen con la legitimidad de parte del territorio, con una relación de amistad con las

---

<sup>159</sup> No olvidemos que en la *Iliada* y *Odisea* casi todos los personajes son de noble cuna.

<sup>160</sup> Además en Pitecusas el proceso es especialmente exitoso ya que en un periodo relativamente cercano al momento de fundación, en el último cuarto del siglo VIII fundan una nueva colonia con varones de Pitecusas (según Livio 8, 22, 5–6) aunque tenemos en contra a Estrabón que dice que son de Eubea (Strab. 5, 4, 4).

poblaciones locales y solucionan el acuciante problema de la descendencia. Además se establecen relaciones desde el inicio, con una delimitación del espacio.

La gran afluencia de datos arqueológicos en Pitecusas llevó a considerarla una excepción de la interacción con los indígenas. Posiblemente no fue una situación ni mucho menos excepcional y sería posiblemente la opción más deseable.

### 15.5. Tarento, el origen innoble

Esparta entra de manera excepcional en el proceso colonial con la fundación de Tarento, colonia formada por varones expulsados por su inferior categoría. La historia de los *partenios* no puede tener un origen etiológico sino que tuvo que transmitirse oralmente por la comunidad (Koiv 2003: 110). Por las fuentes literarias poco podemos saber aparte de que a finales del siglo VIII Esparta envía a un grupo de hombres llamados *partenias*, bajo el patronazgo de Apolo y de Jacinto, unidos en la persona de Falanto, para formar una ciudad doria de colonos laconios (Wuilleumier 1968: 47)<sup>161</sup>. Debemos remarcar que el proceso colonizador de Tarento presenta ciertas particularidades que hacen que sea un ejemplo especialmente interesante sobre la presencia eminentemente masculina entre los colonos con un origen incierto y la necesidad de buscar mujeres en la colonia ya fundada. La mitología de ordenación del espacio de Tarento es especialmente compleja y entronca a los colonos con héroes míticos (Malkin 1994: 70-100).

Los espartanos no forman parte activa de la colonización debido probablemente a que Laconia es un territorio grande, la expansión territorial de Esparta se lleva a cabo en Mesenia, por ello la *polis* de Esparta comprende muchas hectáreas. Se ha intentado buscar patrones distintos para la única colonia de Esparta entre el resto de los griegos que se denominan dorios. Sin embargo, como ya señaló Malkin (1996: 37-38) la colonización no es un proceso rígido y está abierto a los mecanismos de fundación de *apoikiai* y migración de colonos y no es una cuestión de etnia o de dialecto. Cada colonia tiene su propia casuística y la fundación de Tarento es especialmente intrincada, parece estar mucho más justificada desde el poder político de la metrópoli que otras fundaciones.

Esparta es una *polis* particular donde el estatus de *homoioi* da derecho a una serie de privilegios. Que te retiren la ciudadanía depende solo de dos factores: que no puedas aportar a la *syssitia* o que te comportes como un cobarde en la batalla. Por lo tanto, la expulsión de un grupo poblacional es aún más compleja en Esparta, y se busca una justificación que legitima dicha partida. También debemos tener en cuenta que según avanza la historia del Mundo Griego, cada vez es más difícil expulsar a un grupo.

La fundación de Tarento y la Primera Guerra Mesenia son dos episodios relacionados porque suponen una guerra larga para Esparta, que es el supuesto origen de estos hombres. La Primera Guerra Mesenia es un conflicto lleno de problemas que se inicia con la

---

<sup>161</sup> Esta misma obra presenta un detallado estudio de todas las estructuras excavadas desde la fase precolonial hasta época romana.



conquista por parte de Esparta del territorio, con ayuda de otros lugares como Asino, Corinto y Creta y el sometimiento de la población de Mesenia<sup>162</sup>.

El supuesto primer conflicto entre Esparta y Mesenia. Cuando Esparta tiene el control del territorio de la *polis* se lanza a la conquista del territorio adyacente. Esta situación acaba en una rivalidad permanente con Argos que abarca toda la Historia Antigua (Kelley 1970: V).

En cuanto a la fundación que nos ocupa también está relacionado un culto femenino de frontera, que marca la delimitación del espacio espartano que afecta al origen de los *partenias*. Pausanias (Paus. 4, 4, 2<sup>163</sup>) nos cuenta que los espartanos acusaban a los mesenios de haber violado a un grupo de mujeres que realizaban unos cultos en el santuario de Ártemis Limnátide (Strab., 6,1, 6; 8, 4, 9; Diod. Sic. 15, 66, 23; Just. 3, 4, 1), siendo el *casus belli* del conflicto, mientras que los mesenios sostenían que habían sido espartanos travestidos de mujeres responsables de una matanza de mesenios que había desembocado en una guerra (Kunstler 1986: 40; Pomeroy 2002: 43; Chistien y Ruzé 2007: 108). Por lo tanto, hay un culto de frontera al que acuden espartanos y mesenios que desemboca en un conflicto armado. Estos cultos, situados en lugares de frontera, son problemáticos de entrada, pues dos comunidades reclaman sus derechos sobre el mismo.

Las mujeres están en los mitos etiológicos de fundación, en este caso porque su cuerpo, representante de la comunidad ha sido atacado en el momento sagrado de jugar un papel en la comunidad (Rodríguez Alcocer 2018: 458). Para Calame (1985: 33–54) estamos ante un culto iniciático donde el suicidio es una catarsis que supone el paso del mundo adolescente al mundo adulto. El culto a Ártemis Cariátide se crea en un segundo momento por el miedo a la violación, como símbolo de cómo la muchacha entra en una fase peligrosa de su vida. Estos ritos han sido relacionados con la preparación al matrimonio de las espartanas y no casualmente se realizaban en santuarios de frontera.

La fundación de Tarento supone un problema por el supuesto origen de los colonos, que no son considerados plenos ciudadanos por su origen bastardo. Además es una fundación problemática en unos momentos en los que se está definiendo la noción de ciudadanía y los derechos que lleva aparejados (Fornis 2016; 48). Se acaba de producir el *sinecismo* de las 4 *komai*, a la vez que Amiclas es integrada en la ciudad, posiblemente con resistencias y en el mismo momento que se produce la primera Guerra mesenia (Valdés 2006b: 74). Estamos por lo tanto, en un momento de tensiones políticas, donde se define la ciudadanía y se somete a parte de la población a la condición de servidumbre. Ya Vidal Naquet (1983, 252-253) se adentró en el problema de los *partenias* desde un punto de vista iniciático, considerando que hay una explicación mítica de lo que es una tensión social. El santuario de Ártemis Limnátide tiene gran poder en la legitimación del modelo social espartano y su dominación de Mesenia (Luraghi 2008: 82) y en consecuencia, no es casualidad que la expulsión de parte de su población esté relacionada con un culto en este lugar.

---

<sup>162</sup> Tenemos dudas en la cronología si fue a mediados del siglo VIII como dice Pausanias (IV, 5, 10; IV, 13, 7), o debemos bajar la cronología a mediados del VII para hacerlo coincidir con las declaraciones de Epaminondas de que Esparta había gobernado Mesenia 230 años (Domínguez 2007: 80)

<sup>163</sup> Y luego Estrabón (Strab. 8,4,9)

Este conflicto entre Esparta y Mesenia deriva en una guerra prolongada que tiene como consecuencia la aparición de los *partenias* y la necesidad de su expulsión. Entre la fundación de Tarento y este primer episodio han de pasar los suficientes años para que los *partenias* sean unos hombres cercanos a la edad adulta.

Tarento es una colonia espartana fundada por indeseables a la ciudad. Son unos rebeldes, liderados por el jefe Taras, que dará el nombre a la *polis*, que en medio de un conflicto social acaban fundando un nuevo establecimiento (Corsano 1979: 113). Hay diferentes versiones sobre el origen de estos *partenias* y su estatus inferior, que están relacionados con el conflicto con Mesenia.

1. Antíoco de Siracusa (a través de Strab. 6, 3, 2), contemporáneo de Tucídides explica que en la primera guerra de Mesenia, de origen incierto, a los espartanos que no han combatido los descalifican como esclavos, llamados hilotas, lo mismo que a su progenitura, los *partenias*. Por lo tanto, son ciudadanos de menor categoría, que se niegan a luchar y este castigo de la colonización es un modo de expulsión. En momentos posteriores, negarse a luchar conllevará la marginalización social al ser llamados “temblorosos”. Estos ciudadanos, además de no luchar se organizan bajo la dirección de Falanto, para realizar un complot durante las jacintias (Corsano 1979: 115). El personaje de Falanto está a caballo entre su pertenencia a los *atimoi*, por lo que lidera una protesta, y el hecho de que luego es considerado un héroe y forma parte de la memoria colectiva no solo de Tarento, sino también de la Esparta Arcaica. Tomando en consideración estos factores, se ha señalado que debía de proceder de uno de los *genos* importantes, y que su historia se reescribe *a posteriori* para hacerle formar parte de la masa del grupo (Maddoli 1983: 555-564).

El momento de iniciar la revuelta es cuando en medio del ritual en Amiclas, Falanto se quitaría el sombrero (*κυνῆ*), con este gesto, todos deberían saber que ha de comenzar la lucha. Sin embargo, Falanto no puede dar la señal y es descubierto por los éforos. A los revoltosos no le queda más salida que la huida y son enviados a Italia por el oráculo de Delfos. Por lo tanto, el origen de los *partenias* es el de temblorosos, los que no han tenido el valor de luchar. Esta versión ha sido tomada como una racionalización posterior de Antíoco de Siracusa (Domínguez 2013: 47) del origen de los *partenias* en Esparta. Al ser uno de los autores más próximos a los hechos, debemos tomar en consideración que probablemente los otros autores estén bebiendo de esta fuente. Nos da una idea de un grupo poblacional de origen incierto cuyo descontento es creciente y toda la comunidad corre peligro de sufrir una revuelta. Quizá la colonización es el resultado de una rebelión no consumada pero que podía repetirse en un futuro.

2. Estrabón, cuya versión sigue a la de Éforo del siglo IV, nos da otros argumentos (Strab. 6, 3, 3). Nos relata que los lacedemonios, en guerra con los mesenios, prometen no volver a casa hasta que no se alcance la victoria, tras la muerte del rey Teleclo, que había fallecido en batalla. Volver a casa sin rey con la derrota a sus espaldas habría sido una situación de deshonor. Como la guerra se alarga durante años, envían a los jóvenes que no habían prestado juramento a que se acuesten con todas las jóvenes doncellas para perpetuar la ciudadanía. En este momento se busca una descendencia muy numerosa para salvar las vidas de una

guerra sangrienta. Los niños que nacen conocen a su madre pero no a su padre y por eso son llamados *partenias*. Según Kunstler (1983: 327) esta versión sería la de un matrimonio orgiástico. Es decir, al amparo de la divinidad y bajo el control femenino se produce un ritual de procreación para asegurar la supervivencia que en un segundo momento ya no es aceptado. Éforo es el otro autor relativamente próximo que alude a los varones que no han participado en la conquista de Mesenia y, por lo tanto, no son dignos de formar parte en el reparto.

Después de 19 años de guerra los espartanos que retornan victoriosos no quieren compartir el reparto de Mesenia con estos recién llegados, hijos de jóvenes que no han luchado y por eso se los llama *partenias*, pues solo es importante su vinculación materna. Esta situación, especialmente cuando alcanzaban la edad adulta debió tornarse en descontento. Los *partenias* se alían con los hilotas, también recién creados pues son la población mesenia recientemente esclavizada, y acaban siendo expulsados. El momento de la rebelión es marcado cuando un sombrero laconio se eleva en medio de un ritual, pero parte de los hilotas les traicionan y se obliga a los hombres *partenias* a fundar una colonia. Se les promete que si la tierra no es lo suficientemente vasta, se les dará un quinto de la Mesenia. Es decir, una salida honrosa es la fundación de la colonia, por lo que se les reconocen ciertos derechos, entre otros el del retorno si las cosas les van mal.

El resto de los autores, con mayor o menor proximidad a Antíoco y Éforo, nos aportan algunos datos o hacen un resumen que enfatiza el estatus de los *partenias*.

3. Hay una versión análoga a la fundación de Locris Epicefiria basada en la ilegitimidad de parte del cuerpo cívico. Un grupo de mujeres espartiatas, en ausencia de sus maridos que han ido a la guerra, se habían acostado con sus esclavos. Son por tanto hijos del adulterio, además con una población que se considera inferior. Los *partenias* son estos bastardos, que son considerados ilegítimos y que son expulsados al llegar a la edad adulta<sup>164</sup>.
4. Aristóteles, (Pol. 5, 7, 2) lo usa como ejemplo de lo que sucede cuando los inferiores se creen en igualdad de méritos con los nobles. Heráclides Póntico (Heraclid. Pont. 26) introduce la idea del adulterio femenino sin más. En la ausencia de la guerra, las mujeres se acuestan con los sirvientes del campo y dan a luz a hijos bastardos. Esta noticia negaría la institucionalización de los *partenias* desde el estado como un modo de subsistencia y sería una práctica femenina relativamente extendida durante esta guerra. De otro modo no habría dado lugar a toda una generación.
5. Ateneo (6, 271 c-d) nos cita a Filarco y sus historias en el siglo III, que es la misma versión de Aristóteles citada por Polibio. (Pol. 5, 6, 1306b-36-1307a 2) pero es solo como ejemplo de poblaciones descontentas que se rebelan ante el poder. Polibio (12, 5, ff y 12, 6b10) discute el mismo ejemplo entre Locris Epicefiria y Tarento.

Todos estos autores inciden en el origen innoble de los *partenias*, que han nacido o bien fuera del matrimonio aprovechando la coyuntura de un conflicto prolongado de

---

<sup>164</sup> Seguido con ligeras modificaciones por Esc, a Hor. Od. 2 6, 12; Servio, com a la En. 3, 551, a las Egl. 10, 57, Her. Pon. 26, 43, Aris, fr. 611, 57. Just. 4, 1-18; Isid., Etym., IX, 2, 81 dan la versión del grupo enviado.

dominación de Mesenia o se han negado a luchar. Todos estos argumentos se alejan del resto de las historias de fundación, que nos hablan de un problema de hambruna o de un mandato del oráculo para ofrecer toda una casuística de la necesidad de expulsar a parte de la población.

Los autores posteriores son mucho más parcos en datos, que probablemente han tomado de los autores precedentes y ya están influenciados por la reinención mítica que Tarento como colonia creó en torno a su creación. Diodoro Sículo (8, 21, 1-3) nos habla de la fundación de la colonia con la protección del oráculo de Delfos, pero no nos dice nada sobre los orígenes de los *partenios*. Y Pausanias (10, 10, 6-8) nos recoge la leyenda de Etra, la mujer de Falanto en su papel en la conquista del sitio de Tarento. Para Pausanias el papel de una mujer fundadora, que era bastante excepcional, es lo que capta su atención.

Respecto a la primera teoría, Détienne (1968: 157-188) y Finley (1968: 143-160), consideran que el rechazo a los *partenios* deriva de su negativa a luchar. Es decir, el hecho de que sean hijos de cobardes, más que hijos de esclavos. La participación en el ejército es un privilegio, pero también una obligación en la que está en juego la supervivencia de la ciudad. En un momento posterior, una negativa tiene como consecuencia la expulsión por deshonor por tembloroso. En este periodo inicial, y más si es un grupo, se le expulsa a fundar una colonia. Esta afirmación tiene el problema que supone asumir que la *agoge* espartana está plenamente en uso en estos momentos arcaicos. En todo caso podría ser un precedente de la limitación de la ciudadanía plena a un grupo de élite, pero en ningún caso podemos afirmar que ya estaba desarrollado y a pleno rendimiento el sistema de educación espartano.

Pomeroy (1987: 52) considera que cualquier hijo ilegítimo, es decir que no ha nacido con el consentimiento del padre, es declarado de estatus inferior y expulsado de la ciudad. Para esta autora, podrían haberse dado uniones fuera del matrimonio pero siempre controladas por el marido pero esta situación quedaría fuera de la norma. Por lo tanto, podemos determinar que en este momento el matrimonio legítimo entre espartiatas, o un germen del mismo, está asentado y que para que se tome un hombre de fuera ha de haber deseo explícito del marido.

Aunque no pudiéramos determinar cuál de las versiones es la correcta en ambos casos los *partenias* son *atimoi*, como los *epeunaktoi*<sup>165</sup> (Paradiso 1983: 355-365), y ese factor les priva de sus derechos ciudadanos (Moscatti 1991: 68-69). Su deseo de no participar en la guerra los hace indignos y es una excusa válida para su expulsión, pues los acerca casi a los hilotas, que solo luchan cuando se les fuerza. Bogino opina que la versión de Éforo es un intento por evitar la identificación de los hilotas en la historia de la fundación (1994: 1-13) invisibilizándolos una vez más. Esta idea fue iniciada por Musti (1985: 867) que ya había planteado una intención de reducir la presencia de los esclavos. No debemos olvidar las posteriores relaciones amistosas con Tarento. Los *partenias* se alían con hilotas e inferiores, mostrando su verdadera naturaleza y en contra de los excelentes. Domínguez (2013: 45) nota que el término *partenias* no deja de tener un tono de burla, al hacer hincapié en la madre e ignorar el origen del padre, que es el que siempre es importante. Teniendo en cuenta la semántica del término, hay cierta mofa en la denominación que

---

<sup>165</sup> Soldados de estatus inferior que suplen a los caídos y acaban teniendo la ciudadanía por su constante participación en el ejército (Nafissi 1991: 47; Valdés 2003: 309).

reciben, que indica que no son un grupo escogido al azar para la expulsión, sino que se les ha enviado fuera por un motivo.

El siguiente asunto a debatir es el origen de Falanto. El *oikistes* Falanto es presentado por Moggi como un hilota (2002: 49) también en la línea de que las *parthenoi* que habían sido las madres no eran mujeres vírgenes sino casadas, buscando una fuerte desigualdad en la uniones que permita la expulsión. En cambio Zunino (2006: 185-206) considera que no está tan claro que un esclavo pueda liderar la colonización. En cualquier caso son marginados sociales (Plácido 1994: 130), y Falanto podía ser tanto el líder escogido por el grupo como una persona enviada al efecto.

Thomson (1978: 200-201) niega la historia y lo considera una leyenda posterior. Su argumento incide en que los *partenias*, de haber sido hijos de hombres libres, no estarían atentando contra la reproducción libre de las mujeres para procrear que conocemos en el siglo IV. De hecho, duda de que las espartanas tuvieran tal libertad sexual en el periodo de la fundación de Tarento. Considera que son mujeres sin casar que se unen a esclavos con un cierto estatus en un momento excepcional. Fornis (2016: 49) no toma partido en la discusión y da solo las ideas de unos y otros aunque considera que las fuentes que niegan la participación hilota en el asunto de la concepción de los *partenias* son un recurso posterior para limpiar el origen de estos colonos. Es decir, que también tenemos una elaboración posterior que por un lado legitima la necesidad de la expulsión y por otro la necesidad en un momento posterior de limpiar el nombre de los habitantes de Tarento.

Corsano (1979: 121) hablará de “unions volontairement mixtes” es decir, uniones mixtas de carácter voluntario que en un momento dado dejan de ser válidas. Kunstler (1983: 431) considera que es propio de sociedades arcaicas donde el hombre pasa mucho tiempo fuera de casa pensar que la mujer puede mantener uniones sexuales con esclavos y sirvientes y suplantar el papel del marido. El mismo autor plantea que el episodio de los *partenias*, junto con el de la fundación de Locris Epicefiria no es más que una visión de ese miedo a la liberación sexual, plasmado en Esparta por la supuesta unión sexual de sus mujeres. Por lo tanto, no tendría por qué ser necesariamente cierto. Consideramos que es más que discutible asumir que en una sociedad patriarcal antigua las mujeres quedan solas sin ningún tipo de vigilancia que les permite realizar cualquier tipo de acción impunemente o que se pueda decidir de manera colectiva procrear dentro de la *polis* para garantizar su supervivencia.

Los *partenias* son de origen aberrante (Vidal Naquet 1983: 255) porque no son uniones controladas por el esposo, sino que se han hecho en el marco de la excepcionalidad. En Atenas cualquier unión fuera del matrimonio sería ilegítima, pero no está tan claro en Esparta, donde en casos excepcionales podía existir la poliandria<sup>166</sup> (Xen. 1, 1-8). En cambio otros lugares como Gortina recogen el matrimonio de una mujer con un esclavo y cómo se gestiona la herencia (Inscr. Cret. IV. 72, col. VII, 1 y ss). Aunque tengamos ejemplos posteriores, lo cierto es que algo negativo tenían los *partenias* para que sean los candidatos a la expulsión. Son un grupo incómodo.

Un interesante apunte lo hace Corsano (1979: 122-128) a raíz de una supuesta mutación de estatus de ciudadanos a no ciudadanos de los *partenias*. Inicialmente, por el momento

---

<sup>166</sup> Este caso lo estudiaremos en profundidad en el bloque dedicado a Esparta.

de necesidad de supervivencia de la *polis* se aceptan estas uniones que en un segundo momento comienzan a ser incómodas.

No olvidemos que los niños son aceptados en la comunidad, al menos por un tiempo. Aunque la *agoge* no exista aún, viven durante años dentro de sus familias. A la madurez física se les otorga la inmadurez social que les obliga a partir porque no van a recibir su lote de tierra o, en el caso de que aún no exista, no se les considera dignos de una sucesión familiar legítima. Kunstler (1983: 314) considera que son hijos de uniones ilegítimas con esclavos y que la historiografía griega considera llegado a un punto aberrante admitir ese origen ilegítimo y poco a poco lo va maquillando. De haber sido hijos de esclavos habría sido más difícil esos años de convivencia.

Domínguez (2000: 65) está de acuerdo con Cartledge (1979: 123) en que en un contexto de guerra prolongada, como pudo ser la Primera Guerra Mesenia se lleven a cabo medidas excepcionales para la supervivencia del grupo que en unos años no van a ser aceptadas tan fácilmente. Si bien la supervivencia de la siguiente generación en tiempos de guerra es poco exigente con la paternidad del padre, puede volverse un tema de conflicto veinte años después. El tiempo prolongado es la base para considerar la edad de los mismos. Han de ser jóvenes *hebontes*, es decir que ya han completado buena parte de su formación pero que aún no están en edad casadera (Garland 1990: 166). Insistimos de nuevo en que no necesariamente estamos hablando de la *agoge*. En todas las *poleis* los muchachos van haciéndose visibles en la comunidad y da la sensación de que los *partenias* en un momento dado dejan de poder avanzar en su estatus. Su estado es siempre liminal, propio de sociedades que no reconocen la adolescencia como una etapa. Ya no son niños pero aún no han alcanzado ese estatus por lo que es el momento ideal para que sean expulsados. Además por su origen no resulta fácil resolver el tema de la formación de familias. Se empieza a extender la sensación de que no son maridos adecuados para las hijas de los espartiatas. Debemos entender que esto pasa solamente a los varones. Las mujeres de un origen incierto pueden caer en una situación de desmejora en su capacidad de casarse, pero no pueden protestar. Por lo tanto, la idea de la revuelta es convenientemente útil para señalarlos además no solo como grupo potencialmente incómodo, sino también como peligrosos.

No podemos hablar que los *partenias* sean de una etnia diferente, sino que simplemente caen en una situación de inferioridad (Morel 1996: 70), enfatizado con la idea de la revuelta. Para ello es importante destacar el papel de la mujer en el acceso a la ciudadanía. Las mujeres no son ciudadanas pero sí tienen un estatus en su descendencia que da acceso. Sus hijos tienen ciertos derechos aunque no sean los plenos (Pembroke 1970: 1240-1270; Corsano 1979: 113-140; Kunstler 1983: 313-336; Pugliese Carratelli 1990: 179-181; Moggi 2002: 52-54 60- 63). Por lo tanto, se parecen más a los bastardos homéricos, que conviven entre la familia hasta un determinado momento en el que se vuelven incómodos y son expulsados.

Da la sensación de que hay una común resistencia a que participen de los lotes que les correspondería de ser miembros de pleno derecho y que ese es el motivo principal del descontento tanto de los *partenias*, que no pueden asumir un rol independiente, como del resto de los espartanos, que los ven con recelo.

La marginación de este grupo tiene que desarrollarse en un momento previo a la revuelta. Meier (1998: 121-136) señaló que los *partenias* forman una sociedad secreta descontenta que hacia el 660-650 intentan un golpe de estado que les obliga a emigrar. Como ya hemos señalado, la idea de la revuelta es conveniente para Esparta, pues le otorga un argumento legítimo para una expulsión en masa. Un apunte quizá más acertado y menos catastrofista es el de Trotta (1991: 47) que apunta a un grupo numeroso de colonos. En comparación con la fundación de Cirene, que conocemos muy bien, y que se nos presentan como un grupo con un guía, los *partenias* parecen ser suficientemente numerosos para ser amenazantes para Esparta. No son un grupo pequeño, por lo que no han de acudir a buscar colonos de otro lugar. Debido a su número, su poder de presión es relativamente alto y la solución más lógica es enviarles fuera de la *polis*.

La revuelta está relacionada con los cultos de frontera, de nuevo, como sucede con el origen de los mismos, en los lugares limítrofes se producen conflictos que afectan a toda la comunidad. El santuario de Amiclas tiene una importancia capital, al ser un espacio compartido entre dos zonas en conflicto. Allí se celebra una fiesta de gran importancia en la que participan las mujeres que van en carros (Ath. 4, 138e), además de los esclavos (Ath. 4, 139f), ambos grupos son tradicionalmente excluidos de las fiestas (Valdés 2006b: 73) pero en este momento cobran protagonismo. Es en medio de la fiesta, de la celebración que cohesiona a la comunidad cuando se decide mostrar la protesta.

Ya otros autores han señalado la relación entre las Jacintias y la conquista de Laconia (Rodríguez Alcocer 2015: 43-45) y con los grandes poetas creadores de ideología social espartana como es Alcmán, que llega a hacer una referencia a las Jacintias en su *partenio* (fr. 10a). En definitiva, el lugar no es casual, nos habla de un deseo de proyección<sup>167</sup>.

### 15.5.1. El término *partenias*

Podemos considerar todas estas hipótesis como aceptables pero debemos intentar adentrarnos en el significado del término *partenias*. No tenemos muchos más datos que las fuentes que se contradicen.

1. *Partenio* es el término usado para el canto de una boda, conocemos los *partenios* de Alcmán, en la propia Esparta que no es más que un poema pensado para ser recitado en voz alta por un coro de muchachas en edad de desposarse. No parece un término adecuado para hablar de un varón, sea de la edad que sea y tiene cierto tono de burla.
2. *Parthenos* es la muchacha en edad de casarse, la muchacha que ya ha dejado atrás la infancia pero aún no está casada. No podemos identificarlo con el estatus de virgen a nivel sexual, como ya apuntó Sissa (1987: 111). La virginidad física no es conocida en el mundo griego con la ruptura del himen, sino que es una cuestión de *time* de cara a la familia. Una *parthenos* es una mujer no casada bajo el seno de

---

<sup>167</sup> Las Jacintias son una de las festividades más importante de Esparta junto con las Carneas y la Gimnopedias. (Valdés 2003: 311). Este lugar que ya era simbólico para la memoria colectiva se le añade en el recuerdo de la expulsión de parte de la ciudadanía.

la familia. Por lo tanto, a una *parthenos* no se le puede designar un estatus de madre sin que haya problemas.

3. Cuando un hombre no ha alcanzado la total madurez física y política, es llamado efebo, así que filológicamente no hay ninguna relación. El término *partenias*, usado en masculino (*παρθενίας*) está apuntando hacia la madre y cualquier referencia a la madre por encima del padre tiene un matiz despectivo.

Tras este análisis podemos interpretar varias hipótesis para el término *partenias*:

1. *Partenias* sería el hijo de una mujer que no está casada, en edad de pertenecer al estatus de *parthenos* y en edad de entonar *partenios*. La ilegitimidad de esta unión supone que son mujeres no vinculadas a ningún tipo de unión. Las fuentes nos hablan de estas uniones ejemplificadas en doncellas unidas a esclavos o a jóvenes que no habían prestado juramento.
2. *Partenios* referido a un hombre hace referencia al estatus de *parthenai* de sus madres, es decir, no están legalmente casadas. No han sido hijos frutos de un matrimonio legítimo sino que han surgido en uniones de otro tipo. Podemos considerar que es un término peyorativo, pues alude a la importancia de la madre por encima del padre. En mi opinión, considerar que *partenias* apunta a un padre desconocido es ir demasiado lejos, si atendemos al análisis filológico del término. Por otro lado, y apoyando esta hipótesis en Esparta el adulterio no es sancionado (Lyc. 15, 6-7; Xen. Lac. Pol. 1, 7-9) lo que haría que los *partenias* habrían sido sancionados por una conducta de sus progenitores socialmente aceptada (Kunstler 1983: 324). Esta hipótesis no parece tener mucho sentido y precisa de una revisión y puesta en duda de afirmaciones categóricas de las fuentes, no olvidemos que ni Plutarco ni Jenofonte son autores arcaicos. Cualquier tipo de unión fuera del seno de la familia, no es acorde a la costumbre legal y podría denominar que el hijo es un *partenias*, especialmente si hablamos de uniones desiguales. ¿Podríamos considerar una unión desigual un matrimonio consumado sin la presencia del padre como cabeza de familia porque estaba en la guerra luchando durante un largo periodo de tiempo? Posiblemente ahí está la clave.

Se nos crea una duda razonable sobre el origen de los *partenias*. ¿Eran fruto de uniones con jóvenes o incluso con esclavos? ¿Es admisible que esto haya sucedido en Esparta en el momento de la primera guerra mesenia y que en un momento dado esta situación sea revertida? Lo que queda claro es que la participación de las mujeres en la fundación de Tarento es de tipo genético (Cappelletti 2005: 25), son responsables de la fundación en sus hijos que ostentan solo su línea familiar.

Parece ser que deberíamos apuntar a un origen social incierto de estos jóvenes. Más que el estatus de origen y estigmatización desde un primer momento. Sabemos que los *partenias* participan en la vida pública y están dentro del sistema durante su infancia, aunque no son del todo admitidos.

Siguiendo con este discurso no podemos hablar de ilegitimidad pero si quizá de ambigüedad. En el momento en el que estos jóvenes han nacido, su situación era ambigua, fruto de una guerra en la que los ritos en los que participa el padre no se han producido de la manera adecuada. En un primer momento son aceptados de pleno derecho, en virtud



de hechos consumados aunque con un recuerdo de su origen de *parthenai*, mujeres espartanas de pleno derecho, y no olvidemos jamás que las mujeres espartanas tienen un estatus en cuanto a la propiedad de la tierra, pero el estatus del padre es más discutible. Es esa ambigüedad lo que hace que sean un grupo débil en toda su vida, despreciado por el resto sin llegar a ser hijos de esclavos, como sugieren algunas fuentes.

En el momento de la colonización, el estado ha de justificar echar a una parte de la población y dejarla sin lotes de tierra. No estamos ante un caso típico de colonización, no es el hambre y la falta de tierra lo que hace salir a los *partenias*, pues la Primera Guerra Mesenia ha dado nuevas tierras que repartir (Kunstler 1983: 315). En este caso es la negación de que una parte de la población tiene derecho a la nueva tierra, pues sus padres son de origen incierto. Por lo tanto, lo que se les promete es un lote de tierra pero fuera de Laconia, y se les ofrece el privilegio de volver.

Esparta es ya una *polis* formada, con una sociedad delimitada que no va a escoger a los segundones de las familias para negarles el reparto, sino a un grupo poblacional en estado ambiguo que son los menos dignos de participar en el nuevo reparto.

El hecho de que los *partenias* sean hijos fruto de un matrimonio fuera del grupo de los iguales, al menos en el momento del ritual de matrimonio, provoca rechazo en la comunidad y que no se les asignen los lotes de tierra y se decida echarlos del sistema.

Planteamos como hipótesis del origen de los *partenias* a toda una generación de jóvenes nacidos en un periodo de guerra, cuando se producen uniones de todo tipo. En ausencia de los padres, que están luchando durante un periodo de tiempo muy largo, se producen nuevas uniones entre los jóvenes que no están respaldadas por los ritos que ha de hacer el cabeza de familia. Cuando pasa el tiempo y ha acabada la guerra, la postura inicial de aceptación en la comunidad muta, surge un rechazo colectivo que acaba con la expulsión de una parte de la población, son esos hijos de origen incierto los que son más propensos al conflicto y que acaban en expulsión. Esto no quiere decir que sean indeseables, Éforo, citado por Estrabón (Strab. 6, 3, 3) nos dice que los *partenias* pueden volver a Esparta si no es va bien en la fundación de Tarento y serán partícipes de la repartición de un quinto del territorio ganado a Mesenia. Kunstler (1983: 379) considera que es fruto de la sociedad espartana y su estatus administrativo ya formado. Sin embargo, conocemos muchas fundaciones en el que el retorno es posible.

Los *partenias* se van sancionados por Apolo y Jacinto, lo que ha sido interpretado que por su protección por parte de los Egeídas<sup>168</sup>, ya que en ese momento construyen un trono a Apolo (Vannicelli 1992: 55-58) y Jacinto por ser el lugar donde se rebelan. Por lo tanto, una de las grandes familias “ayuda” en la asignación de los dioses de la nueva colonia. También tenemos constancia de la presencia de Jacinto en las primeras acuñaciones numismáticas donde aparece un niño corriendo con una flor y una lira (Nafissi 1999: 255). En definitiva, parten de con la sanción religiosa y el beneplácito de la comunidad, no es una expulsión violenta y se les ofrecen los bienes básicos para una fundación en toda regla. Realmente acuden a un reparto de tierra nuevo, pero fuera de Laconia. En consecuencia con los factores ya señalados, entendemos que una vez más solo se van

---

<sup>168</sup>Los Egeídas son una familia muy poderosa que queda al margen de la diarquía a inicios del siglo VIII (Cartledge 1979: 103, 108; Malkin 1994: 89).

varones con la promesa de recibir un lote de tierra en igualdad, lo que descarta que fueran considerados iguales a los esclavos. La ventaja de irse es que en la nueva colonia serán todos iguales y no serán vistos como inferiores por el resto, aunque mantienen las vinculaciones con Esparta.

### 15.5.2. Los datos de la colonia

Las fuentes de la fundación de Tarento han sido ya estudiadas por Domínguez (1991: 151). La fuente es contradictoria, por un lado nos va a presentar una buena acogida de los indígenas y las poblaciones anteriores y, por otro lado, una situación de conflicto. La fuente del oráculo según Antíoco de Siracusa, el dios Apolo ordena a Falanto que sea el “azote de los Yapigios” (Strab. 6, 3,2). El mismo pasaje, tomado posiblemente de Timeo nos dice que son bien acogidos por los cretenses y habitantes del lugar, siendo esos cretenses descendientes de Minos. Y a la vez el mismo Estrabón tomando a Éforo nos dice que los *partenias* se encuentran a los aqueos luchando contra los bárbaros y que se alían para derrotarlos consiguiendo la amistad (Strab. 6, 3,3). Un dato interesante es el oikistes, Falanto, acude con su esposa.

Shepherd (1999: 270) pone en cuestión la participación femenina de la mujer de Falanto y considera que es un personaje creado:

“Other examples also read as the creation of myth-history, such as the story of Phalanthos, the oikist of Taras who was despondent at his failure to find the site defined by the Delphic oracle as the place where he "should feel rain under a cloudless sky" (Paus. 10, 5-8): his wife, who had accompanied him, kindly picked out his lice to cheer him up and in doing so cried over him, thus fulfilling the oracle—an appealing story, but, as Graham argues (2001: 298-99), sufficiently fabricated in appearance to raise doubts even as far as the detail of the presence of a Greek wife is concerned”

Realmente el papel de la mujer de Falanto es advertir a su marido de que el oráculo se ha de cumplir. Si bien es un personaje estereotipado, no lo son menos el resto de oikistes. Las mujeres que participan en la fundación son muy pocas; la mujer del oikistes, alguna sacerdotisa, pero no tienen por qué ser inventadas. El oikistes tiene ciertos privilegios, incluso puede recibir culto heroico a su muerte y en ocasiones va acompañado de su esposa.

Van Compernelle (1983: 1039) también duda del papel ritual de la mujer de Falanto. También afirmaba que las fuentes debían ser negadas una a una, porque no testificaban algo que podía ser real. Una mujer no podía participar en las colonias. En el capítulo introductorio de este bloque ya hemos discutido este tema para determinar que la mujer de Falanto es una dama singular, y que excepcionalmente podían participar en la fundación de las colonias.

En cuanto a las teorías de conflicto previo Justino (3, 4, 11-18) habla de la expulsión de los habitantes previos mientras que Pausanias (10, 10, 8) considera que Falanto no pudo tomar a la próspera Taranto de los bárbaros a pesar de las numerosas derrotas hasta que se cumplió el oráculo. Esta última noticia es tomada como sospechosa por Domínguez

(1991: 151). El mismo autor señala la prudencia que debemos tomar en consideración las fuentes, sobre todo porque se nos está hablando de poblaciones de gran prestigio en el mundo mítico como son los aqueos y los cretenses. Cualquier vinculación a Minos y a Creta da el prestigio de lo antiguo a una fundación, como ya demostró Musti (1988).

Por lo tanto, Tarento es una colonia donde hay una población previa que se ennoblece, sea por medio de la asociación con héroes míticos o por medio de un conflicto encarnizado. Forma parte de la mitificación de los primeros tiempos de la colonia y de la creación de una historia noble de fundación. No estamos sino ante el mismo resultado que vemos en más lugares. Los colonos han de hacerse un hueco para comenzar una nueva vida, que implica ser aceptados para poder controlar un trozo de tierra y hacerse con un capital humano que permita su subsistencia y que en generaciones posteriores toma un aire mítico.

Tarento va a ser una colonia un tanto peculiar. Se encuentran enterramientos intramuros, cuando en la metrópoli era solo un privilegio de los caídos en guerra y en las mujeres de parto dentro de la idea de que se convierten en héroes de la *polis*. Esta referencia, mencionada en Plutarco, (Lyc. 27) ha llevado a autores como Sourvinou-Inwood (1995: 438) a relacionarlo con la creación en el siglo VII en Esparta de una sociedad de guerreros. En Tarento se entierra intramuros hasta bien entrado el siglo V, cuando se amplía el territorio de la ciudad y se construye un nuevo cementerio, pero el antiguo sigue en uso. Polibio (8, 28, 6) va a hablar de un oráculo que les permite hacerlo y por eso es una costumbre que se mantiene durante décadas. Podemos interpretarlo como que a las primeras generaciones se las ensalza como héroes de la fundación y por eso tienen derecho a ese trato preferencial que se va prolongando en el tiempo.

También el hecho de que el enterramiento intramuros, privilegio asociado a los héroes epónimos y personajes casi míticos, se haga en Tarento de manera reglada, nos indica que el estatus de estos *partenias* no puede ser el de hijos de mujeres y esclavos, al menos una vez fundada la colonia. Por lo tanto, se produce una mutación del estatus de los colonos que pasan a ser de origen incierto a ser ensalzados. La ciudad les ha expulsado, en virtud de su ambigüedad, pero ellos forman una sociedad de excelentes. Por otro lado, ya Manganaro (1996: 80-82) señaló la diferencia de los *nomima* dados por la metrópoli con la realidad de la colonia y cómo en Sicilia especialmente podemos hablar de una mezcla entre los cultos locales y los cultos adquiridos de la metrópoli. Lo que hacen los tarentinos es crear su nuevo modelo después de la fundación.

En ese sentido la fundación de una colonia no debe jamás plantearse como una mera expulsión, sino la salida con ciertos derechos y privilegios. Toda esa primera generación es dotada de un prestigio como fundadora, y la metrópolis lo reconoce. La mujer espartana queda fuera del proceso de fundación pero su presencia ha quedado marcada por el origen de los colonos (Valdés 2006b: 77) lo que es en sí una muestra de que los requisitos de acceso a la ciudadanía en este momento ya necesitan ser legitimados por el matrimonio.

### 15.5.3. Tarento posterior

Autores como Boardman (1962: 196-197) han señalado la importancia de la población indígena en Sicilia. La presencia griega supone una importante expansión comercial. Las poblaciones locales, principalmente sicanos y sículos adoptan costumbres griegas mezcladas con sus propias tradiciones. No podemos olvidar que es una isla extremadamente fértil y en una posición estratégica en el Mediterráneo. La nueva creada Tarento se beneficia de esta situación y se convierte también en una sociedad mixta.

Lo cierto es que Tarento hace un enorme esfuerzo por seguir vinculada a Esparta. En varias tumbas tarentinas hay un tipo de cerámica muy específica típica de Laconia llama *lakaina*. Se usaba en los cultos laconios. Es una forma muy rara en el occidente griego (Pelagatti y Stibbe 2002: 381). No obstante, no sabemos muy bien cómo funciona esa relación, especialmente en época arcaica. Coudin (2012: 98) lo puso en relación con la identidad del oferente.

Por otro lado, Nafissi (2009: 245-272) vincula la relación entre el consumo del vino y la vinculación con los *nomima*. Mientras que en Esparta el consumo del vino es moderado en Tarento no lo era así, si lo vinculamos también con el culto al héroe epónimo Taras, para Nafissi es una manera de alejamiento de la metrópoli en época posterior. Para el mismo autor, los cultos a Jacinto, con la importancia del consumo del vino y el momento de la Primera Guerra Mesenia y de la estructuración de la sociedad espartana es el momento cultural por así decir que lleva Tarento a su colonia, y luego tiene un devenir posterior.

Ambas teorías confluirían en una realidad común. Por un lado los colonos se llevarían los *nomima* de un momento concreto, que además es especialmente confuso en la historia de Esparta y crearían sus propios cultos en torno al héroe epónimo. Esto no rechaza la idea de una asimilación de cultos indígenas de Sicilia que acaban creando la particular religión que documentamos en Tarento. Esa mezcla tan evidente es fruto de una convivencia de una parte griega, que asume realidades culturales espartanas con la realidad indígena.

También debemos tener en cuenta que Sicilia y la Magna Grecia son territorios de contacto con otras culturas de gran entidad de la Península Itálica, aunque no tuvieran una frontera directa o el contacto fuera a través de comerciantes. Etruscos, lucanos, campanos etc. eran sociedades con gran pulsación económica y se influyen los unos a los otros. Para los griegos fue más fácil establecer un contacto desde el principio y permitir el aporte de población y los matrimonios con indígenas sin aparentes problemas. En el siglo V, cuando empezamos a tener datos concretos, vemos cómo hay una clara interacción y mezcla en las comunidades donde no se distingue el aporte griego del indígena (Lomas 2000: 183-185).

El aparente origen inferior de los *partenios* en Esparta es olvidado cuando fundan la colonia y no afecta a sus relaciones con Esparta. Este grupo de varones parece insertarse en el territorio y formar una comunidad mixta que perdura durante siglos.

## 15.6. Locris Epicefiria, el linaje femenino

Locris Epicefria se funda en torno al año 700 por locros de la Lócride en el sur de Italia, en la actual Locri que pertenece a la región de Calabria. Desde el inicio, esta colonia despertó el interés de los autores por su importancia hasta época romana (De Franciscis 1976: 11-14).

Se funda en el primer cuarto del siglo VII aunque la Arqueología nos data la primera fase de ocupación en el último cuarto del siglo VIII donde la presencia de cerámica griega e indígena convive (Boardman 1962: 185). Esto puede estar relacionado con la importancia del *ethnos* (ἔθνος) locrio, que es el que da nombre a la ciudad y que hace que Áyax reciba culto como un dios (Schol. en Pind. Ol. 9, 166), que se le invoque en batalla (Paus. 3, 19, 12) o que lo incluya en sus monedas hasta el siglo IV.

Sobre los colonos inicialmente surgía la duda de su origen pues la Lócride está dividida en la Lócride occidental y la Lócride oriental, separadas geográficamente por la Fócide (Strab. 9, 4, 2, 1). Parece ser que los locros hesperios o ozolas son colonos de los orientales (Strab. 9, 4, 9; Scymn., 480-482.) pero todos ellos se reconocen en el mismo *ethnos* de los Locros, llamado así por el héroe epónimo hijo de Áyax Oileo. Respecto a los colonos desde la Antigüedad se debate si son orientales y occidentales (Domínguez 2006b: 156-157) y la investigación ha debatido sobre ello (Luraghi 1991; Pugliesi Carratelli 1996: 151)<sup>169</sup>. Es probable que fuera una empresa conjunta de ambas zonas, que se identificaban entre sí y que aunaron esfuerzos al formar un grupo para colonizar (Domínguez 2006b: 157).

Estamos ante una colonia en Italia. Sus historias de fundación están muy relacionadas con la participación femenina y, desde la Antigüedad, van a ser motivo de discusión. Polibio de Megalópolis es nuestra fuente principal sobre los orígenes del asentamiento. Se basa en un libro de Aristóteles que escribió una obra “Constitución de los locros” hoy perdida, pero citada por Clemente de Alejandría (Strom. 1, 26, 66). Polibio nos dice que no era la única fuente, Timeo<sup>170</sup> daba otra versión de la que duda constantemente El mismo visitó la ciudad antes de la guerra Dacia (156/155 d. C.) y conoce la ciudad.

Plb. 12. 5.5-9

σύννοϊδα γὰρ τοῖς ἀνθρώποις ὁμολογοῦσιν ὅτι παραδόσιμος αὐτοῖς ἐστὶν αὕτη περὶ τῆς ἀποικίας ἢ φήμη παρὰ πατέρων, ἦν Ἀριστοτέλης εἶρηκεν, οὐ Τίμαιος, καὶ τούτων γε τοιαύτας ἔφερον ἀποδείξεις. [6] πρῶτον μὲν ὅτι πάντα τὰ διὰ προγόνων ἔνδοξα παρ’ αὐτοῖς ἀπὸ τῶν γυναικῶν, οὐκ ἀπὸ τῶν ἀνδρῶν ἐστὶν, οἷον εὐθέως εὐγενεῖς παρὰ σφίσι νομίζεσθαι τοὺς ἀπὸ τῶν ἑκατὸν οἰκιῶν λεγομένους: [7] ταύτας δ’ εἶναι τὰς ἑκατὸν οἰκίας τὰς προκριθείσας ὑπὸ τῶν Λοκρῶν πρὶν ἢ τὴν ἀποικίαν ἐξελεθῆναι, ἐξ ὧν ἔμελλον οἱ Λοκροὶ κατὰ τὸν χρησμὸν κληροῦν τὰς ἀποσταλησομένας παρθένους εἰς Ἴλιον. [8] τούτων δὴ τινὰς τῶν γυναικῶν συνεξᾶραι μετὰ τῆς ἀποικίας, ὧν τοὺς ἀπογόνους ἔτι νῦν εὐγενεῖς νομίζεσθαι καὶ καλεῖσθαι τοὺς ἀπὸ τῶν ἑκατὸν οἰκιῶν. [9] πάλιν ὑπὲρ τῆς φιαληφόρου παρ’ αὐτοῖς λεγομένης τοιαύτη τις ἱστορία παραδέδοτο<sup>171</sup>

<sup>169</sup> Y sobre la navegación y la importancia del *ethnos* locrio en la fundación Milán 2013: 89-115.

<sup>170</sup> Timeo que no creía que la fundación de Locris Epicefria se debiese «a fugitivos, esclavos, adúlteros y ladrones» (FGrHist 566 F 156) (Domínguez 2013: 49), por lo tanto, Aristóteles reconocía el origen indigno de algunos colonos y la expulsión de las mujeres por dicho motivo.

<sup>171</sup> El griego es la versión de Teubner de 1893 y repetida en el resto de ediciones de Theodorus Büttner-Wobst after L. Dindorf.

“He aquí las pruebas que aportan: en primer lugar, entre ellos las familias nobles por sus antepasados lo son por vía femenina y no por masculina. En efecto, entre los locros pertenecen a la aristocracia los llamados «los de las Cien Casas». Estas «Cien Casas» eran las que tenían un linaje más prestigioso entre los locros antes de que los colonos abandonaran Lócride; según un oráculo, los locros debían elegir de ellas cien vírgenes y mandarlas a Troya. Sin embargo, algunas de estas doncellas marcharon con los emigrantes y todavía hoy, sus descendientes son contados entre los nobles bajo la denominación de “los de las Cien Casas”.

Ha llamado mucho la atención la transmisión por línea femenina de la nobleza y el hecho de que los locros tengan una serie de familias que son especialmente aristocráticas, que son las que deben expiar el crimen de Áyax<sup>172</sup>. Presuponemos que la denominación de Cien Casas ya estaba presente en la Lócride y que se exporta junto con la colonia. También debemos notar que el número cien es un tanto aproximado, pero son un número grande de casas, no debemos pensar que son solos los grandes aristócratas los que son considerados parte de las Cien Casas, sino que son todas las familias cuyo recuerdo se remonta a los tiempos homéricos y que son considerados como parte de una aristocracia con origen en el *genos*.

El caso de la fundación de Locris Epicefria ha sido estudiado y discutido precisamente por el hecho de que intervengan mujeres. Entre los completos escépticos, Van Compernelle (1983: 1037-1038) considera que era una historia mítica que debía ser desechada pues dotaba a la mujeres de un papel dominante que no cuadraba con los roles de género establecidos para la mujer en la antigüedad ni para los roles ciudadanos. De hecho, ve en todo el relato una invención de los siglos V-IV que responde a una propaganda de supuestas relaciones idílicas entre la metrópoli y la colonia donde un culto común que se había exportado dentro de los *nomima*, el culto a Atenea, es utilizado para señalar la unidad (Van Compernelle 1976: 329-400). Pembroke y Le Roi (1970: 1240-1270) apoyan el escepticismo basándose en el que es el propio Polibio el que menciona que se está basando en Aristóteles, es decir en una fuente del siglo IV. Realmente al ser una obra perdida no podemos valorar las fuentes utilizadas por el autor, pero cabe presuponer que tuvo a su vez sus fuentes más anteriores.

Musti y Torelli (1976: 55) plantean como aunque la historia sea un poco posterior, no se pudo inventar del todo porque hay un recuerdo conjunto que impide que las historias de fundación se reinventen por completo dos siglos después. Pueden adornarse pero no podemos negarlas por completo.

Hemos dedicado un espacio a la justificación de por qué no aceptamos la participación femenina a gran escala, por lo que debemos considerar que es un caso excepcional.

En cambio, Gallo (1983: 728) sí da validez a la fuente, en el marco de la excepción de Locris. Las propias mujeres locrias viajarían para mantener una línea de transmisión femenina y por lo tanto, no habría una generación inicial de mujeres indígenas. Sería una

---

<sup>172</sup> Al final de la guerra de Troya, la violación de Casandra por Áyax en el templo de la diosa Atenea, episodio conocido en el Alejandro de Licofrón (w. 348 ss., 1143-4), implica que los locros envíen todos los años una o dos doncellas a Troya (Plb 12.5. 6-8). No es el objeto de esta tesis desarrollar este culto, aunque también es un factor que nos habla de la importancia femenina, pues son las mujeres de las mejores casas las que asumen esa expiación.

fundación excepcional marcada porque las mujeres si están incluidas de alguna manera en la *politeia* y la colonia necesariamente las incluye. De ese sustrato femenino deriva una importancia cultural e ideológica que se transmite en ciertos cultos (Cordiano 2000: 115-127). En otros lugares, la necesidad de disponer de elementos ajenos a los varones de plenos derechos, mujeres y esclavos principalmente, son tomados del entorno.

Finalmente Domínguez (2000: 71) lo plantea también como una anomalía que participen mujeres desde un inicio, y es el *ethnos* de las mismas lo que explica esta rareza, no siendo necesario recurrir al matriarcado ni a la prostitución sagrada para explicarlo<sup>173</sup>. Es una colonización fundada por población procedente de las Cien Casas, como nos dice Polibio y son la más alta aristocracia. De las doncellas de estas casas se escogen las que son enviadas a Troya a expiar el sacrificio de Áyax (Plb. 12, 5, 6-8). Es decir, que la aristocracia es la que lidera la colonia y esa misma aristocracia se mantiene en el este y el oeste (Domínguez 2013: 415). Por lo tanto, estamos ante un proceso colonizador en el que se mantiene el grado de nobleza de la metrópoli, explicando por ello que no acaben sus obligaciones con la misma.

Con esto no queremos decir que se niegue que participan varones, de hecho, sería logísticamente casi imposible que un grupo de mujeres, sin preparación previa, fueran capaces de desplazarse en barco y construir una colonia desde cero.

La siguiente pregunta que nos debemos hacer es ¿Por qué excepcionalmente las mujeres son expulsadas de la ciudad? *A priori* en la Lócride, las mujeres no forman parte de la *politeia* (πολιτεία) ni están en medio de la lucha por la propiedad de la tierra. La explicación que se da es la de la expulsión por atentar contra las normas familiares griegas.

### 15.6.1. Mujeres locrias unidas a esclavos

Las mujeres de linaje son las preeminentes en esta colonia porque han tenido hijos con esclavos. Es decir, que su situación de privilegio procede de uniones desiguales. Ya Finley (1959: 145-164) postulaba en torno a la diversa consideración de la esclavitud en la Antigüedad, al menos en un primer momento. La situación de lo que se ve como esclavo *a posteriori* puede ser una situación de dependencia. En consecuencia con las anteriores salvedades, vamos a tomar con prudencia la fuente.

Plb. 12. 6b. 10

κατὰ δὲ μέρος τὰς ἐπανόδους ποιούμενοι καὶ σπανίως ἔδοσαν ἀναστροφὴν ταῖς γυναιξὶ πρὸς οἰκέτας γενέσθαι συνηθεστέραν ἢ πρὸς τοὺς ἐξ ἀρχῆς ἄνδρας, ταῖς δὲ παρθένοις καὶ μᾶλλον: ὁ καὶ τῆς ἐξαναστάσεως αἴτιον γέγονεν

---

<sup>173</sup> Como siempre, el matriarcado y la supuesta dominación femenina de sociedades muy arcaicas ha sido la primera explicación. Especialmente en este caso por la presencia de tumbas femeninas de gran valor (Onasoglou 1981; Dakoronia 2002: 48-55).

“Se repatriaron por grupos y solo rara vez, lo que dio motivo a que sus mujeres intimaran con los esclavos más que con sus propios maridos. En esto, el punto máximo lo alcanzaron las solteras. Esta circunstancia dio pie a la emigración”.

Aunque clarísimamente intervengan mujeres en las fuentes, mujeres que son usadas en una justificación histórica y política por la propia ciudad (Domínguez 1986: 144) el hecho de que vengan asociadas a la cohabitación con esclavos ha hecho dudar de la veracidad de la fuente.

Como siempre que se produce una colonización, tenemos una justificación previa de la ruptura de la metrópoli y la escisión de una parte de la misma. En este caso es la presencia de una generación bastarda. Se nos dice que mujeres solteras intiman con esclavos, cosa que lo asume como genérica. Entendemos que ha habido descendencia y que se entra en un conflicto de legitimidad. Es esa legitimidad la que debemos juzgar, siempre desde el punto de vista que los esclavos son denominados οικέτας que puede ser tanto esclavo como persona dependiente de la casa. En algún momento este término pudo referirse a campesinos asociados a la tierra, cuya unión con mujeres de origen completamente libre podría haber provocado la inquietud de la aristocracia (Domínguez 2006b: 163).

Ogden (1996: 141) ya matizó el concepto de bastardía, que está basado en el consentimiento del varón del que depende la mujer. Un bastardo es siempre inferior porque no se le legitima, y las relaciones desiguales son muy sutiles en cuanto a su división y categorización. Al igual que ocurre en la fundación de Tarento, estamos ante un grupo de mujeres, presuponemos que asociadas también a un grupo de varones que son rechazados para seguir formando parte de la comunidad, pero su expulsión acarrea ciertos derechos y obligaciones. Por lo tanto, cabe la posibilidad de que lo que en un momento se permitió como una manera de acceder a clases más altas mediante el matrimonio con mujeres de una aristocracia amplia, de nuevo notamos que Cien Casas es un número grande, deje de ser bien visto en un momento por una aristocracia recelosa. En un momento dado esa práctica cae en desgracia y se obliga a la expulsión, igual que sucede en Tarento (Pembroke 1970: 1240-1270).

El hecho de que se nos diga que emigran mujeres y que la línea de transmisión es materna implica que esos hijos bastardos son considerados locros de pleno derecho en la nueva ciudad y que viajan con sus madres. También es lógico contabilizar también a la población dependiente que ha formado familias con estas mujeres. En definitiva, estamos ante la emigración de familias completas, y no de colonos varones sin casar.

También se ha apuntado ante la posibilidad de un reelaboración posterior en virtud de la justificación de la expulsión de parte de la población por su polución. Su actitud ha contaminado al resto de la *polis* y han de ser expulsados. Este tipo de justificación está presente en otras fundaciones y es un método habitual de explicar *a posteriori* el proceso colonizador (Dougherty 1993: 41).

Por último debemos plantear la relación entre Locris Epicefira y Tarento. No debemos olvidar que en este momento Polibio también nos está hablando de Tarento, con la historia de los *partenias* puede haber cierta mezcla de versiones. En ambos casos son mujeres que se han unido con varones considerados ilegítimos de un modo y otro, y se desemboca en un proceso colonial.



Lo cierto es que la buena relación entre Tarento y Locris es visible, no desde el siglo VI, sino en momentos anteriores ya hay constancia de relaciones culturales e institucionales, principalmente en relación a los Dióscuros (Giangiulio 1983: 500). De hecho, tanto Pembroke (1970: 1240-1270) como Musti y Torelli (1976: 37-65) notaron que las historias de fundación se parecían y que su relación y semejanzas continúan en época arcaica y clásica.

Thomson (1978: 200-201) considera que Tarento es el caso típico de una colonia que no empieza bien en una zona en la que el resto de colonias tiene condiciones económicas y morales similares. La colonización se produce por problemas más importantes que la sucesión real, el problema de la tierra. Para Thomson, en Sicilia se crean historias de justificación paralelas y lo que tenemos es una doble tradición.

Esta teoría podría tener sentido si no fuera porque en Tarento no tenemos evidencia de que las mujeres sean expulsadas de Esparta, mientras que en Locris las fuentes lo mencionan de manera insistente. Además se hereda una obligación ritual femenina de especial prestigio.

### **15.6.2. El sacrificio a Troya**

Uno de los puntos a favor para postular un estatus relevante de las mujeres locrias y su participación en la colonización es que siguen estando atadas a la expiación del crimen de Áyax que implica el envío de una o dos doncellas locrias a Troya durante mil años. Tras la violencia de Áyax Oileo sobre Casandra, la *polis* experimenta una situación de peste (Schol. En Lyc. Alex. 1141; Apol. Epit. 6, 20; Tzet. En Lyc. Alex. 1141). Esta desgracia no tiene por qué ser justo posterior a la guerra de Troya, sino que puede haber un lapsus de tiempo. De hecho, arqueológicamente constatamos eolios en Troya desde al menos el 750 en adelante (Huxley 1966: 62) cuando el yacimiento se revitaliza. Digamos que en un momento dado comienza una peste que se resuelve con este sacrificio. Aunque se llamen esclavas de Troya, al ser mujeres de las grandes familias las que participan en el mismo, debemos considerarlo más un culto monopolizado por la élite que asumir que las mujeres locrias eran consideradas esclavas.

A pesar de los problemas de cronología sobre cuándo comienza el sacrificio de las doncellas, si antes o después de la fundación en Italia, algunos autores consideran que esta aristocracia, que llamamos Cien Casas, deriva de la fragmentación del territorio de Locris que dificultó la formación de un palacio micénico y de una *polis* de entidad. Es decir, en Locris no hay un espacio único en el mundo micénico y permanece el recuerdo de muchas familias “predominantes” que tienen el recuerdo de haber pertenecido a la tierra desde los tiempos homéricos. Por lo tanto, en el momento en el que se decide que se han de enviar dos doncellas y que todas las mujeres pertenecientes a las Cien Casas han de formar parte de la selección.

Ante todo debemos destacar la preeminencia social y política de las Cien Casas y su compromiso con el rito. El voto de expiación no es motivo de vergüenza, sino de orgullo

ante el héroe y ayuda a consolidar al grupo (Plb. 12, 5, 7)<sup>174</sup>. Este rito de expiación que lo cumplen doncellas puede estar relacionado con que sean las mujeres las que transmiten el linaje (Plb. 12, 5, 5, 11) pero aunque haya sido controvertido, tenemos un rito efectuado por mujeres que, si vuelven, lo harían llenas de prestigio (Graf 2000: 61-79). El voto consiste en pasar un tiempo determinado en el templo de Atenea Iliá en Troya. Se nos dice que son una o dos doncellas, por lo que suponemos que son mujeres solteras (Ragone 1996<sup>175</sup>; 1999). Domínguez (2013: 417-418) lo pone en relación con la tradición en sociedades arcaicas como Gortina o los poemas homéricos donde la mujer si es transmisora del linaje y por lo tanto, las mujeres en Locris Epicefiria han conservado su linaje al haber sido ellas también fundadoras.

Algunos autores han querido ver en el templo de Afrodita en Locris Epicefiria, situado en la *stoa* con forma de U, una interpretación colonial de las doncellas en Troya (Amantini 1984: 43), que presuponen que era también un espacio de prostitución sagrada. Si bien las evidencias del santuario en Locris son evidentes, esta teoría propuesta por Reinach (1892), ha sido ampliamente discutida (Farnell 1921; Ciaceri 2004; De Franciscis 1972), lo que nos lleva a afirmar que son dos ritos separados y que todas las mujeres locrias de las Cien Casas participaban en el sorteo del voto de Troya. Por motivos numéricos, solo una pequeña parte llegaría a cumplirlo.

La expiación del crimen de Áyax en Troya sirvió como elemento cohesionador de los locros en todo el territorio, incluyendo las colonias (Redfield 2003: 113) y probablemente en ese dato esté la clave de la necesaria participación femenina. En el mundo locrio, sí que hacía falta una participación femenina, aunque fuera simbólica, pues tenían un papel importante en el *ethnos* en ese momento.

La elección de las muchachas para Troya continúa en el tiempo. En el siglo III son los Aianteos vinculados a Narica en la Lócride Ozola los que parecen que se quedan en exclusiva con la obligación (Wilhelm 1911: 163-256). Queda claro que los locros epicefirios se llevan consigo la participación en el rito. Un último punto que debemos tratar es cuál fue su relación con el entorno, pues parece que es un caso de colonos de ambos sexos.

### 15.6.3. Relación con los indígenas

Lo cierto es que el propio Polibio (12, 5, 10-11) nos habla de la importancia de las mujeres en la fundación, pero también de la rápida adopción de rituales locales, aludiendo a la falta de los mismos entre los locros. Si asumimos que emigran familias enteras, la relación

---

<sup>174</sup> Este tema, que escapa a nuestro ámbito ha sido especialmente complejo pues ha sido interpretado como una prostitución sagrada en Troya (Sourvinou Inwood 1974: 186) que los locros olvidan cumplir en ciertos momentos (Dionisio 2) provocando derrotas en batalla. Sobre las fuentes que lo mencionan Justino (2, 3) y Ateneo (12, 516<sup>a</sup>). Esta interpretación ha sido discutida por Herter 1960: 70-111; Turano 1952 248-252 y Sourvinou-Inwood 1974.

<sup>175</sup> En este artículo hace un repaso por todas las fuentes que dan información, a veces contradictoria sobre las doncellas locrias en Troya. Principalmente apoya la hipótesis de que es un servicio de hierodulia, esclavas de la diosa, de manera temporal y que implica adquirir un estatus superior cuando vuelven.

con el entorno se ha de desarrollar de la misma manera, sobre todo para no caer en una rápida endogamia.

Polibio alude a que los locros copian ciertos rituales locales, en concreto el título de *fialeforo* (portador de una copa) que es asumido por lo locros pero se hace con una mujer, llamada *fialefora*. Por lo tanto, insiste de nuevo en la excepcionalidad de la participación femenina.

En cuanto a la organización de la *polis* tenemos datos de nuevo de cómo el elemento femenino es muy importante.

Plb. 12, 6b, 2

διὸ καὶ τὴν ὀνομασίαν τῆ πόλει τὴν ἀπὸ τῶν γυναικῶν εἰκότως ἐπέθεσαν καὶ τὴν οἰκειότητα τὴν κατὰ τὰς γυναῖκας προσεποιήθησαν, ἔτι δὲ τὰς φιλίας καὶ τὰς συμμαχίας τὰς προγονικὰς τὰς ἀπὸ τῶν γυναικῶν ἀνευροῦντο.

“Fue lógico, pues, que dieran a su ciudad un nombre procedente de sus mujeres y que se atribuyeran relaciones con los locros restantes por ascendencia femenina y que, además, renovaran las amistades y alianzas ancestrales basadas en mujeres.”

El nombre de Locris viene del linaje femenino, al igual que la renovación de las amistades y alianzas, suponemos que referido en parte en la obligación de cultos comunes. Ello explicaría la aparente fuerza patrimonial femenina en Locris Epicefiria a lo largo del tiempo (Mari 1997: 150). Es un estatus que ya viene de la metrópoli y que continúa desarrollándose en el ámbito colonial.

Todos los datos apuntan a una fundación excepcional, que implica poca o ninguna pérdida de derechos por parte de los colonos pues siguen formando parte del gran ritual étnico locrio. Esas uniones que se consideraron legítimas en algún momento entran en conflicto con la ciudad y por ello son expulsados, probablemente por la aristocracia que ve con recelo esa inclusión en la ciudadanía de esos nuevos miembros. Una vez separados, las mujeres no han perdido su estatus y en la nueva sociedad colonial siguen manteniendo la matrilinealidad, incluso acentuada. Redfield (2003: 264) incluso apunta a la posibilidad de que la propiedad se traspasara únicamente por línea materna, dato que sería interesante, pero del que no tenemos más datos que la mera especulación.

Por todo ello tiene sentido que las mujeres formen parte del proceso colonial, pues es una emigración de familias, no de colonos que son echados de la metrópoli. Por lo tanto, el carácter matrilineal, que ya estaba presente en la metrópoli, pudo verse acentuado (Domínguez 2013: 50). Con esta afirmación, no estamos negando la presencia de tensiones, pero si consideramos que estamos ante un caso excepcional en el que las fuentes son muy claras al señalar la importancia del elemento femenino.

Dicho poder femenino y el recuerdo de la legitimidad femenina permanecerá en el tiempo. De hecho, las propias fuentes nos cuentan como Dionisio el Joven, hijo de una mujer locria (Diod. 12, 44, 6; 16, 6, 2) puede argumentar sus orígenes maternos para ser acogido en la ciudad y beneficiarse de los derechos para más adelante ocupar el poder. Dionisio II es expulsado de Siracusa y en torno al 356 se va a la Magna Grecia. La opción más lógica es que vaya a Locris, pues es donde puede ejercer ciertos derechos. En un tiempo relativamente rápido, en menos de diez años toma el poder de la ciudad. Muccioli (1999:

342-348) argumenta a favor de que Dionisio el joven tuvo que ser aceptado dentro de la aristocracia locria como uno más, gracias a sus derechos maternos. El frágil equilibrio de poderes es roto por esta incorporación, ya que con sus maniobras consigue hacerse con el poder. Redfield (2003: 283) apunta un interesante dato acerca de dos ciudades relativamente cercanas pero que funcionan diferente. Mientras que Dionisio el Joven está en posición de desventaja con respecto a su hermanastro Dión que es hijo de madre siracusana, en Locris, Dionisio el joven no tiene problemas en que su padre sea extranjero. Mientras que en Siracusa las familias aristocráticas pugnan por vincularse al poder, y por eso hay una política de los reyes siracusanos de dobles matrimonios y asociación con otros lugares<sup>176</sup>, en Locris, mientras la línea materna sea locria, no hay problemas de acceso a la ciudadanía, incluso para un individuo que llega en plena edad adulta. El recuerdo de las Cien Casas y su pertenencia a un grupo de familias privilegiado se extienden en el tiempo y en el recuerdo, llegando incluso a época helenística<sup>177</sup>. Por lo tanto, en Locris Epicefiria permanece el recuerdo de la nobleza de las mujeres de las Cien Casas y la transmisión por línea materna. Cappelletti (2005: 32-33) apunta hacia la importancia del rol de las mujeres en la Lócride, que se acentúa al llegar a la isla de Sicilia y mezclarse con las costumbres locales más las de otras colonias como Tarento. Los datos de esta colonia nos hablan de un rol preciso y de importancia de las mujeres, que tienen su propio espacio dentro de la *polis* y que son capaz de exportarlo en la nueva fundación.

Podemos concluir señalando cómo el caso de Locris Epicefiria nos da datos acerca de cómo excepcionalmente las mujeres pueden formar parte del proceso colonial, en este caso por la pérdida de valor ciudadano de sus hijos se ven forzadas a hacer una emigración familiar. Un estatus que tenían en la ciudad de origen es mantenido y acentuado en la colonia y se mantiene a lo largo del tiempo. Las relaciones entre la metrópoli y la colonia se mantienen e incluso las obligaciones religiosas, como es el caso del voto a Atenea en Troya, no se pierden por la fundación de la colonia. Estamos ante un caso de deslegitimización de matrimonios que en un cierto momento se consideran desiguales e implican la expulsión de familias enteras porque su presencia provoca suspicacias en la aristocracia dominante. No obstante, en la nueva fundación, las normas comienzan a funcionar y forman una nueva élite que además recuerda las costumbres de su madre patria.

## 15.7. Masalia, la doble fundación

La ciudad de Masalia, situada en la costa sur de la Galia es un caso de estudio especialmente interesante. Conservamos la fuente original que nos dice que es la voluntad

---

<sup>176</sup> Hierón en el diálogo con Simónides, si bien es un texto que se escribió siglo y medio después de la muerte del tirano (Parks 2018: 385), se hace todo un alegato en torno a la conveniencia al matrimonio entre iguales (Xen. Hiero 1.27-28), lo que implica a mujeres de otros lugares, pues favorecer a una familia aristocrática local va en contra del tirano. Si bien estamos ante un diálogo estereotipado (Asheri 1977: 21-48), que nos muestra a un tirano obsesionado con proteger su poder con el uso de mercenarios, es sintomático de una visión del matrimonio en el poder como medio de ampliar territorio y de frenar el poder de la aristocracia (Consolo Langher 1996: 200).

<sup>177</sup> Cappelletti (2018: 483) apunta a que la poeta helenística Nósside de Lócride se identifica como un miembro de las Cien Casas al hacer uso de su matronímico.

de una mujer la que lleva al matrimonio con los griegos y a la fundación de una dinastía orgullosa de su doble origen<sup>178</sup>. También tenemos algún rastro de mujeres participando. Para el estudio de este caso debemos tener en cuenta no solo el problema de las fuentes sino también que las sociedades celtas, que durante un tiempo se asumió que los galos eran plenamente celtas y, aunque las fuentes no los mencionaban, se produjo un amplio debate que hoy está en plena revisión.

Domínguez (2010): 377-401) señalaba la problemática de la fundación de Masalia, pues aparentemente se hace en dos momentos. Una inicial a inicios del VI y una refundación a mediados del mismo<sup>179</sup>. Recientemente ha sido revisitado el problema de las fuentes de la fundación de Masalia por Antonelli (2008: 133-144). Arqueológicamente los primeros restos se fechan en torno al 600 a. C. y es cuando señalaremos el momento de la fundación y del matrimonio entre la princesa indígena y el colono que nos ocupa.

Conocemos el relato de la fundación por una referencia a Aristóteles que hace Ateneo sobre una llamada “Constitución de los Masaliotas”:

Ath. 13, 576 a-b

τὸ ὅμοιον ἱστορεῖ γενέσθαι καὶ Ἀριστοτέλης ἐν τῇ Μασσαλιωτῶν Πολιτεία γράφων οὕτως: ‘ Φωκαεῖς οἱ ἐν Ἰωνία ἐμπορία χρώμενοι ἔκτισαν Μασσαλίαν. Εὐξενος δὲ ὁ Φωκαεὺς Νάννω ὁ τῷ βασιλεῖ τοῦτο δ’ ἦν αὐτῷ ὄνομα ἦν ξένος, οὗτος ὁ Νάννος ἐπιτελῶν γάμους τῆς θυγατρὸς κατὰ τύχην παραγενόμενον τὸν Εὐξενον παρακέκληκεν ἐπὶ τὴν θοίνην. ὁ δὲ γάμος ἐγίγνετο τόνδε τὸν τρόπον ἔδει μετὰ τὸ δεῖπνον εἰσελθοῦσαν τὴν παῖδα φιάλην κεκερασμένην ᾧ βούλοιο δοῦναι τῶν παρόντων μνηστήρων ᾧ δὲ δοίη, τοῦτον εἶναι νυμφίον. ἡ δὲ παῖς εἰσελθοῦσα δίδωσιν εἴτε ἀπὸ τύχης εἴτε καὶ δι’ ἄλλην τινὰ αἰτίαν τῷ Εὐξένῳ: ὄνομα δ’ ἦν τῇ παιδί Πέττα. τούτου δὲ συμπεσόντος καὶ τοῦ πατρὸς ἀξιοῦντος ὡς κατὰ θεὸν γενομένης τῆς δόσεως ἔχειν αὐτήν, ἔλαβεν ὁ Εὐξενος γυναῖκα καὶ συνῶκει μεταθέμενος τοῦνομα Ἀριστοξένην. καὶ ἔστι γένος ἐν Μασσαλία ἀπὸ τῆς ἀνθρώπου μέχρι νῦν Πρωτιάδαι καλούμενον Πρωτίτις γὰρ ἐγένετο υἱὸς Εὐξένου καὶ τῆς Ἀριστοξένης

“Fueron los focesos de Jonia los que fundaron Masalia para utilizarla como asentamiento comercial. El foceso Éuxeno mantenía relaciones de hospitalidad con el rey Nano (pues ese era su nombre). Cuando este Nano celebraba las bodas de su hija, invitó al festín a Éuxeno, que estaba casualmente por aquellos lugares. La boda se desarrollaba del siguiente modo. Tras la cena, la joven debía entrar, mezclar una *phiale* de vino y agua, y entregársela a quien quisiera de entre sus pretendientes; y a quien se la diese, ese sería el novio. Y la muchacha entra y se la da, sea por casualidad, sea por cualquier otra razón, a Éuxeno. El nombre de la joven era Peta. Después que sucedió esto, como al padre le parecía conveniente que se casara con ella, en la idea de que la donación se había hecho por obra de los dioses, Éuxeno la tomó como esposa y vivía con ella, habiéndole cambiado el nombre por el de Aristóxena. Y hasta la actualidad sigue existiendo en Masalia un linaje que desciende de la mujer, llamado de los Protíadas, pues Protis fue hijo de Éuxeno y Aristóxena”.

<sup>178</sup> Sobre las tradiciones literarias Raviola 2000: 57-97.

<sup>179</sup> En el mismo artículo se hacen referencia a todas las fuentes, nosotros solo señalaremos las que afectan a la presencia femenina en la colonia relacionada con el matrimonio.

Como señala Pralon (1992: 51-56) no deja de ser una historia un tanto fantasiosa y épica en la que la hija del jefe rompe todas las leyes de hospitalidad y desprecia a la nobleza local porque queda absolutamente prendada del héroe griego.

No obstante, debemos señalar varios datos. Por un lado los foccos acuden a un lugar conocido, porque ya hay relaciones de hospitalidad<sup>180</sup>. Esto nos indica que hay una relación previa de respeto mutuo. Presuponemos que hay una intención de establecerse por la zona por intereses comerciales. El nombre del varón escogido es Protis, que es un nombre parlante que recuerda al numeral “primero”, y que puede estar haciendo una alusión al conflicto de versiones sobre la fundación que trataremos más adelante.

También se nos habla de costumbres comunes entre los indígenas y los griegos. El vino se mezcla con agua en una *phiale*, la comensalidad es parecida en el sentido de que el vino no se bebe puro, pues es una costumbre bárbara sino que se mezcla y se consume de manera grupal.

Esta curiosa ceremonia de matrimonio es una ofrenda de bebida, diferente a la ceremonia de matrimonio en Grecia pero que podía ser entendida por los foccos. Somos un tanto escépticos en el sentido divino que se da a la elección del esposo por parte de la princesa de nombre Peta y futura Aristoxéna. Es muy cuestionable que la hija de un jefe local tuviera absoluta libertad para escoger su esposo. Esta es la parte más fantasiosa del relato. Seguramente tengamos detrás intereses contrapuestos en jefes locales que ven con buenos ojos una unión con los foccos no en las capas intermedias, sino con una asociación del poder.

En este caso Euxeno es un *oikistes* que no va acompañado de su esposa, por lo que puede comprometerse con una mujer local y formar una dinastía<sup>181</sup>. De hecho, precisamente se crea el recuerdo de una familia vinculada a los orígenes de Masalia con especial reconocimiento “los protíadas”. Este título nos habla de la importancia de los linajes mixtos en el ambiente colonial, que tienen su propia historia de origen, con tintes míticos y que les hace ser unos padres de la patria casi a la manera de los héroes homéricos en otros lugares de Grecia.

El texto de Justino, sigue la misma línea pero con alguna variante a pesar de que han pasado siete siglos de una a otra. Velasco (2002: 298) considera que aunque es la misma versión, hay un poso indígena gracias a la intervención de Pompeyo Trogo, un ciudadano romano de tercera generación con antepasados en la Galia Narbonense, habría tenido acceso a información local, que tuvo especial interés en la historia del sur de la Galia, por lo que dedicó alguna sección a Masalia y sus vecinos en el libro XLIII de sus *Historias Filípicas* (Alonso-Nuñez 1987: 57). Este dato ha justificado que la leyenda fuera modificada añadiendo un poso nativo, a imagen de los mitos de soberanía reflejados en las fuentes irlandesas, en los que la relación entre soberano y territorio se proyecta como matrimonio entre aquel y la diosa epónima.

---

<sup>180</sup> Estas relaciones de hospitalidad con jefes locales nos recuerdan a las de los foccos con el rey Argantonio (Hdt. 1.163),

<sup>181</sup> Notamos que es un nombre parlante formado por el prefijo Eu, bueno y xenos, el buen extranjero o el buen huésped.

En cambio Velasco (2002: 298) considera que la historia no cambia demasiado con la de Ateneo, aunque es una historia independiente de fundación que se fusiona en un momento dado.

Just. 43, 3, 4-12

Temporibus Tarquinii regis ex Asia Phocaeensium iuventus ostio Tiberis inuecta amicitiam cum Romanis iunxit; inde in ultimos Galliae sinus nauibus profecta Massiliam inter Ligures et feras gentes Gallorum condidit, magnasque res, siue dum armis se aduersus Gallicam feritatem tuentur siue dum ultro lacesunt, a quibus fuerant antea lacesiti, gesserunt. namque Phocaeenses exiguitate ac macie terrae coacti studiosius mare quam terras exercuere: piscando mercandoque, plerumque etiam latrocinio maris, quod illis temporibus gloriae habebatur, uitam tolerabant. itaque in ultimam Oceani oram procedere ausi in sinum Gallicum ostio Rhodani amnis deuenere, cuius loci amoenitate capti, reuersi domum referentes quae uiderant, plures sollicitauere. Duces classis Simos et Protis fuere. Itaque regem Segobrigiorum, Nannum nomine, in cuius finibus urbem condere gestiebant, amicitiam petentes conueniunt. forte eo die rex occupatus in apparatu nuptiarum Gyptis filiae erat, quam more gentis electo inter epulas genero nuptum tradere illic parabat. Itaque cum ad nuptias inuitati omnes proci essent, rogantur etiam Graeci hospites ad conuiuium. Introducta deinde uirgo cum iuberetur a patre aquam porrigere ei, quem uirum eligeret, tunc omissis omnibus ad Graecos conuersa aquam Proti porrigit, qui factus ex hospite gener locum condendae urbis a socero accepit. condita igitur Massilia est prope ostia Rhodani amnis in remoto sinu, uelut in angulo maris <sup>182</sup>.

“En tiempos del rey Tarquinio, jóvenes de Focea, llegados desde Asia a la desembocadura del Tíber, trabaron amistad con los romanos; después, navegando hasta los más alejados golfos de Galia, fundaron Masalia entre los lígures y los salvajes pueblos de los galos [...] Y así, atreviéndose a navegar hasta la última costa del océano, llegaron a la desembocadura del río Ródano, en el golfo de Galia, y conquistados por la belleza de aquel lugar, volviendo su patria y refiriendo lo que habían visto, atrajeron a otros muchos. Los comandantes de la flota eran Simo y Protis. Así pues van al encuentro del rey de los segobrigios, llamado Nano, para solicitar su amistad, pues deseaban ya fundar una ciudad en su territorio. Casualmente aquel día el rey estaba ocupado en la preparación de la boda de su hija Giptis; se disponía entonces a entregarla en matrimonio al yerno que, según la costumbre de este pueblo, eligiera ella durante el festín. Así pues, invitados a la boda todos los pretendientes, piden también a los huéspedes griegos que asistan al banquete. Después, se hizo entrar a la doncella y, cuando el padre le ordenó ofrecer agua a quien eligiera como marido, olvidándose de todos y volviéndose a los griegos, ofrece el agua a Protis, que, convertido de huésped en yerno, recibió de su suegro un sitio para fundar la ciudad. Así pues Masalia fue fundada cerca de la desembocadura del río Ródano, al fondo de un golfo, como en un rincón del mar<sup>183</sup>”.

En el texto de Justino, casualmente, cuando los foceos son invitados a unirse a la ceremonia de boda. El procedimiento de un matrimonio puede ser reconocido por un griego, pues implica un banquete con un anuncio, y al mismo tiempo es en esencia diverso, pues se produce una convocatoria de postulantes y se escoge al esposo en el

---

<sup>182</sup> Edición de 1985 de Otto Seel para la editorial Teubner.

<sup>183</sup> Traducción revisada de José Castro Sánchez para la editorial Gredos en 1995.

mismo momento. Además la mujer parece tener en sus manos la decisión de quién será su futuro marido, y lo hace por medio de una ofrenda. Por ello, Justino considera necesaria hacer una explicación del mismo.

En un momento dado la princesa, “olvidándose de todos y volviéndose a los griegos, ofrece el agua a Protis que, convertido de huésped en yerno, recibió de su suegro un sitio para fundar la ciudad”. Autores como Graham (1990: 60) consideraban esta historia romántica eran pruebas de la precolonización. Los griegos viajaban estudiando el terreno y de manera casual establecían contactos. Debemos notar que se nos habla de una copa con agua, olvidándose de la mezcla de agua y vino que habíamos señalado como un elemento común con los griegos. Este matiz apoya la versión de que la historia fuera completada por Justino a través de alguna fuente de tradición indígena.

La historia tiene dos puntos de vista que Velasco (2002: 299) brillantemente propuso.

1. Punto de vista del colonizador que recibe poder en un territorio nuevo de manera casual.
2. Punto de vista de historia de amor, siendo la mujer la que escoge, es el más controvertido y el que se pone más en cuestión.
3. Punto de vista del mito de soberanía, bien estudiado en la Iconografía y la Epigrafía gala, según la cual la relación entre un rey y la tierra se expresa con el matrimonio del soberano con la diosa epónima del territorio.

Debemos señalar que la dote de la mujer es el territorio que se cede y la alianza política, quedando el matrimonio como sello de una alianza diplomática. De hecho, podemos decir que el pacto de *xenia* se actualiza (Domínguez 2004: 432) con la nueva alianza matrimonial. A partir de ese momento ya no es un mero pacto de hospitalidad a distancia y que compromete a las siguientes generaciones sino que la relación cambia a una convivencia. En estos casos el pacto de *xenia* es un estado previo que interesa ampliar a ambas partes cuando se va a iniciar una convivencia.

Lo que está claro es que la epigamia, el matrimonio con indígenas crea un linaje en Masalia que se siente orgulloso de pertenecer a él, lo que nos indica que la participación indígena no es solo aceptada sino un motivo de orgullo (Domínguez 2004: 437).

### **15.7.1. Edad de los jóvenes**

Un interesante apunte de Domínguez (2000: 56), versa sobre la noticia de Justino (50, 111, 3, 4), sobre la juventud de los colonos. Según Domínguez, Justino está tomando una cita de Trogo que hace referencia a la juventud de la hija del jefe que se casa con el *oikistes* foceo en asimilación a la tradición de que son los jóvenes los que van a fundar colonias. Hace relación a la necesidad de echar a jóvenes de la *polis* que no han completado todo su proceso y que no están en disposición de ocupar un papel pleno por la escasez de tierras. Estos jóvenes cuentan además con muchos años por delante, entiéndase en términos de esperanza de vida en la Antigüedad, para consolidar una nueva fundación. Esa juventud y poder es vista también por el jefe indígena pues no es habitual que el que lidere una expedición sea una joven.



Para Gómez Espelosín (2004: 24), el matrimonio con princesas indígenas era además un motivo de tensión, pues desplazaba las aspiraciones de los nobles locales. Ese concepto estaba presente en los griegos desde los poemas homéricos y el problema de la oferta del matrimonio de Nausicaa con Odiseo. Aunque Odiseo en ningún momento se plantea aceptar esa propuesta, provoca que el resto de los aristócratas compitan con él. En la historia de Masalia se plantea de forma casual pero no es descabellado pensar que responde más a un movimiento político que al inocente deseo de una princesa enamorada.

### 15.7.2. Presencia femenina focea: la otra fundación

Hay otro relato de fundación de Masalia que se ha considerado incompatible con la historia del rey de Masalia por el cual la líder de la expedición es una mujer (Domínguez 2010: 385-388). No es objeto de este trabajo plantear este debate pero trataremos brevemente el tema, especialmente la parte femenina que atañe.

Una mujer, de nombre Aristarca o Aristarque, sacerdotisa de Ártemis Efesia, (Strab. 4, 1.4) lidera la expedición. Según Domínguez (1986: 145) este hecho nos indica que no es que esté mal visto llevar a mujeres, es que no están disponibles y no son imprescindibles en un primer momento. Realmente la propia historia nos dice que es una mujer a la que se presenta la diosa Ártemis pidiéndole que acompañe a los colonos, por lo que no estaba incluida inicialmente en la expedición<sup>184</sup>. Además debemos añadir el componente de la visión, ya que a Aristarca se le presenta en sueños la diosa para que pueda interpretar sus deseos. Este hecho la convierte en una sacerdotisa principal de la colonización. La mujer pasa de un cargo religioso en la metrópoli, no sabemos si de rango mayor o menor, a liderar la misma, siempre y esto es importante, desde el plano religioso. Además, la explicación de la revelación divina es un recurso para no ofrecer más datos ante la elección de un lugar (Domínguez 2010: 390).

Este episodio no ha estado libre de discusión. Van Compernelle (1983: 1040) señalaba:

“Plus gênantes sont les traditions concernant la fondation de Marseille: grâce à Strabon, nous savons qu'une Éphésienne, Aristarchè, l'une des femmes les plus considérées de la ville d'Éphèse, s'était embarquée avec les colons phocéens; elle devint prêtresse du sanctuaire d'Artémis que les Phocéens bâtirent à Massalia. Mais c'est à juste titre que Jean Rougé se demande si le récit de Strabon n'est pas une simple explication *a posteriori* de la présence d'un culte et d'un temple d'Artémis d'Éphèse à Marseille. En effet, à en croire Justin, lorsque les œcistes phocéens Simos et Protis débarquèrent non loin de l'embouchure du Rhône pour y fonder Massalia, Protis épousa Gyptis, la fille du roi ségobrige Nannos. L'Éphésienne Aristarchè dut-elle se contenter de la haute dignité dont l'honorèrent les colons?”

La justificación del culto posterior no era un argumento que debiera ser tenido en cuenta al igual que dudaba de tal concesión de honor a una mujer indígena.

---

<sup>184</sup> Algunos autores lo han interpretado como que esta nota es de Artemidoro de Éfeso bajo la suposición de que el autor era sacerdote de la diosa e intentaba mostrar su relevancia en buena parte de su obra, de la que luego bebe Estrabón (Alonso 1980: 255-259).

Shepherd (1999: 279) apunta a que este cargo es excepcionalidad. Puede ser también una invención posterior que vincule el templo arqueológicamente constatado de un templo a Ártemis de Èfeso en Marsella (Rouge 1970: 307-317) con el momento inicial de la fundación.

El gran problema viene de aceptar si está es la verdadera fundación de Masalia o es la que hemos estudiado con anterioridad, si en algún momento se pueden unir o si son el mismo relato y que cada autor ha resaltado la parte que le interesaba.

La interpretación más sencilla sería afirmar que ambos relatos tienen un mismo origen y que presencia femenina es excepcional y no interfiere en las relaciones con la población local ni en la imperante necesidad de mujeres. Si bien Aristarca tiene un papel relevante en la fundación de Masalia es un papel religioso y no reproductivo.

No obstante, la fundación por Aristarca parece premeditada y la que nos cuentan Ateneo y Justino surge de manera casual. Esto ha llevado a hablar de una doble fundación de Masalia, la primera en torno al siglo VII y una refundación en el siglo VI a raíz de una emigración masiva desde Focea por la llegada de los persas (Domínguez 2010: 395)<sup>185</sup> de la que sería líder Aristarca<sup>186</sup>. Esta doble fundación puede obedecer a tradiciones y grupos poblacionales masalotas que se unen en dos momentos al cuerpo cívico. Es posible que la intervención de Aristarca venga de la referencia de Artemidoro de Èfeso, siempre preocupado por resaltar el papel de Ártemis Efesia (Domínguez 2010: 383). La llegada de refugiados foceos puede ser otro momento y determinadas familias promueven esta historia de fundación. Por lo tanto, el recuerdo de fundación de Masalia está en discusión en la propia Antigüedad. El motivo más plausible es que varias familias procedentes de diversos espacios se disputan la primacía de la ciudad y cada una promueve una versión. Si bien no sabemos cuál es la más verosímil sí que podemos detectar elementos comunes al resto de historias de fundación.

### 15.7.3. ¿Mundo celta galo?

Debemos tomar en consideración lo que sabemos sobre el matrimonio y la mujer celta porque ha ocupado buena parte de la investigación sobre la fundación de Masalia, a día de hoy en plena discusión. Pese a que esta tesis versa sobre matrimonio en Grecia no podemos minusvalorar o despreciar las culturas en contacto con el mundo griego que aportaron en ocasiones su propio *modus operandi*, si bien no consideramos que los galos sean celtas. Por ello y pese a que no nos detendremos en profundidad debemos hacer algunos breves apuntes.

Inicialmente Alberro (2005: 422-423) habla de la importancia de la mujer celta y su mayor capacidad jurídica y social, pudiendo escoger a su marido. Las teorías del supuesto matriarcado celta y de unas sociedades pre irlandesas donde la mujer tenía mucho poder

---

<sup>185</sup> En el siglo IV se produce un cambio en el círculo dirigente, añadiendo a individuos que habían estado fuera del sistema (Clerc 1927: 426). El cambio afectaría a la organización política y religiosa como lo muestran el cambio en monedas de tipo Auriol Furtwängler (1978) reestudiadas por Picard (2000: 165-174)

<sup>186</sup> En contra de esta lectura Lepore (1970: 44-48) o incluso discusión sobre la doble fundación en torno a textos bíblicos en Na'aman (2005: 47-60)

son inauguradas por Marija Gimbutas y están en la actualidad en plena discusión<sup>187</sup>. El ejemplo de Masalia fue durante un tiempo el perfecto modelo de interacción de dos sociedades con modos matrimoniales parecidos que se entendían y que podían servir como excusa para hablar de un origen común.

No obstante, como bien señala Alberro, la mayoría de las fuentes son de época romana y debemos tomarlas con precaución. De hecho, ha sido señalado (Alonso 1999: 102-110) como Estrabón clasifica a los pueblos desde un estado de civilización total, basándose en el modelo romano y según sus relaciones son más o menos fluidas los va diluyendo en tintes de barbarie. En definitiva, estamos ante una particular visión de los pueblos donde la cercanía a Roma es un componente civilizador.

Por ello, el caso de Masalia podría ser considerado un momento en el que sea aún una forma de relaciones sociales griegas entre hombres con un ritual celta bien estudiado y que serviría de punto de unión. Velasco (2002: 298) considera que hay genealogías mixtas de celtas y griegos desde el siglo VI relacionadas con las ceremonias de hospitalidad y que tendrían un reflejo en los ajuares de cerámica. Lo cierto es que Masalia se convirtió en un importante centro comercial que irradia su fuerza en toda la zona en numerosos campos, influyendo en el mundo indígena hasta en el mundo funerario, a pesar de ser unos de los aspectos culturales más conservadores (Shefton 1994: 74).

No obstante, debemos señalar que no está nada claro que los galos sean culturas celtas, y mucho menos en el momento de la fundación de Masalia. Si bien parecía una teoría perfecta hablar de una fusión del ritual celta matrimonial, entendible y asumible por los griegos, debemos señalar que la asociación galo-celta es un prejuicio desde un presente etnográfico citando a Fabián (1983).

En este momento, las poblaciones galas ya están transformadas por el contacto con los propios griegos (Dietler 2010).<sup>188</sup> Por lo tanto, debemos hablar más de culturas que llevan en contacto con el Mediterráneo durante siglos y que se reconocen en ciertas costumbres alimenticias, ceremoniales y matrimoniales. En definitiva, a día de hoy no es sostenible afirmar que los primigenios habitantes de Masalia eran celtas.

Además debemos señalar que el pacto matrimonial como sello de relaciones políticas es habitual en el Mediterráneo. No será solo en época arcaica. Hasta el matrimonio de Aníbal con Imilce, actuando ella como garantía al permanecer en la Península Ibérica, o los germanos nombrados por Tácito (Tac. Germ. 18) que no son monógamos porque su nobleza les hace tener muchas propuestas matrimoniales, podemos determinar que en todo el Mediterráneo hay una tendencia a usar el matrimonio como un mecanismo de creación de relaciones.

---

<sup>187</sup> Sobre la revisión de la antigua vinculación celtas= pueblo= lengua= cultura material (Ciprés 1999: 121-152).

<sup>188</sup> Para un marco más amplio de la necesidad de revisar las llamadas sociedades celtas como resultado de los contactos en el Mediterráneo Webster (1997: 324-338; 1997b: 165-183), para una revisión general de la revisión del punto de vista de la arqueología colonial Van Dommelen (1997: 305-313), y más recientemente Santos (2016).

No es extraño un pacto matrimonial que selle una convivencia espacial ni que el líder de una comunidad vea con buenos ojos que su hija se case con el más alto representante de la nueva fundación.

#### **15.7.4. La dinastía de los Protíadas**

Debemos dedicar un pequeño espacio a la revalorización de la primera generación de colonos como la familia más excelente de Marsella. Con el nombre de los Protíadas se denominan a los descendientes del hijo de la unión entre la princesa indígena y Euxenos, de nombre Protis. Debemos hacer notar como el nombre recuerda ligeramente a “primero” en griego (πρῶτος).

Domínguez (2010: 34) señala la importancia de que Masalia nunca oculta su origen mixto por el recuerdo colectivo de una familia en Masalia, los Protíadas (Arist. fr. 549 Rose) que se consideran descendientes de este Protis con la princesa local. Sería un exaltamiento del origen mixto. Debemos hacer el apunte de que se constituye en una familia preeminente desde los inicios. Euxeno no es un ciudadano más sino que lidera la fundación y por eso accede a este matrimonio. Por lo tanto, simplemente es el recuerdo de la primera familia poderosa de la ciudad.

Gallo (1983: 709) considera que Marsella evoluciona de un uso aristocrático del matrimonio con indígenas para favorecer la paz y la convivencia a una evolución en que esas primeras familias gozan de mucho prestigio pero se marginan a los indígenas que ya son diferenciados de las familias que hicieron ese primer contacto. Los protíadas, en tanto son descendientes de la primera unión, exhiben con orgullo ese linaje que, además, había sido revestido de tintes míticos.

#### **15.7.5. Masalia colonial**

¿Cuál es el resultado de estas historias de fundación? Masalia es un puerto importante de comercio, que además estará en buenas relaciones con el entorno. Como es una *polis* de gran importancia se le dedica relativa atención en las fuentes. Es posible que otras colonias tuvieran más de una historia de fundación que no nos ha llegado.

Lo cierto es que Masalia ha sido considerada una ciudad que mantiene su esencia helénica en tiempos romanos, como muestra el estudio de los nombres, que son masivamente jonios, lugar de origen de los griegos fundadores (Robert 1968: 197-213).

No obstante, las políticas matrimoniales de Masalia son objeto de las fuentes en tiempos posteriores. Es curioso que una de sus primeras menciones sea la virtud y moderación de los ciudadanos en virtud de su poca disposición a dotar con grandes cantidades a sus hijas.

Strab. 4, 5

τῆς δὲ λιτότητος τῶν βίων καὶ τῆς σωφροσύνης τῶν Μασσαλιωτῶν οὐκ ἐλάχιστον ἄν τις  
θεῖη τοῦτο τεκμήριον: ἡ γὰρ μεγίστη προῖξ αὐτοῖς ἐστὶν ἑκατὸν χρυσοῦ καὶ εἰς ἐσθῆτα  
πέντε καὶ πέντε εἰς χρυσοῦν κόσμον: πλεον δ' οὐκ ἔξεστι

“De su vida sencilla y de la moderación de sus costumbres podríamos citar ésto como prueba notable: entre los masaliotas la dote máxima es de cien monedas de oro, más cinco para vestidos y otras cinco para adornos en oro. No está permitido dar más.”<sup>189</sup>

Meana y Piñeiro (1992: 152) considera que se está mencionando una moneda griega que ya decía Aristóteles y que Estrabón recoge. La verdad es que la moderación es un tanto relativa, pues cien monedas de oro parece una cantidad sustanciosa para que un padre se desprenda de ella para dotar a su hija.

Se considera una característica virtuosa de la ciudad que las dotes sean moderadas, pues indican que no hay ostentación ni lujo. De hecho, se establece también gastos máximos para la ceremonia, en concreto para los adornos y vestidos de la novia que entendemos que forman parte del ajuar que aporta a su nueva casa. Estas leyes contra la ostentación recuerdan a las de los legisladores como Solón, que tratan de limitar el lujo en las clases aristocráticas para promover la igualdad y que van en contra de la ostentación romana en fiestas y en la promoción de personalidades políticas. Si bien no sabemos hasta qué punto se cumplía, podría indicar que en Masalia las celebraciones matrimoniales, quizá en recuerdo de esa primera ceremonia que se vincula con la fundación, eran especialmente sustanciosas.

#### **15.7.6. Masalia, conclusiones**

En la historia de Protis, estamos sin duda ante un claro caso de relaciones de estado que sellan un pacto de unión con un matrimonio pactado. En la Antigüedad entre las élites el matrimonio es una forma válida de establecer uniones legítimas que van acompañadas de relaciones ventajosas para ambas partes. Masalia es un claro ejemplo de un acuerdo. Si bien la fuente nos habla de un deseo femenino, que se nos inscribe dentro del ambiente ritual, no podemos dejarlo al pleno azar.

En ese marco podemos determinar que Grecia tiene un modelo de matrimonio que en el caso de los masaliotas coincide con la idea que ellos mismos tienen del mismo. Rápidamente son sociedades que se entienden y llegan a un acuerdo entre las élites que tiene su eco en toda una generación mixta que se considera orgullosa de su pertenencia a la comunidad de los protíadas. La solución pacífica y el acuerdo es la opción más deseable para ambas partes, y debió ser la primera que exploraron los griegos.

Mossé (1990: 46) considera que el caso de Masalia es conocido por las fuentes pero es sintomático de un proceso que se repite en casi todas las ocasiones. Personalmente creemos que su afirmación es demasiado aventurada. Si bien podemos presuponer que se necesitan de ciertos pactos, la historia de Masalia tiene cierta entidad y sobre todo, una población local acostumbrada a este tipo de intercambio. Podemos estar de acuerdo con Mossé en que los matrimonios con indígenas son una práctica habitual, pero en este caso

---

<sup>189</sup> Traducción revisada a partir de la de José Meana y Felix Piñeiro en 1992 para la editorial Gredos.

es el *oikistes* el que se casa con una princesa local. El hecho de que esta historia de fundación fuera merecedora de adquirir tintes míticos nos habla del desarrollo de una teoría de recuerdo entre los colonos. No era vergonzoso haber emparentado con el poder local, sino que se promocionaba y formaba parte de su historia.

## 15.8. Conclusiones

Mossé (1990: 48) ya señalaba la importancia de la colonia como laboratorio de experimentación del mundo griego. Nacen nuevas ciudades con su lógica propia pero las estructuras sociales se mantienen. No debemos dejar de lado que hay una necesidad imperiosa de conseguir una gran cantidad de esposas en un tiempo limitado. Por ello los griegos han de ensayar diversas fórmulas.

El rapto masivo de mujeres no debió ser una opción deseable, ya que los colonos se asentaban en un lugar de manera permanente y tenían que convivir con la población local. Los griegos necesitaban de los indígenas para su subsistencia, por lo que el pacto era la solución más deseable.

En las historias de fundación predominan los varones, salvo algún caso excepcional de la mujer del *oikistes* o alguna sacerdotisa, como el caso de Aristarca en Masalia. Son mujeres excepcionales, cuyo nombre y filiación es recordado y que muchas veces pasan a recibir culto heroico. Pero la necesidad de los colonos era formar familias que perpetuaran la colonia. Para ello se hacía esencial la colaboración mutua con el poder local.

Los propios indígenas debían estar interesados en ello, pues se les otorgaba un papel de mediadores frente a otras comunidades locales. Hemos enfatizado en que es una fundación completamente nueva donde se reformulan de nuevo las normas de convivencia. Los griegos trasladan un modelo de vida fuera de la Hélade y no tienen problemas en formar comunidades mixtas donde las costumbres, la religiosidad y los materiales se mezclan.

Realmente debemos señalar que los colonos griegos se enfrentan a las mismas necesidades que en la metrópolis: tomar posición como ciudadanos y atender al gobierno de la ciudad como propietarios de una parcela de tierra y cabezas de familia. Para ello necesitan una porción de tierra, que se les asigna con el reparto, y una esposa para procrear. Para esta segunda parte se han de recurrir a mecanismos diversos, siendo más deseable el pacto que el rapto con las comunidades locales, para satisfacer esta necesidad.

Esta práctica no afectaba a la identidad de los griegos, pues se recuerdan estas historias en los mitos fundacionales e incluso ciertas familias, como la de los Protíadas en Masalia cuentan con especial prestigio. Lo mismo ocurre con el recuerdo de los colonos, como sucede con los *partenias*, que pasan de tener un estatus ambiguo a ser los padres de la patria. Las reelaboraciones posteriores son una buena muestra de la importancia y mitificación de esos primeros colonos.

En general las mujeres, salvo en el caso de Locris, no forman parte del proceso colonizador si entendemos que solo implica la salida de la *polis*, pero muy pronto son

insertas en la nueva ciudad. Estas comunidades mixtas son especialmente interesantes porque presentan un horizonte arqueológico de contactos y relaciones. En el caso de las mujeres locrias, su rol en la sociedad y la transmisión de su linaje por vía materna rompe todos los mecanismos de permanencia en la tierra y permite que sean familias enteras las que se embarquen en el proceso colonial. De hecho, su vinculación con la metrópoli es especialmente sólida.

En este bloque hemos estudiado algunos ejemplos, por ser de los que más datos disponemos, pero nos abren un panorama de cómo el matrimonio es usado para asentarse en un territorio, a imagen y semejanza de la metrópoli pero ahora con nuevas poblaciones.

Agradecimientos.....	13
<b>BLOQUE 1. INTRODUCCION Y ESTADO DE LA CUESTIÓN .....</b>	<b>22</b>
1.1. Motivación personal.....	23
1.2. Justificación: el matrimonio a grandes rasgos .....	24
1.3. Estado de la cuestión.....	27
1.3.1. Estudios jurídicos: derecho y matrimonio .....	27
1.3.2. Antropología comparada .....	31
1.3.3. Los nuevos estudios de Género.....	35
1.4. Metodología .....	46
1.5. Hipótesis principal y objetivos.....	46
1.5.1. Problemas y limitaciones .....	47
1.5.2. Estructura de la tesis .....	48
<b>BLOQUE 2. MUNDO HOMÉRICO .....</b>	<b>51</b>
2.1. ¿Debemos o no incluir a Homero en un estudio sobre el matrimonio?: Los problemas históricos del poema.....	52
2.2. Estudios en torno a la transmisión de información a lo largo del tiempo	55
2.3. Problemas de cronología de la puesta por escrito.....	56
2.3.1. La fijación en el siglo VI .....	57
2.3.2. La fijación en torno al siglo VIII.....	60
2.4. ¿Cómo tratamos a Homero? .....	63
2.5. El panorama general, visiones en torno al matrimonio homérico.....	65
2.6. Debate entre patrilocalidad y matrilocalidad.....	67
<b>3. ILIADA .....</b>	<b>70</b>
3.1. Amenaza de violación .....	70
3.2. El mito de la división de espacios .....	71
3.3. Problemas <i>hedna</i> y dote.....	71
3.4. Los soldados troyanos fruto de matrimonios: Anquises .....	73
3.5. El caso de Otrioneo, un matrimonio pactado.....	75
3.6. Las uniones desiguales.....	78
3.7. Helena .....	82
3.8. Héctor y Andrómaca .....	90
3.9. Recapitulando la <i>Íliada</i> .....	93
<b>4. ODISEA .....</b>	<b>94</b>
4.1. El ciclo homérico: <i>Íliada</i> y <i>Odisea</i> .....	94
4.2. El <i>nostos</i> (νόστος) de Odiseo .....	96



4.3.	<b>División de la tierra para una familia nuclear</b>	97
4.4.	<b>Mujeres fuera del rol matrimonial: Calipso y Circe</b>	100
4.5.	<b>Calipso</b>	101
4.6.	<b>Circe</b>	104
4.7.	<b>Helena de Esparta</b>	108
4.8.	<b>Nausícaa, la no sometida doncella</b>	117
4.9.	<b>Penélope</b>	130
4.10.	<b>Las esclavas infieles</b>	141
4.11.	<b>Recapitulando la Odisea</b>	143
4.12.	<b>Conclusiones generales de la Iliada y la Odisea</b>	143
5.	<b>LA COMPETICIÓN POR LA ESPOSA</b>	145
5.1.	<b>Caso peculiar</b>	145
5.2.	<b>Consideraciones generales</b>	146
5.3.	<b>El momento previo a la boda, la búsqueda del esposo</b>	147
5.4.	<b>Helena antes de Troya</b>	149
5.5.	<b>Lugar de la competición</b>	151
5.6.	<b>Objetivo de los regalos</b>	156
5.7.	<b>El reflejo en el culto</b>	156
5.8.	<b>Penélope sin Odiseo. El nuevo matrimonio</b>	158
5.8.1.	<b>La dote de Penélope</b>	159
5.8.2.	<b>Penélope como novia</b>	159
5.8.3.	<b>La negación pasiva</b>	163
5.8.4.	<b>El reconocimiento de Odiseo</b>	164
5.9.	<b>Epílogo: La competición por la mano de la hija de Neles</b>	165
5.10.	<b>Aplicaciones de la competición por la esposa en tiempos históricos</b>	166
5.11.	<b>El mito de Hipodamia y las Heraira de Olimpia</b>	167
5.11.1.	<b>Hipodamia: la mujer que se resiste al matrimonio</b>	167
5.11.2.	<b>Las Heraira de Olimpia</b>	169
5.11.3.	<b>Los Juegos Olímpicos como escaparate femenino. A modo de conclusión</b>	174
	<b>Emulación Homérica: Megacles y Agariste</b>	174
5.12.1.	<b>El tirano Clístenes</b>	175
5.12.2.	<b>La competición</b>	176
5.12.3.	<b>De nuevo el catálogo de los pretendientes</b>	177
5.12.4.	<b>¿Es posible que fuera una forma matrimonial más?</b>	179

5.13.	Conclusiones .....	179
<b>6.</b>	<b>HESÍODO, DEL MODELO COSMOGÓNICO A LOS CONSEJOS DE VIDA</b>	<b>181</b>
6.1.	Hesíodo. Introducción al autor y su problemática.....	181
6.1.1.	Entender a Hesíodo como un corpus .....	181
6.1.2.	El pesimismo .....	182
6.1.3.	¿Quién es Hesíodo?.....	183
6.1.4.	Ascra .....	185
6.1.5.	La idílica vida campestre .....	186
6.1.6.	El mundo homérico beocio.....	188
6.1.7.	Hesíodo misógino .....	191
6.2.	Teogonía, la creación de los dioses hasta Pandora .....	192
6.2.1.	LA TEOGONÍA. Los dioses.....	192
6.2.2.	Pandora, el salto al mundo de los hombres.....	193
6.2.3.	La negación del matrimonio.....	199
6.3.	LOS TRABAJOS Y LOS DÍAS .....	200
6.3.1.	La Pandora de <i>Los trabajos y los días</i> .....	201
6.3.2.	Matrimonio .....	203
6.3.4.	La dote.....	206
6.3.5.	La esposa trabajadora .....	208
6.3.6.	Consejos cotidianos .....	211
6.4.	Conclusiones.....	213
	<b>BLOQUE 3. BLOQUE LÍRICOS .....</b>	<b>216</b>
7.	Los líricos y el matrimonio .....	217
7.1.	Composición y oralidad .....	217
7.1.1.	Introducción a los líricos .....	218
7.1.2.	Poesía masculina vs poesía femenina.....	221
7.1.3.	El público y el espectáculo .....	223
<b>8.</b>	<b>SAFO DE LESBOS .....</b>	<b>227</b>
8.1.	El primer problema de interpretación, la educación de las mujeres .....	229
8.1.1.	La educación en Jonia .....	230
8.1.2.	Maestra de escuela vs <i>symposion</i> .....	233
8.2.	Homoerotismo femenino .....	238
8.3.	Analizando los poemas de Safo.....	245
8.3.1.	Ritos nupciales .....	245

8.3.2.	Separación o fin de una etapa.....	246
8.3.3.	Algunos datos sobre la ceremonia legal.....	247
8.3.4.	Ritos previos a la ceremonia.....	248
8.3.5.	Procesión nupcial.....	249
8.3.6.	Referencias al mito homérico convertidos en cantos nupciales.....	252
8.3.7.	Unión sexual.....	260
8.3.8.	Poema dedicado a la doncella que queda sin matrimonio.....	263
8.4.	Fin de Safo.....	265
8.5.	¿Qué nos dice Safo de Mitilene de su ciudad? ¿Qué sabemos de las políticas matrimoniales?.....	266
9.	PÍNDARO.....	268
9.1.	Vida del autor.....	268
9.2.	Primer <i>partenio</i> .....	270
9.3.	Segundo <i>partenio</i> .....	273
9.4.	Conclusiones.....	280
10.	Conclusiones de los líricos.....	282
<b>BLOQUE 4. MUNDO COLONIAL ARCAICO.....</b>		283
11.	La colonización griega.....	284
11.1.	Debate en torno a la participación femenina en el proceso colonial....	284
11.2.	Contexto histórico: <i>sinecismo, polis</i> y colonia.....	285
11.3.	Echar a ciudadanos.....	286
11.3.1.	Edad de transición.....	286
11.3.2.	Utilidad de la colonización.....	286
11.3.3.	La legitimidad de la salida.....	287
11.3.4.	Las motivaciones del colono.....	288
11.4.	Mentalidades, el choque cultural nada más salir.....	289
12.	Ausencia de mujeres.....	290
12.1.	El mito de las amazonas.....	290
12.2.	El problema de la tierra, versión femenina.....	292
12.3.	¿Exceso de mujeres?.....	293
12.4.	El perfil de edad ideal en mujeres.....	295
12.5.	Discusión en torno a la participación femenina en las colonias.....	296
13.	Varones sin esposa.....	298
13.1.	Violencia en el proceso colonial.....	299
13.2.	Aprendizaje fenicio.....	300

13.3.	Sociedad colonial vs sociedad de la metrópolis.....	303
13.4.	El acuciante problema de la descendencia .....	303
13.5.	Dos modos de matrimonio, raptó y compra .....	305
14.	Aportaciones femeninas a la colonia .....	307
14.1.	La mujer como pacificadora.....	308
14.2.	Las costumbres indígenas .....	308
14.3.	Estatus de los hijos nacidos de esas uniones.....	309
14.4.	Conclusiones.....	312
15.	Bloque de ejemplos .....	314
15.1.	Ordenación del espacio, entre mito y realidad .....	314
15.2.	Mileto, la toma masiva de esposas .....	315
15.3.	Cirene, los problemas para consolidarse .....	317
15.4.	Pitecusas, la polémica de la abundancia de materiales asociados a mujeres .....	322
15.5.	Tarento, el origen innoble.....	327
15.6.	Locris Epicefiria, el linaje femenino.....	339
15.7.	Masalia, la doble fundación.....	347
15.8.	Conclusiones .....	357
<b>BLOQUE 5. MUNDO DORIO .....</b>		<b>368</b>
16.1.	Introducción: la historiografía sobre Esparta.....	369
16.2.	Los grandes problemas espartanos.....	374
17.	<b>ESPARTA DURANTE EL ARCAISMO .....</b>	<b>377</b>
18.	<b>ALCMÁN .....</b>	<b>377</b>
18.1.	Cantos de mujer .....	379
18.2.	Los <i>partenios</i> de Alcman .....	379
18.3.	Primer <i>partenio</i> de Alcman (PMG 1) .....	381
18.3.1.	Proemio, el mito de los Hipocóntidas.....	381
18.3.2.	La protección de Poros y Aisa .....	385
18.3.3.	El poema conservado.....	388
18.4.	El segundo <i>partenio</i> de Alcman (PMG 12-14).....	399
18.5.	Poniendo en común a los <i>partenios</i> .....	403
18.5.1.	¿ <i>Partenios</i> dedicados a diosas del matrimonio?.....	403
18.5.2.	Significado social de los <i>partenios</i> de cara al matrimonio.....	406
19.	<b>LICURGO .....</b>	<b>409</b>
19.1.	Dato preliminar .....	409

19.2.	Los lotes de tierra .....	409
19.3.	El tema de los <i>partenias</i> y los lotes de tierra .....	413
19.4.	Licurgo como figura histórica y reformador .....	415
19.4.1.	Resistencia inicial.....	420
19.4.2.	Vida diaria vinculada a la procreación .....	421
19.4.3.	La práctica deportiva .....	423
19.4.4.	La prohibición de las dotes .....	433
19.4.5.	Conclusiones parciales: Licurgo y la gran Retra.....	437
19.4.6.	Las dotes en el Clasicismo.....	438
19.4.7.	Importancia y valor de las dotes en Esparta.....	446
19.4.8.	Poder de las mujeres espartanas .....	447
20.	<b>MATRIMONIO EN ESPARTA</b> .....	449
20.1.	Edad ideal del matrimonio .....	450
20.2.	Los ritos relacionados con el matrimonio .....	456
20.3.	El rito espartano .....	458
20.4.	Los valores de las mujeres espartanas.....	486
20.5.	¿Desde cuando podemos hablar de acumulación de riqueza en manos femeninas? .....	499
20.6.	Conclusiones parciales .....	502
21.	<b>GORTINA</b> .....	506
21.1.	Situación geográfica de la <i>polis</i> .....	506
21.2.	Problemas del Código .....	506
21.3.	Carácter monumental del epígrafe.....	507
21.4.	Grandes estudios en torno a él .....	510
21.5.	Cronología del mismo .....	511
21.6.	La oralidad en relación con el Código.....	514
21.7.	Derechos femeninos en Gortina .....	515
21.8.	Diferentes clases .....	517
21.9.	Análisis del Código .....	518
21.9.1.	Dote .....	518
21.9.2.	Matrimonios desiguales .....	522
21.9.3.	Gestión de bienes dentro del matrimonio .....	523
21.9.4.	Divorcio .....	525
21.9.5.	Adulterio .....	530
21.9.6.	Herencia de un matrimonio.....	533

21.9.7. Heredera única .....	538
21.9.8. Adopción .....	544
21.10. Conclusiones .....	545
<b>BLOQUE 6. ATENAS .....</b>	<b>547</b>
<b>22. REVISIONES Y PROBLEMAS .....</b>	<b>548</b>
22.1. Introducción.....	548
<b>23. ARCAÍSMO EN ATENAS .....</b>	<b>550</b>
23.1. ATENAS Y SOLÓN.....	550
23.2. Antes de Solón, Atenas a inicios del Arcaísmo.....	551
23.3. Solón de Atenas.....	552
23.4. Atenas en problemas .....	553
23.5. Ostentación de la élite .....	555
23.6. Funerales .....	557
23.7. Nuevos cultos.....	564
23.8. Control de las dotes .....	566
23.9. Las epicleras.....	570
23.10. Derechos de los padres sobre los hijos.....	576
23.11. Minoría de edad femenina de forma permanente .....	578
23.12. Conclusiones Solón .....	578
<b>24. TIRANOS Y POLÍTICAS MATRIMONIALES.....</b>	<b>579</b>
24.1. Conclusiones sobre los Pisistrátidas.....	590
24.2. La Atenas predemocrática, a modo de conclusión parcial .....	591
<b>25. ATENAS EN ÉPOCA CLÁSICA.....</b>	<b>593</b>
25.1. Estudio de fuentes .....	594
25.2. EL MATRIMONIO VISTO DESDE LA IDEOLOGÍA POLÍTICA..	595
25.2.1. El mito de la autoctonía .....	596
25.2.2. Ciudadanía femenina .....	603
25.2.3 Mujer sin <i>demos</i> .....	603
25.2.4. Ley de ciudadanía de Pericles del 451 a. C. ....	605
25.3. EL MATRIMONIO VISTO DESDE LA FILOSOFÍA.....	622
25.3. 1. División ideal de espacios.....	623
25.3.2 Motivos para escoger una esposa.....	625
25.3.3. Importancia de la dote .....	626
25.4. LAS OTRAS MUJERES ATENIENSES.....	628
25.4.1. El gineceo.....	629

25.4.2. Fuera de la vida pública pero manteniendo su estatus .....	633
<b>26. EL RITO DEL MATRIMONIO .....</b>	<b>634</b>
26.1. Diferencia de edad .....	635
26.2. Los cultos femeninos como rito de preparación al matrimonio.....	638
26.3. El ritual ateniense.....	643
26.4. Pacto entre varones .....	645
26.5. Dote.....	646
26.6. Anuncio a la fraternidad .....	651
26.7. Rituales previos .....	655
26.8. Los tres días de la boda.....	657
26.9. Epaulia, el día después .....	659
26.10. Inicio de la convivencia .....	660
26.11. Costes de la boda .....	660
26.12. Matrimonios humildes pero siempre interés en la legalidad .....	661
<b>27. PROBLEMAS Y DISOLUCIONES DEL MATRIMONIO .....</b>	<b>662</b>
27.1. La oratoria como género: el arte de convencer .....	662
27.2. Visión de la mujer en la oratoria .....	664
27.3. Divorcio .....	666
27.3.1 Divorcio por Matrimonio ilegítimo, <i>Contra Neera</i> .....	668
27.4. Las epicleras .....	671
27.5. Violación.....	674
27.6. Viudedad .....	682
27.7. Conclusiones .....	683
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>688</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>725</b>
<b>ÍNDICE DE AUTORES CLÁSICOS.....</b>	<b>846</b>





## **BLOQUE 5. MUNDO DORIO**

## **¡Porque sólo las mujeres espartanas dan a luz a verdaderos hombres!**

300 (2006)

### **ESPARTA**

En este bloque vamos a adentrarnos en el estudio del matrimonio en Esparta desde época Arcaica hasta el Clasicismo. Los principales objetivos que nos planteamos son la importancia del matrimonio en la sociedad espartana para pertenecer a la élite de los homoioi (ὅμοιοι), los pasos que forman parte esencial en el ritual espartano y la desmitificación de las noticias sobre prácticas inusuales en Esparta como el intercambio de mujeres y la poliandria. Para ello partimos de la base de que la sociedad espartana no permanece inmutable a lo largo del tiempo y que las fuentes, principalmente atenienses, intentan dar una visión de Esparta como una oposición de Atenas.

#### **16.1.Introducción: la historiografía sobre Esparta**

Cuando nos adentramos en el estudio de Esparta nos surgen lagunas desde el inicio, con un problema tras otro. Por un lado Esparta se ha presentado ante el mundo como una completa antítesis de Atenas, tanto en costumbres como en modo de pensamiento. Al tener tan poca documentación disponible, y pasada casi toda por el tamiz de quien fue su tradicional enemigo, se hace especialmente complicado hacer un estudio detallado de la misma. Consideramos esencial elaborar una crítica historiográfica pues en el caso de Esparta, las proyecciones del presente de los investigadores han polarizado enormemente su visión de esta sociedad antigua.

Hemos de tener en cuenta que los historiadores han encontrado especialmente atractivo un modelo de sociedad militarizado donde el estado es el centro de la vida del individuo. Esparta despertó interés desde el mundo romano por su modelo cívico basado en el honor y en la resistencia hasta el final. Por lo tanto, se ha escrito mucho sobre los espartanos, pero encontramos muy pocas fuentes directas.

En nuestra breve introducción sobre cómo se ha tratado el papel femenino en Esparta debemos dedicar cierta atención a dos corrientes historiográficas. Más que hacer un detallado listado de autores, nos interesa la idea general que han suscitado, porque han creado tópicos en torno a la función del matrimonio y la maternidad en Esparta que aún no han sido revisados.

En 1907 Freeman realiza un primer estudio, resaltando el carácter extremadamente violento de los espartanos e iniciando una corriente que apunta a una Esparta militarizada como el eje articulador de la vida diaria. El poder coercitivo del estado espartano es precisamente la rigidez en las costumbres tanto dentro como fuera de casa. Inicialmente la mujer no aparece en sus estudios y no se nos diferencia demasiado de la mujer ática a

la doria, salvo por un papel educador extremadamente rígido. En estos momentos el primer acercamiento a Esparta se hace sin crítica a las fuentes, muchas de ellas desde la visión ateniense y la presencia femenina es invisibilizada.

En un momento muy temprano, Gomme (1925: 1-25) ya planteó una división entre la sociedad ateniense y la espartana. Este autor intenta determinar algunos aspectos del universo femenino y ya establece los primeros tópicos en torno a la mujer griega. Gomme es el autor de la aseveración de que las mujeres homéricas tenían mucho poder, estatus que pierden en la Atenas clásica. Consideró asimismo que cabría la posibilidad de que Esparta fuera una excepción en esa pérdida de poder, por lo que se mantenían unas costumbres ancestrales. Crea ya, por consiguiente, un modelo de excepcionalidad. Por lo tanto, desde época muy temprana se hace una dicotomía entre la mujer ateniense y la espartana que se estudian como modelo antagónico. Estos primeros autores plantean una serie de dudas que no toman una forma historiográfica hasta más adelante.

En primer lugar es importante que destaquemos la importancia historiográfica que han tenido los estudios de Esparta en relación con el nazismo para entender cómo Esparta ha sido vista como una sociedad excesivamente militarizada donde el individuo no tenía ningún valor. El Tercer Reich de Adolf Hitler se dota de toda una justificación histórica para promover un cambio social que lleve a una Alemania que resalte por encima del resto. Esta manipulación de la Historia gozó de gran éxito, y si bien el nazismo se supera al final de la Segunda Guerra Mundial, algunas aseveraciones sobre las sociedades antiguas perduran en el tiempo. Fruto de esta interpretación la mujer espartana es convertida en una productora de soldados, educada y entrenada en la fortaleza física y preparada para un matrimonio de élite, dejando de lado todos los demás aspectos que conocemos de la sociedad espartana. No obstante, por haber sido una corriente con gran eco en las décadas posteriores, estudiaremos sus principales argumentos.

El tercer Reich tiene en el nacionalsocialismo toda una justificación para un modelo de sociedad militar que dominará el mundo que asienta su base teórica en la Antigüedad. Se escoge la sociedad espartana, por ser la que podía encarnar unos valores tradicionales que se ajustaran a su modelo y por estar también en proceso de ser estudiado. Las fuentes revelaban además comportamientos heroicos que eran muy del gusto de Hitler, con resistencias hasta la muerte y la supresión del papel individual en favor del grupo. Inicialmente se apela a la necesidad de que el hombre se dedique a la Épica, representada en la guerra, y la mujer a la Lírica, representada en el cuidado de la familia y en derramar lágrimas por los caídos (Casquete 2013: 165-201). Una educación basada en la aceptación de una división de roles se justificaba por una vuelta a la Antigüedad, donde la mujer recuperaba su papel legítimo, que era el de la reproducción (Rodríguez Luján 2014: 8-14). El mundo griego desde Homero es un modelo de escuela para el partido Nacional Socialista (Carcamo 2012) que encuentra en Esparta un ejemplo idílico. A partir de 1933 (año en el que el partido nacionalsocialista llega al poder) la Alemania nazi hace un giro en su discurso otorgando a la mujer un papel “tradicional” opuesto a los movimientos de emancipación femenina que se habían desarrollado después de la Gran Guerra y que se autodefine como anclado en la Antigua Grecia (Casquete 2012: 29-43).

De los autores que debemos destacar, el primero es von Vacano (1937) que decidió seguir al nazismo, buscando paralelos en una idílica sociedad espartana donde el ejercicio físico

creaba ciudadanos perfectos. En estos momentos se están acometiendo las primeras excavaciones en Esparta en lugares emblemáticos como el santuario de Ártemis Ortia. El hallazgo de materiales pobres correspondientes al Arcaísmo fue interpretado como que la pérdida de la frugalidad era la causa del declive espartano (Hodkinson 2011: 324). Por lo tanto, la sociedad alemana debía ser austera y educada en un modelo de familia productor de soldados.

Las ideas raciales vienen de la mano de una justificación de los espartanos como dorios puros, que caen en decadencia cuando se mezclan con otras razas. Los estudios de arqueología prehistóricos que vinculaban un rastro alemán en la población griega. (Arnold 1990: 464-478) que ya, per se, estaba presente en el ideario alemán nacional decimonónico.

Por supuesto, estas corrientes suscitaron el recelo de otros académicos que trataron más que reformular el estudio de Esparta, buscar otros focos en el mundo griego que se presentaban menos problemáticos. Frente a Vacano, el estudio de Jaeger (2001=1933) utilizaba una metodología positivista que negaba la importancia de la sociedad militar en el desarrollo de las sociedades antiguas. Para Jaeger el mundo idílico era el homérico, donde se hablaba en la asamblea. En el aspecto femenino la mujer homérica era la mejor valorada, pues tenía voz en la asamblea. También en un momento crítico Henri I. Marrou concibe su *Historia de la educación en la Antigüedad* (1971[1948]) tratando el universo femenino espartano con un tono infantil. Considera que los coros de mujeres son “traviosos” y están riéndose de los viejos que no pueden ejecutar ya las danzas (Marrou 1971: 36-37).

Realmente lo que presenciamos es una lucha académica en favor o en contra de un modelo nuevo de estado que se está justificando en la Antigüedad. Von Vacano justifica la excelencia espartana en virtud del paramilitarismo que debía ser un modelo de escuela en la Europa de inicios del siglo XX. Esencialmente se pretendía la anulación del sentimiento individual en favor de la comunidad se prestaba para los valores que las escuelas de Hitler pretendían, donde se educaba en el deporte, las artes y la educación intelectual (Roche 2012: 315-342). La causa de la caída de Esparta estaba determinada por la corrupción de ese sistema militar. Por lo tanto, se dibujaba un camino idílico y a los posibles enemigos del sistema, todos los individualistas.

Al igual que hay un papel relevante para el varón como soldado, la mujer no puede ser anulada por completo. Por ello la época de historiografía totalitaria es especialmente importante para nuestro tema porque la mujer espartana toma también un papel creado en esa sociedad militar que se confunde y mezcla con el papel de la mujer alemana. La Alemania nazi educa a sus mujeres en las tres K<sup>190</sup>. Ese papel idílico, educador de los futuros ciudadanos militares, es reflejado en las mujeres espartanas, que debieron de comportarse por fuerza de la misma manera. Se crea un estereotipo de la mujer espartana educada en el militarismo, orgullosa de sus hijos muertos en combate y paridora de ciudadanos. Toda su vida se basa en el deporte que la hace fuerte para el parto y en ser una sombra del soldado masculino.

---

<sup>190</sup> Hijos, cocina e iglesia, en alemán respectivamente Kinder, Küche y Kirche .

La exaltación de la masa de heroicas mujeres espartanas tiene un claro fin. No debemos olvidar que la alemana prenatal había sido la cuna de las reivindicaciones feministas de inicios del siglo XX que demandaban participación política e igualdad en el trabajo (Fuentes y Salazar 2017: 68-76). El Berlín de inicios de siglo era una de las sociedades más abiertas de Europa, donde se reclamaba un espacio público para la mujer. El nacionalsocialismo ha de, no solo sofocar a los disidentes políticos, sino también reeducar a las generaciones nacidas en ese ambiente.

Por ello escoger un modelo de autoridad en la Antigüedad, desgranarlo y proponer paralelos en el presente se volvió una tarea estatal. En esos años se buscaba una vinculación total a la producción de hijos fieles al régimen, incluso con premios por parte del estado (Beteta 2012: 110). La sociedad espartana, que se había enfrentado a un problema de *oliganthropia* que le llevo a imponer multas a los varones no casados y a premiar el nacimiento de los hijos, servía de un modelo de referencia en la Antigüedad. La mujer alemana era igual a la espartana, que estaba orgullosa de sus hijos caídos en combate y que recibía honores por morir en el parto. Esta recreación de la Antigüedad al servicio del régimen no ha sido debidamente revisada. Si bien la historiografía del nazismo fue criticada en décadas posteriores, el papel de la mujer, por la falta de estudios sobre el mismo quedó en un lugar secundario y encontramos una y otra vez repetidos tópicos que fueron diseñados en este momento pero que no hemos sometido a una profunda revisión. De hecho, hay algunos *topoi* que se siguen repitiendo como la visión de Esparta como una sociedad marcada por la selección racial de un grupo (Fornis 2018: 583) que se siguen repitiendo y que no son más que ecos de esta historiografía. En un libro reciente sobre el genocidio, se considera que Esparta es la primera sociedad genocida que busca la imposición de los pueblos de alrededor en virtud del control de los individuos, la militarización y la selección de la élite que se considera racialmente superior (Kiernan 2007: 45-47). Por lo tanto, si bien el modelo de Esparta propuesto por la historiografía nazi fue superado al final de la Segunda Guerra Mundial, los presupuestos que se propusieron sobre las mujeres espartanas siguieron vivos durante mucho tiempo.

La segunda gran corriente historiográfica que nos afecta directamente es la del *mirage*, que ya se ha convertido en una referencia obligada en cualquier trabajo sobre Esparta. En 1933 Ollier publica una obra *Le mirage spartiate. Étude sur l'idealisation de Sparte dans l'Antiquité grecque de l'origine jusqu'aux cyniques* donde hacía un recorrido por las fuentes literarias que habían mencionado a Esparta. Ollier (1933: 43) nos mostró como a veces Esparta se plantea como un espejo deformado de la realidad ateniense, como una antítesis y que dependiendo del autor que lo tratara podía ser dividido en filoespartanos y antiespartanos. Esparta era un estado único, especial y diferente a los que le rodeaban. Este espejo se centra en todo a una *polis* inamovible, asentada en sus tradiciones en el siglo VI y que en el momento en que se anuncia una crisis se vuelve a un estado Licurgo. Licurgo se hace responsable de todas las leyes que rigen Esparta, incluso las que se contradicen entre sí, y se convierte en una figura mítica. En esta misma línea debemos señalar la obra de Tigerstedt *The Legend of Sparta in Classical Antiquity* (1964-1975) que fomenta una visión de Esparta como si de una leyenda viva se tratara, fomentando mitos y un carácter heroico de sus habitantes. Al no tener autores de origen espartano, salvo los dos líricos Tirteo y Alcman esta tradición se crea desde fuera de Esparta, pero es fomentada desde dentro de la misma en lo que Flower llamó “La invención de la

tradición” (2002: 191-217). Pese a que seamos consciente de un *mirage* a la hora de tratar los aspectos supuestamente inamovibles de Esparta sigue teniendo mucho peso el tratamiento que se da a los autores según sean filo o anti espartanos (Fornis 2012: 217-228).

En nuestro caso es difícil hablar de una evolución en las costumbres matrimoniales espartanas, pues el *mirage* de la sociedad que no se mueve ha sido muy fuerte en todos los estudios de Esparta y ante la ausencia de datos se ha tendido a aceptar máximas como que en Esparta no hay dotes o que la tierra no cambia de manos, aunque cayera en contradicción con el hecho de que en el siglo IV parte de la tierra está en manos femeninas.

Una aproximación a explicar la evolución en la historia espartana se hizo a finales de los años 60 con las teorías de la historia cíclica, para intentar superar o matizar el *mirage*. Basándose en hechos del presente de los investigadores se explicaba que la decadencia espartana estaba basada en el excesivo poder y control de las mujeres (Toynbee 1969: 356)<sup>191</sup>. Este odio a las mujeres espartanas, causantes de su ruina está en las propias fuentes contemporáneas como Aristóteles (Pol. 2, 9). Por lo tanto, se continuaba manteniendo una visión positivista de la historia que ignoraba que Aristóteles era un personaje de su tiempo que podía tener mayor o peor aprecio a las mujeres pero que no puede ser acusado de “misoginia” siendo un término moderno.

En los años 90, se vuelve al *mirage*, viendo claramente como la Esparta romana era una reinención de la clásica (Spawforth 1989: 93-215) ya que se juega a una emulación de un pasado inmutable en época romana con una constante alusión a instituciones que ya no eran rastreables y que se aludían siempre bajo el nombre de Licurgo. Podemos decir que Spawforth es capaz de ver un modelo de emulación en la Esparta romana, cuando el modelo político había cambiado y los espartanos eran vistos poco menos que como una reliquia del pasado que vivían encerrados en un pasado idílico. A día de hoy podemos decir que partir del siglo V Esparta inventa un modelo ideal de sí misma, de una historia inmutable en virtud de los ambientes oligárquicos que tienden a presentar a Licurgo como un legislador ideal que ha dotado a la ciudad de una legislación óptima representando un modelo único en el mundo griego<sup>192</sup>. Finalmente Flower (2002: 192-197) apunta la invención de la tradición espartana en el siglo IV, en la época de Agis, por ser un modelo que interesaba a su proyecto político y que nunca fue una realidad. Los espartanos inventan un pasado perfecto a caballo en un mundo semi mítico y semi legendario, legislativamente impecable donde no hay ni un solo problema de convivencia. Este pasado ideal es exportado y las fuentes tanto filoespartanas como antiespartanas lo reproducen.

---

<sup>191</sup> No debemos olvidar que en este momento las manifestaciones feministas en torno a la vestimenta y el consumo de anticonceptivos provocaban tanto admiración como rechazo en la investigación. La revolución de las mujeres y el peligro de la sociedad si se les daba un espacio principal llevó a comparaciones muy poco rigurosas.

<sup>192</sup> No podemos dejar de mencionar el primer trabajo en torno a sociedades creadoras de su propia tradición por Hobsbawm y Ranger (1983=1992). Gracias a sus estudios sobre la monarquía británica y su particular visión de Escocia, la India y África se empiezan a plantear estudios sobre la visión exógena e interna de dos culturas, desde la rivalidad y la dominación.

Por lo tanto, historiográficamente nos enfrentamos a dos problemas, por un lado los ecos de una visión de Esparta presentista de inicios del siglo XX que intenta reflejarse en una sociedad militar y, por otro lado, una corriente que duda de todas las fuentes que hablan de Esparta por considerar que son un espejo de opuestos en el que Atenas busca una antítesis.

## 16.2. Los grandes problemas espartanos

La primera gran diatriba a la que nos enfrentamos es a la división histórica de Esparta. Todo el Arcaísmo es una constante de escasez de fuentes, siendo prácticamente la única contemporánea para el matrimonio los poemas de Alcman. El resto de las fuentes son visiones *a posteriori*, que requieren una profunda revisión. En ese sentido los trabajos de Hodkinson (1997: 44-54) plantean hipótesis sobre el funcionamiento de Esparta a finales del Arcaísmo en virtud de las fuentes disponibles.

El Clasicismo en Esparta está condicionado por el aumento de poder de Esparta en el panorama griego, como líder de la guerra del Peloponeso y que requiere una constante producción de soldados. Este dato motiva un giro en la mentalidad de las autoridades espartanas, que han de modificar esas leyes ancestrales de exposición de los niños defectuosos a las puertas de casa para solucionar los problemas de *oliganthropia* (Link 1998: 157-163). Y consideran que los rituales sangrientos, la *cripteia* (κρυπτεία) y la educación extremadamente dura son fruto de los oscuros tiempos del Arcaísmo. Finalmente Nafissi (2010: 89-113) defiende que la gran Retra no fue una legislación aprobada de una sola vez, sino una reconstrucción intencionada con visos de ser considerada inamovible y que se tiñe de tintes fundacionales y de inspiración divina que se empieza a usar desde muy pronto para justificar todas las políticas espartanas. Licurgo será siempre el responsable y se volverá a su legislación una y otra vez.

Otro de los grandes problemas deriva de lo que las fuentes nos han contado del modo de vida y de los cultos espartanos, aparentemente sin paralelos en el resto del Mundo Griego. En las últimas décadas ha primado una visión iniciática de la sociedad espartana, resaltándose una explicación de la excepcionalidad basada en los cultos iniciáticos que presentan un modelo de sociabilización para una educación cívica. (Kennell 1995: 137). Considera que hasta finales del siglo VI Esparta no es una *polis* rica y próspera y es en ese momento cuando, ante su auge económico, reorganiza los cultos y consigue un modelo religioso que es el que conocemos. Antes no se diferenciaría demasiado del resto de las *poleis* griegas. Con estudios de Antropología comparada para explicar la presencia de determinadas prácticas violentas o de selección de población en un ambiente hostil donde la aristocracia busca a toda costa mantener su poder (Fanchi 2010: 193-227). Por lo tanto, intentaremos recoger en nuestro estudio diferentes perspectivas sobre el matrimonio espartano desde corrientes que a veces son opuestas.

Por último, debemos hacer un repaso a la supuesta excepcionalidad espartana, que hace de esta *polis* un caso singular que la aleja de cualquier tipo de similitud en otra *polis* del mundo griego. Se basa en la premisa de que Esparta no fue afectada por igual en los procesos que hicieron cambiar el mundo griego (colonización, democracia, guerras) y se

mantuvo como un modelo inmutable y propio. Buena parte de este discurso es heredado de la dicotomía entre Atenas y Esparta que hemos señalado en varias ocasiones, y que a nuestro juicio proviene muchas veces de la ausencia de datos para las demás *poleis*. Atenas funciona como un foco de luz que se asume como modelo mientras que Esparta, gracias al *mirage* y a su propia invención de una tradición se convierte en un modelo antagónico.

Ya Seltman (1983: 67) señaló cómo para la sociedad victoriana fue muy fácil establecer una dicotomía entre la democrática Atenas y la ruda espartana, dónde no había lugar para el racionalismo. Esa comparación inicial, que estaba presente en la Antigüedad pero que los investigadores del XIX adoptaron, ha llegado hasta la actualidad. Recientemente Herman (2009: 385-416) defiende que Esparta no es un estado excepcional y que lo que documentamos es un problema de fuentes. Mientras que en Atenas la vida privada es parte esencial de la democracia en Esparta los datos que tenemos fuera del sistema militar, además de venir de autores no espartanos, son por motivo de atentado contra el sistema. Además el mismo proceso de pérdida de población de alto estatus en Esparta, que se supone que es un problema derivado de la vida privada, también se acusa en Atenas, por lo que deberíamos matizar por completo la excepcionalidad de Esparta.

Por su parte Hodkinson (2009b: 417-472), defiende la excepcionalidad de Esparta en ámbitos como el control del territorio adyacente y su no inclusión en el sistema político, como una ciudad que consume de su alrededor y es particular en muchos sentidos y niega el carácter completamente militar de Esparta en Época Clásica (Hodkinson 2006: 111-127) planteando que la comunidad política, cívica y religiosa espartana tiene otros muchos matices rastreables en las fuentes. Autores como Flower (1991: 78-97) han hecho un análisis sobre los mecanismos que tuvo Esparta para proyectar una imagen de sociedad inmutable que basa sus reformas en una supuesta vuelta a la estabilidad social de Licurgo, pero que suponen un control férreo y constante de los roles de todas las clases sociales. Por otro lado, el hecho de que Esparta no sea una sociedad especialmente epigráfica ha contribuido al tópico de la asociación de Epigrafía con democracia, recientemente discutido (Hedrick 1999: 387-439).

Debemos matizar también las visiones sobre el legislador Licurgo, pues están condicionadas en buena parte por Jenofonte que nos da una visión muy parcial. Jenofonte es un fiel admirador de la figura de Licurgo y en torno a su persona crea un estado ideal espartano (Ephraim 2007: 307-308). Licurgo y Esparta son un mito político (Ephraim 2007b: 135). Por lo tanto, la excepcionalidad derivada de un legislador capaz de montar un modelo de sociedad que será válido durante siglos también es una falacia.

Este repaso a los grandes problemas espartanos es útil para plantear un problema inicial. Si ya estamos en un tema donde las fuentes no son explícitas y han de ser cuestionadas, en el caso de Esparta debemos hacerlo pasar a su vez por todos estos condicionantes históricos. Para estudiar el tema del matrimonio trataremos de hacer una división histórica entre el Arcaísmo y el Clasicismo, aunque siempre adoptemos una posición de extrema prudencia.

Finalmente debemos señalar cómo estamos hablando siempre de matrimonios entre familias de espartiatas, sobre los periecos y los hilotas no disponemos de información suficiente. Todos los problemas de rituales de travestismo, convivencia de esposos y



nacimiento de hijos legítimos y bastardos, son parte de la realidad de la clase dominante espartana, sometida a graves problemas de reparto de tierra y de disponibilidad de soldados.

## 17. ESPARTA DURANTE EL ARCAISMO

En este apartado vamos a tratar las fuentes que conocemos del Arcaísmo, tanto Alcmán, que es una fuente contemporánea, como la discusión sobre la legislación de Licurgo. A grandes rasgos podemos dibujar un panorama de una *polis* que se enfrenta a un proceso de sinecismo y expansión que se cierra con la conquista de Mesenia y la delimitación del territorio y que forma una sociedad profundamente desigual controlada por el grupo de los *homoioi* o espartiatas, que son el elemento dominante de la sociedad. Mientras que los espartiatas se dedican en exclusiva al entrenamiento y ejercicio de la guerra, periecos e hilotas quedan relegados al sustento económico del resto. El matrimonio espartiatas está vinculado a la producción de hijos legítimos que se han de convertir en futuros soldados de la ciudad, creando un sistema educativo desde la infancia en los valores de Esparta.

## 18. ALCMÁN

La gran fuente para la época arcaica espartana es Alcmán, además de ser el único que escribe en dialecto laconio. El siglo VII es un momento desconocido donde tenemos prácticamente este único testimonio. Uno de sus principales valores como fuente es que ha sido considerado un filósofo precedente a los presocráticos en el sentido de que presenta su propia cosmogonía. Además es el único poeta laconio de su tiempo que usa el dialecto laconio mostrando aprecio por la lengua que se hablaba en la *polis* donde residía (Rodríguez Agrados 1980: 127).

Sobre su vida sabemos muy poco. La *Suda* nos dice que nació en la vigésimo séptima olimpiada (entre el 672-669 a. C.) (Sud. s. v. Ἀλκμάν) originario de Mesoa, Lacedemonia, y Eusebio nos dice que fue en el 659 a. C. (Euseb. Chron. 403). Alcmán, en su propia obra, cita al rey Leotíquidas (PMG 5) lo que permite que se asocie su vida a la del rey y por lo tanto, hablamos de un poeta de la segunda mitad del siglo VII a. C. actualmente se acepta la fecha de su nacimiento según la datación de la *Suda* (Calame 1977 II: 22), y su esplendor compositivo en la madurez de la vida del poeta (Bowra 1973: 24; Harvey 1967: 69). No obstante, no está exenta de polémica ya que el propio rey Leotíquidas presenta problemas en la lista de los reyes espartanos (Schneider 1985: 16-20) y el poeta no da más datos sobre la historia de Esparta de su momento (Tigerstedt 1965: 339 n.254).

No es seguro si Alcmán es un espartano o un emigrante de Sardes. La confusión proviene de la Antigüedad, su entrada en la *Suda* le sitúa como laconio mientras en la *Antología Palatina* (7, 709) se le denomina lidio de Sardes. Los autores se posicionaban a favor o en contra de esta teoría, por ejemplo Aristóteles era partidario de considerarlo lidio (POxy. 2389) mientras que Esquilo de Selinunte apostaba por su origen laconio (PMG 10). Tanta disparidad deriva de que Alcmán fue un poeta muy estudiado por los alejandrinos, a pesar de que nos haya llegado en estado fragmentario y debió suscitar debates sobre su origen.

Ante la dificultad de apoyar uno de los dos orígenes, la investigación favorable al origen lidio ha defendido una supuesta influencia Jonia en la poesía que afectaría también a Safo

(West 1965: 193) y que implica un interés en el tratamiento de temas femeninos y una capacidad para la abstracción que se consideraba solo desarrollada para ese momento en el mundo oriental. En oposición a esta teoría, Vara (1975: 9-21) apunta hacia las corrientes jónicas como el punto de entrada en Esparta de cualquier influencia oriental, no siendo necesaria la participación de Lesbos y viendo cómo hay una prematura, y a veces forzada, vinculación entre Safo y Alcman. Si bien se puede afirmar que es más probable un origen oriental de Alcman, sin duda el arte de la lírica lo aprendió en Esparta y son los valores de esta *polis* lo que expresa en sus poemas. Podemos denominarlo un poeta de temática y gusto autóctono en el sentido que expresa los valores propios de la ciudad, si bien hay prácticamente unanimidad en el hecho de que no es de origen espartano (Cuartero 1972b: 24). Para nuestro estudio más que su origen personal, es interesante resaltar cómo crea poemas sobre la sociedad espartana del momento y sus valores. Nos es tremendamente útil como fuente contemporánea del Arcaísmo.

Un dato interesante es que su tumba se convirtió en un lugar de referencia en Esparta. Estaba situada cerca del santuario de Helena en Platanistas (Paus. 3, 15, 3). Que fuera un lugar reconocido ha hecho dudar de si se le rendía culto heroico. Ha sido defendido por Clay (2004: 128) en virtud de la referencia a Pausanias y los epigramas conservados y rebatido por Kousolini (2015: 330) que argumenta a favor de la temprana recepción y valoración de Alcman pero refutando que haya datos suficientes para hablar de culto heroico. Tomase o no cariz de héroe fue un poeta de gran éxito cuya obra fue reproducida en momentos posteriores, por lo que suponemos que era del gusto de la aristocracia y que exaltaba los valores esenciales de la comunidad.

Alcman es un poeta que canta los valores de Esparta en las grandes fiestas, pero sus poemas no son válidos solo para el Arcaísmo, sino que fueron repetidos y reinterpretados en momentos posteriores, lo que nos indica que su mensaje continuó siendo validado por Esparta o que fueron capaces de mutar y ser entendidos por los espartanos que ya no habían conocido a Alcman. En el período de vida de Alcman, las aristocracias locales están interesadas en la creación de discursos locales de exaltación de la inminente *polis*, que fomenten la excelencia de los espartanos por encima del resto. Alcman no se entiende sin la problemática a la que se enfrenta Esparta en su deseo de formar una *polis* igualitaria en virtud de unos valores cívicos. Por ello, no importa solo la ideología, sino los mecanismos creados para crear esa supuesta igualdad, como la conquista de Mesenia para poder tener tierras que repartir entre los iguales (Quattrocelli 2002: 14-15). La poesía se convierte en un elemento aglutinador de la sociedad, al igual que el banquete y el consumo de alcohol. Estos procesos son especialmente fuertes durante la adolescencia pues crean lazos que duran toda la vida (Murray 1991: 83-104). En consecuencia, los *partenios* son unos cantos cívicos, que idealizan la sociedad espartana y que exaltan ese modelo. Las mujeres participantes en los mismos son la representación de la ciudadanía. Alcman los compuso de manera oral, pero gozaron de tal éxito que fueron repetidos y probablemente hasta época helenística no se pusieron por escrito (Herington 1985: 48-49). Pese a que la escritura fomenta una serie de cambios en la forma de pensar (Carothers 1959: 307-320) no podemos afirmar que el sentido del poema lo haga de forma inmediata. Posiblemente aunque fueran puestos por escrito se siguieran transmitiendo de forma oral, que era la forma en la que habían circulado durante siglos.

## 18.1. Cantos de mujer

Hace ya tiempo que se ha roto el mito de que los cantos de mujeres son solo compuestos por poetas (Gangutia 1994: 7). Hay fiestas en las que la mujer tiene un papel protagonista, que no tienen por qué ser solo privadas sino que pueden estar relacionadas con los ritos de la *polis* en el que se requieren composiciones femeninas. Estos poemas recitados en voz alta, acompañados en ocasiones de música y danza son compuestos por artistas de ambos sexos. De Alcmán conservamos al menos dos *partenios* femeninos, que formaron parte del corpus del autor que por ser el estudiado en las escuelas se nos ha conservado en copias. Más que una visión personal del culto, es una visión social de los valores a seguir.

Algunos consideran que el lenguaje de los *partenios* de Alcmán (Klinck 2001: 276-279) compila expresiones del lenguaje femenino porque está asentado en una tradición oral previa que había creado estereotipos de género en torno a la expresión diferenciada de hombres y mujeres. Por lo tanto, la poesía de Alcmán estaría desprovista de una personalidad propia, que se desarrollaría en un momento posterior. Esta interpretación tiene un problema de base, cuenta con la inicial percepción de que el lenguaje femenino es inferior (Irigaray 1991: 118-132) y por lo tanto, se ha de buscar una justificación. En este caso, que es la poesía oral anterior la que está condicionando al autor. No es que neguemos que el lenguaje masculino y femenino no es el mismo y que la sociedad crea sus mecanismos de distinción del género a través del lenguaje<sup>193</sup>. El poema usa giros femeninos porque fue compuesto para ser recitado por mujeres, y es una consecuencia de la calidad del mismo. En ningún caso debería suponer un problema con la autoría de Alcmán, que es capaz de reflejar una cosmología, con conocimientos de música, notación y canto profundos en una época temprana del mundo griego (West 1967: 1-15). Los coros femeninos fueron muy probablemente anteriores al autor, pero la calidad de los mismos hizo que se conservaran y que supongan la primera fuente que tenemos del papel de las muchachas espartanas en los cultos de la ciudad. Ese papel está fuertemente vinculado al matrimonio y a preparación para un futuro rol de madres de ciudadanos.

La danza se desarrolla en un ambiente jovial y de camaradería que forma parte de la *mimesis* (μίμησις) que se busca en una sociedad cohesionada. Los muchachos cultivarían la risa en el ambiente distendido de la *syssitia* y las mujeres en la práctica de la danza ritual (Ephraim 1989: 2-7). Aunque sea un entrenamiento físico también es una forma de socializar.

## 18.2. Los *partenios* de Alcmán

Los *partenios* son una composición de lírica coral pensada para ser recitada en público por un grupo de mujeres. Lo primero que debemos destacar es que la Lírica es un género de ocasión (Rueda 2000: 204), se hace para un momento concreto y si se alude a

---

<sup>193</sup> Estos estudios parten de la diferenciación entre un discurso sencillo pronunciado por un hombre o por una mujer (Irigaray 1992: 27) que hace que se pueda saber con antelación el género del autor. Pero estos cambios derivan de la educación y de lo que se considera aceptable dentro de un niño o una niña.

determinados dioses no es de manera casual. De hecho, posiblemente eran encargos de la *polis* al poeta por determinada fiesta. Por lo tanto, esperamos algo creado *ex profeso* para un ritual en el que las *parthenai* tienen un papel relevante. Alcman los escribiría por encargo, aunque no por necesidad tuvo que llevar los ensayos y la representación que acompañaba a la recitación.

Los *partenios* han sido interpretados como la narración de un mito del que se extrae una verdad universal (Martínez Nieto 2000: 53-60). Si algo caracteriza a Alcman es su culto a la belleza, a las fiestas espartanas y a una vida apacible. Los coros de muchachas que suponemos que cantaban los *partenios* deben ser insertados en el contexto de los rituales religiosos de la ciudad, donde las muchachas son exhibidas como posibles futuras esposas. Debemos pensar que escuchar este tipo de composición es una mezcla no solo del canto y la danza, sino de las sensaciones e interacciones que provocaba en el público (Peponi 2007: 351-362). Para Caciagli (2008) forman parte de un mismo ritual que no somos capaces de individualizar, pero estamos ante una narración más o menos ordenada de un episodio que se daba en la ciudad de Esparta con relativa frecuencia. También debemos tener en cuenta un elemento erótico en el doble juego de las muchachas jugando despreocupadas, como si no fueran vistas, en el límite de la madurez sexual. Al igual que Odiseo observando a la doncella Nausicaa en su juego de pelota, hay un evidente componente sexual (Rosenmeyer 2004: 163-178).

Como ya señaló Garzya (1963: 16) debieron de existir al menos cinco libros clasificados en la biblioteca de Alejandría bajo el nombre de Alcman, y al menos dos eran solo *partenios*. Por lo tanto, solo nos ha quedado una pequeña parte de lo que fue un gran corpus de cantos de muchachas.

El *partenio* está pensado para ser cantado y bailado, por lo tanto, estamos perdiendo buena parte de su significado, más aun cuando sabemos que no todos los ritmos eran iguales y habría adaptación de antiguos tonos musicales, introducción de corrientes orientales y en definitiva toda una variedad musical (Calderón Dorda 2003: 236-241). De hecho, en la propia interpretación una voz interrumpe a la otra, parece que el coro está actuando de manera espontánea como parte del espectáculo (Scodel 1996: 67).

El último aspecto que debemos tratar es la importancia del *partenio* para conocer información sobre los matrimonios espartanos. Los *partenios* no tienen por qué ser epitalamios, de hecho, parecen más cantos de ceremonia en los que a la manera de una performance las muchachas enseñan lo que han aprendido en el día a día, por lo tanto, está profundamente relacionado con la educación (Rodríguez Alcocer 2018: 14). Como insistió Claude Calame, la mejor forma de interpretar los *partenios* es a través de una perspectiva histórica (1977 I: 15). La actividad ritual deriva de la situación en Esparta y solo aunando las fuentes sociales y culturales nos permitirán conocer mejor la situación descrita por el poeta.

En contraposición Prudhommeau (1965: 139) relacionó los *partenios* con las danzas matrimoniales. Consideraba que las danzas matrimoniales griegas eran *partenios* privados dentro de la ceremonia. Si bien exaltaban la gracilidad de la novia y su belleza, se hacían muy cerca del momento de la boda en sí o incluso como parte del ritual. A día de hoy consideramos que las danzas matrimoniales es algo mucho más complejo y que los *partenios*, si bien no podemos negar su carácter ritual, están muy vinculados a la

preparación de la mujer de cara al matrimonio insertos en los cultos de la ciudad. No obstante, nos dan mucha información sobre los valores que se inculcan a las muchachas espartanas, fuertemente vinculados al matrimonio, y por eso lo estudiamos en profundidad.

A continuación proponemos un estudio detallado de cada uno de los dos *partenios*, de la simbología de los mismos y de los datos que se pueden extraer sobre las muchachas espartanas que están entrando en la edad de ser desposadas.

### 18.3. Primer *partenio* de Alcmán (PMG 1)

El primer *partenio* es también llamado *Partenio* del Louvre y fue descubierto por Mariette (Schol.B, POxy. 2389) en una tumba cercana a la segunda pirámide de Saqqara (Cuartero 1972c). Es por lo tanto, un papiro descubierto en Egipto que ha pasado por un proceso de fijación escrita y que ha sido copiado en múltiples ocasiones. Se encuentra en estado fragmentario. La primera parte, perdida en buena parte de lo que se presupone que fue un poema de unas 140 líneas de las que solo conservamos una treintena (Robbins 1994: 7) nos presenta un mito interpretado por un coro de muchachas.

#### 18.3.1. Proemio, el mito de los Hipocóntidas

La primera parte, en estado muy fragmentario ha sido reconstruida de la siguiente manera:

1-7]

Πωλυδεύκης·

οὐκ ἐγὼ]ν Λύκαισων ἐν καμοῦσιν ἀλέγω

οὐδ' Ἐνα]ρσφόρον τε καὶ Σέβρον ποδώκη

]ν τε τὸν Βιατάν

]ν τε τὸν κορυστάν

Εὐτείχη] τῆ Φανάκτά τ' Ἀρήιον

]ά τ' ἔξοχον ἡμισίων.<sup>194</sup>

“Polideuces.

Yo no tengo en cuenta a Liceto entre los muertos,

ni a Enársforo ni a Tebro de pies veloces, ni a ...

---

<sup>194</sup> Para la versión del partenio y la traducción revisada hemos usado la de Cuartero (1972) y para la lingüística Pavese (1992) que realizó un profundo estudio filológico sobre los temas del poema y las implicaciones lingüísticas que encerraba.

el violento ni a ...  
tocado de yelmo,  
ni a Eutiques ni al soberano Areyo,  
ni a ... ilustre entre los semi dioses. “

Esta parte en un estado muy fragmentario corresponde a la mención de Pólux, hermano de Cástor y de Helena seguido de los hijos de los Hipocóontidas. Cuartero (1972c: 27) asume que no se han perdido muchas líneas completas de poema y que estamos ante la narración de las máximas que iniciaban un poema de este tipo. Se presenta un mito como enseñanza moral para los oyentes.

El proemio se basa en el mito de los Hipocóontidas y su enfrentamiento con los Dióscuros. El propio mito tiene varias versiones y, cómo no tenemos clara cuál era la narrada, haremos un rápido recorrido por ambas.

La primera versión habla de la rivalidad entre Heracles e Hipocoonte, cuyo motivo principal fue la muerte del primo de Heracles, Oeno, a manos de Hipocoonte. Después Heracles, al conocer el suceso, se venga y le aniquila. En otras versiones Heracles va con Oeno siendo un niño y es atacado por un perro, Heracles solo puede evitar su muerte matándole con una pedrada, lo que provoca un conflicto<sup>195</sup>.

La relación con la mitografía espartana es que Hipocoonte es oriundo de Esparta, pero es un hijo ilegítimo de Ébalo y de una ninfa llamada Batia. Es el hermanastro mayor de Tindáreo e Icario, padres respectivamente de Helena y Penélope. Ambos son expulsados por Hipocoonte a la muerte del padre. Sus hijos, los Hipocóontidas desatan la furia de Heracles, que se venga de ellos y ayuda a Tindáreo a recuperar el trono (Grimal 1994: 270-271)<sup>196</sup>.

Varios autores consideran que la versión del mito de la lucha de los Hipocóontidas es la que estaba presente en el primer *partenio*. Esta lucha se mezcla con el hecho de se produce una lucha por mujeres entre los Hipocóontidas y los Dióscuros, en el que participa Heracles del lado de los dos hermanos. Heracles, al igual que los Dióscuros, era un personaje importante en Esparta, al igual que a algunos de los hijos de los Hipocóontidas a los que se les rendía culto heroico, como a los Dióscuros. En las cercanías del Dromo estaba el sepulcro de Eumedes, y al principio de la avenida, un *heroon* dedicado a Alcón; y "detrás del pórtico construido en el Platanistas" estaban los santuarios de Álcimo, Enársforo, Doroeo y Sebro (Paus. 3, 14, 6 ss y 15, 1 ss).

Inicialmente Diels (1896: 346-347) apunta a esta primera versión del mito por la primera referencia a Polux, aunque el resto del poema estuviera perdido. Davison (1938: 441-443), considera que hubo de haber una mención personal a la muerte de varios de los hijos de Hipocoonte y que era una especie de catálogo de héroes. Page (1985: 26-33) en su

---

<sup>195</sup> Versión a través de Apolod. 2, 7, 3-4; 3, 10, 5; Paus. 3, 14, 6 ss.; 15., 1 ss.; Diod. 4, 33, 5; sch. Pin. 10, 78 (329-330 Dr.).

<sup>196</sup> Este mito es mencionado por Clemente de Alejandría (Protr. 36, 2); Paus. 3, 15, 3; Apoll. Bibl. 2, 7, 3; Strab. 10, 461; Diod. 4, 35, 5.

monografía sobre los *partenios* recopilaba esta versión. Garvie (1965: 186) focaliza su defensa de esta versión en torno a la identificación de las dos muchachas que tienen nombre Agido y Hagesícora, como las dos esposas de Castor y Polux, Phoebe e Hilaieira que sufren el acoso de dos hijos de Hipocoónte. Esta teoría es seguida por Calame (1977 II: 52-57) pero ahondando en el tema mítico como símbolo del rito de paso de las doncellas. Robbins (1994: 11-16) defiende el *agon* entre los dos Dióscuros y los once hijos de Hipocoónte. Además, el nombre de Polux que se ha conservado de manera aislada se referiría al inicio del poema a la lucha entre estos hijos con Heracles, que acaba herido en una mano. El poema estaría haciéndose eco de una leyenda típica espartana que tenía gran importancia, por situar un episodio de los trabajos de Heracles en territorio espartano. El héroe griego por antonomasia tendría un trabajo junto con los héroes divinos locales, que simbolizan además la luz frente a los tiempos de oscuridad de los Hipocoóntides.

Recientemente se ha dado un paso más en la interpretación, valorando no solo la versión del mito sino también el sentido que tenía que se usara este mito en un *partenio*. Hutchinson (2001: 79-80) considera esta versión como la más probable porque incide en el mito de manera erótica, siendo un poema recitado por mujeres contando una de las historias típicas espartanas (seguido por Ferrari 2008: 20-29 sin más añadidos), Loney (2011: 343) ofrece una reconstrucción del mismo en la misma línea<sup>197</sup> y sobre todo Dale (2011: 25-27) incide en las implicaciones eróticas de un mito de intento de violación y competición entre héroes, habiendo implicadas varias doncellas y varios héroes, en un escenario que era emulado simbólicamente cuando se representaba. No es solo que se haga un poema con un mito típico espartano, es que tiene una emulación en la representación del mismo.

De ser ésta la versión del poema el tema principal correspondería a un mito sobre la legitimidad de la fuerza y la defensa y venganza. Además se haría desde un punto de vista espartano, hablando de la unión de héroes locales, los Dióscuros, con el gran héroe Heracles.

La segunda posibilidad es que la dicha mención de Polux se esté refiriendo al rapto de Helena por Teseo. En esta versión es un rapto que trata de evitar la violación de Helena por Enaroforo, uno de los Hipocóontidas (Plut. Thes. 31, 1) cuando era aún una niña. En esta versión el rapto de Helena no es un capricho de Teseo y de su amigo Piritoo sino que es Tindáreo el que la confía (Grimal 1994: 155). Por lo tanto, el rescate de los Dióscuros a su hermana en Afidna, donde Teseo la había confiado a su madre Etra porque los

---

<sup>197</sup> ]πον· ἄλαστα δὲ  
 φέργα πάσον κακὰ μῆσαμένοι.  
 ἔστι τις σιῶν τίσις·  
 ὁ δ' ὄλβιος, ὅστις εὐφρων  
 ἀμέραν [δι]απλέκει  
 ἄκλαυτος

Para Loney es un proemio donde se narra el mito de manera desgraciada, incidiendo en el sufrimiento de los héroes para pasar a la segunda parte donde entran el discurso de las muchachas que conservamos. Difiera un poco en la de Cuartero que es la principal que hemos usado pero a nivel de sentido general del poema no cambiaría demasiado.



atenienses no quisieron recibirla se convierte en una colaboración entre Teseo y los Dióscuros.

Otros autores proponen que la narración de este mito estaba en el proemio del primer *partenio*. Como Page (1985: 32-33) Calame (1977 I: 56) o Griffiths (1972: 7-30) que relaciona el primer *partenio* con Helena como diosa del matrimonio en Esparta. Las muchachas consideran a Helena un personaje casi contemporáneo ligado a los problemas de la *partheneia* por los raptos que sufre.

Realmente no podemos saber cuál de los dos mitos se narraba, a no ser que encontremos otro papiro con más texto conservado. Pero sí podemos valorar lo que los dos mitos tienen en común. La *gnome* (γνώμη) o enseñanza está cargada de violencia y venganzas familiares, de la apropiación de mujeres de un estatus social superior, formando una relación desigual. Que este mito esté representado nos habla de la importancia social de los matrimonios (Stehle 1997: 30), ya sea como una forma de control sexual de hombres y mujeres a través de una institución que lo legitima (Luginbill 2009: 33). También ha surgido discrepancia en si es un mito contado desde la perspectiva femenina (Lardinois 2011: 165) enfatizando el peligro de la violencia sexual en un momento temprano o si forma parte de una narración que justifica y explica un rito iniciático de violencia que acaba en una institución matrimonial, proporcionando argumentos para que el matrimonio se consolide como el modelo ideal de intercambio sexual (Bowie 2011: 46). Este mito actuaría de justificación de lo que se pretende que sea una institución respetada y de prestigio. Este dato nos lleva a los receptores del poema. No solo debemos hablar de la enseñanza que aprenden las *parthenoi*, que son las receptoras primarias, pues son las que aprenden ensayan y finalmente actúan en el poema, sino también de todo su público, que es el resto de la sociedad y que fija su atención en el momento de la fiesta. Por ello se usa como introducción un mito conocido, de origen espartano. Winkler (1990: 188-209) ya estudió como cada ciudad tomaba los mitos propios, que habían surgido en el propio territorio para las enseñanzas más importantes de cara a la ciudadanía.

Personalmente, y teniendo en cuenta por dónde discurre la parte del poema que sí hemos conservado, apuntamos más hacia la segunda versión, donde Helena sufre un intento de violación en las puertas de la *partheneia*. Tendría más sentido la narración de este mito local cuando a renglón seguido se va a hablar de la belleza de las mujeres espartanas, que ejemplifican el paso a la *partheneia*. Una máxima relacionada con una historia local de violencia sexual y de la protección que la familia debe a las muchachas, en el caso mítico Tindáreo y Helena, siendo además Helena una figura mítica que recibe culto en Esparta por parte de las doncellas parece la versión más adecuada para el *partenio* (Calame 1977 II: 12).

Recientemente ha sido señalado cómo el momento de creación del *partenio* (Rodríguez Alcocer 2017: 111-156) es previo al establecimiento de las leyes de Licurgo, que gestionaban la dote, en este caso prohibiéndola y señalaban las normas de la comunidad. Pese a que discutiremos más adelante el debate en torno a la ausencia o presencia de dote, sí que señalamos cómo es uno de los primeros documentos que aparentemente está loando las virtudes de las muchachas para un futuro matrimonio, y lo hace desde una exposición

cívica. Las muchachas espartanas son exaltadas como excelentes para el matrimonio de cara a la comunidad.

### 18.3.2. La protección de Poros y Aisa

Debemos hacer una pequeña mención a los dioses que se han considerado tutelares en este primer poema, que son Poros y Aisa presentes en una de las partes destruidas (vs 13-15).

]τόν ἀγροταν  
]μέγαν Εὐρυτόν τε  
ἀν στρατῶ] πώρω κλόνον  
. τε τός ἀρίστως  
ἤρόας] παρήσομες·  
κράτησε γ]άρ Αἴσα παντῶν  
καί Πόρος] γεράιτατοι·  
σιῶν μάν ἀπ] ἐδιλος ἀλκά·  
μή τις ἀνθ]ρώπων ἐς ὠρανόν ποτήσθω  
μηδέ πη]ρήτω γαμῆν νάν 'Αφροδίταν  
Κυπρίαν ]αν [ά]σσαν ἦ τιν'  
]ἦ παίδα Πόρκω  
ἐνναλίο· Χά]ριτες δέ Διος δ[ό]μον  
χρύσιον ἔχοι]σιν ἐρογλέφαροι.

“Y ... el hombre rústico ...  
grandioso y a Éurito ... (de la hueste)  
desdichada en el tumulto ...  
y a los más nobles  
héroes dejaremos.  
Porque vencieron Aisa  
y Poros, los más viejos de todos. (  
De los dioses) es descalzo el auxilio  
; que ningún ser humano vuele hasta el cielo

y trate de casarse con Afrodita (de Chipre  
) , soberana o con alguna ...  
o con la hija de Porco (marino).  
En cambio (habitan la dorada)  
mansión de Zeus las Gracias de amorosa mirada.”

]τάτοι

]τα δαίμων

]ι φίλοις

δ] ὤκε δῶρα

]γαρέον

]ώλεσ' ἦβα

θ]ρόνον

μ]αταίας

]ἔβα· τῶν δ' ἄλλης ἰῶι

]μαρμάρωι μυλάκρωι

]·εν ἸΑΐδας

]αυτοί

]πον· ἄλαστα δὲ

Φέργα πάσον κακά μῆσάμενοι.

“ . . . .los más... divinidad...

a los amigos...

dio presentes...

la juventud perdió ... trono ...

de una vana ... anduvo;

uno de ellos por un dardo (perezó, otro por)

una muela de refulgente piedra...

Hades...

Y de inolvidables acciones fueron víctimas

por haber maquillado maldades.<sup>198</sup>”

Estas menciones corresponden a las divinidades que tutelaban la fiesta (Cuartero 1972c: 28). Aisa va unida a Poros (Tsitibakou-Vasalos 1993: 130) Se relacionan con la peligrosidad del momento, pues tras esta exposición pública las muchachas están siendo enviadas a un futuro matrimonio. Ambos son dioses del destino, que es un deber que se ha de cumplir por todas las familias. Bruschi (1895: 514-515) ya se refirió a Poros en relación con el destino que cada persona ha de asumir, pero con cierta libertad. Aisa se entiende como la medida y, en parte, como una forma de justicia, entendida como “la parte que le toca a cada uno” (Ferrari 2008: 125). Ferrari (2008: 42-53) ofrece una interpretación cosmológica y metafórica de Poros y Aisa. El destino está fijado de antemano por la divinidad.

El destino inevitable al que estamos enfrentándonos en el poema es la unión legítima y cívica (Rodríguez Alcocer 2018: 135) en contraposición a la unión a través de una violación que solo lleva a la *hybris* (Janni 1962: 66)<sup>199</sup> con el consiguiente castigo divino (Calame 1977: 64; Loney 2011: 347).

Además de la visión de Aisa y Poros como dioses del destino que cada uno ha de asumir se ha vinculado esta parte a la intervención de la seducción femenina. Las mujeres, con el uso de la *charis*, palabra de difícil traducción porque implica tanto encanto natural como seducción y está muy vinculado a las doncellas, las mujeres están también en peligro<sup>200</sup>. Por consiguiente, se hace indispensable la petición y agradecimiento a los dioses.

También se ha señalado cómo las Cárites, las tres hermanas propiciatorias de la belleza y de la expansión de la alegría en la naturaleza (Grimal 1993: 87), son las divinidades que dan ejemplo al coro (Calame 1977 II: 63) que simbolizarían la buena unión propiciada por Zeus. El triunfo de la *charis* es la unión matrimonial legítima sancionada por la comunidad, provocando alegría en todos los miembros. Estaría enfatizando el placer social de cara a la comunidad (Maclachlan 1993: 80). Por eso se habla de una identificación entre las *coreutes*, como ejemplo de gracia y actuando como Cárites. De nuevo debemos señalar que las Cárites recibían culto en Esparta, cerca del santuario de Ártemis Coritalia y del templo de los Dióscuros, junto al *dromos* de Platanistas (Paus. 3, 18, 6; Calame 1977 II: 64). Por consiguiente, el *partenio* se refiere una y otra vez al espacio sagrado donde se está representando.

Por lo tanto, y recapitulando sobre las partes perdidas del poema y la especulación que se ha hecho sobre el mismo podemos decir que el primer *partenio* se inicia con la mención de un mito propio de la sociedad espartana, independientemente de la versión que

---

<sup>198</sup> En esta última parte, por estar en estado tan fragmentario la traducimos sin intentar separar por versos.

<sup>199</sup> Bien es cierto que Janni principalmente defiende que queda mucho por trabajar en este fragmento sujeto a múltiples posibilidades y señala que la expresión ἀπ[ε]δύλος ἀλκά no estaba siendo bien traducida porque implicaba un miedo reverencial ante el futuro y el destino.

<sup>200</sup> Sobre la peligrosidad de la *charis* Davidson 2007: 42. Si bien es una obra muy polémica y con muchos prejuicios acerca de cualquier relación que se salga de la heteronormatividad.

recogiera y con la alusión a divinidades protectoras del destino que el hombre y la mujer han de asumir. Además son divinidades que reciben culto en Esparta y que están fuertemente vinculadas al matrimonio y a la protección de los valores cívicos de la familia.

El primer *partenio* se inicia con un canto al futuro matrimonio de las muchachas, visto desde un punto de vista espartano, apoyado en sus mitos propios y sus creencias.

### 18.3.3. El poema conservado

Si bien es inabarcable recoger todas las propuestas que se han dado sobre cada uno de los versos del primer *partenio*, poema que además es muy complicado de leer y traducir, planteamos un estudio del significado general y sobre todo de la posible vinculación matrimonial de las muchachas que participan en el mismo. No sabemos si estamos ante una danza recitada o una especie de escenificación de una carrera. Realmente lo que conservamos es un poema en el que hay dos figuras que destacan y que son alabadas en medio de un grupo de muchachas. Una carrera supondría una competición entre las muchachas, con un ritual con implicaciones deportivas, mientras que una danza correspondería a un culto colaborativo donde una de ellas podría resaltar por medio de la voz.

A partir del verso 36 podemos analizar en detalle un discurso en torno a la exhibición de las muchachas que están danzando y un poema que se recita de manera coral.

ἔστι τις σιῶν τίσις·

ὁ δ' ὄλβιος, ὅστις εὖφρων

ἀμέραν [δι] ἀπλέκει

ἄκλαυτος· ἐγὼν δ' ἀεῖδω

Ἄγιδῶς τὸ φῶς· ὄρω

Ἔ' ὦτ' ἄλιον, ὄνπερ ἄμιν

Ἄγιδῶ μαρτύρεται

φαίνην· ἐμέ δ' οὔτ' ἐπαινῆν

οὔτε μωμήσθαι νιν ἄ κλεννά χοραγός

οὐδ' ἀμῶς ἐῆι· δοκεῖ γὰρ ἤμεν αὐτα

ἐκπρεπῆς τῶς ὄπερ αἴτις

ἐν Βοτοῖς στάσειεν ἵππον

παγὸν ἀεθλοφόρον καναχάποδα

τῶν ὑποπετριδίων ὄνείρων

“Existe una venganza de los dioses; feliz el que, contento,

transcurre el día sin llanto. Más yo canto la luz de Agido

la veo relucir igual que el sol a

quien Agido pone por testigo ante nosotras.

Pero ni elogiarla ni hacerle reproches

permite en modo alguno la ilustre corega;

porque ella parece destacar igual que

si uno, en medio de las bestias,

pusiera un caballo robusto ganador de trofeos,

de cascos resonantes, de aquéllos

de los ensueños que moran al pie de la roca.”

En un tono festivo, donde se nos ensalza una vida de felicidad y ausencia de llanto, se destaca a Agido, la muchacha que resalta por encima del resto. Con esta parte se pasa del plano mítico al real, al que implica a las *parthenai* que ejecutan la recitación del poema.

La identidad de las muchachas presentes en el *partenio*, que presuponemos eran mujeres reales que intervinieron en la primera representación que se hizo del *partenio* está puesta en cuestión. La primera es Agido. Esta muchacha aparece sin ningún tipo de presentación, ni mención a su familia, aunque su nombre recuerda a los Agíadas, una de las familias de reyes espartanos (Calame 1977 II: 140-143; Too 1997: 24), no hay ningún otro argumento para hablar de que pertenezca a la familia real espartana. Inicialmente tendría sentido pensar que la familia real está controlando la preeminencia del ritual pero deberíamos tener también un nombre parlante correspondiente a la familia de los Europóntidas. También Agido podría derivar de la familia Agesidas, que son los patronos de Alcmán según Heráclides Póntico (Heraclid. Pont. 2). Ya hemos señalado en la introducción que Alcmán parece referirse al rey Euripóntida Leotíquidas (Schol. PMG 5) y probablemente a Timasímbrota (PMG 5, 1) y a Polidoro (PMG 5, 2), los hijos del rey Agíada Eurícrates (West 1992: 5), lo que situaría el poema en un momento de predominio de la casa real de los Agíadas. Es una interpretación muy interesante y que partiría de la aceptación de que una mujer de nombre Agido es un miembro de la casa de los Agíadas o de los Agésidas. También podríamos decir que Agido más que un nombre está refiriéndose a “la doncellas de los Agíadas o los Agésidas”. Realmente la onomástica griega femenina es mucho más compleja y es mucho más libre que la romana, donde si podemos ver algunos patronos en que una Julia es de la familia de los Julios y una Cornelia lo es de los Cornelios<sup>201</sup>. Los nombres propios femeninos se crean por composición, a través de plantas, nombres de diosas y diminutivos<sup>202</sup>, si bien hay ciertos nombres que se repiten, como el caso de Gorgo

<sup>201</sup> Sobre los patronos de la onomástica femenina romana consultar Pintado 2009: 143-147; Buonopane 2011 143.

<sup>202</sup> Sobre los mecanismos de creación de nombres reales griegos, presentes en Epigrafía son relevantes los trabajos de Striano (1994; 2013; 2014; 2015) pues están basados en Epigrafía funeraria femenina, que como

que es un nombre muy espartano, no hay patrones tan claros que vinculen a una mujer con la familia. De hecho, la única Agido documentada es la muchacha protagonista de este poema. Salvo en el caso del uso de los patronímicos, que sí los documentamos como manera de aludir a las mujeres desde época homérica (Duce y Rodríguez Alcocer 2019)<sup>203</sup>, es difícil, y más en Esparta con la poca documentación conservada, atribuir un nombre de mujer a una determinada familia.

Pero Agido no es la *choregos* (χορηγός), sino que es otra figura pero este personaje femenino destaca sobre el resto. Posiblemente en este momento del poema la figura de Agido tenía una relevancia especial, interpretando pasos diferentes o haciendo algún movimiento específico. Cuartero (1972c: 50) pone en relación este pasaje con el diálogo que suponen las voces en un coro, habiendo un supuesto intercambio de palabras. Agido no puede ser puesta en cuestión, la *choregos* es quien lleva la voz cantante, la que juzga, no pudiendo ser las muchachas cuestionadas. No obstante, es un intercambio verbal falso, de manera indirecta se nos está hablando de una de ellas, Agido que resalta sobre el resto. Actúa como una *prima inter pares*, de entre todas las muchachas bellas resalta una. Desde el inicio aparece la referencia a los caballos que hace referencia a lo ágiles que son las muchachas ejecutando la danza (Devereux 1965: 177). Bowra (1973: 47) consideraba que la expresión de llamarse primas derivaba del hecho de que todas habían sido aspirantes a dirigir el coro, pero solo una había triunfado, refiriéndose no al parentesco sino a la estructura social que ocupaban dentro del coro.

Finalmente los sueños que moran bajo la roca se refieren seguramente a Leucade, peñasco donde un mal conocido mito dice que reside el linaje de los sueños. Además la roca Leucade está asociada a otros mitos femeninos, como la del supuesto suicidio de Safo<sup>204</sup>. No podemos deducir cual es la relación entre la relevancia de Agido y la roca Leucade, pero si podemos apuntar acerca de que la lectura que podemos hacer del poema es muy parcial y se nos escapan muchos de sus matices.

50 ἢ οὐχ ὀρήϊς; ὁ μὲν κέλης  
 Φενητικός· ἄ δὲ χαίτα  
 τᾶς ἐμᾶς ἀνεπιᾶς  
 ἸΑγησιχόρας ἐπανθεῖ  
 χρυσὸς [ὦ]ς ἀκήρατος·  
 55 τὸ τ' ἀγρύριον πρόσωπον  
 διαφάδαν τί τοι λέγω;  
 ἸΑγησιχόρα μέφ' αὐτὰ·  
 ἄ δὲ δευτέρα πεδ' ἸΑγιδῶ τὸ Φεῖδος

---

fuentes primarias nos da información muy relevante sobre los nombres reales de las mujeres que son exhibidos de manera pública después de la muerte. No obstante, debemos señalar como en Grecia se juega con los nombres parlantes y se crean nombres nuevos, como sucede en las comedias de Aristófanes.

<sup>203</sup> Χρυσήϊδα (Il. I, 143) y Βρῆσιδα (Il. I, 184) significan “hija de Crises” e “hija de Brises” respectivamente y no sabemos si era su nombre o simplemente se refiere a ellas por el nombre del tutor al que están a cargo.

<sup>204</sup> Sud. Sappho 25-30; Ps.-Estesícoro en Ateneo, 14, 619e

ἵππος Ἴβηνώϊ Κολαχαῖος δραμήται·  
ταὶ Πεληάδες γὰρ ἄμιν  
ὀρθραὶ φᾶρος φεροῖσαις  
νύκτα δι' ἀμβροσίαν ἄτε Σήριον  
ἄστρον ἀνηπομέναι μαχόνται  
οὔτε γὰρ τι ποφύρας

“¿No ves? El corcel es  
véneto; pero la cabellera  
de mi prima Hagesícora reluce  
igual que oro puro;  
y su rostro de plata  
¿a qué describirlo expresamente?  
Ésa es Hagesícora.

Pero la segunda después de Agido en belleza  
correrá como un caballo colaxeo junto a uno ibeno.

Porque las Pléyades, mientras a la Mañanera  
llevamos el manto cual la estrella Sirio a través de la noche inmortal,  
se levantan a luchar contra nosotras.”

La transición entre la alabanza de una danzante a otra se hace por medio de señalar la excelencia de una, por medio del córcel véneto, aludiendo a un raza de caballos que desconocemos, para pasar a la segunda muchacha Hagesícora, que será alabada por su físico mientras que Agido lo hace por su rapidez, agilidad y belleza.

De nuevo se ha intentado determinar la identidad de Hagesícora, parece que recuerda a algo relacionado con el coro<sup>205</sup>, lo que sirvió a Garzya (1963: 32) para decir que era un nombre parlante relacionado con su función como jefa del coro. De nuevo ponemos en duda estas afirmaciones tan tajantes, sobre todo porque si asumimos que Agido es un nombre propio o una referencia a una familia no tendría sentido que a Hagesícora se la definiera por la función que ocupa en el coro.

Otra teoría señalaría que Hagesícora fue el nombre inicial de la muchacha pero que acabo llamándose así a la mujer que presidía el coro. A partir de ese momento “hacer de Hagesícora” significaría presidir el coro. Fue Nagy (1994: 348-349) el primero que pensó en nombres estereotipados que estaban aludiendo a roles de la comunidad y que respondían a la onomástica espartana. Los que consideran que Hagesícora es la *choregos*

---

<sup>205</sup> Literalmente “la que dirige el coro”



interpretan que el coro admite la superioridad de su líder y expresa su sumisión (Robbins 1994: 9; Clark 1996: 157; Boehringer 2007: 33). Stehle (2009: 59-60) hace un estudio sobre la socialización ideal que presenta la Lírica griega arcaica. La Esparta arcaica es una cultura de representación que saca a la palestra pública en la forma del ritual los comportamientos que se consideran ejemplificantes. Lo que se sale de esa norma es sancionado y en ese sentido debemos entender el *partenio*: como un modelo ideal al que han de aspirar todas las muchachas espartanas.

Hinge (2008: 217) considera que Alcmán nunca pensó en mujeres reales sino que son nombres típicos. Asume que el papel de Agido siempre lo hacían miembros de los Agíadas y que el de Hagesícora era el rol típico del coro. Uno de los debates que se han establecido es en torno a quién es la *choregos*, si es Hagesícora (Bowra 1973: 72; Garzya 1963: 32) o si es un personaje que no tiene nombre en el poema. Lo cierto es que aunque es un espacio con más mujeres, hay una competición clara entre las dos que reciben la mirada y valoración del resto.

El problema principal es que debería haber una explicación para cada uno de los nombres mencionados que siguen en la enumeración, pues de ser todos estereotipados deberían tener significado.

Rodríguez (2018: 140) se inclina más por la primera teoría, siendo el nombre real de las muchachas el que tienen. Coincidimos con esta última aproximación, ya que implicaría que el poema se fosiliza con el nombre inicial para las que fue compuesto, como pasa en los poemas de Safo, por lo que no debería sorprendernos. Alcmán lo compuso para un coro con dos mujeres concretas dirigiéndolo. Es posible que luego se convirtiera en una expresión “hacer de Agido” o “hacer de Hagesícora”, además no es fácil cambiar los nombres del poema sin alterar el metro, por lo que también estaban obligados por exigencias métricas.

Debemos comentar el verso 52 τᾶς ἐμᾶς ἀνεψιῶς donde se nos dice que Hagesícora es prima de las demás muchachas. Cuartero (1972c: 50) señala el parentesco como un resto de la identificación de familia en época pre licurguea. Realmente no se está refiriendo a una prima en sentido estricto, pero sí prima en el sentido de semejante, igual. Son muchachas de las grandes familias espartanas y hoy Hagesícora brilla y es destacada por ello pero su belleza forma parte de la excelencia que le da pertenecer a un grupo.

También debemos señalar que se hace un juego entre el oro y la plata, el oro del cabello (54 χρυσὸς [ὡ]ς ἀκήρατος) y la plata de la cara (55 τ'ἀργύριον πρόσωπον) aludiendo al brillo de la cara y que ha sido interpretado como que las muchachas espartanas corrían o bailaban impregnadas en aceite como sugiere Teócrito (Idyll. 18, 22-25). Posiblemente se nos esté aludiendo al *atrezzo* que formaba parte del ritual y que hacía brillar a las mujeres engalanadas para la ocasión.

Por lo tanto, tenemos un catálogo de los objetos preciosos que se valoran en Esparta para este momento, los caballos, el oro y la plata y son atributos aplicables a las doncellas. Que estos objetos o no estén asociados a la dote es difícil de ser afirmado, pero sí parece que ya hay una serie de objetos que se consideran preciosos y que son portados por las *parthenai*.

Clark (1996: 158) hace un estudio de la presencia de consonantes velares en este fragmento que crean una sensación de movimiento sinuoso y apunta a que la coreografía tuvo que estar pensada también para enfatizar el cabello de la muchacha. Cuartero (1972c: 48-49) considera que Agido es rubia, por lo que sus cabellos resplandecerían al sol y provocando un juego de metáforas con el brillo del sol.

La más bella de las muchachas, que brilla como el sol en un ejemplo de disposición para el rito propiciatorio del matrimonio (Swift 2016: 258). En este momento podemos documentar cómo hay un gusto por la belleza de las doncellas y cómo es un factor erótico que se resalta de manera persistente en los coros y que podemos denominar “belleza erótica” (Rawles 2011: 153). Además es una belleza muy asociada a la riqueza, como se mostrará en los versos siguientes.

El caballo ibeno es un adjetivo que se refiere a Lidia, aunque no sabemos si era una zona especializada en caballos sí significa más que todo lo lidio tiene un prestigio asociado al lujo, la elegancia y el refinamiento y que competiría con otro, de nombre coláxeo. Por último debemos señalar la aparente rivalidad que se señala en el poema, una es la primera, seguida de la otra representada en la competición de caballos. Se ha interpretado de dos modos, o bien como una carrera donde una gana o como un concurso de belleza (Robbins 1994: 9). Parece más lógica la competición atlética, que no debe estar reñida con la de belleza. Comparándolas con caballos ambas son perfectas y elegantes, como el animal de prestigio con el que se las hace un símil (Rodríguez Alcocer 2018: 144). Su superioridad está sancionada por la divinidad, que se hace testigo y objeto del baile y la carrera. Por otro lado, debemos señalar que el caballo es un signo de prestigio en las aristocracias espartanas, por ser un animal de alto coste y mantenimiento y más aún si se reserva para las carreras o para actividades que no sean el tiro en el campo. También el caballo, más aún el caballo sin domar tiene una fuerte connotación sexual en toda la cultura europea hasta la actualidad. El caballo se presentaba a través de un lenguaje erótico que el poeta consideraba femenino (Klinck 2001: 276).

Por último, aunque este no sea el objeto de esta tesis, se ha discutido mucho sobre la importancia de las estrellas mencionadas, las Pléyades y Sirio. Las Pléyades son un conjunto de 6 estrellas más una séptima que brilla con más intensidad, lo que podía ser una metáfora de la muchacha que destaca por encima del grupo. Sirio es una de las estrellas que más brillan por lo que ambas estrellas, la séptima de las Pléyades y Sirio podrían ser Hagesícora y Agido.

La representación del poema debió de tener un significado comprensible para la comunidad que lo presenciaba. Aparentemente narra el paso de la adolescencia a la edad adulta de un grupo de mujeres en el que dos destacan por encima de todas. Este poema era recitado en una ceremonia que señalaba a la ciudad este paso. Además, se hacen alusiones a las estrellas, en concreto a Sirio, lo que ha sido interpretado no como una metáfora sino como un recurso educativo del conocimiento de las estrellas y su implicación como protectoras de la ciudad (Caciagli 2012b). La mujer que más destaca actúa representando a Sirio, siendo la estrella más brillante en el grupo de muchachas que como hacen también las Pléyades orientan y son un modelo a seguir para el resto de la sociedad espartana. Los espartanos conocerían bien las estrellas y con una mera mención eran capaces de ver la metáfora que se representaba.

Respondiendo a esta estructura el *partenio* estaría formado por dos coros, uno encabezado por Hagesícora, y el otro por Agido, que lidera el coro de las Pléyades. La duda existente siempre ha sido si las muchachas forman parte del coro, son las líderes de cada uno de los coros y compiten entre sí o solo son un apoyo al coro teniendo un papel individual en alguna especie de ritual. La propia letra del *partenio* tiene que ver con el ritual, ambos coros compiten en una carrera nocturna cuyo premio es un *peplos* o un vestido femenino. Basándonos en Ovidio (Fast. 169 ff) Griffiths (1972: 20) considera que estamos ante un coro de muchachas portadoras de antorchas que reproducen el mito de las Pleyádes, siete hermanas en edad de desposarse, mientras solo una queda en la tierra con un matrimonio normal, las otras seis son elevadas a la categoría de constelación y gozan de matrimonios divinos. Este mito es usado en el nombre de Helena como la hermana que se queda y que recibe innumerables honores. Mantendría la tradición espartana de que Helena no huyó nunca a Troya sino que permaneció como fiel esposa de Menelao toda su vida. Se ha discutido mucho sobre el número de muchachas que participan en el coro. Parece que en torno a la decena, que puede llegar a la docena si tenemos en cuenta a la *choregos* (Tsantsanoglou 2012: 102), en todo caso, son muy pocas las espartanas que pueden participar.

Lo cierto es que tenemos multitud de interpretaciones para esta parte, no sabemos si es un baile, una carrera o una competición, pero lo cierto es que podemos deducir que están participando un reducido número de muchachas y que hay múltiples matices en las palabras del *partenio*. En esta parte se ha presentado la supremacía de las dos líderes y en la parte final se nos dan explicaciones (65 ss).

τόσσοις χόροις ὥστ' ἀμόναι

οὐτε ποικίλος δράκων

παγχρύσιος, οὐδὲ μίτρα

Λυδία, νεανίδων

ἱανογ[λ]εφάρων ἄγαλμα,

οὐδε ταὶ Ναννῶς κόμαι,

ἀλλ' οὐ[δ'] Ἄρετα σειδῆς,

οὐδε Σύλακίς τε καὶ Κλησισηίρα,

οὐδ' ἐς Αἰνεσιμβρ[ό]τας ἐνθοῖσα φασεῖς·

Ἄσταφίς [τ]έ μοι γένοιτο

καὶ ποτιγλέποι Φίλυλλα

Δαμαρ[έ]τα τ' ἐρατά τε Φιανθεμίς·

ἀλλ' Ἄγησιγόρα με τείρει.

“Porque no es suficiente la abundancia  
de púrpura para defenderse,  
ni tampoco una moteada serpiente toda de oro,  
ni un tocado lidio,  
ornato de las niñas de tierna mirada,  
ni los cabellos de Nauno,  
ni Arete bella como una diosa,  
ni Tilácide, ni Cleesitera;  
ni entrando en casa de Enesímbrota dirás:  
"Que Astáfide sea mía  
y que me mire Filila y Damáreta  
y la encantadora Viántemis",  
sino "Hagesícora me atormenta"”.

En esta parte tenemos por un lado la mención de objetos asociados al lujo femenino y por otro el nombre de muchas muchachas, que presuponemos que eran los otros miembros del coro y que además son nombres comunes en Esparta (Hinge 2008: 218). En cuanto a los nombres, ya hemos señalado lo poco que podemos determinar, salvo incidir una vez más en que presuponemos que fueron nombres reales que luego perduraron en las siguientes recitaciones del poema, lo que es una inusual exhibición de la onomástica femenina, no solo para Esparta, sino para prácticamente todo el mundo griego en edad arcaica. Como ya señalamos en el capítulo de Safo, nos habla de la pertenencia a grandes familias aristocráticas el hecho de que nombres de mujeres se nombren en estos poemas que se recitan en fiestas públicas ante toda la sociedad. Más adelante es lógico presuponer que habría un recuerdo de las familias que habían intervenido en el *partenio*, a través de la onomástica de sus hijas.

La excelencia de las Agido y Estesícora se considera por encima del ornato que todas las demás muchachas pueden tener. Se nos mencionan objetos de lujo como es la púrpura, una de las telas más caras de la Antigüedad hecha con una tinta que se sacaba del *murex* (Herm 1976), una serpiente moteada de oro, que entendemos que es un brazalete con forma de serpiente o un tocado lidio, que era un trozo de tela que se usaba para recoger el pelo hacia atrás usado como banda (Cuartero 1972c: 62). Todos estos objetos son adornos de lujo, además con un fuerte gusto oriental que se sitúan por debajo del encanto y la agilidad de las dos mujeres que destacan.

En la misma línea Swift (2016: 279- 282) asoció estos accesorios con la dote y la belleza, que tienen que ver con la juventud y la sexualización de las niñas. Para esta autora, los dos personajes relevantes deberían ser mayores, estar más próximas al matrimonio, mientras que las demás aún estaban confiadas en su atractivo. Hagesícora, la que destaca

en belleza y en su voz es probablemente la mayor del grupo (Calame 1997: 98 -104) en lo que ha sido apuntado como una relación erótica entre mujeres asimétrica en la que una es mayor que el resto (Boehringer y Cagliaci 2015: 41). En la misma línea (Calame 1977 II: 138; Zweig 1993b: 43; Fantham y Foley 1994: 58) consideran que la *choregos* es mayor en edad aunque otros autores (Rodríguez 2018: 139) consideran que se describe una rivalidad dentro del grupo y que no tenemos por qué considerar que hay necesariamente una diferencia de edad real. Realmente solo aceptando que se resalta a la *choregos* por ser la más próxima al matrimonio (no necesariamente la mayor en edad) podríamos relacionar que se insista en la belleza de una de las muchachas por encima del resto.

Por medio de este esquema Agido y Hagesícora serían de edad próxima al matrimonio mientras que el resto serían *parthenai* recién llegadas a la adolescencia. La función del coro sería la de amplificar el atractivo como objeto matrimonial, el coro actúa como amplificador del atractivo y las señala como objetivo matrimonial porque describen todo lo que las hace bellas. Esta interpretación llevaría a la edad arcaica que Esparta potencie los matrimonios de forma pública como narra (Plut. Lyc. 14, 4-6) (Stehle 1997: 32).

En esta interpretación además se resalta la virtud de las dos protagonistas que han rechazado una sexualidad infructuosa basada en el ornato y la seducción a favor de la sexualidad cívica del matrimonio. A través del ritual se haría pública esta situación. Para esta teoría Stehle (1997: 39) se ha basado en la presencia de Eros y Afrodita en otro fragmento (PMG 58) y la propia *Peitho* (PMG 64) señalando la importancia del rapto sexual, narrado inicialmente en el poema superado por medio de los ordenados cultos cívicos.

El *partenio* sería por tanto el establecimiento de una sexualidad ordenada cívica, fuera del rapto y de la violencia y afianzada en un modelo de muchacha que destaca por su virtud y su fortaleza física. El resto asume su papel y se rechazan los ornatos del cuerpo. Si bien la estructura del poema no nos ha llegado por completo presentaría una evolución desde los desordenados tiempos míticos, donde se producen raptos e historias de violencia sexual para finalizar en una ordenación de los matrimonios bajo el amparo de los dioses.

Podemos determinar cómo en el siglo VII un poema de origen espartano ya narra la excelencia en el comportamiento acorde a los valores de la ciudad por encima de los objetos suntuarios, que además son descritos como orientalizantes. Nos dice también que estos objetos han llegado a Esparta, rompiendo una vez más la idea de la feliz Esparta atrasada y sin problemas de desigualdad entre las clases altas. Evidentemente entre las grandes familias hay diferencias de estatus y riqueza pero el poema de Alcman nos habla de la excelencia en el comportamiento y en la importancia de ocupar un papel visible en la comunidad.

Precisamente es esta parte la que más nos está hablando de las virtudes y valores que se propician en las doncellas espartanas, a las que se les alaba por haber jugado un papel relevante en la comunidad por encima del adorno personal. Estamos ante una de las muestras tempranas de la ideología espartana de la austeridad y de la obligación cívica (83-101).

οὐ γὰρ ἄ κ[α]λλίσφυρος

Ἄγησιχ[ό]ρ[α] πάρ' αὐτεῖ,  
Ἄγιδοῖ δὲ παρμένει  
θῶστήρ[ιά τ'] ἄμ' ἐπαινεῖ.  
ἀλλὰ τὰν [εὐ]χὰς σιοὶ  
δέξασθε· [σι]ῶν γὰρ ἀνά  
καὶ τέλος· [χο]ροστάτις,

Φείπομί κ' , [ἐ]γῶν μὲν αὐτά  
παρσένος μάταν ἀπὸ θράνω λέλακα  
γλάυξ· ἐγῶ[ν] δὲ τᾶι μὲν Ἄωτι μάλιστα  
Φαντάνην ἐρῶ· πόνων γὰρ  
ἀμιν ἰάτωρ ἔγεντο.

ἐξ' Ἄγησιχόρ[ας] δὲ νεανίδες  
ἰρ]ήνας ἐρατ[ᾶ]ς ἐπεβάν·

τῶ] τε γὰρ σεραφόρῳι  
..] τῶς εδ.....  
τ [οι] κυβερνάται δὲ χρῆ  
κ[ή]ν νᾶι μάλιστ' ἀκούην·  
ἀ δὲ τὰν Σηρην[ί]δων  
ἀοιδότερα μ[ὲν] αὐδά,  
σiai γαρ, ἀντ[ί] δ' ἔνδεκα  
παιδων δεκ[ᾶς] ἄδ' ἀειδ]ει·  
φθέγγεται δ' [ἄρ'] ὄ[τ' ἐπὶ] Ξάνθῳ ῥοαῖσι  
κύκνος· ἀ δ' ἐπιμέρῳι ξανθᾶι κομίσκαι

“Porque no está aquí mismo Hagesícora  
de hermosos tobillos,  
sino que permanece al lado de Agido y

a la vez ruega por la fiesta.

Sus plegarias acoged, oh dioses;

pues en los dioses residen el cumplimiento y el fin.

Como coreuta hablaría, pero no soy más que una doncella

que grazna en vano, como la lechuza desde una viga.

Mas mi mayor deseo es agradar a la Aurora,

porque ella ha sido aliviadora de nuestras fatigas;

pero gracias a Hagesícora las niñas entraron en la ansiada paz. Porque al corcel delantero

(debe el caballo seguir)

y al piloto en la nave es preciso obedecer ante todo;

porque mejor cantora es la (voz)

de las Sirenas, ya que ellas son diosas,

mientras que (en lugar de once canta esta decena) de muchachas.

Su voz resuena como la del cisne junto a las corrientes del Janto.

Y ella, con su encantadora cabellera rubia... "

Bruschi (1985: 545) señaló cómo el final del poema estaba marcado por el peligro del canto, la voz de Hagesícora se parece a la de las sirenas, que engañan entonando su canto. Las dos voces principales se han alejado y el resto pide que se atiendan sus plegarias. Aunque se ha discutido en torno a los posibles objetos que se pudieron ofrecer<sup>206</sup>, lo más probable es que se está ofreciendo un *peplos*. El rito femenino de la ofrenda del *peplos* es común en todo el mundo griego (Scanlon 2014: 111). Ha sido interpretado como un microcosmos femenino lleno de simbolismo. La ofrenda de un *peplos* a la diosa es conocida desde la *Ilíada* (VI, 289 ss.) hasta la gran fiesta de las Panateneas y es una ofrenda típicamente femenina porque es una pieza tejida por las propias mujeres que lo hacen de manera conjunta. Desde luego el final del poema está relacionado con el culto final a la divinidad que es realizado por las dos figuras preeminentes que han triunfado en una suerte de competición.

Este poema, creado y pensado en el siglo VII para un coro que tenía nombre, fue reproducido en momentos posteriores, pero con una misma estructura en la que había dos *choregoi* con mayor relevancia y una jerarquía en el baile. Al reproducir el mismo poema, se reproducirían también los roles creando una estratificación cívica de acuerdo a los valores espartanos (Clark 1996: 168). En las danzas tradicionales, más si se hacen de

---

<sup>206</sup> Marzullo (1964: 199) propuso un arado pensando en un fuerte significado de propiciación de la fertilidad, o incluso una corona de guirnaldas o una placa, citando a los objetos encontrados en las excavaciones (Rodríguez Alcocer 2018: 170)

manera comunitaria y en público, se reproducen unos roles de género que son muestra de los comportamientos sociales de dicha sociedad (Cowan 1990).

Rodríguez (2014: 40) considera el coro, el culmen de la juventud, el momento en el que la muchacha se muestra dispuesta y preparada para el matrimonio y actúa como un modo de exposición social.

Desde luego las referencias a las muchachas, sea como caballos, con un significado sexual o como aves voladoras, tienen implicaciones cívicas en la exaltación de la juventud femenina según los cánones de belleza espartanos (Too 1997: 7-29). Una de las corrientes que más éxito ha tenido es la de Ferrari (2008: 6-9) que considera que el poema va cambiando en su significado. Inicialmente está pensado en una filosofía de la voz a través del conocimiento femenino, por ello se menciona a las sirenas y con el tiempo va evolucionando. Esta parte, la más polémica y discutida incide en la comparación de las doncellas con caballos. El caballo, además presentado como un objeto de prestigio, tendrá luego implicaciones eróticas en la poesía de Anacreonte (fr 72 bajo la comparación de “yeguas de Afrodita”). En Esparta los caballos son símbolos de prestigio y en ciertas ocasiones lo vemos asociado a mujeres, como en el caso de Cinisca (Fornis 2013: 31-42). Para Fantham y Foley (1994: 59) solamente en Esparta tiene sentido la comparación de doncellas con caballos, pues es la *polis* en la que las mujeres hacen ejercicio y corren ágiles, sería una metáfora propia de la agilidad de las mujeres espartanas que corren libres y elegantes como caballos.

Toynbee (1969: 362) vio la pervivencia del papel femenino en los coros. Para el autor sería una pervivencia de ese matriarcado o condición femenina. Aunque es cierto que este autor siempre vio a la espartana como a la mujer moderna en comparación con Atenas. En cambio Lardiniis (2011: 161) interpretó de modo diferente la contradicción en una sociedad que mayoritariamente aboga por el silencio femenino en público y que conserva varios cantos femeninos grupales. Los *partenios* no cambian el estatus establecido, no son cantos de libertad o de reclamación femenina, sino que está en el seno del más profundo patriarcado. Exaltan el sacrificio de la maternidad femenina y de la dedicación al hogar.

En conclusión el *partenio* del Louvre muestra una estructura bastante clara, se inicia con una historia mítica y en segundo lugar pasa a la actualidad de Esparta (Cuartero 1972c: 73-74)

#### **18.4.El segundo *partenio* de Alcmán (PMG 12-14)**

El segundo *partenio* fue descubierto en Oxirrinco y publicado con el número 2387 en 1959 en la edición de papiros de Oxirrinco de Page (PMG 12-14). Si bien su estado es fragmentario con respecto al anterior, podemos comprobar cómo se repiten determinadas estructuras que nos hacen pensar que los *partenios* de Alcmán se componían de una misma manera<sup>207</sup> y exaltaban valores cívicos de Esparta.

---

<sup>207</sup> Para un estudio detallado de la métrica y variaciones del segundo *partenio* Cuartero 1972. La mayor crítica que podemos hacerle es que considera que los *partenios* muestran un mundo despreocupado de



Conservamos el proemio y la primera parte central. En este la *choregos* es Astimelusa que exalta al coro y anuncia la carrera posterior.

3 P. Oxy. 2387

fr. 1

Μώσαι Ὀλυμπιάδες, περί με φρένας

ἡμέρωι νέα]ς ἀοιδᾶς

Βά'λλετ' ἰθύ]ω δ' ἀκούσαι

παρσενη]ίας ὀπός

5 παίδων] παρὰ καλόν ὕμνοισᾶν μέλος·

]·οι

ὑπνον ἀ]πὸ γλεφάρων σκεδ[α]σεῖ γλυκύν

αἶψα χορό]ς δὲ μ' ἄγει πεδ' ἄγων' ἴμεν

ὄφρα μάλ]ιστα κόμ]αν ξ]ανθὰν τινάξω.

]ἔς χ[όρον] [ ἀπ]αλοὶ πόδες<sup>208</sup>

“Musas Olímpicas> rodead mi corazón <con el deseo de una nueva

canción; (anhelo) escuchar la voz (virginal de las muchachas) que

entonan una bella melodía. (Ella una vez más) arrancará de mis

párpados el dulce (sueño). (Al punto el coro) me conduce en medio

del certamen, (para que con afán) agite mi rubia cabellera<sup>209</sup>.”

En esta primera parte se nos hace una introducción con una invocación y se nos presenta el coro de muchachas.

Podemos señalar ciertos patrones que tienen en común el primer y el segundo *partenio*. En primer lugar hay una mujer que destaca por encima del resto en una competición. También se nos alude a la importancia de la voz.

La invocación a las musas y no a la coreuta es una característica de Alcmán y sus poemas (Cuartero 1972: 370). Por lo tanto, el poema se inicia con un recurso estilístico propio de Alcmán que recuerda a las invocaciones de la Épica donde tanto el poeta como el recitador son meros intermediarios de las musas y la divinidad.

---

muchachas inocentes disfrutando de su belleza y admiración mutua (Cuartero 1972: 382). Es mucho más complejo ya que es un ritual que hace de las mujeres jóvenes representantes de la comunidad. No hay despreocupación ya que cada una asume un rol determinado.

<sup>209</sup> La traducción revisada procede de la edición de la Loeb (1988) fragmentos de Alcmán de Campbell. La traducción es de la autora pero está basada en la presentada por Cuartero (1972) que hace un estudio comparativo entre los dos *partenios* y otras obras líricas para hacer un análisis semántico del poema.

El hecho de que haya un gran vacío hace que perdamos parte de la composición, que en un ambiente de fiesta iba convocando a las muchachas. De nuevo la *choregos*, que nos presentarán en un momento posterior bajo el nombre de Astimelusa, es rubia, aunando en el mismo tópico que no está solo presente en el primer *partenio*, sino en Safo que compara a su hija con doradas flores (Saph. fr. 132, 1 ss).

r. 3 col. ii

λυσιμελεῖ τε πόσῳ, τακερώτερα

δ' ὕπνῳ καὶ σανάτῳ ποτιδέρκεται·

οὐδέ τι μαψιδίῳς γλυκ[ῆ]α κ]ήνα·

Ἄ[σ]τυμέλοισα δέ μ' οὐδὲν ἀμείβεται,

65ἀλλὰ τὸ]ν πυλεῶν' ἔχοισα

[ῶ] τις αἰγλά[ε]ντος ἀστήρ

ὠρανῶ διαιπετής

ἢ χρύσιον ἔρνος ἢ ἀπαλὸ[ν ψίλ]ον

.·.]ν

“Y con ardiente deseo

Y ella me mira (a mí)

Con ojos más lánguidos que el sueño o la muerte

No en vano, ella es dulce

Pero Astimelusa nada me responde

Sino que llevando la esplendorosa guirnalda,

Como una estrella brillante cayendo en el resplandeciente cielo

O un ramo dorado o una suave pluma”.

El hecho de que de nuevo tengamos el nombre de la muchacha que más destaca en el coro, Astimelusa, ha creado especulación sobre su posible origen. Calame (1977 II: 142) puntualiza que podía ser un nombre de la familia real espartana, mientras que Peponi (2007: 356) considera que es un nombre relacionado con la ciudad y la música. Podría ser un nombre real como uno creado para el momento, como nos ha ocurrido con el primer *partenio*.

Es interesante destacar que se nos describe la ofrenda de una guirnalda de flores. Se ha especulado hasta sobre el tipo de flores que llevaba la guirnalda (Cuartero 1972: 378) atribuyendo propiedades medicinales. Posiblemente sea más una corona de flores vistosas, más agradable a la vista o recogiendo las flores asociadas a la divinidad. Martos (1996: 71) apunta el elemento de la guirnalda en un grupo de mujeres como elemento erótico, aunque quizá sea un poco precipitado y se quiera adelantar a la escena erótica que sigue al *partenio*.

La ofrenda se produciría en un momento del día, al amanecer o al anochecer, cuando aún no hay estrellas o ya se han ido con la muchacha destacando sobre el resto y realizando el ritual en representación de la comunidad. Astimelusa ignora las increpaciones de las compañeras, no establece un diálogo sino que tiene la función de depositar una ofrenda. Es el momento más importante de la ceremonia, donde se ratifica la superioridad de Astimelusa.

Estamos también ante un ritual, que se compara de nuevo con estrellas. Por lo tanto, cabe la posibilidad de que estemos ante el mismo rito, o desde luego uno parecido.

70-74

διέβα ταναοῖς πο[σί·

καλλίκ]ομος νοτία Κινύρα χ[άρ]ις

ἐπὶ π]αρσενικᾶς χαίταισιν ἴσδει·

ἧ μὰν Ἀ]στυμέλοισα κατὰ στρατόν

ἔρχεται ] μέλημα δάμωι

“Atravesó con largos pasos

es como el húmedo placer de Cíniras,

cuando se posa, embelleciendo el cabello, en la cabeza de las muchachas

En verdad, Astimelusa atraviesa la multitud agradando a la gente.”

El encanto de la mujer que destaca, siendo admirado por la comunidad, le da un papel predominante. En este caso no vemos que haya una carrera pero si se le abre paso entre la multitud. Este es el momento post clímax cuando la parte del ritual que afecta a los dioses ha finalizado y comienza el halago de la *choregos* (75-85).

]μαν ἔλοῖσα

]λέγω·

]εναβαλ' α[ι] γὰρ ἄργυριν

]· [.]ία

]α ἴδοιμ' αἶ πως με . . ον φιλοῖ

ἄσ]σον [ιο] ἰς' ἀπαλᾶς χηρὸς λάβοι,

αἰψά κ' [ἐγὼν ἰ] κέτις κήνας γενοίμαν·

νῦν δ' [ ]δα παῖδα βα[θ]ύφρονα

παιδι. [ ]μ' ἔχοισαν

]·ε[ ]. ν ἄ παῖς

]χάριν·

“Recibiendo el homenaje....digo....ojalá....una copa de plata

Ojalá contemplara que por ventura me amara

Si solo viniera y cogiera mi delicada mano

En ese momento me rendiría a sus pies

Asi es... muchacha de duro corazón...muchacha...teniendo...gracia.”

La parte final tiene claras connotaciones eróticas, ya que Astimelusa despierta deseos no solo en el público sino también entre sus compañeras. Mientras que en el primer *partenio* destacaba la admiración, en el segundo parece haber más erotismo (Cuartero 1972: 379). De hecho, en este segundo *partenio* es mucho más evidente la relación del coro con el exterior. Las muchachas no compiten por un puesto de relevancia, sino por la atención de Astimelusa, igualándose con el público (Peponi 2007: 356-357). El papel de la *choregos* es ignorar a todos los que la increpan, mostrando su superioridad (Rodríguez Alcocer 2018: 143).

En este *partenio* se han querido ver implicaciones homoeróticas entre las muchachas, que además han servido de comparación para la poética de Safo (Halporn 1972: 128; Hallett 1996: 125-142; Lardinois 2001: 90-91; Christien y Ruzé 2007: 104). Martos Mortiel (1996; 2007: 15) incide mucho en la homosexualidad en Safo y por comparación lo lleva a Alcmán. Además incide en el valor educativo de este tipo de relaciones, que fomentan la sensibilidad y la gracia.

Desde luego los tópicos que los dos poetas usan para describir la belleza y el dolor por la pérdida de la amada son realmente similares (Hallett 1979: 463), pero no en el caso de los *partenios*, en los que podemos hablar de admiración y deseo, pero no de sufrimiento. También se ha señalado la diferencia de trato con la divinidad, mientras que Safo parece dialogar y negociar con Afrodita (Greene 2002: 84), en los *partenios* la divinidad está tajantemente separada del mundo humano (Skinner 1996: 186).

Cuartero (1972: 376) destaca el erotismo de la pasión no correspondida, ni por las compañeras ni por el público. El coro increpa a la muchacha que lleva la corona dorada para la diosa y se convierte en objeto de deseo de todas las personas. Podríamos interpretarlo bajo el prisma de que es la muchacha más bella o que el haber sido la responsable de depositar la ofrenda la convierte en digna de admiración. Deja de ser una igual con sus compañeras, y asciende en su visibilización. La novedad de Alcmán es que son las muchachas que participan en el ritual (Cuartero 1972: 383) aparecen individualizadas en su papel. No conservamos todo el poema pero podemos pensar que tenía una estructura similar al primer *partenio* donde las muchachas son las protagonistas del poema y somos capaces de reproducir la experiencia de formar parte de un coro, que es el gran valor de Alcmán (Halporn 1972: 125).

## 18.5. Poniendo en común a los *partenios*

### 18.5.1. ¿*Partenios* dedicados a diosas del matrimonio?

Una de las grandes dudas que conciernen al tema de los *partenios* es a qué diosa están dedicados, si es la misma y si son diosas matrimoniales. De serlo así, cobraría un nuevo sentido en cuanto a la preparación para la boda.

En el primer *partenio* se habla de una diosa llamada Aotis, una diosa del Este (v. 87) (Page 1985: 74-75) a la que Alcman también menciona como diosa del Amanecer (v. 61). Diversos autores han propuesto diosas a la que estaba dedicado el primer *partenio*. Los ejemplos son tan diversos como Hera (Garzya 1963: 41; Monaldi 1991: 285), Afrodita (Cyrino 2010: 25) Ilitia, la diosa del parto (Burnett 1964: 33-34), las Leucípides (Bowra 1962: 77; Robbins 1994: 14; Too 1997: 24), Ortia (Janni 1965: 67-8; Luginbill 2009: 36; Bergk 1865: 12; Davison 1938 : 454 y Diehl 1942: 12) y Helena (Calame 1977 II: 122; Griffiths 1972: 24-26). La gran variedad de hipótesis viene de la cantidad de cultos femeninos en los que la estructura del rito y las ofrendas son similares.

Analizando los otros elementos presentes, destacamos el uso de la palabra *πυλαίων* para poder determinar quién era la divinidad. Esta palabra hace referencia a una guirnalda de flores que sabemos por Ateneo (15, 678a), que se solía ofrecer a Hera este tipo de guirnalda (Cuartero 1972: 378). Este dato ha traído como consecuencia la aceptación total de que la ofrenda del primer *partenio* estaría dedicada a la diosa Hera (Barrett 1961: 683; Bowra 1962: 49; Garzya 1963: 41; Marzullo 1964: 200; Cuartero 1972c: 378). No deja de ser una interpretación demasiado positivista, siendo las guirnalda una ofrenda común, aparecen no sólo en la iconografía de Helena sino que es relativamente común en Esparta la ofrenda de guirnalda, representado en estelas donde se interpreta que es Helena<sup>210</sup>. También podemos documentar la asociación de Helena con un guirnalda de flores en el Idilio 18 de Teócrito (vv. 39-48), en la placas de terracota con relieves heroicos (Salapata 1993: 189-197) y en la iconografía propia del santuario de Ortia (Dawkins 1929: 154, fig. 109; Tod y Wace 1929: 264). También podemos argumentar en contra de la atribución guirnalda de flores con culto exclusivo de Helena a la prohibición expresa del uso de guirnalda en la primera parte de las Jacintias cuando se está conmemorando la muerte de Jacinto (Ath. 4, 139d-f). Esta prohibición nos indica que se debían de usar en un momento anterior y que se prohíben así como el hecho de que las guirnalda son un objeto de culto habitual (Cisneros 2018). Por lo tanto, debemos tener prudencia a la hora de asumir que el primer *partenio* está dedicado a Hera, porque no lo sabemos con seguridad. Realmente es una divinidad indeterminada que está vinculada a la juventud de las mujeres de la que no tenemos datos determinantes.

Los autores que apoyan la propuesta de que es Hera insisten en que la similitud narrativa y de la estructura de los ritos de ambos *partenios*, y el tema común del matrimonio apuntaría a que Hera es la divinidad tutelar de los dos *partenios* ha tenido como consecuencia la adscripción de la misma divinidad al *partenio* del Louvre (Garzya 1963: 41), así como la relación del mismo con un momento inmediatamente anterior al matrimonio. Además Hera recibiría culto para proteger a las muchachas antes del matrimonio (Monaldi 1991: 285). Cyrino lo entiende en relación con la transición

---

<sup>210</sup> Conservamos la estela piramidal del Museo de Esparta donde aparecen en un lado un hombre atacando con una espada a una mujer velada y en el otro una pareja en actitud cariñosa. En este segundo lado la mujer lleva una guirnalda en la mano. Se ha interpretado como Helena y Menelao (Fitzhardinge 1980: 77-78; Picard 1935: 455-456; Tod y Wace 1906: 132-133; Ghali- Kahil 1955: 71.). Más problemática es la otra cara de la Estela que puede ser Helena y Paris (Duce 2017: 77-94). Museo de Esparta, N. Inv. 15.

prematrimonial (2004: 26) pero sin estar vinculado a Ártemis porque enfatizaría el encanto de las muchachas y el culto a Hera sería de protección ante la tensión sexual.

Afrodita estaría más relacionado con un rito propiciatorio de deseo sexual y de exhibición de las muchachas (Cyrino 2010).

La propuesta de Ilitia, diosa del parto también tiene una vinculación prematrimonial y viene por la asociación de Ilitia con las Carites, al igual que la relación de Ilitia y los Dióscuros (Paus. 3, 14, 6). Para apoyar esta teoría se habla de que el rito debía hacerse al amanecer en el santuario de Ilitia que estaba en el monte Taigeto (Burnett 1964: 32-33).

Las Leucípides como opción enfatizan la presencia de caballos, animal de los Dióscuros y el hecho de que los hermanos acaban raptando a las Leucípides (Zaikov 2004: 72). No obstante, y aunque tendría mucho sentido con el proemio que conservamos, el poema está dedicado claramente a una sola divinidad.

Algunos autores señalan que el canto-carrera del primer *partenio* se produce en honor de la diosa Ortia, que goza de una importancia capital en la preparación para el matrimonio. Una de las primeras dudas que surgieron era la interpretación literal de todo lo que se decía en el *partenio*, por lo que al mencionar que “se dirigen a Ortia” debía ser una carrera dedicada a esa diosa. Se ha señalado cómo ambas muchachas parecen ser independientes del coro, siendo Hagesícora una ayuda para el resto del coro (fr. 1, 90-91 PMGF) (Bowie 2011: 38-39) llegando a decir que solo Agido está siendo iniciada porque es la que en ese momento resalta en belleza mientras que el resto son solo acompañantes. Esta hipótesis defendida por Griffiths (1972) implica que Agido es la novia que va a ser desposada y Hagesícora el título cultural de la diosa Helena en Esparta. Esta propuesta fue la más aceptada hasta que Calame (1977) analizando los escolios interpretó el concepto *orthriai* (ορθρίαι) (PMG 1, v. 61), como “la de la madrugada”. Hasta ese momento se había asociado esa palabra a Ortia por una paronomasia (Bergk 1865: 12; Davison 1938: 454; Diehl 1942: 12). Esta interpretación errónea había llevado a la repetición constante de que Ortia era la diosa de los ritos juveniles masculinos y femeninos. Hoy en día parece claro que son dos términos que no pueden relacionarse, no habiendo paralelos ni en la Métrica ni en la Epigrafía. (Page 1985: 71; Puelma 1977: 22, n. 51; Segal 1983b: 262; Pavese 1992: 77; Vegas 1996: 280). Quizá se estaba insistiendo en relacionarlo con el culto más espectacular espartano, el del robo de quesos en el altar (Xen. Lac. Pol. 2, 9; Paus. 8, 23, 1; Plut. Mor. 239cd; Lyc. 18, 2) intentando que los cultos femeninos fueran paralelos.

Las Leucípides y Helena tienen mucha relación, sobre todo por la experiencia de los múltiples raptos. Siendo Helena un personaje tan importante en Esparta, ya que recibe culto como diosa (Arrigoni 1985: 72), es probable que la divinidad a la que se dedican los *partenios* sea Helena, como ya ha defendido Calame (1977 II: 122). A esto debemos añadir que Helena se haya bajo la influencia de Afrodita y Hera. A favor de esta teoría se puede añadir como argumento el tema representado en el Epitalamio de Helena de Teócrito (Id. 18) que nos habla de la consideración de Helena en Esparta. Lo cierto es que está fuertemente vinculada al matrimonio, y que recibía culto en Platanistas junto a la

tumba de Alcmán<sup>211</sup> (Paus. 3, 15, 1). Sin embargo, no es el único espacio sagrado que se asocia a Helena, también tiene una especie de aparición en Terapne, donde embellece al bebé que luego sería la esposa de Aristón (Hdto. 6, 61, 3). Helena parece una diosa de la belleza y del matrimonio en Esparta, con culto heroico y posiblemente divino. Una opción también de vinculación de Helena con otro dios la aporta Parker (1988: 100) insinuando un carácter menádico de los *partenios*, para muchachas en edad cercana al matrimonio, como manera de expiar la furia aunque recientemente se ha rechazado esta vinculación y se ha asociado más Ortia a Dioniso (Rodríguez Alcocer 2013: 142).

### 18.5.2. Significado social de los *partenios* de cara al matrimonio

Los *partenios* son composiciones pensadas para la exaltación de una parte de la comunidad en público. Son cantos de élite donde se visibilizan ciertas muchachas de buena familia. Si bien no podemos determinar la diosa concreta a la que se realizó, hay una fuerte connotación matrimonial, por lo que las diosas tutelares del mismo, sea Hera, por ser la diosa por antonomasia, Afrodita o la propia Helena como diosa espartana, están en la misma línea. Bohringer (2014: 486-487) considera que los *partenios* tienen un fuerte componente iniciático en el mundo dorio y que desde muy temprano se estructuran como un acto público. Según la autora la iniciación está profundamente marcada en el mundo dorio a través de una serie de ritos que dan paso a la edad adulta. El *partenio*, con su componente erótico funciona como una sexualidad iniciática, pensada para introducir en el sexo a las muchachas desde el rito. Interpretándolo así, podemos decir que son expuestas en público, como mujeres sexualizadas y no como niñas. El público disfruta del espectáculo y se busca la integración social de las muchachas, que se hará definitiva a través del matrimonio (Calame 2013: 103) que es un fin social. La muchacha es asimilada, en medio del espectáculo, con la futura mujer casada sexualmente activa que será. Es una preparación de los roles de género que habrá de desempeñar y en ese sentido debemos relacionar el erotismo presente en los poemas, que lo acerca a la poesía de Safo en cierto sentido.

Safo y Alcmán han sido relacionados tradicionalmente por su común denominador de poemas dedicados al matrimonios salvo por Lardinois (1996: 172) que considera que no son comparables, pues mientras que Alcmán está vinculado al canto en grupo en las ceremonias, Safo es una poeta intimista de escuela. En la misma línea, Winkler (1966: 89-109) considera que toda la literatura femenina esta imbuida del prejuicio en torno al silencio público por lo que hubo mucha literatura femenina en el espacio de lo íntimo. Safo aparece como una admiradora del cuerpo femenino en el mismo discurso del intimismo. Una mujer que habla rompe el tabú del silencio que se le presupone y Safo expresa admiración por el cuerpo femenino fuera del espacio privado de la casa. Consideramos que tienen en común que exaltan el momento de preparación del matrimonio, visibilizando a una élite aristocrática que representa a toda la comunidad en ciertos ritos. Las muchachas se convierten en un modelo a seguir y en esposas deseables.

---

<sup>211</sup> La tumba de Alcmán era un lugar conocido, que esté cerca del santuario de Helena les vincularía y apoyaría de nuevo esa hipótesis.

Los valores de la *polis* son inculcados desde la infancia pero en la adolescencia que da paso al matrimonio las mujeres toman por primera vez un rol de cara a la comunidad.

En la misma línea Calame (1997) hace un gran estudio donde concluye hablando de los coros como lugares de ejemplificación de modelos femeninos. Las actitudes y los modelos presentados son válidos para todos los miembros de la comunidad, masculinos y femeninos. De hecho, su labor es apologética de la sociedad, dominando la ideología masculina. Realmente es quizá lo que tengan en común Safo y Alcman: fueron compositores de obras corales donde las mujeres de buena familia eran visibilizadas en torno a los rituales de la ciudad arcaica. Cada *polis* podía tener su idiosincrasia pero tenían en común que las élites controlaban estos cultos. Que las mujeres de la familia antes de casarse ocuparan los puestos relevantes era una forma de mostrar el poder de las familias de mejor linaje. La exaltación de las muchachas y sobre todo, del modelo de conducta y valores asociado en Esparta se convirtió en el modelo ideal de toda la sociedad.

Aunque conozcamos especialmente bien los coros de Alcman es más que probable que también hubiera danzas en ceremonias menos formales como son las bodas (Calame 1977). Griffith (2001: 23–84) señala como en las fiestas familiares se exhiben las habilidades de los miembros, y que una boda es una ocasión festiva donde hay un número suficiente de personas para formar un coro<sup>212</sup>.

Este modelo del coro espartano debió de tener popularidad en la Antigüedad y ser conocido al menos en Atenas. El mayor ejemplo que podemos mencionar es que en pleno siglo V Aristófanes está copiando el modelo del coro espartano del río Eurotas en su *Lisístrata* (Ar. Lys. 1247-1272) (Bierl 2011: 418-419). Por lo tanto, podemos determinar que la obra de Alcman tuvo eco y que respondía a un modelo cultural que se repetía con cierta periodicidad, siempre por mujeres de la élite y que gozaba de gran prestigio. Tras participar en el ritual, las mujeres cambiaban su estatus (Cyrino 2004: 26) porque ya se consideraban próximas al matrimonio.

Inicialmente debemos tener en cuenta que los *partenios* son recitados e interpretados por toda la comunidad, delante de los padres de las muchachas y de sus futuros esposos (Rodríguez Alcocer 2018: 136). En consecuencia, estamos ante una fiesta que implica a toda la comunidad.

También podemos señalar cómo en un momento previo a Licurgo, el matrimonio en Esparta ya funciona como uno de los elementos clave de la identidad de la élite espartana. Si bien no podemos decir nada sobre la presencia de dote o sobre el propio ritual, ya podemos señalar cómo el matrimonio es la principal función de la mujer espartana y cómo se la prepara para ese momento, que se considera esencial para la ciudad.

Toda la sociedad participa de la exhibición de las muchachas casaderas, que se convierten en una proyección de toda la comunidad en el momento de la recitación de los *partenios*. Fruto de lo hondo que ha calado esta idea es el prestigio de Alcman que supo crear unos poemas de éxito, que ahondaban en el sentimiento general y que fueron recitados en momentos posteriores. Por lo tanto, si bien son unos poemas tremendamente complejos,

---

<sup>212</sup> Para más información sobre danzas fuera del ritual cívico que tienen un eco en la vida privada, Calame 1995, Delavaud-Roux 1993, Delavaud-Roux 1994, Delavaud-Roux 1995, Lawler 1965, y sobre su eco en la historiografía y su interpretación posterior Naerebout 1997.



no podemos dejarlos de lado, pues son una fuente muy temprana, y de primera mano, de cómo Esparta entendía el acceso al matrimonio de las mujeres de la élite.

## 19. LICURGO

### 19.1.Dato preliminar

Cuando estudiamos la propiedad de la mujer asociada a su matrimonio debemos tomar en consideración el particular sistema de propiedad en Esparta, el posible inicio de los lotes de tierra y su duración y viabilidad en el tiempo. Supuestamente, las propiedades en Esparta estaban controladas por un único grupo, los iguales, que recibían un lote de tierra para poder dedicar su vida al ejercicio de la guerra. Ese lote tenía asociado un número de hilotas que la cultivaban y el único deber del espartiatas era aportar una cantidad para las comidas comunales y preparar su cuerpo para estar dispuesto para la batalla. Este sistema, que haría destacar a Esparta como una *polis* excepcional e inmutable en el tiempo no es sostenible en toda la Historia Griega. Esparta, como el resto de espacios se ve afectado por diferentes factores que interactúan con el modelo de propiedad y con la propia sociedad. Por ello, mantendremos una postura escéptica ante la inmutabilidad del modelo.

Uno de los problemas es delimitar en qué momento Esparta forma una sociedad militar donde la pertenencia a la tierra es un factor definitorio de las clases sociales. Otro de los grandes asuntos es cómo afecta este supuesto sistema en las uniones matrimoniales y la transmisión de tierra y bienes a través de las mujeres espartanas. Por ello haremos un estudio detallado del problema de los lotes de tierra rastreando las fuentes.

### 19.2.Los lotes de tierra

Como introducción al tema debemos destacar la opinión de Fornis (2016: 334) sobre las élites espartanas. Señala que *homoioi* y espartiatas no son sinónimo absolutos. Un espartiatas ostenta su categoría por origen, supone pertenecer a la clase más alta pero los *homoioi* son los que han conseguido el derecho de participar política y militarmente en la ciudad, derecho que puede ser quitado si no cumplen con las *syssitia* o si son acusados de atimía (deshonor). El estado espartano intenta en un principio que sean sinónimos absolutos, por medio de los lotes de tierra, pero no siempre lo consigue y hay espartiatas que caen en un estatus inferior por su empobrecimiento<sup>213</sup>.

Mucho se ha discutido sobre los lotes de tierra espartanos. El hecho de que todo militar sea dotado de un lote que garantice su subsistencia y su participación en la *syssitia* y que no pueda ser dividido implica que esa tierra no puede ser heredada por más de una persona. Ese sucesor puede ser un hijo varón del anterior propietario, y solo uno, o que revierta al estado y este la divida a la muerte de cada espartiatas. Durkheim (1987: 363) hablaba de las sociedades antiguas y su tendencia a hacer que los oficios se hereden. Esta situación es típica de las sociedades primitivas. En el caso espartano la herencia del oficio, la guerra, va acompañada de la herencia de un lote de tierra. Cómo un hombre es aceptado o expulsado de la *syssitia* es un tema que ha preocupado a Singor (2009: 67-89), pues no

---

<sup>213</sup> Cuando no sean sinónimos lo señalaremos por medio de una matización o explicando que en ese caso se refieren a espartiatas en estado de deshonor.

hay aparentemente una ley donde se establezca el procedimiento y que nos permita saber si un espartano empobrecido o enriquecido era detectado rápidamente por la sociedad.

Plutarco nos da datos sobre la repartición de los lotes de tierra, pensados para procurar de sustento a los espartiatas. Debemos tener en cuenta que Plutarco nos habla de una situación muy anterior a su tiempo.

Plut. Lyc. 8, 4

ὁ δὲ κληρὸς ἦν ἐκάστου τοσοῦτος ὥστε ἀποφορὰν φέρειν ἀνδρὶ μὲν ἑβδομήκοντα κριθῶν μεδίμνους, γυναικὶ δὲ δώδεκα, καὶ τῶν ὑγρῶν καρπῶν ἀναλόγως τὸ πλῆθος<sup>214</sup>.

“El lote de cada uno era suficiente como para rendir una renta al varón de setenta *medimnos* de cebada y a la mujer de doce, y de productos líquidos una medida similar<sup>215</sup>.”

Por lo tanto, en esta primera distribución hay una parte para los hombres pero se deja también una cantidad menor para las mujeres, que se considera que han de tener un sustento propio. Si bien la mujer no es considerada ciudadana de pleno derecho, también hay categorías de estatus dentro del universo femenino. Esos doce *medimnos* que se asignaban a las mujeres suponemos que es un máximo de tierra que las mujeres pueden poseer.

Este reparto inicial ha de implicar necesariamente que los futuros miembros de la comunidad sean presentados y aceptados como miembros de la categoría más alta. Gernet (1997: 73) considera una excepción a las normas de fraternidad el hecho de que los hijos espartiatas deban ser presentados a la tribu. Realmente no es una excepción esa presentación ya que la pertenencia al cuerpo de los espartiatas se hace por medio de la participación en las *syssitia*. Esta participación comienza a la llegada de la efebía y durante el nacimiento Esparta no vale una mera declaración de legitimidad sino que se ha de hacer pasar al recién nacido por una prueba física. La presentación es necesaria si luego queremos asignar un lote al muchacho. Debemos tener en cuenta que desde el reparto una familia puede tener más de un hijo varón que precise de un lote completo. Si no se sanciona desde un organismo la presentación en la fraternidad no se tendría control del número de lotes.

Costumbres como la exposición de los niños débiles sí pudo darse durante época histórica porque eran niños inservibles para la guerra que no tenían otra finalidad, mientras que las niñas quedaban fuera del circuito de la exposición porque su vocación a la maternidad se trabajaba por medio de la educación. Además, como ya hemos señalado, debemos relativizar el abandono y selección de niños, con todos los problemas de muerte prematura en la Antigüedad. En definitiva, no hay tantos ciudadanos disponibles como para que haya una selección necesaria de los más resistentes.

El sistema de lotes se nos presenta como un sistema oscuro, del que deberíamos tener más datos si hubiera estado operativo durante toda la historia. Uno de los grandes problemas es determinar en qué momento comienza a haber lotes. Oliva (1983: 35) apunta la posibilidad de que la referencia a los lotes de Plutarco sea una creación de Cleomenes III y Agis IV para su reforma del sistema espartano y que se cree en época helenística. Otra

---

<sup>214</sup> Texto griego de edición de Cambridge en 1916 por Bernadotte Perrin.

<sup>215</sup> Traducción revisada basada en la editorial Gredos de 1985 por Aurelio Pérez Jiménez.

opinión al respecto es la de Cepeda (2006: 69-71) que considera que los relatos de Plutarco (Lyc. 16, 2-3) sobre el reparto de tierra y la exposición de niños han sido malinterpretados por el propio autor y nunca son una realidad. Por un lado, asume que en Época Arcaica pudo haber un reparto de tierras, aprovechando la adquisición de nuevos territorios, pero no pudo ser así en Época Clásica. Toynbee (1969: 301) considera que los repartos son de carácter privado, es decir, que cuando se produce una conquista, principalmente en las Guerras Mesenias es cuando los ciudadanos reciben un lote como botín, y que no es tanto un procedimiento del Estado como el uso común de la guerra. Por lo tanto, los repartos no son sistemáticos, aunque si puede haber cierta costumbre en que, o bien cuando se adquiere un nuevo territorio o se quedan territorios en baldío, sean reasignados. No obstante, deberíamos haber tenido más datos sobre qué organismo se encargaba de controlar dichos repartos y más fuentes que nos hablaran de los mismos. Es muy difícil creer que en Esparta se controlen los lotes de tierra, con un máximo de *medimnos* por persona y que se mantuviera a lo largo del tiempo. Repartir y expropiar tierra a los que tienen demasiado es un acto de poder que conllevaría protestas sociales, y que se debería hacer periódicamente. En consecuencia, apuntamos más a la creación de un discurso en torno a los lotes cercano a la crisis del siglo III. No obstante, es probable que hubiera una idea en torno a la necesidad de poseer tierras para formar parte del cuerpo ciudadano.

Por otro lado, el sistema espartiatá por el cual, una élite tiene un lote de tierra por derecho de nacimiento el *kleros* y es indivisible no es considerado por algunos autores una excepción (Gernet 1997: 94). Según el autor es un mecanismo que puede ser común en todo el mundo dorio, llega a incluir a Gortina en el cómputo. Para él solo es un mecanismo más de la familia nuclear de protegerse y auto abastecerse<sup>216</sup>. No debemos olvidar que la tierra es la forma de ostentación de riqueza más importante en el mundo griego (Fisher 1998: 196). Ya que es la principal fuente de sustento para la unidad familiar, un símbolo de prestigio y una de las pocas cosas que se pueden legar en herencia de manera directa. Por lo tanto, nos decantamos por la opción de que los datos nos muestran que los *kleroi* son un sistema adoptado en Esparta y que, por ahora, no tiene otro eco en el mundo griego.

Hay todo un debate en torno a los repartos de la tierra y la propiedad privada en Esparta, así que intentaremos resumir las principales cuestiones a debate.

1. La consideración de que toda la tierra de Esparta es *kleroi*, es decir, que en Esparta no se puede vender tierra porque proviene de los lotes iniciales dados por el Estado. Hay autores como Kunstler (1983: 377) que afirman que antes del 700 no toda las tierras son *kleroi* y que hay una buena parte en manos de propiedad femenina. No obstante, el mismo autor considera que la situación de las espartanas es un estatus conservado de una pre *polis* matriarcal que se mantiene (Kunstler 1983: 366). Si toda la tierra fuera *kleroi* la movilidad de la tierra sería mínima. En cambio, si hay tierra que se puede vender y dividir, eso permite que con el tiempo, la tierra de los lotes sea susceptible de ser cambiada de consideración y dividida a su vez. Si no hubiera habido ningún tipo de tierra vendible habría sido difícil dar el paso a la partición de la misma. En el caso de la muerte de un espartiatá con

---

<sup>216</sup> Resulta tremendamente curioso que no tengamos ni un solo dato si era una costumbre extendida en el mundo dorio.

más de un hijo varón, dividir la tierra entre los herederos habría sido la forma más justa pero también la más débil de sostener el patrimonio familiar (Sissa 1994: 430-431). Pero en pocas generaciones de familias con más de un hijo, la tierra habría sido tan fragmentada que no admitiría el sustento de una familia. Para añadir un dato, sabemos que la situación de los lotes no era la misma durante las Guerras Médicas que a mediados del siglo V. Esta situación nos habla de una movilidad rápida por la pérdida del número de ciudadanos (Figueira 1986). Por lo tanto, parece posible suponer que en más de un momento se dio la situación de lotes sin dueño por la muerte de un soldado sin herederos o de familias en busca de un lote para más de un hijo varón. Esta circunstancia, la de la nula movilidad de la tierra, habría tenido difícil solución sin un control constante de la *polis*, lo que nos llevaría al problema de que el poder político debería ser lo suficientemente fuerte y efectivo como para controlar cuanta tierra había en manos de un ciudadano, cuanta tierra había quedado vacía y ser capaz de redistribuirla. Como no tenemos datos acerca de dicho control debemos poner en duda esta hipótesis.

2. La distribución de los lotes. Los lotes de tierra son aparentemente divididos entre los iguales que lo pasan a sus hijos cuando llegan a ser soldados y alcanzan la ciudadanía plena. Como nota Hodkinson (1986: 379), para que este sistema funcione tiene que haber una buena parte de la tierra controlada al mismo tiempo por el Estado y un deseo ordenador del reparto. Del mismo modo, al menos inicialmente, es una propiedad privada muy frágil, porque el estado es el que decide cuales son las condiciones de herencia. Realmente parece que los lotes son controlados por la familia y, cuando no hay un varón disponible, pasan a manos femeninas. El problema que tenemos es que poco a poco los lotes van a ser divididos hasta no llegar a ser productivos, muchos van a caer en manos de mujeres y en general, van a transformarse en un sistema no efectivo. Conocemos un momento en el que se produce una nueva distribución. Antes de la Primera Guerra Mesenia hay lotes ya asignados y, cuando se acaba la guerra, de nuevo se produce un reparto que acaba en la fundación de Tarento por excluir a parte de la población del reparto. Kunstler (1983: 381) da un fecha relativa entre el 725-706. En este momento, la tierra conquistada a los mesenios es repartida entre los iguales, una parte es ofrecida a los *partenios*, en concreto un quinto, en el caso de que su experiencia colonizadora no llegue a buen puerto. Por medio de este sistema habría momentos de acumulación de tierra nueva sin dueño que los magistrados reparten, pero no son capaces de hacer este reparto periódicamente. El sistema queda inicialmente establecido en virtud de un grupo de iguales, pero con el paso del tiempo se va pervirtiendo. Ésta parece la hipótesis más plausible. No obstante, la reorganización de Mesenia no es el momento de creación de las clases espartanas. Deberíamos tener datos de un primer reparto de tierras, establecido por las leyes. El único dato es la Primera Guerra Mesenia, después de la cual sabemos que la tierra es dividida en lotes. Para Hodkinson (1983: 241), la oportunidad de la disposición de tierra tras la Guerra Mesenia es lo que hace que se cree La categoría de los espartiatas y su particular relación con las otras clases sociales. Para dicho autor, la sociedad espartana tal y como nos la plantean las fuentes deriva de la conquista y sometimiento de dicho territorio. Por lo tanto, aunque conozcamos algo llamado Esparta en un periodo anterior, es tras esta conquista cuando llegan las ideas de igualdad y el reparto de los lotes.

3. Otros autores como Ephraim (1982: 88), consideran que el sistema de la herencia del primer hijo está detrás de este asunto. En un primer momento sólo el primer hijo hereda pero en un momento dado, (él plantea la hipótesis de que en la segunda mitad del siglo IV es evidente pero no tiene por qué ser una medida reciente de ese momento) se adopta una política más liberal que permite dividir la herencia. En ese momento el matrimonio se convierte en un medio de lograr riqueza y de acumular bienes, transformando todo el sistema. Si hay una medida o una ley que cambie el sistema es difícil de probar. También debemos tener en cuenta cuando se acaba la tierra de Laconia que puede ser roturada. Si conociéramos mejor el territorio podríamos determinar en que momento Esparta deja de disponer de tierra libre. De ser un momento relativamente tardío (hasta el siglo V) durante un buen periodo los nuevos espartiatas recibirían un lote de tierra sin problemas, no teniendo que preocuparse el estado de quitar su lote a los ancianos que fallecían sin hijos varones y solo cuando se llega al máximo disponible empezaría a notarse este problema.

El tema de la propiedad de los lotes va a ser extremadamente importante para las dotes de las mujeres, y es un tema al que volveremos. Si bien Esparta es una *polis* que se puede expandir gracias a la conquista de Mesenia, en un momento dado deja de poder ampliarse, por lo que su posibilidad de roturar y repartir nuevas tierras son limitadas. Por ello, consideramos que la expulsión de los *partenias*, tema que ya hemos estudiado y que trataremos solo brevemente, puede ser relacionada con el sistema de propiedad de la tierra.

### **19.3.El tema de los *partenias* y los lotes de tierra**

La fundación de Tarento, estudiada en el bloque de colonización merece ser mencionada en el estudio de la propia Esparta, pues nos muestra como un conflicto de estatus tiene como solución la expulsión de parte de la población. Tanto en Esparta como en Tarento no difiere demasiado la historia de expulsión de una parte de la comunidad, todos ellos de la misma edad, que se marginan en un momento dado.

Los supuestos *partenias* son expulsados por su conflictividad como hijos de estatus inferior, sea por ser hijos de esclavos o de padre no conocido su *time* es inferior (Kunstler 1983: 250). Están en una edad indefinida en la cual ya han completado buena parte de su formación pero aún no están preparados para el matrimonio (Garland 1990: 166). Los *partenios* generan un debate en torno a la situación del bastardo en Esparta, espinoso tema que alude a los hijos tenidos fuera de la legitimidad del matrimonio, bien por ser anterior al mismo o bien porque son adúlteros. También puede ser una cuestión de cómo la tierra empieza a ser gestionada.

Algunos autores como Austin y Vidal Naquet (1972: 92) consideran que en Esparta la legitimidad de los hijos no es tan valorada y respetada, usando como datos los casos ya explicados de los *partenias* o los hijos nacidos fuera de casa. Para ambos, las sociedades doria, incluyendo también a Gortina, no son tan veladoras de la legitimidad de los hijos. Creemos que se está obviando el discurso del estatus, que un hijo sea aceptado con ciertas condiciones no implica que tenga exactamente los mismos derechos que el resto. En una

*polis* más conservadora, como es el caso de Atenas, los bastardos no tienen acceso pleno a la ciudadanía, pero no son ignorados. El hecho de que se legisle explícitamente sobre los derechos de herencia de estos ciudadanos a medias o como queramos llamarlo es una clara muestra de que sus privilegios no son totales. El caso de los *partenios* es precisamente uno de ausencia de reconocimiento de su estatus ciudadano por su origen. Por lo tanto, sí hay casos de bastardía.

Christien-Tregaro (1993: 33-40) apunta a la relación entre bastardos e independencia económica femenina. La situación de la mujer espartana, que llega al matrimonio a una edad adulta (en torno a los 18 años<sup>217</sup>), ofrece años fértiles de permanencia en el hogar paterno. Si a esto le sumamos que las espartanas demuestran, al menos en el siglo IV, tener acceso a la propiedad de la tierra gozan de una independencia económica y una madurez biológica que les permite tener cierto poder. Los bastardos son visibles porque pueden ser mantenidos por sus madres dentro de la familia dentro de estas circunstancias. En el momento de los *partenias* no está tan claro que las mujeres controlen parte de la propiedad, pero sí que hay un grupo de hombres que no se consideran dignos por no ser hijos de verdaderos espartiatas. Por ello, no tienen derecho a ejercer como ciudadanos y recibir un lote de tierra.

Esa es la justificación para eliminarlos del cuerpo cívico. La tesis de Kunstler gira en torno al problema de la tierra y su acceso. Para el autor el estatus del individuo varón le da o no acceso a la tierra y los *partenias* son un caso claro de unos individuos que, pese a ser hijos de una madre legítima con capacidad de gestionar tierra, no son aceptados por la comunidad. El problema de su tesis son las continuas referencias al matriarcado y a la posibilidad de restos de sociedad matriarcal en época histórica. Esta tesis, ya superada, hace que su trabajo sea criticado, pero merece ser valorado como apunta al problema de la tierra y del estatus. En consecuencia, vamos a valorar su trabajo, si bien lo matizaremos.

Nos interesa hacer este apunte porque estamos ante un conflicto de los lotes de tierra y de la legitimidad de una parte de la población masculina. En este momento del Arcaísmo, no se les acusa de cobardes y pierden su derecho, sino que su supuesto origen permite que sean expulsados. Es probable que, ante la escasez de tierras, no merezca la pena aumentar el cuerpo cívico y se decida expulsar a parte de la población por el sistema de fundar una colonia. Si bien en el capítulo de la colonización nos hemos adentrado en las causas y necesidad de expulsión, en este momento debemos hacer un apunte en torno a la necesidad de asignar un lote de tierra y aceptar dentro del cuerpo cívico a un grupo de varones que no han participado en la Primera Guerra Mesenia.

El hecho de que sea una cantidad de tierra ganada en la guerra, y que implique unos privilegios importantes, explica en parte la excepcionalidad del reparto de los lotes. Los *kleroi* son un botín de guerra, que solo puede darse en momentos de excedentes de la misma. Es muy difícil creer que el estado puede quitar ese lote a la familia del espartiatas si pasadas varias generaciones no hay varones que puedan atender a las necesidades militares. Todo parece indicar que los lotes de tierra pueden entrar como parte de un reparto de guerra, y que se consideren indivisibles, pero la realidad de la propiedad familiar hace que se conviertan muy pronto en un bien que gestiona el cabeza de familia.

---

<sup>217</sup> Presente en Plut. Lyc. 15.3; Mor. 228a=Apophth. Lak., Lykourgos no. 16; Pl. Rep. 460e; Leg. 785b, 833d, lo trataremos más adelante.

Por lo tanto, situaciones como la de los *partenias*, parecen indicar que los repartos son excepcionales y que no hay un control efectivo del poder político de los lotes en toda la historia de Esparta.

#### **19.4.Licurgo como figura histórica y reformador**

En el caso del legislador de Esparta Licurgo, debemos tomar como premisa el hecho de que es tomado como un personaje más mítico que real. Al contrario que el propio Solón, que en sus propios poemas nos habla de la situación previa de caos en Atenas, con Licurgo se mezcla el propio sinecismo de la ciudad y la primera legislación (Naffisi 2010: 90). Es tratado como un héroe, casi como un dios y como tal es festejado en los cultos (Hufploger 2000: 178-200) e incluso su labor está relacionada con la inspiración del oráculo, aunando lo legislativo con lo religioso y basado en una educación excepcional por la experiencia de viajar a muchos lugares (Szegedy-Maszak 1974: 2082-208)<sup>218</sup> y (Holkeskamp 1999: 47). Heródoto nos dice que a su muerte se le construyó un templo (Hdto. 1, 65) lo que entraría en consonancia con los cultos heroicos propios de los poemas homéricos y que aún tienen mucha fuerza en el Arcaísmo (Mitchell 2013: 66). Debemos plantearnos la historicidad del personaje y sobre todo, el uso que se hace de su persona. Al ser un legislador de gran prestigio, se convierte en un recurso al que apelar ante cualquier cambio en Esparta, bajo la premisa de que se estaban volviendo a las antiguas leyes de Licurgo. Por consiguiente, será especialmente complicado saber qué pudo realmente decir Licurgo o que es una creación del momento en el que se le cita por intereses políticos.

La historiografía ha debatido sobre la cronología de este personaje, que en principio tomaremos como histórico. No obstante, de su persona histórica, no sabemos nada (Andrewes 1956: 77). Que Esparta tuviera un legislador que determinara determinados aspectos de la convivencia cívica no es inverosímil, el problema está en determinar que es realidad de lo que es una creación posterior.

Inicialmente se pensaba que era una legislación del siglo IX (Grote 1918: 458), por considerar que debía haber sido compuesto en pleno sinecismo espartano. Wilamowitz-Möllendorff (1918: 728) apuntaba a mediados del siglo VII por qué lo consideraban contemporáneo de los poemas de Tirteo. Lo cierto es que las fuentes explican el auge de Esparta en el siglo VI gracias a una legislación que se impuso anteriormente y hoy tomamos como fecha aproximada mediados del siglo VII para la legislación (Hammond 1950). No hay razones específicas para negar la existencia de Licurgo, aunque su labor se magnificara por el cambio radical que supuso en la relación entre una parte de la población, los espartiatas y el resto. También tuvo que darse en un momento temprano, cercano a la división de la tierra porque las costumbres de vida estaban muy relacionadas con la disposición de tierra de una parte de la población (Koiv 2003: 210-214). Algunos autores como Redfield (1978: 148-149), apuntan a que probablemente las leyes de Licurgo sean un proceso gradual que nunca se completa del todo. En conclusión, en Esparta, probablemente hay un legislador en torno al siglo VII y sus leyes asientan las

---

<sup>218</sup> También es cierto que el viaje está vinculado a la huida de la influencia de la viuda de su hermano, que le hace proposiciones deshonestas y su familia entorpece su regencia (Lyc. 3, 8-9)



bases de la sociedad espartana en un momento de crisis. Esparta ha sufrido derrotas en la Segunda Guerra Mesenia y un legislador da a la comunidad una serie de leyes que no se escriben, y que quedan en la interpretación de los éforos. No obstante, dicha legislación es muy maquiada en momentos posteriores, lo que Flower (2002: 191–217) llamó “la invención de la tradición”. Licurgo y su época se convierten en un periodo dorado, especialmente en el siglo III, cuando se intenta volver a la “tradición” (Fornis 2012: 228).

Aparentemente el paquete de leyes definía la reestructuración política del estado (reyes, consejo y asamblea popular) y la definición de la tierra, que queda en manos de los espartiatas y asienta definitivamente la situación de periecos e hilotas. Además de estas leyes generales había dado una serie de dichos, que trataban aspectos de la convivencia. Licurgo consigue parar la crisis social y asentar un modelo de sociedad basado en el buen gobierno donde los espartiatas reciben una cantidad de tierra a cambio de su participación en el ejército. En definitiva, se atribuye a un legislador la formación de un modelo social en Esparta que se inicia en torno al siglo VII. Los problemas de tierra y de legitimidad de las clases sociales ya habían sucedido en periodos posteriores, pero es en este momento, coincidiendo con la acción ordenadora de un legislador, cuando parece que se define el sistema de los *homoioi*. Para nuestro tema, nos interesa especialmente ver cual podía ser la situación matrimonial y lo que afecta la división de los lotes entre los *homoioi*.

Las leyes de Licurgo nos hablan de la necesidad de legislar en torno al matrimonio, que ha de pasar de un sistema familiar heredado de los Siglos Oscuros, a que sea visibilizado en la recién creada comunidad cívica. Los aristócratas tienen sus costumbres y han de adaptarse en virtud de las nuevas normas. Una parte de la población asciende a una clase dominante por medio de estos repartos de tierra y su misión es mantener su estatus a lo largo del tiempo. Debemos entender que esta situación debió entrar en conflicto con la vieja aristocracia, que seguiría manteniendo sus costumbres. Sólo a finales de esta etapa el Estado empieza a legislar en lo referente a las costumbres matrimoniales, quizás en relación con la política de austeridad de Quilón (finales del siglo VI). El hecho de que se legisle contra la ostentación nos habla de que no acaban de encajar las nuevas clases sociales, especialmente en la clase más alta.

Cartledge (1981: 102) matiza mucho la idea de la liberalidad femenina espartana desde tiempos de Licurgo y señala que más bien es una licencia que se permite a las mujeres porque interesa a los varones. Uno de los grandes problemas que tenemos es la ausencia de legislaciones especiales sobre las mujeres o la presencia de *gynaikonomoi*, magistrados encargados de los asuntos femeninos. Garland (1981: 10) considera que en Esparta no los hubo pues Licurgo no quiso crearlos y que en eso se basa la crítica de Platón (Leg. 637c) sobre la licenciosa vida de las mujeres, ya que Licurgo legisló en el comportamiento masculino pero no en el femenino.

El segundo problema a tratar es si hay un problema de escasez de ciudadanos capaces de participar militarmente desde el Arcaísmo. Se ha dicho que las políticas espartanas son cada vez más duras como consecuencia de los problemas de *oliganthropia* derivados de los constantes periodos de guerra (Nafissi 1991: 104).

La pérdida constante de hombres, no sabemos si por las guerras o por otros factores parece una constante población en Esparta que requiere de la intervención constante del estado (Figueira 1986: 165- 213). No obstante, llevar la situación de *oliganthropia* a inicios del

Arcaísmo es un tanto problemática, sobre todo porque no tenemos demasiados datos sobre Esparta y es supuestamente el momento en el que se establece el sistema militar hoplítico. A partir de ese momento, es cuando tras una crisis se ve disminuido el número de espartiatas. Por lo tanto, hablar de *oliganthropia* desde Licurgo supone aceptar que el sistema de clases sociales es anterior a su legislación, y que había entrado en crisis. Posiblemente el sistema de lotes de tierra no se hace en función de una planificación a largo plazo, sino que abarca a la necesidad del momento, con una Esparta victoriosa que ha conseguido nuevas tierras. La gestión de los lotes de tierra a largo plazo no pudo estar en la planificación del cuerpo cívico y la *oliganthropia* va surgiendo a lo largo de las generaciones no solo por los ciudadanos caídos en batalla, sino por la constante división de la tierra.

Licurgo puede ser entendido como un legislador que intenta unificar a la vieja aristocracia, que ya tenía sus costumbres y prácticas vinculadas a la ostentación como grupo. Con los nuevos tiempos, donde se impone un sistema social en el que la participación ciudadana implica la participación en el ejército y se asigna un lote de tierra, se necesita un cambio en la parte de la población que será considerada clase alta. Para que este sistema se asiente se necesita la disponibilidad de una tierra que no estaba en manos de la aristocracia y que se pueda repartir. Ese sistema igualitario no tendría por qué conllevar la expropiación de tierras de la vieja aristocracia, sino la inclusión de nuevas aportaciones. Esa nueva élite, los *homoioi*, adoptan un nuevo papel en la sociedad espartana a través de la participación en el ejército. Por otro lado, los antiguos aristócratas reconvierten su rol comunitario a través de un papel visibilizador en el nuevo espacio cívico, uno de los aspectos a tratar son los cultos monopolizados por las mismas familias<sup>219</sup>. En este momento debemos centrarnos en el papel de la mujer aristócrata en este proceso y en la visibilización de un modelo matrimonial.

Esa imagen idílica de la mujer dedicada a cultivar la música y las artes es una mujer que tiene a su servicio a otras personas que se encargan del hogar (Iriarte 2007: 151), y que se dedica por completo a la maternidad. En el caso de Esparta también es una mujer dedicada al deporte y a la preparación física. Las danzas tienen una importancia mágica de invocación a la divinidad, y son representadas en los momentos importantes de la vida, en el caso de su mujer en el paso a la edad adulta marcada por la menarquía o la boda (Peterson 1977: 12). Moreau (1992: 208-209) señaló el valor iniciático de la danza que crea un ambiente propicio para marcar el momento. De hecho, Plutarco es un fuerte conservador del matrimonio como fin reproductivo de una élite. Es necesario que las grandes familias se casen entre sí, formen parejas comprometidas y den hijos “de calidad” a la ciudad (Swain 1999: 90-98). Pero estos cultos no pueden ser llevados a cabo por toda la comunidad, y no son un requisito indispensable para una unión matrimonial. Es más bien un privilegio de la vieja aristocracia, que en virtud de su excelencia, puede representar a toda la comunidad.

Para formentar esta idea de la excelencia femenina se hace necesaria la restricción o prohibición de las dotes. No es que Licurgo esté en contra de las riquezas de las familias, sino porque considera que no es el mecanismo adecuado para buscar una mujer, sino que

---

<sup>219</sup> Un culto gentilicio no es sólo un modo de promoción social personal, sino también permite controlar socialmente. Domínguez (2004b: 151-161) plantea las ventajas de los cultos vitalicios como forma de dominio de la población.

es la virtud (Hawley 1999: 118). El objetivo es crear una relación de compañerismo, que no debe ser confundida con la igualdad (Stafford 1999: 172). En consecuencia, no debemos minusvalorar las leyes de Licurgo en cuanto a la práctica deportiva y sus implicaciones sociales relacionado con las dotes. Con ello no estamos negando que la maternidad y la excelencia cívica no se fomentasen en otras *poleis*, pero Esparta elabora un discurso propio.

De la persona de Licurgo sabemos muy poco, por lo que recurrimos a las excavaciones arqueológicas para determinar si hubo algún cambio en la sociedad. Arqueológicamente se han podido demostrar fuertes reformas en el santuario de Ártemis Ortia (Dawkins *et alii* 1929; Förtsch 2001), lo que se ha interpretado como una gran reforma de los cultos y un nuevo modo de visibilizar a las élites. Este dato podría significar que la sociedad espartana se agrupa en torno a determinados cultos.

Las principales fuentes para el estudio de Licurgo son Jenofonte, Platón y Plutarco. En el caso de Jenofonte, en la *República de los lacedemonios* Licurgo es el principal responsable del estado ideal que describe Jenofonte. Son sus medidas, inamovibles hasta pleno Clasicismo, las que permiten que Esparta se distinga como *polis* excelente. Para comenzar el tratamiento de las fuentes debemos hacer un par de salvedades, Jenofonte es un fiel defensor de Esparta, no solo por ser cliente de Agesilao, sino también porque consideraba que era un estado equilibrado que no podía caer en las injusticias que estaba cometiendo Atenas. De hecho, Esparta se presenta como un modelo que parece que Atenas debería seguir (Christesen 2016: 376-400). Por otro lado, es un autor del siglo V, que presenta una situación anterior y por lo tanto, ya había pasado por el tamiz de la idealización. Lo cierto es que Licurgo ha de promulgar sus leyes en un momento de inestabilidad en Esparta, muy desconocido para nosotros, pero que debió de ser similar al del resto de *poleis*, de no ser así, no tendría sentido la labor de un legislador (Van Wees 1999: 26). Ese momento estaba ya alejado de Jenofonte, que no pudo describir cuáles fueron pero que Jenofonte considera que permanecieron en el tiempo. En la *República de los lacedemonios* Jenofonte hace una alabanza de la ciudad de Esparta basándose en su superioridad como producto de sus excelentes costumbres. En general esta es la opinión más aceptada, salvo el caso de Higgins (1977: 65-72), que considera que es una actitud crítica muy velada hacia Licurgo que había promulgado leyes basadas en la desconfianza y el temor. El resto de los autores son unánimes en pensar que Jenofonte es un filoespartano que escribe desde el punto de vista ateniense las virtudes de la *polis* rival. Jenofonte considera a los espartanos educados entre sus compañeros más respetuosos que una joven esperando en su cámara nupcial<sup>220</sup>.

En Época Clásica nos encontramos con una serie de fuentes que indican en una mitografía de Esparta en torno al matrimonio (Fornis 2015: 224). Es decir que Esparta fue un modelo para desarrollar teorías filosóficas y que este modelo se remonta al Arcaísmo.

También el socrático Platón se inspira en Esparta para crear las ciudades ideales de Calípoes, en la República y Magnesia en las leyes. Hay elementos claramente inspirados en Esparta como la compulsión de los matrimonios, el control de los nacimientos, la propiedad común y la educación cívica. Hay un grupo selecto y bien educado que

---

<sup>220</sup> Xen. Lac. Pol. 3, 5 αἰδημονεστέρους δ' ἂν αὐτοὺς ἡγήσαιο καὶ αὐτῶν τῶν ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς παρθένων. los podrías creer más respetuosos que las mismas novias en su cámara nupcial

participa en banquetes comunitarios, se permite libertad a las mujeres y los ciudadanos tienen prohibido dedicarse a actividades comerciales. En el libro VII de la *República* (544c) Esparta y Creta son descritos como regímenes timocráticos, es decir, basados en la *time*, lo que nos indica la alta estima que le tenía. Esto no está exento de ciertas dudas por parte de Platón, que en el libro IV de las leyes (712 d-e) el espartano Megilo no es capaz de definir su régimen político. Por un lado los éforos parecen unos tiranos, y otra es la ciudad más democrática de todas pero nunca se puede negar su carácter aristocrático y la presencia de una antiquísima doble monarquía. Esparta como una utopía es una de las fuentes de las que bebe Plutarco (Lyc. 31, 2) (Tigerstedt 1965: 254-276).

En el caso de Plutarco, Licurgo es usado como elemento de comparación con Numa, un rey también casi mítico de la ciudad de Roma que es responsable de las principales leyes. Plutarco además, en su ejercicio de comparar un personaje griego y uno romano, a veces retuerce la historia. No debemos olvidar nunca que Plutarco es un autor del siglo I, alejado cronológicamente de la realidad de Licurgo. Para Plutarco desde Licurgo hasta el reinado de Agis IV, no hay ningún cambio y permanece un estado ideal en el que no hay ningún tipo de conflicto. No obstante, Agis IV trata de volver a un estado corrupto tras siglos en las que las leyes de Licurgo se han ido relajando. Un legislador no es un fundador, pero actúa en el momento de la segunda fundación, reordenando los elementos que articulan la sociedad (Nafissi 2016: 95). Así es como es tratado Licurgo en las fuentes, como un ordenador del territorio espartano. Lo cierto es que su ley permanece “inamovible” durante al menos cinco siglos, aunque a veces los propios espartanos reconozcan que ha habido alteraciones (Macdowell 1986: 4). Por otra parte Plutarco, como confiesa en *Moralia* (457d y 464f), es un gran admirador de Licurgo y Agis IV y coleccionaba anécdotas diversas. Estos reyes están usando a Licurgo como motor de sus reformas, con la excusa de una vuelta al pasado. Por lo tanto, aunque no podamos determinar que esas anécdotas fueran verídicas, sí que eran máximas que se habían conservado atribuidas a esos personajes y que marcaban un espíritu concreto (López y Salva 1987: 139). Para la identidad de grupo espartano era necesario presentar una sociedad sin cambios con un recuerdo a través de la oralidad, despreciando la riqueza y los avances que la escritura otorgaba (Thomas 1992: 8). Los espartanos vinculaban todo a Licurgo conscientemente, por ser el garante de la *eunomia* (εὐνομία) o buen gobierno y porque formaba parte de la memoria individual (Assmann 2011: 38). De ahí deriva que uno de los grandes problemas a los que nos enfrentamos gira en torno a la datación de las leyes matrimoniales. No tenemos datos acerca de cómo se producían las uniones matrimoniales antes de Licurgo, o si realmente fueron tal y como las cuentan las fuentes en el siglo VIII.

Por lo tanto, tanto con Jenofonte como con Platón y Plutarco, debemos tener en cuenta que son una visión Clasicista y Helenística tardía de un fenómeno de inicios del Arcaísmo, y que Licurgo se había convertido en la justificación constante de la excepcionalidad espartana. Lo que nos plantean es un punto de partida ideal desde su punto de vista, siglos después, y no podemos determinar si realmente todas las medidas se dieron a la vez, o si realmente fueron así.

Finalmente debemos hacer un breve apunte a la visión de Licurgo como un legislador que recibe dictadas del dios las leyes de la *polis*. Se nos dice que las leyes de Licurgo fueron sagradas ya que fueron ratificadas por el oráculo de Delfos (Xen. Lac. Pol. 8-5). Este centro oracular tiene gran importancia en el Arcaísmo, liderando el proceso colonizador

hasta las guerras médicas, como lo demuestran las ofrendas encontradas por la escuela francesa (Lloyd-Jones 1976: 60-73), siendo probablemente el siglo VIII el siglo de oro del oráculo. Esparta tiene una relación especial con Delfos, por lo tanto, que Licurgo traiga la palabra de Apolo, hace incontestable su legislación. La gran Retra, que es como se llamará en adelante a las leyes de Licurgo nace con esa sanción divina en las fuentes (Plut. Lyc. 6). Sin embargo, debemos dudar de un oráculo, ambiguo por excelencia, que hace un dictado al legislador de las bases del estado espartano. Estamos sin duda alguna, una vez más, en la necesidad de legitimar como sagrado el origen de las leyes.

Ya de entrada tenemos dudas de si de verdad la acción de un legislador, por mucho que fuera espartano y que Esparta esté muy vinculada a Delfos, puede ser realmente una consulta oracular. Algunos creen que la Gran Retra fue de verdad un oráculo como Hammond (1950: 58), den Boer (1954: 158-159) o Huxley (1962: 121), que defienden que Licurgo fue al oráculo con una idea y que los especialistas del lugar le ayudaron a que tuviera una forma determinada. Además, este mismo modelo pasaría en un segundo momento a través de Licurgo a Creta. En cambio, otros autores como Wade-Gery (1943: 62), que considera que no fue un oráculo tal y como lo han transmitido las fuentes por su forma lingüística sino que es un acta de la *ekklesia* espartana o Van Wees (1999: 22), que defiende a través de una comparación con Tirteo que no hubiera un oráculo real conservado que pudiera sostener esa hipótesis y es más una vinculación de prestigio a Delfos.

También queda la duda de si fueron los espartanos lo que asociaron a Licurgo con Delfos (Levy 1977: 88-89) y Plutarco lo trata de representar como tal. Nafissi considera que puede ser una ley basada en un oráculo o un oráculo que confirma una propuesta de ley (Nafissi 2010: 109). De hecho, “retra” significa acuerdo o trato, por lo tanto, había cierta idea de consenso. No es una mera orden de la divinidad, los espartanos aceptaron esas normas de funcionamiento.

Si bien es cierto que es un tema con difícil solución, sí que tuvieron cierto carácter sagrado, que las protegía de futuras innovaciones. Tales cambios se enmascaran con una “vuelta a Licurgo”. Si bien situamos cronológicamente a Licurgo en el siglo VIII, no podemos afirmar que se produjera un cambio brusco en Esparta tras su paso como legislador. Parece que a lo largo del siglo VII se van introduciendo una serie de leyes que se consideran la base del funcionamiento del estado espartano (Koiv 2002: 17-18) y que regulan el modo de vida en Esparta. Estas leyes son conocidas como la Gran Retra y se atribuyen a Licurgo.

A continuación trataremos los principales aspectos sobre las leyes de Licurgo que consideramos nos pueden servir para una visión de la Esparta del momento

#### **19.4.1. Resistencia inicial**

Plutarco da la idea de que no es fácil poner en marcha estas nuevas leyes, aludiendo quizá al espacio entre la vida de Licurgo y el asentamiento de las medidas. En concreto, lo hace a través del rey Teopompo:

Plut. Lyc. 7, 2

Θεοπόμπου βασιλεύοντος: ὄν καὶ φασιν ὑπὸ τῆς ἑαυτοῦ γυναικὸς ὀνειδιζόμενον ὡς ἐλάττω παραδώσοντα τοῖς παισὶ τὴν βασιλείαν ἢ παρέλαβε, ‘μείζω μὲν οὖν,’ εἶπεῖν, ‘ὄσφ’ χρονιωτέραν<sup>221</sup>

“Reinando Teopompo. De él, precisamente, cuentan que al ser reprendido por su propia esposa porque iba a transmitir a sus hijos la corona más pequeña de lo que la había recibido, dijo: “Mayor, ciertamente, en cuanto que más duradera”<sup>222</sup>.”

Inicialmente se nos dice que si bien el rey espartano está convencido, su mujer presenta reticencias porque el legado que dejará a sus hijos es menor. Hay una constante en la vida de Licurgo y es que las mujeres son resistentes a los cambios y están detrás de los movimientos políticos que entorpecen tanto la labor del legislador como su puesta en marcha y asentamiento de las medidas. Licurgo, que proviene de la familia real, llega al poder luchando contra su cuñada embarazada, que inicialmente lo intenta seducir (Plut. Lyc. 1-3). La propia historia nos habla de inestabilidad previa a la acción de Licurgo. Esta constante en la participación negativa de las mujeres ha sido vista como la señal de la debilidad de la monarquía espartana que, en momentos de regencia, el poder oscila en torno a la madre del futuro rey, quedando en desventaja incluso los parientes masculinos (Walcot 1999: 168).

Las mujeres son consideradas en Plutarco las culpables de toda la relajación de las costumbres, como sucede en la vida de Agis (Plut. Agis.). Esto ha sido explicado como que Plutarco emula modelos familiares romanos donde existe un modelo de virtud masculino y femenino. Las mujeres tienen diferentes cualidades y defectos que son expresados en la obra. Habla de la importancia de la educación de las mujeres y les da un papel en la sociedad, lo que no implica que las elimine de su estado de inferioridad y dependencia (Mirón 2012: 211-258).

Realmente podemos estar ante la descripción somera de la resistencia de las élites a una pérdida efectiva de sus privilegios, pues el nuevo sistema implica la aceptación de nuevas bases.

A continuación, haremos un estudio de los datos que tenemos sobre esa sociedad ideal espartana creada por Licurgo en torno a una serie de leyes y cuáles son las consecuencias en el matrimonio.

#### **19.4.2. Vida diaria vinculada a la procreación**

La Gran Retra afecta a todos los cambios diarios, empezando con el nacimiento de hijos y la procreación. El orden de la obra es significativo de cómo se quieren recoger todos los aspectos vitales. Se comienza con la procreación, es decir, con los nuevos nacimientos

Xen. Lac. Pol. 1, 3

---

<sup>221</sup> La edición de las vidas paralelas de Plutarco es la de Cambridge de 1941 revisada por Bernadotte Perrin

<sup>222</sup> La traducción revisada está basada en la de Gredos de 1985 de Aurelio Pérez Jiménez.

αὐτίκα γὰρ περὶ τεκνοποιίας, ἵνα ἐξ ἀρχῆς ἄρξωμαι, οἱ μὲν ἄλλοι τὰς μελλούσας τίκτειν καὶ καλῶς δοκούσας κόρας παιδεύεσθαι καὶ σίτῳ ἢ ἄνυστὸν μετριωτάτῳ τρέφουσι καὶ ὄσῳ ἢ δυνατὸν μικροτάτῳ<sup>223</sup>:

“Por ejemplo, sobre la procreación, para empezar por el inicio los demás mantienen con una comida, lo más racionada que se pueda tolerar y con el menor condimento ' posible, a las jóvenes que van a dar a luz y que parecen estar bien educadas; y, por supuesto, las mantienen privadas de vino totalmente o se lo sirven aguado<sup>224</sup>.”

Esta medida gira en torno a la alimentación como sustento de la salud y de la procreación de hijos sanos y fuertes. La concepción de que la alimentación es importante en las personas para desarrollar su carácter o para determinar su modo de vida es esencial en el Mundo Griego Antiguo. No obstante, las mujeres reciben tradicionalmente menos alimentos o raciones más pequeñas, porque son consideradas glotonas por naturaleza (Notario 2013: 248), ya que se prioriza la alimentación masculina. Asimismo, se prohíben los alimentos condimentados, considerados un lujo solo apto para paladares finos o el consumo de vino, considerado un abortivo (González Gutiérrez 2015: 38-40). Si bien estas son consideraciones generales, debemos matizar que estamos ante una idea filosófica sobre la alimentación, y no tenemos datos reales sobre el reparto de raciones en una casa griega.

No obstante, en Esparta de la mujer está ligada a su ejercicio físico. Referencias como que practican deporte o son alimentadas como los varones (Xen. Lac. Pol. 1, 4-5), podrían interpretarse en el sentido de dieta (δίαιτα) se refiere no solo a la alimentación sino a las costumbres. Es decir, que las muchachas espartanas parten en ventaja con respecto a sus coetáneas de otras ciudades, como ya señaló Cepeda (2006: 103). Una interesante aportación es la de French (1997: 241-274) que vincula el éxito de la moral ciudadana gracias a la participación de las mujeres espartanas. Las mujeres en Época Arcaica han asumido el rol de educadoras de sus hijos más pequeños, conscientes de que les serán arrebatados a los pocos años de nacer. Como ya tienen ese papel en la comunidad se les trata como al resto de los miembros de la misma. Este dato supone una evolución en la valoración desde los poemas homéricos, cuando se apunta hacia su inteligencia. Este cambio implica que se dejen de lado aspectos como la inteligencia en favor de su labor procreadora y de su capacidad gestora de la casa (Van Wees 2005: 1).

Esta contención en la comida femenina es un ejemplo tomado del mundo masculino, que también promueve la comida moderada y comunal. La comida ha sido considerada un elemento femenino, vinculado con el cuidado de la casa y la preparación de los alimentos de la familia (Dubisch 1986: 195-206). También debemos tener en cuenta que la dieta espartana es austera, por lo que también puede estar refiriéndose a que las mujeres consumen el mismo tipo de alimentos.

Licurgo hace de la comida un asunto de estado, la alimentación no es una cuestión de la economía de cada familia, sino que los varones consumen alimentos fuera de casa y las mujeres han de llevar una dieta cuyo fin es su fortaleza como madres. Si comparamos esta costumbre con la tradicional ostentación griega en otras *poleis* de la fiesta en torno

---

<sup>223</sup> Para la edición del griego he tomado como modelo la de la Loeb de 1920 (reeditada en 1969) de E. C. Marchant.

<sup>224</sup> Las traducciones han sido revisadas a partir de la edición de Gredos de 1984 de Orlando Guntiñas Tuñón.

al sacrificio de grandes reses, comidas comunales con consumo de carne y vino en abundancia y en general, con la asunción de que la comida es una pasión a cultivar (Davidson 2011: 309), entendemos como es una medida revolucionaria que distingue a Esparta del resto.

### 19.4.3. La práctica deportiva

Aparentemente las mujeres espartanas practican deporte al aire libre y forma parte de su educación. Esta actividad estaba ligada a que su vida diaria se alejaba de las tareas propias del hogar y se hacía en el exterior. Para el caso de la mujer espartana y la práctica deportiva, debemos señalar una serie de casos que han convertido a las muchachas espartanas en excepcionales. Posiblemente estamos ante una ideología de poder que se inaugura en el Arcaísmo y que no estaba tan definida como nos lo quieren hacer ver los autores clásicos.

Sobre la mujer tenemos una serie de estereotipos vinculados a la práctica deportiva que debemos matizar. Principalmente son: el modo de vestir, con una túnica más corta mostrando un pecho, su supuesta desnudez al practicar deporte, su alimentación igual a la del varón y su vocación para dar a luz a hijos vinculada a la educación en el deporte (Pomeroy 1987: 51)<sup>225</sup> Esparta parece una sociedad única.

Licurgo establece que una parte de la población cultivará el campo y que los espartiatas estarán dedicados solo a la guerra. El mundo femenino de las espartiatas también es alejado del trabajo manual por motivos similares.

Xen. Lac. Pol. 1, 3-4

οἴνου γε μὴν ἢ πάμπαν ἀπεχομένης ἢ ὕδαρεῖ χρωμένης διάγουσιν. ὥσπερ δὲ οἱ πολλοὶ τῶν τὰς τέχνας ἐχόντων ἐδραῖοί εἰσιν, οὕτω καὶ τὰς κόρας οἱ ἄλλοι Ἑλληνες ἠρεμιζούσας ἐριουργεῖν ἀξιοῦσι. τὰς μὲν οὖν οὕτω τρεφομένης πῶς χρὴ προσδοκῆσαι μεγαλεῖον ἂν τι γεννηῖσαι;

ὁ δὲ Λυκοῦργος ἐσθῆτας μὲν καὶ δούλας παρέχειν ἰκανὰς ἠγήσατο εἶναι, ταῖς δ' ἐλευθέραις μέγιστον νομίσας εἶναι τὴν τεκνοποιίαν πρῶτον μὲν σωμασκεῖν ἔταξεν οὐδὲν ἥττον τὸ θῆλυ τοῦ ἄρρενος φύλου: ἔπειτα δὲ δρόμου καὶ ἰσχύος, ὥσπερ καὶ τοῖς ἀνδράσιν, οὕτω καὶ ταῖς θηλείαις ἀγῶνας πρὸς ἀλλήλας ἐποίησε, νομίζων ἐξ ἀμφοτέρων ἰσχυρῶν καὶ τὰ ἔκγονα ἐρρωμενέστερα γίγνεσθαι.

“Como la mayoría de los artesanos son sedentarios, los demás griegos estiman conveniente que las jóvenes trabajen la lana llevando una vida inactiva. Ahora bien, ¿cómo se va a esperar que jóvenes criadas de esta manera engendren algo grandioso? Licurgo, en cambio, pensó que las esclavas también bastaban para producir vestidos y, como consideraba que la procreación era la principal misión de las mujeres libres, en

---

<sup>225</sup> Una de las interpretaciones tempranas de la importancia del deporte relacionado con la dieta para la educación de la mujer es Foucault (1977 II: 115) que ya apunta como hay claras intenciones de promover el deporte en las mujeres sobre la base de que la dieta y el ejercicio están conectados con el buen uso de la sexualidad de cara a la procreación. Como Foucault ha tenido gran eco en la investigación posterior se ha convertido en una especie de referencia básica sobre la cual partir.



primer lugar, dispuso que el sexo femenino ejercitase sus cuerpos no menos que el masculino. Luego, organizó para las mujeres competiciones entre ellas de carreras y pruebas de fuerza, exactamente igual que lo hizo con los varones, convencido de que de parejas vigorosas también los hijos nacen más robustos.”

El deporte femenino se convierte, por lo tanto, en una necesidad de estado para los espartanos, ya que su principal finalidad es engendrar hijos sanos. Para las tareas del hogar, que son esenciales en la *polis* como en cualquier otro lugar, se dispone que han de ser las esclavas las encargadas del telar. El telar es una tarea femenina relativamente noble, pues se puede hacer sentada y consume horas dentro de la casa. Lo que es una tarea de mujeres de clase social alta en otros lugares, pues dedicarse solo a tejer las telas de la casa en lugar de tejer para venderlas en el exterior<sup>226</sup>, en Esparta queda relegado a las esclavas porque las mujeres han de dedicarse al ejercicio de su cuerpo. Como muestran las mujeres del *partenio* (Redfield 1978: 148), las espartanas invertían, al menos parte de su tiempo, en otras actividades.

Posiblemente esta afirmación sea un poco exagerada, ya que sabemos que las espartanas entregaban un *chiton* a Apolo Amicleo (Paus. 3, 16, 2; Alc. Parth. 1, 61) (Campbell 1988), lo que implica que parte de su actividad estaba relacionada con el trabajo del telar. Esta tradición está relacionada con las Leucipes<sup>227</sup>, las hijas de Leucipo y consiste en hacer un *peplos* cada año para Apolo Amiclas hacen en una casa llamada *chiton* (Χιτών) que es el nombre para una túnica corta. Esas mismas muchachas asumen el propio papel de las Leucipes, que junto con las hijas de Dionisos que organizan juntas la competición de Dionisos Colonotas (Paus. 3, 13, 6). Por lo tanto, la producción del vestido, como era habitual en el resto de *poleis* forma parte de la educación femenina.

También hay otra posible interpretación. Tejer lana se considera no solo una tarea femenina por excelencia, sino también una representación de la virtud femenina (Larsson 1998: 85). Este dato es común a todas las sociedades antiguas (Barber 1994). Por lo tanto, se nos está señalando que el modelo de virtud en Esparta no está marcado por el tejido de telas en casa, sino por la práctica deportiva. La manera de mostrar virtud por parte de las espartanas es por medio del cultivo de su cuerpo. Lo que no niega que supieran tejer y lo practicasen.

El deporte femenino está estrechamente vinculado a la procreación. Por lo tanto, las hijas han de ser también sanas y fuertes por nacimiento. Tenemos dudas de que a las niñas se las examinase como a los niños al nacer, aunque lo cierto es que el pasaje de Licurgo (Plut. Lyc. 16, 1-2) usa palabras neutras que nos pueden llevar a ambas interpretaciones (Macdowell 1986: 71). Pomeroy (2002: 36) considera que es un discurso *ex silentio*. Plutarco menciona a las mujeres siempre que le es posible pero posiblemente en este caso es pretendidamente ambiguo porque no tenía datos. También es cierto que una mujer que no tiene apariencia sana desde el nacimiento es mucho más difícil darla en matrimonio. Finalmente un neonato débil tenía muy pocas posibilidades de sobrevivir a

---

<sup>226</sup> Sobre mujeres trabajadora pobres que tejen en casa Wrenhaven (1009: 369). El trabajo plantea como el telar es el trabajo básico de una mujer, incluso una prostituta dedica sus horas libres a tejer, por lo tanto, una negación del trabajo en el telar es mucho más revolucionario de lo que *a priori* pueda parecer.

<sup>227</sup> Estas muchachas, prometidas a sus primos sufren el rapto de Cástor y Pólux. El vestido puede estar relacionado con que su padre se traviste de mujer para acercarse a su mujer amada (Grimal 1994: 279).

sus primeros meses de vida. Quizá estamos discutiendo profusamente sobre un tema cuando los infantes débiles que sobrevivían eran muy pocos.

Sobre el deporte en Esparta, tenemos multitud de incógnitas aún sin resolver. Recientemente la tesis doctoral de María del Mar Rodríguez Alcocer (2018) ha tratado el tema de la educación femenina. Para estudiar la importancia del deporte como parte de la educación femenina en Esparta debemos tener en cuenta cómo se ha tratado en general la práctica deportiva en Esparta. Tradicionalmente se ha señalado cómo la sociedad espartana estaba basada en la educación separada de los varones, basada en la violencia y en la segregación por grupos de edad en la que con los años se adquiría importancia social (Kennell 2013: 1-73). Los jóvenes se acostumbraban a pasar penalidades, robar comida y ser autosuficientes, siendo castigados cuando eran descubiertos, no por robar o maltratar, sino por su torpeza al ser descubiertos cometiendo una falta. El propio Plutarco, en su *Máximas* nos cuenta varias anécdotas de este estilo. Algunos autores han apuntado a la militarización de la sociedad femenina (Napolitano 2013: 51-53) en torno al entrenamiento del cuerpo en torno a una disciplina. Quizá de manera exagerada, se quiere ver la práctica deportiva casi como si las mujeres fueran también preparadas para la guerra y a Licurgo el creador de dicha ideología.

El deporte como iniciador juvenil, destinado a la preparación de los llamados ritos de paso, ha generado gran controversia en el caso espartano. Actualmente no podemos hablar de grupos de edad de varones que se entrenan en diferentes disciplinas<sup>228</sup>, la delimitación por años es un concepto demasiado moderno y debemos hablar de un entrenamiento progresivo en grupos<sup>229</sup>. Parece que los varones vivían agrupados según un cierto margen de edad marcado por el nacimiento, infancia, juventud y edad adulta y por el desarrollo físico. El cambio de un grupo de edad a otro está marcado por los llamados “ritos de transición”, que es una evolución de los llamados Ritos de paso de Van Gennep (1969). Básicamente su obra habla de determinados actos que simbólicamente suponen un paso entre dos estados. El momento del cambio, al ser liminal, es el más peligroso. Por lo tanto, las fases de la vida son estados liminales de riesgo que son sancionados por la comunidad a través de ritos. La crítica a Van Gennep es que absolutamente todo acto común acabó siendo denominado rito de paso.

Tempranamente Turner (1966) lidera una crítica demandando una definición más clara de los ritos iniciáticos basándose siempre en la Antropología comparada. Actualmente consideramos que sí hay momentos especiales en la vida del individuo que marcan su crecimiento ante el deseable estado adulto. Como esos cambios se marcan en ceremonias públicas o al menos delante de la familia podemos hablar de iniciación (Redfield 2013: 258). En el caso de los varones es la posición social de ciudadano de la ciudad y en el caso de la mujer el de esposa y madre. En “El cazador negro” Vidal Naquet (1983) se adentró en la importancia de los héroes locales en los ritos de transición de la adolescencia, haciendo hincapié en que eran cultos que se desarrollaban en espacios marginales y que requerían un aislamiento temporal del individuo para reinsertarse en la comunidad como algo nuevo. Recientemente se sigue usando esa terminología. Dodds (2013: 71-84) no considera el tema resuelto e insiste en la necesidad de analizar las

---

<sup>228</sup> Un sistema escolástico por años como el nuestro es poco probable en la Antigüedad.

<sup>229</sup> Sobre la existencia de los grupos de edad, autores a favor (Lupi 2000; Billheimer 1947: 99-104; Tazellar 1967: 127-153; Ducat 2006b: 165) y en contra Hodkinson 1997: 89.

narrativas locales que están detrás de los ritos iniciáticos de cada comunidad y que nos hablan de cómo se entienden las fases vitales del individuo. A día de hoy podemos considerar que el debate sobre los ritos de paso está superado, pero no sobre los ritos iniciáticos y de juventud que dan acceso a la edad adulta y que se celebran en la comunidad no solo para marcar el paso individual de los individuos hacia la edad adulta sino también para mostrar los momentos de debilidad de la ciudad que han de ser superados de manera simbólica. Pese a que no neguemos la importancia del deporte iniciático y de los ritos asociados al deporte, el tema que nos ocupa es su valor como preparador para la edad adulta única y exclusivamente en la mujer y hasta qué punto estaba relacionado con la maternidad. En tiempos de Licurgo debieron empezar a normalizarse estos cultos que marcan las edades del individuo y que son monopolizados por una élite.

No obstante, hasta llegara a esta afirmación, hemos pasado por un largo debate. A partir de los años 70 del pasado siglo podemos decir que se empieza a estudiar a la mujer espartana desde el prisma de la práctica deportiva, intentando diferenciar lo que es rito de lo que es una práctica cotidiana. Gracias a Arthur (1973: 7-58) y su ensayo sobre la actitud occidental hacia la mujer se empieza a utilizar a la mujer espartana no como paradigma del feminismo en el buen o mal sentido sino que se busca un estudio sobre el paradigma que ha creado. Arthur intenta alejarse de la polarización de Esparta-Atenas para estudiar la sociedad espartana y cómo la mujer se insertaba en ella. El trabajo pionero de Pomeroy (1975: 54) o el más específico sobre la mujer espartana (Pomeroy 2002) incide en la libertad de las espartanas frente al enclaustramiento de las jonias, asumiendo que el deporte es una práctica de exterior que le estaba negada al resto de las griegas que debían permanecer en casa. Finalmente Zweig (1993, 32-53), usando la Antropología comparada como metodología, considera que la libertad de la mujer espartana es estructural y que deriva de su importante papel en la reproducción. Para Zweig es el paradigma reproductivo el que explica la práctica deportiva, tomando como verdaderas e indiscutibles las palabras de Jenofonte.

Debemos atener a las cuestiones una por una. Ya hemos señalado cómo la alimentación tiene una importancia reproductora. El deporte en sí es una práctica que fortalece los músculos y prepara el cuerpo para ser más resistente. Esa evidencia es tangible en todo ser humano pero debemos valorar si había también una función reproductora en la visibilidad de las espartanas. Este punto nos lleva al debate de la segregación y del vestido.

Debemos hacer un pequeño apunte acerca de la visión de la práctica deportiva como una masculinización de la mujer. Rose (2012: 294-295) considera que la sociedad espartana parece concebida como un sistema militar hoplítico, en que las mujeres se ven obligadas a masculinizarse y, por lo tanto, acaban teniendo más libertad que sus vecinas. Estaríamos ante una teoría de masculinización de la mujer, en la que se le educa para afrontar y adoptar valores masculinos que acaban explicando su actitud y papel en la sociedad. Mirón Pérez (2012: 252) matiza esta idea en torno a las preconcepciones sobre lo masculino y lo femenino. Lo masculino es lo deseable y lo femenino se asocia con lo débil y lo incompleto. Si consideramos que el miedo y la cobardía son cualidades eminentemente femeninas, la sociedad espartana desea que las mujeres sean excelentes a la manera de los hombres, lo que en ningún caso significa que se las considere iguales.

Realmente estas teorías niegan la capacidad de que el deporte tuviera algún uso práctico en Esparta, como nos lo dicen las propias fuentes. No es una masculinización de la mujer, sino un uso que se hace del deporte en el cuerpo de las mujeres. Para satisfacer esta ideología, se crea una idealización de costumbres que implica que las clases altas practican deporte, tanto varones como féminas. Dedicar horas al cuidado del cuerpo es una cuestión de las clases altas y las distingue del resto.

En primer lugar debemos hacernos eco de Ducat (2009: 43-66) que ha señalado la importancia de la segregación en la educación espartana en clases sociales y las separa en un concepto único de sociedad. Si bien conocemos menos de la educación femenina debemos tomarlo en la misma línea. Solo cierto tipo de mujeres eran educadas de cara al matrimonio de las élites y esa educación, como demostró Kennell (1995: 148) es la base de la identidad espartana. Sin la *agoge* no se entienden los valores espartanos, y el buscado sentido arcaico de su moral. La educación femenina, aunque tenemos menos datos, debía de ir en la misma línea. De hecho, tradicionalmente se ha considerado a Esparta una excepción por incluir la educación física, pues se pensaba que la música y las letras iba siempre por delante en los modelos educativos femeninos (Picard 1930: 82). No obstante, en los inicios de la investigación, se suponía que leer y escribir era una prioridad en las élites y que mucha gente era capaz de interpretar un texto, cosa que a día de hoy se duda. Por otro lado, la educación también forma parte de la vida ritual de la ciudad. Las mujeres participan en los cultos ciudadanos con un rol propio que es análogo al de los hombres (Richer 2007: 94). En definitiva, el deporte espartano femenino es una cuestión de élite, aplicable solo a ciertas familias, exactamente igual que no todo nacido en Laconia era espartiatas y participaba en la *agoge*.

Por lo tanto, debemos señalar que la práctica deportiva forma parte de una ideología de sociedad que se educa desde la *polis*. A pesar de que pueda haber finalidades como la reproducción o el fortalecimiento del cuerpo, el deporte es algo que se entiende como estatal. Si bien no podemos afirmar que la *agoge* existiera en tiempos de Licurgo, parece que inicia la idea del cuidado del cuerpo para fomentar la cohesión social, y posteriormente evoluciona en un sistema educativo reglado.

Es interesante notar qué valores podía tener que mujeres practicaran deporte además de fortalecer su cuerpo. Se han señalado también las posibles implicaciones eróticas de la contemplación de un cuerpo desnudo o semidesnudo (en el caso de que llevaran una túnica corta) para atraer a los varones.

Esta idea parte de la aceptación de que solo las mujeres no casadas son las que practican deporte (Christensen 2016b: 544). Si pensáramos que el deporte se usa para provocar atracción entre los jóvenes de cara al matrimonio por medio de la exhibición de muchachas atléticas, podríamos pensar que solo es necesario antes del matrimonio. No obstante, si apoyamos más la versión reproductiva, un cuerpo entrenado se hace más fuerte de cara a los partos, pero ha de ser mantenido en el tiempo. Lamentablemente no tenemos fuentes femeninas sobre cómo las espartanas entendían la práctica deportiva (Christensen 2016b: 554) pero no parece que se les obligara a hacer deporte. Ducat (2006: 223-247) insiste en el fuerte carácter prematrimonial del deporte, que queda finalizado

en el rito de paso que es el matrimonio. Las fuentes no son claras al respecto<sup>230</sup> sobre que el deporte forme parte de un rito de paso iniciático juvenil, y que deba ser olvidado una vez superado.

Probablemente estemos confundiendo lo que es una participación femenina en carreras y coros cívicos con un sentido ritual, que si son claramente prematrimoniales, con la libertad o no de las espartanas de ser visibles en sociedad una vez casadas. Por lo tanto, no hay argumentos para negar que se le prohibiera hacer cualquier tipo de deporte una vez casadas.

Poco a poco somos capaces de dilucidar lo que es el llamado “espejo espartano”, es decir, la presentación de Esparta como un opuesto de Atenas y vemos una sociedad con distintos valores, con un ideal cívico diferente al de Atenas y que no por fuerza tiene que ser una oposición. Lo cierto es que el deporte femenino fue lo suficientemente habitual como para despertar la atención de los autores (Kyle 2007: 132).

Finalmente debemos atender al tema de la vestimenta, pues ha generado claras controversias. El vestido ha sido otro motivo de discusión, pues las fuentes nos hablan tanto de desnudez como de que las espartanas llevaban algún tipo de vestimenta especial. En algunas fuentes se menciona un *chiton* corto (Eur. Andr. 590-601; Ib. frag. 339)<sup>231</sup>. Generalmente se apuesta por un vestido ligero que deja ver los muslos (Robinson 1979: 34-41), apoyado principalmente en las figurillas de mujeres haciendo deporte, que han sido clasificadas sistemáticamente como espartanas (Scanlon 2002: 127-37) Stewart (1997: 108-18)<sup>232</sup> plantea el problema de que asumamos que los hombres siempre van desnudos y las mujeres vestidas. También resulta problemático que una figura de mujer haciendo deporte en cualquier santuario del mundo griego sea calificada como espartana sin más análisis. Frass (2012: 98-101) considera que es un traje especial, o que se soltaba a propósito para propiciar el erotismo. Esta visión de la práctica deportiva va siempre acompañada de una mujer de más edad, que actúa como instructora y que guarda de alguna manera a las muchachas (Cepeda 2008: 94). Realmente se nos dibuja una imagen de un grupo de muchachas con túnicas sueltas, protegidas por un miembro de más edad, como si de una institutriz de moral se tratara. Todo hace pensar en la necesidad de facilitar

---

<sup>230</sup> Christensen 2016b: 555-558 analiza todas las fuentes donde se nos dice que hay espartanas practicando deporte y, si bien a veces se nos dice que son solteras, nunca se nos habla de una prohibición a las casadas. Por otro lado, hay mujeres espartanas que afirman practicar deporte, como el personaje de Lampito en Lisístrata, lo que genera fuertes muslos (Lys., 77-80). Pese a las precauciones que debemos tomar con un personaje estereotipado perteneciente a la comedia, Christensen siembra la duda razonable sobre una aseveración que ha de ser puesta en duda.

<sup>231</sup> Surge la duda de si es un vestido especial o es el traje tradicional espartano, de basta lana y sujeto con fíbulas (Romero 2008: 679-682). Este traje, llamado *peplos* dorio se pone de moda tras las guerras médicas (Hdto. 5, 87-88; Thuc. 6, 3, 5), pues se considera un vestido típico helénico (Lee 2005: 62) con origen en las más antiguas poblaciones griegas (Lee 2003: 2005), frente al *chiton* jonio que estaba imbuido de lujo persa. Esto ha llevado a que estigmatizara el *chiton* connotaciones de estatus elevado y lujo oriental porque se consideraba copiado de Lidia (Geddes 1987: 311). También es cierto que la vuelta a este modelo de vestido más amplio oculta las formas, práctica que entra en consonancia con la inclusión femenina en casa de ciertas *poleis* como Atenas. Podría ser un modelo de este *peplos* dorio pero en corto, pensado para favorecer los movimientos. En el resto de las ciudades se podría llevar un modelo parecido pero largo hasta los pies.

<sup>232</sup> No es esta tesis el lugar de debate de este asunto pero se ha calificado como espartana a toda mujer practicando deporte en cualquier santuario griego. Quizá deberíamos dejar de asumir que solo las espartanas practicaban deporte o podían formar parte de los cultos femeninos (Lämmer 1981: 21) ya apunta esa posibilidad hablando de la relativa habitual práctica de deporte femenino con motivo de otros cultos.

los movimientos en una sociedad que, no olvidemos, consideraba que llevar algo puesto para hacer deporte era una incomodidad. Además el desnudo, pero solo el masculino, se considera un elemento de distinción frente al bárbaro, que distingue al griego como superior (Arieti 1975: 431; Crowther 2004: 140; Iriarte 2008b: 198-206; Kyle 2010: 40). Por lo tanto, el deporte y el desnudo van muy ligados en el mundo masculino, quizá no tanto en el femenino. Además el desnudo empieza como una práctica aristocrática, ya que el deporte corresponde a una élite ciudadana (McDonnell 1991: 183; David 2010: 140). Por lo tanto, es más que probable que el desnudo aristocrático se impusiera en Esparta desde el siglo VI (Potter 2012: 77; Domínguez 2015: 60) como forma de fortalecimiento de la élite después de un periodo de crisis en el que parte de la ciudadanía había sido incluida en la vida política. Teócrito (18, 23) afirma que las mujeres van untadas en aceite, práctica que solo puede ser llevada a cabo en cuerpos desnudos. La aristocracia busca una nueva forma de significarse frente al resto y lo hace por medio del uso del desnudo en el deporte. Esta exaltación del desnudo es propia de un momento y cae en desuso, como lo muestran los *kuroi* arcaicos. Por lo tanto, de ser asumido ese discurso también en el ámbito femenino, el desnudo sería también una muestra de estatus que se inicia en el Arcaísmo para diferenciar las nobles espartanas del resto. Es a ese aspecto al que se puede referir Plutarco (Lyc. 15, 5). Lo cierto es que el desnudo, pese a ser sorprendente en otras ciudades, es un signo de auto control y de exhibición del cuerpo ante la comunidad (Arieti 1975: 436).

Finalmente debemos tener en consideración de que el desnudo heroico cobra gran importancia como símbolo de excelencia. Platón, en su república ideal las mujeres han de ir desnudas (Rep. 457a y Leg. 833c-d)<sup>233</sup>, eliminando todo adorno que en el fondo distingue a las clases sociales. Lo cierto es que estamos ante un debate que tiene que ver con el sentido del pudor hacia el cuerpo desnudo. Sabemos que los griegos no entendían el desnudo como nosotros, y que no tenían esa idea de vergüenza ante la propia desnudez. En consecuencia, la erótica eugenésica que algunos autores (Kyle 2007: 133) quieren ver en los pasajes de Jenofonte (Lac. Pol. 1, 4) y Plutarco (Lyc 14, 2 y 15, 1) por el cual la contemplación de un cuerpo desnudo femenino despertaba deseos matrimoniales en los muchachos. Es cierto que el cuerpo desnudo femenino aparece como elemento erótico en ciertos pasajes y mitos, como en el caso de las contemplaciones de las diosas desnudas donde predomina la sexualidad (North 1977: 40). No obstante, parece más una racionalización posterior que una realidad del momento. El erotismo en Grecia no se muestra tan habitualmente por medio del desnudo, sino con toda una idiosincrasia de gestos relacionados con la afectividad. Hay muchos tipos de desnudos, el heroico, el del que muere por la patria o el del luto (Mirón Pérez 2005: 88), y caer en la erotización por sistema es una simplificación (Duce 2017: 77-94). Por lo tanto, dentro de un concepto espartano del desnudo es posible que el desnudo femenino se fomente como medio de visibilizar la excelencia cívica.

El desnudo femenino no está exento de *aidos*, ese pudor que también recibe culto en Esparta (Xen. Symp. 8, 35) (Richer 2009; 2012). La mujer adopta un modelo masculino de mostrar la superioridad (Scanlon 2002: 127) pero sin perder su pudor y su vergüenza.

---

<sup>233</sup> Aunque distingue por edades, las menores de 13 años van desnudas y las mayores vestidas. Esta edad se acerca demasiado a la edad de matrimonio en Atenas para no ser entendido en ese sentido.

Una salida intermedia a este debate ha sido señalar que la práctica de deporte era segregada, y que los hombres y mujeres no compartían espacios (Glass 1988: 155-173). Esta teoría funcionaría a la manera de unas termas romanas, con horas diferenciadas para ambos sexos o dos espacios separados. De ser así, y a no ser que asumamos una erótica voyeurista (Osborne 1997: 512), no tendría sentido la función erotizante del deporte, pues los muchachos no podrían contemplar a las mujeres en la práctica diaria.

Para Plutarco el desnudo y deporte femenino está relacionado con la reeducación de la sociedad espartana por Licurgo, que libra a las mujeres de su previa influencia y les obliga a la práctica deportiva

Plut. Lyc. 14, 4

ἡ δὲ γύμνωσις τῶν παρθένων οὐδὲν αἰσχρὸν εἶχεν, αἰδοῦς μὲν παρούσης, ἀκрасίας δὲ ἀπούσης, ἀλλ' ἐθισμὸν ἀφελῆ καὶ ζῆλον εὐεξίας ἐνειργάζετο, καὶ φρονήματος τὸ θῆλυ παρέγευεν οὐκ ἀγεννοῦς, ὡς μηδὲν ἦττον αὐτῷ καὶ ἀρετῆς καὶ φιλοτιμίας μετουσίαν οὔσαν.

“El desnudo de las jóvenes nada tenía de vergonzoso, al estar presente el pudor y ausente la lascivia; en cambio, las habituaba a la sencillez y fomentaba el estímulo por la belleza, al tiempo que hacía disfrutar al sexo femenino de una autoestimación no carente de nobleza, al pensar que no menos le estaba al alcance la participación de virtud y pundonor.”

Desde que se asienta en Esparta, en algún momento del Arcaísmo un sistema que pretende ser igualitario en una clase de iguales, debemos pensar que las mujeres son insertadas en la misma ideología, dándoles un papel dentro de la comunidad. Si bien es indudable que su visibilización es mayor que en otros lugares, tienen un papel en el cuidado de los hijos y de la casa y una participación en los rituales religiosos de la ciudad. La práctica deportiva tiene connotaciones religiosas, pues está asociada a divinidades de la ciudad y destaca a unos miembros de la comunidad en representación del resto, como si fueran “sagrados”. Por lo tanto, estamos ante una muestra de una religiosidad espartana que permite a la mujer tener un papel cívico (Richer 2007: 83-94). Aunque todas las mujeres de familias espartiatas practicasen deporte, no todas podrían acceder a los cultos, que serían controlados por la aristocracia.

Como bien dice Arrigoni (1985: 65-66), esto no ha de ser tomado como un signo de emancipación sino como un deber cívico, ya que está vinculado a traer al mundo hijos sanos. Se ha señalado cómo la práctica de deporte al aire libre por parte de las mujeres, unido a una educación ciudadana, podría ser considerado un rasgo de empoderamiento femenino. Por medio de esta interpretación se ha llegado a decir que las espartanas son pseudo feministas (Kunstler 1987: 37; García Romero 2005: 179) y un casi un precedente de la lucha por los derechos de la mujer, pero estos argumentos no reflejan la realidad de una sociedad antigua. Argumentos como el abandono temprano del hijo del hogar familiar para ser educado en la *agoge*, junto con los datos sobre la buena alimentación femenina parecían determinar que la memoria colectiva de la comunidad era un asunto femenino. No obstante, trabajos como el de Christesen (2012: 218-224) han demostrado que es una parte más de la educación ciudadana en la ideología de sumisión de la mujer espartana. La mujer no es educada por empoderamiento, sino con una finalidad heteropatriarcal,

matrimonio legítimo y reproducción de hijos sanos que sean futuros ciudadanos. Esa ideología se enseña tanto a hombres como a mujeres, a las niñas en casa y en los coros, y a los niños en casa y con sus compañeros. La espartana practicando deporte es un ejemplo de virtud moral conforme a las leyes de la ciudad. No hay una sexualización erótica, sino cívica.

Por ello autores como Lendon (1997: 113) consideran que la mujer asume la ideología espartana y que participa activamente en la educación de los futuros ciudadanos por el mecanismo de la humillación. Son las madres espartanas las que echan en cara a sus hijos su cobardía porque el discurso cívico es asumido por ambos bandos. La educación espartana crea gente valiente, pero sobre todo obediente con el sistema, de otro modo, no podría haberse mantenido a lo largo del tiempo.

Otra posibilidad es que estemos de nuevo dejando sin distinción lo que es un ritual cívico a lo que es una práctica cotidiana. Cabe la posibilidad de que las espartanas practicaran deporte desnudas y en ciertos rituales se les prescribiera llevar puesta una túnica corta, siendo posibles ambas opciones dependiendo de la situación. En el momento del casamiento, no es que se les prohíba practicar deporte, pero sí quedan invisibilizadas en la competición deportiva (Stewart 1997: 114). Su papel visible en la sociedad es el de madres y no el de competidoras. Por lo tanto, no hay una prohibición, solo cambia el punto de mira.

Llewellyn-Jones (2012: 19-38) pone en el punto de mira el resto de la educación femenina espartana. Parece claro que el cuidado del cuerpo basado en la función cívica de la maternidad es único en Esparta, pero eso no quiere decir que las espartanas no fueran educadas como el resto de las mujeres griegas en el telar y en las labores femeninas. De hecho, las espartanas no siempre van desnudas, sino que aparecen pudorosamente veladas en sus propias estatuas, lo que nos indica que parte de su educación es exactamente igual al resto de las ciudades. Los estudios de Ephraim (2010: 137-163) sobre el valor del desnudo como un vestido que marca el estatus social en determinados momentos, pueden ser interpretados en el mismo sentido. Al igual que el varón es instado a presentarse desnudo en cierto tipo de momentos y actividades para presentar su cuerpo cívico, lo mismo puede suceder con la mujer espartana de clase social alta, que entrena su cuerpo para su función maternal. Estos momentos no son incompatibles con las muestras de pudor y la asociación de desnudo con vergüenza en otras circunstancias de la ciudad.

Lo cierto es que la práctica deportiva de manera pública lleva implícita una relación diferente con el cuerpo. Debemos hablar de la costumbre de que las mujeres sin casar fueran sin velo, mientras que las mujeres casadas los llevaban. Supuestamente es una afirmación de Cárilo, una fuente un poco tardía, pero basada en una ley de Licurgo

Plut. Apoph. 232c

πυνθανομένου δέ τινος διὰ τί τὰς μὲν κόρας ἀκαλύπτους, τὰς δὲ γυναῖκας ἐγκεκαλυμμένας εἰς τοῦμφανὲς ἄγουσιν, ὅτι, ἔφη, τὰς μὲν κόρας ἄνδρας εὐρεῖν δεῖ, τὰς δὲ γυναῖκας σφῆζεν τοὺς ἔχοντας.

“Al preguntarle uno por qué llevaban en público a las doncellas sin velo, pero a las mujeres cubiertas con un velo, dijo: «Porque es preciso que las doncellas encuentren maridos, y que las mujeres, en cambio, conserven los que tienen. »”



La mujer casada no ha de ser exhibida sexualmente, por lo que se oculta con un velo de lo que es una sexualidad activa pero privada (David 2010: 149).

Parece que el momento de la *partheneia* es de exhibición del cuerpo, sea por completo con un desnudo integral o que se permita la libertad de movimientos.

Por lo tanto, debemos entender la práctica deportiva como uno de los elementos que formaban parte de la educación femenina en Esparta y que estaba fuertemente condicionado por la necesidad de educar a las mujeres en los valores cívicos. El deporte tenía utilidades para las mujeres, como la preparación de su cuerpo para una vida dedicada a resistir los partos, pero sobre todo les daba un papel dentro de la ciudad. Es una educación prematrimonial porque está dirigida hacia el fin natural de la mujer espartana: el matrimonio. No obstante, tras el matrimonio la espartana, ya como madre, sigue perpetuando los mismos valores en su familia.

Incluso los antiguos planteaban la vocación militar de los espartiatas, los mejores ciudadanos y señalaban a las mujeres como defensoras de esa vocación cívica. De hecho, la propia Esparta se mantiene en una cínica posición de silencio frente a los otros griegos, señalando su diferencia en el vestido y en la actitud. Este hecho ha sido interpretado como una profunda xenofobia de los espartanos frente al resto de los griegos (Ephraim 1999: 117-146). Por ello la educación espartana va a ir encaminada a la menor mezcla posible con otros griegos, promoviendo no solo leyes, como la hipotética sobre la prohibición de las dotes, que colocaría en posición de desventaja a las mujeres espartanas, sino también en una educación exclusivista y separatista. La mujer ha de estar por tanto dentro del circuito educativo, pues forma parte del mismo y tiene un papel inclusivo.

En el sentido de la vocación cívica uno de los autores que más hablaron de mujeres espartanas es Plutarco, autor que ha sido sometido a una profunda revisión. Por un lado Plutarco es un autor del siglo I d. C. que en algunas de sus obras habla de Esparta desde el Arcaísmo. Debemos señalar que el lapsus de siglos es importante. Según Powell (2009: 393-421) la idealización de la mujer espartana parte de la propia idealización de las mujeres de sus compañeras espartanas, sea para bien o para mal. Es decir, que las mujeres habrían creado un estereotipo de la vida femenina en Esparta que Plutarco reproduce y que se asume que tiene orígenes remotos en las leyes de Licurgo. Contando con que prácticamente no documentamos testimonios femeninos, más el poco papel que juega la mujer en el mundo griego creemos que la afirmación de Powell no hace sino negar el hecho de que las fuentes, entre ellos Plutarco, son eminentemente masculinas. Por lo tanto, si Plutarco da una visión más cercana a una valoración de la mujer, o hace lo contrario, no es por influencia de otras mujeres, sino porque le interesa para sus fines. En concreto con este autor hay gran disparidad de opiniones. Kunstler (1987: 33) considera que pese a ser un autor tardío es un gran conocedor de Esparta mientras que otros como Hodkinson (2001 y 2004) dudan mucho de la tradicional visión de Plutarco por su alejamiento del tiempo que narra.

Como pasa con la mayoría de nuestras fuentes no están pensadas para legar una visión de la mujer ideal, sino que se habla de las mujeres de manera transversal porque son consideradas causas o consecuencias de los acontecimientos que interesan al autor masculino, en su mayoría, acontecimientos políticos. Que la mujer en Esparta sea propietaria o heredera de tierras interesa ante la casuística de una crisis militar y política,

o lo que fue percibida como tal, por los autores antiguos. Por lo tanto, si bien tenemos presente todas las corrientes de interpretación consideramos que en su mayoría los autores mencionan a las mujeres de manera secundaria y con una intención más política y económica que con afán antropológico.

Es posible que Licurgo propusiera el inicio de otorgar un papel a las madres espartanas, papel que implicaba una preparación previa al matrimonio a través de la práctica deportiva. Por ello debemos considerar que se inicia un modo de vida que va a ser el signo de identidad espartano.

#### 19.4.4. La prohibición de las dotes

Cuando nos adentramos en los aspectos esenciales en el matrimonio griego encontramos los primeros problemas. Supuestamente durante el Arcaísmo en Esparta se prohíbe dotar a las hijas para sus matrimonios. Conocemos esta medida más porque en un momento posterior no se respeta y los autores critican la relajación de costumbres.

Las únicas fuentes que tenemos sobre la prohibición de las dotes son Plutarco y Hermipo (fr. 87, ap. Athen. 555c), citado a través de Ateneo. Como ya hemos señalado al inicio, las fuentes tardías presentan un problema de asumir que Licurgo creó una serie de medidas que idealizaban Esparta y que habían caído en decadencia en época posterior. Pueden describir con relativo detalle la situación de la Esparta de su momento, pero ya hemos señalado que están haciendo un ejercicio de vista atrás y fomentan una visión inamovible de la sociedad espartana. El hecho de que sean las mismas fuentes para época Clásica e incluso Helenística, dificulta mucho nuestra labor de tratar de dar cronología a las medidas. Al ser dos notas aisladas, han provocado mucha controversia, por lo que la prohibición de las dotes en el Arcaísmo es un asunto controvertido.

Plut. Apoh. 227f (= Plut. Mor. 227f)

πυνθανομένου δέ τινος, διὰ τί τὰς κόρας ἐνομοθέτησεν ἀπρόϊκους ἐκδίδοσθαι, ὅπως ἔφη ἄμῃτε δι' ἔνδειαν ἄγαμοὶ τινες ἐαθῶσι μήτε διὰ περισσὴν σπουδάζονται, ἕκαστος δὲ εἰς τὸν τρόπον τῆς παιδὸς ἀφορῶν ἀρετὴ τὴν αἴρεσιν ποιῆται διὰ τοῦτο δὲ καὶ τὸν καλλωπισμὸν τῆς πόλεως; ἀπήλασεν.

“Al informarse alguien de por qué había legislado que las muchachas se entregaran en matrimonio sin dote, respondió: «Para no permitir que algunas se queden sin casar por falta de bienes, ni que otras se vean forzadas por su hacienda, y para que cada hombre considere el carácter de la muchacha y haga la elección en atención a su virtud. Por esto también desterró todo ornamento superfluo de la ciudad.”

Parece una medida vinculada a la igualdad, a permitir que las muchachas no dependan de su familia sino de su virtud. También se nos indica que va en relación con las medidas contra el lujo impuestas en la ciudad. De ser así estamos ante una revolución en la forma en la que se entienden las relaciones familiares, promoviendo la individualidad. A partir de ese momento la familia no sería tan importante sino la virtud personal.

También parece hacer frente a los problemas de las mujeres que no pueden acceder a una dote, y que quedarían en situación de desventaja. Señalamos que “parece” porque debemos someter esta afirmación a una cuidadosa revisión.

Inicialmente se toma como una medida de austeridad espartana, aunque ya Savalli (1983: 53) se postuló en contra de esta afirmación, pues no podemos explicar sin ella el devenir histórico de Esparta. Si en Esparta efectivamente no hubiera dotes, no podrían haber llegado a la situación que conocemos en el Clasicismo. Tal medida implica un acto de fuerza política importante, pues supondría el paso de una situación de matrimonio con dotes heredados de los Siglos Oscuros a la prohibición radical de los mismos. Es cierto que los legisladores consiguen cambios importantes en la *polis*, como es el caso de Solón y la abolición de deudas, pero no consiguen un cambio tan radical a largo plazo.

Más que un error de Plutarco, Hodkinson (2009: 98) la considera una medida de propaganda espartana del siglo III, no como una realidad pero sí una mentira pensada. No podemos sostener que un autor, ni siquiera un rey espartano, se invente una medida por su conveniencia. Su argumentación se basa en que se habla de una prohibición para que las mujeres sean valoradas por sus virtudes y no por su hacienda. Teniendo en cuenta la valoración individual que tenemos de las mujeres en todas las fuentes antiguas, no parece que la mujer en sí misma valiera demasiado. Son sus contactos los que hacen que reciba un deseo social y se convierta en una novia apetecible. Por lo tanto, Esparta está significándose como una *polis* excepcional donde hasta sus mujeres tienen valor por sí mismas. La alusión a Licurgo menciona un tiempo idílico de igualdad “real” entre los espartiatas, igualdad que, por otro lado, nunca debió de existir.

Probablemente la medida propagandística, que se hace porque interesa en ese momento, sea afirmar que la prohibición de las dotes fue efectiva y funcionó durante mucho tiempo. Tal ejercicio de fuerza parece complicado, y en el caso de que fuera real, las propias familias espartanas se la saltaron pronto y por ello el resto se sumó.

La segunda nota a favor de que de verdad existió una prohibición de las dotes viene de la mano de Ateneo que cita a Hermipo<sup>234</sup> nos:

Ath. 13, 555c

ἐπαινῶν Ἑρμιππον ἔφη ἐν τοῖς περὶ Νομοθετῶν ἱστορεῖν ὅτι ἐν Λακεδαίμονι εἰς οἴκημά τι σκοτεινὸν πᾶσαι ἐνεκλείοντο αἱ κόραι, συνεγκλειομένων καὶ τῶν ἀγάμων νεανίσκων καὶ ἕκαστος ἧς ἐπιλάβοιτο, ταύτην ἀπῆγεν ἄπροικον. διὸ καὶ Λύσανδρον ἐζημίωσαν ὅτι καταλιπὼν τὴν προτέραν ἐτέραν ἐβουλεύετο περικαλλεστέραν ἀγαγέσθαι.<sup>235</sup>

“Afirmó que Hermipo, en su Sobre los legisladores, cuenta que en Lacedemonia se encerraba en una habitación oscura a todas las muchachas casaderas, siendo encerrados con ellas también los jóvenes solteros. Y a la que atrapaba cada uno, se la llevaba sin dote. Y que por ese motivo hasta a Lisandro le impusieron una multa porque, tras abandonar a su primera esposa, quería tomar una segunda mucho más bella<sup>236</sup>.”

<sup>234</sup> Hermipo, escribió *Sobre los legisladores* [DSA Suppl. 1, fr. 87 = FGrH 1026, fr. 6],

<sup>235</sup> El griego corresponde a la versión de Cambridge de 1927 de Charles Burton Gulick

<sup>236</sup> La traducción está basada en la de Gredos de 2001 a cargo de Lucía Rodríguez Noriega

En esta cita al principio no importa qué mujer tomar, ya que todas son similares y por eso el cuarto oscuro libra de elección al hombre soltero. Aparentemente son todas las mujeres las que pasan por este ritual, pero la propia fuente nos dice que cae en desuso en cuanto una es más bella que el resto y despierta los deseos de un personaje importante. Debemos tomar con precaución esta cita, pues aparentemente parece un ritual que se toman al pie de la letra donde se introduce la cita un tanto forzada de que las muchachas no tienen dote.

Se nos cita a Lisandro como personaje relevante, y nos dice que es castigado por cambiar a su esposa por otra más bella. El dato que nos interesa es que efectivamente cambia de esposa, lo que ya nos apunta a que el ritual no funciona correctamente.

Debemos hacer una valoración global sobre la verosimilitud de estas prácticas, especialmente si pudieron ser promulgadas por un motivo concreto y si cabe la posibilidad de que fueran efectivas a lo largo del tiempo y no más bien un ritual de fertilidad que sorprende a los visitantes de Esparta.

En primer lugar debemos destacar el trabajo de los que se han mantenido en una posición ambigua. Karabelias (1982: 474) mantiene que con tan poca información no podemos contestar a los interrogantes que se nos plantean respecto a las dotes y las herederas en Esparta. Es decir, que era imposible llegar a una opinión fundamentada. Además señalaba que las instituciones espartanas eran un misterio que nos impedía llegar más allá. En la misma línea estaba Modrzejewski (1981). Ambos autores son muy herederos de los estudios jurídicos basados en el mundo ático. Al no poder aplicar referencias de juicios y leyes consideraban que el debate estaba cerrado en la indefinición.

Entre los escépticos a creer la verosimilitud de la referencia tenemos a Hodgkinson (2009: 98) o Flower (2002: 197) que consideran que la igualdad es un *topos* creado por Agis en el siglo IV que servía para sus intereses de una reforma del estado y que es en ese momento cuando la propaganda espartana crea la ley de la prohibición de las dotes de Licurgo. En el siglo IV las dotes se veían como un problema en la transmisión de la tierra y por ello hacen una “falsa vuelta” a las costumbres ancestrales.

Entre los defensores de la prohibición de las dotes en época de Licurgo destacamos a Asheri (1963: 14), MacDowell (1986: 81–2) y Singor (1993: 36), basándonos sobre todo su argumentación en que el trabajo de los hilotas y la redistribución de la tierra. Estos cambios suponían una revolución en la sociedad que permitía cambiar las costumbres por completo. Para estos autores, la prohibición de las dotes se respeta durante un tiempo hasta que se deja de lado en un segundo momento.

Es interesante pararse en el trabajo de Pomeroy (2002: 83-84) ya que apunta a que, efectivamente en el siglo V con seguridad hay dotes, lo que inicialmente supone un problema para la veracidad de una supuesta ley de Licurgo. No obstante en Esparta, donde no hay metal ni esclavos intercambiables, solo los caballos y la tierra pueden ser susceptibles de ser usados como dote, por lo que en tiempos cercanos a un reparto de tierra, la división de la misma en dotes no parecía la mejor opción. Por ello la ley de prohibición de dotes tendría sentido desde un plano económico y además propiciaría un modelo de virtud femenino que pondría en valor a unas mujeres por encima de otras.

No obstante, la dote es necesaria para sostener a la nueva unidad familiar, lo que explicaría que casi todas las sociedades mediterráneas la conservaron durante toda la Antigüedad. En sociedades premonetales, como es la espartana, nadie “hace dinero” por lo que la aportación inicial es especialmente importante (Redfield 1978: 151). En el resto de las *poleis* documentamos cómo durante el Clasicismo la dote se entrega en forma de dinero, joyas u objetos de alto valor económico que podían permanecer intactos sin devaluarse (Cepeda 2000: 164). En Esparta todos estos objetos estaban prohibidos por ser ostentadores de lujo. La solución que propone Pomeroy es que en Esparta no era necesaria ningún tipo de dote, porque la tierra se daba a los espartiatas, y no necesitaban el sustento económico de iniciar una nueva familia. Como propuesta tiene varios puntos fuertes, aunque presenta alguna laguna. Realmente no sólo son los caballos y la tierra, hay otro tipo de objetos, que no son metal precioso y que pueden formar parte de una dote. Una vivienda o animales de tiro, objetos de prestigio como armamento son objetos que pueden formar parte de una dote y no todos ellos tienen un reflejo económico. No obstante, estamos de acuerdo en que el sustento inicial de una familia está basado en los lotes de tierra. Por ello, es especialmente en este momento del Arcaísmo cuando las leyes de Licurgo pueden plantear esta situación.

Rivera (2007: 260) da por supuesta la referencia de que las mujeres espartanas no aportan dote porque lo que han de llevar a su nueva casa es un vientre fértil, apuntando a una vinculación completa con la maternidad. Esta teoría iría en consonancia con el apartado anterior, donde hemos señalado la importancia del cuidado corporal de las mujeres espartanas como modelo de virtud y como futuras educadoras de ciudadanos. No obstante, creemos que podemos ir un poco más allá en la interpretación y que en todas las *poleis* era importante la fertilidad de la esposa y no por ello se renunciaba a la dote.

Si nos situamos en el punto de vista femenino, la prohibición de dotes beneficia a las mujeres, pero solo tangencialmente y si de verdad se respeta, pues permite poner en valor otras cualidades eliminando la necesidad de aportar una cantidad. No obstante, no es una medida creada pensando en las mujeres, sería absurdo pensar en un Licurgo promotor de los intereses femeninos, sino que protege al padre que quiere casar a su hija frente a los intereses de los maridos (Nikolaidis 1997: 46).

Lo cierto es que toda esta discusión parece llevar al punto de afirmar que la dote no es el único interés matrimonial en Esparta, como ya apuntó Rodríguez Alcocer (2017: 114), pero su explicación, apuntando a los rituales de matrimonio en un cuarto oscuro, no son del todo convincentes. Por mucho que queramos señalar la excepcionalidad espartana, con la que luchamos historiográficamente pero siempre caemos en lo mismo, la capacidad económica tenía su importancia en el Mundo Griego. Además la maternidad, fecundidad y comportamiento excelente está presente en el resto de *poleis*. Igual que podemos afirmar que la igualdad es una utopía que en una ocasión se hizo visible, pero apuntamos más bien al reparto de tierras que a la prohibición de las dotes. En cuanto al comportamiento femenino quizá debiéramos llevarlo al plano de la ostentación pública. Es más probable que casarse con una mujer de una familia poderosa económicamente fuera siempre interesante, pero que hubiera restricciones en cuanto a la ostentación de la ceremonia y a la entrega e intercambio de regalos. Un camino intermedio de evitar las dotes, es aportar regalos por parte del padre. Es una medida más insegura, pues no hay posibilidad de retorno para la hija en caso de retorno o viudedad, pero es una solución (Fox 1985: 222).

Una buena parte de los datos que tenemos son de Plutarco, un autor que propone un tipo de matrimonio donde la dote no es importante, sino que es la virtud la medida por la cual se ha de escoger a una esposa (Goessler 1999: 104). Por lo tanto, es posible que se minusvalore la importancia de los bienes materiales en favor de otros aspectos como la educación de la mujer espartana, para mostrar un modelo de mujer que es virtuosa, aspectos que forman parte del universo de Plutarco.

Estas estrategias políticas y económicas, como es una prohibición de la dote, tratan de romper las dinámicas familiares (Wilgaux 2010: 353) que había en un momento anterior, donde el nivel de ostentación era elevado. En un momento previo los matrimonios se convierten en un modo de ostentación de riqueza que distingue a las personas de buen linaje. Esta misma ostentación hace difícil promover igualdad social si continúa esta política. Licurgo trató de romper el inmenso poder de la aristocracia y ampliar el espectro cívico. Los nuevos ciudadanos partían en “supuesta igualdad” gracias a la asignación de un lote de tierra. Como la costumbre acababa dividiendo esa tierra en herencias y dotes en un momento posterior se consideró que Licurgo también había prohibido las dotes de las mujeres. En definitiva, se crea un personaje, llamado Licurgo, que parece conocer de antemano todos los problemas a los que Esparta se iba a enfrentar en los siglos siguientes. Es el creador de una serie de medidas que caen en desuso y que si se hubieran cumplido Esparta habría sido una *polis* dominante en toda la historia de la Grecia Antigua.

#### **19.4.5. Conclusiones parciales: Licurgo y la gran Retra**

A grandes rasgos podemos decir que la gran Retra está pensada para el bienestar de la nueva clase que va a dominar al resto, incluyendo a hombres y mujeres. Otorga un papel importante a ambas partes y garantiza las buenas relaciones entre los poderosos por encima de las relaciones de una élite muy pequeña con el exterior (Mitchell 2013: 130-138). Este nuevo cuerpo cívico, que prestará servicio militar, es protegido por medio del reparto de lotes de tierra y el sistema familiar habitual de dotación de una hija en el momento del matrimonio entra en conflicto con este aspecto. No todos los espartiatas parten de la misma posición de propiedad, y la diferencia se va acusando con el paso de los siglos. Las grandes familias seguirían emparentándose entre sí mientras que el resto, poco a poco, se iba empobreciendo.

Todos estos datos, más o menos discutidos y reproducidos en obras como las *Máximas de los espartanos* o la *Constitución de los espartanos* son evidentemente un reflejo de la ideología marcial de la sociedad espartana. Estas frases conservadas de determinados personajes, cuyos nombres no siempre son conocidos, nos hablan del tópico del discurso laconio, que se aleja de las florituras y de impostación y tiende a ser conciso (Fornis 2012: 219-220). Con ello no se está negando que en ocasiones sean ambiguos, pero debieron de marcar la diferencia con la forma de hablar de otras *poleis* como Atenas.

Ya Pérez Rubio (2013: 101) hablaba de la adopción de una ideología militar y dura de las mujeres espartanas y lo comparaba con otros casos en el Mundo Antiguo. No obstante, ¿Realmente podemos hablar de una transposición total de valores femeninos en un mundo masculino belicoso? Si bien no podemos negar que la mujer vive en una sociedad y se

impregna de sus valores, hay datos que nos pueden llegar a pensar no solo en la ideología espartana sino en la sociedad efectiva que la fue en la Antigüedad. Las mujeres espartanas tienen un papel dentro de la sociedad, como madres y educadoras de los ciudadanos. También heredan cierta preeminencia en ciertos cultos, siempre controlados por la aristocracia y se exportan ciertos valores que son vistos como una excepción, como es la práctica deportiva. No obstante, las mismas mujeres espartanas, educadas en valores cívicos de defensa de la *polis* y educación de futuros ciudadanos son protegidas en su matrimonio con una dote.

Parece bastante claro que Esparta nunca desarrolló una regulación jurídica clara sobre el matrimonio, tal y como nota Bogino (1991: 225). La pregunta que debemos responder es el motivo por el cual otras *poleis*, como Gortina, sí lo hicieron.

Probablemente Esparta no necesita una legislación clara sobre los matrimonios legítimos, y se puede permitir que su legislador, cuya labor esencial es acabar con las profundas desigualdades que pueden acabar en *stasis*, sea una medida aparentemente sencilla “la prohibición de las dotes”. Esta medida es sólo un fallido intento de que los lotes se mantengan más o menos intactos, o lo que es lo mismo, que las familias de espartiatas que van a ser soldados no disminuyan en número.

Por lo tanto, la legitimidad del ciudadano, no reside solamente en su cuna, sino que lo hace en su participación en las comidas comunales. No es necesaria una ceremonia precisa, ni una dote que selle la garantía, pues la pertenencia a estas familias, *a priori*, es suficiente. El gran problema era el empobrecimiento progresivo de unas casas con respecto a otras, y el intento de Licurgo es que esa situación no se produzca.

En los siguientes apartados señalaremos varios casos de cómo la afirmación tajante de la prohibición de dotes no es una realidad en el Periodo Clásico.

#### **19.4.6. Las dotes en el Clasicismo**

Nuestra fuente principal sobre la perversión de las dotes es Aristóteles, que en el contexto de una crítica a la vida licenciosa de las mujeres espartanas determina la relajación de sus costumbres. Debemos tener en cuenta que Aristóteles es considerado el inventor de la polaridad de los sexos, y de la diferenciación de la mujer del hombre por su inferior naturaleza (Rivera 1996: 25-39) y que además, es pro ateniense y que, por lo tanto, justifica la superioridad de Atenas.

Por ello, no podemos asociar a las mujeres de todos los males de Esparta, aunque Aristóteles cargue las tintas contra ellas. No debemos olvidar que por mucho que se generalice hablando de mujeres propietarias de holgadas dotes, debía de ser una minoría y que lo importante es pensar en la justificación que hace Atenas de su victoria sobre Esparta. El sistema democrático es perfecto no solo por su formulación política y militar, sino también porque propone un modelo social que es el ideal.

Arist. Pol. 2, 1269b

ἔτι δ' ἢ περὶ τὰς γυναῖκας ἄνεσις καὶ πρὸς τὴν προαίρεσιν τῆς πολιτείας βλαβερὰ καὶ πρὸς εὐδαιμονίαν πόλεως. ὥσπερ γὰρ οἰκίας μέρος ἀνὴρ καὶ γυνή, δῆλον ὅτι καὶ πόλιν ἐγγὺς τοῦ δίχα διηρηῆσθαι δεῖ νομίζειν εἰς τε τὸ τῶν ἀνδρῶν πλῆθος καὶ τὸ τῶν γυναικῶν, ὥστ' ἐν ὅσαις πολιτεαῖς φαύλως ἔχει τὸ περὶ τὰς γυναῖκας, τὸ ἥμισυ τῆς πόλεως εἶναι δεῖ νομίζειν ἀνομοθέτητον. ὅπερ ἐκεῖ συμβέβηκεν: ὅλην γὰρ τὴν πόλιν ὁ νομοθέτης εἶναι βουλόμενος καρτερικὴν, κατὰ μὲν τοὺς ἄνδρας φανερός ἐστι τοιοῦτος ὢν, ἐπὶ δὲ τῶν γυναικῶν ἐξημέληκεν: ζῶσι γὰρ ἀκολάστως πρὸς ἅπασαν ἀκολασίαν καὶ τρυφερῶς. ὥστ' ἀναγκαῖον ἐν τῇ τοιαύτῃ πολιτείᾳ τιμᾶσθαι τὸν πλοῦτον, ἄλλως τε κἂν τύχωσι γυναικοκρατούμενοι<sup>237</sup>,

“Además, la licencia de las mujeres es perjudicial tanto para el propósito del régimen como para la felicidad de la ciudad. Pues así como el hombre y la mujer son parte esencial de la casa es evidente que también la ciudad debe considerarse dividida en dos partes aproximadamente iguales: el conjunto de los hombres y el de las mujeres; de suerte que en todos los regímenes en que va mal lo referente a las mujeres, hay que considerar que la mitad de la ciudad está como sin leyes. Es lo que precisamente sucede en Lacedemonia: el legislador, queriendo que toda la ciudad fuese resistente, se ve que lo logró en cuanto a los hombres, pero se ha descuidado con las mujeres, pues viven sin freno toda clase de intemperancia y molicie. Así, es forzoso en un régimen de tal tipo que la riqueza sea estimada, especialmente si los hombres son dominados por las mujeres, como la mayor parte de los pueblos militarizados y belicosos, excepto los celtas y algunos otros que estiman abiertamente el amor entre varones<sup>238</sup>.”

Esta idea parte de la premisa de que dar libertad a las mujeres es perjudicial, presente también en otros autores, como en Platón (Leg. 1, 637c; 6, 781a-b). Debemos partir de la premisa de que el discurso gira en torno a la decadencia de Esparta que, según Aristóteles, tiene como orgianl la falta de leyes y el respeto a las mismas. Para Aristóteles, en Esparta no se ha legislado convenientemente para las mujeres, quedando la mitad de la ciudad sin gobierno. Las mujeres tienen tendencia a caer en las pasiones y en amar demasiado (Hursthouse 2007: 327-334). Por lo tanto, deben ser alejadas de las libertades y someterlas a las leyes que ordenan y controlan su vida. Para Aristóteles las leyes son fundamentales para sostener la educación del ciudadano (Dobbs 1996: 76) y para controlar el espíritu femenino. La política está basada en las normas de convivencia, y éstas han de estar dominadas por el varón. Esta premisa ha hecho que se abra un debate en torno a la supuesta misoginia de Aristóteles. Algunos autores, como Dobbs, plantean que hay una separación de espacios y de inteligencias, más que un odio visceral.

Este encendido debate sobre la supuesta misoginia de Aristóteles está basado en que la naturaleza de la mujer se consideraba inferior biológicamente, pues la mujer es un hombre mutilado<sup>239</sup>. En el momento en el que Aristóteles intenta explicar la decadencia de la *polis* encuentra en la mujer, por su relativa y siempre elitista apropiación de poder, aunque no sea efectivo y personal en los espacios de poder político, una causa de decadencia. Esto ha derivado en una calificación de Aristóteles como un autor misógino en contraposición

<sup>237</sup> El griego corresponde a la versión de Oxford de 1957 de W. D. Ross

<sup>238</sup> La traducción revisada es la de Gredos de 1988 de Manuela García Valdés

<sup>239</sup> Sobre el debate en misoginia en Aristóteles basado en principios biológicos Cline 1976: 183-213; una visión desde la Filosofía metafísica y cómo se podía enfrentar al tema femenino McGowan 1992: 307-341 y una revisión reciente del tema en Mayhew 2004.



de otros, como Platón, que ha sido considerado “un autor feminista” y que pertenecía a una generación anterior<sup>240</sup>. Ambas atribuciones son claramente anacrónicas y no pudieron estar en la mente de dos autores antiguos (Henry 2007: 251-269; Green 1992: 70-96; Arnhart 1994: 389-415; Murphy 1994: 417-426). De hecho, Aristóteles, y por consiguiente Platón, debían ser entendidos por la sociedad para la que escribieron, y no hacían sino tomar los presupuestos ya presentes y desarrollarlos en sus teorías. En el caso de Aristóteles, una biología que se basaba en la aceptación de la inferioridad moral de la mujer (Lange 1983: 1-16). En definitiva, buscar calificativos modernos en los autores antiguos y tratar de usarlos como referentes de luchas presentes plantea muchos problemas de interpretación.

En resumen, se afirma que las leyes no han sido efectivas, porque las mujeres han llegado a acumular riqueza y tierras en Esparta a través de sus matrimonios. Pero las mujeres no son las únicas responsables de sus matrimonios, ni siquiera en la crítica más feroz de Aristóteles, sino que forma parte de la política familiar de creación de contactos y relaciones políticas. Por lo tanto, debemos preguntarnos. ¿Todos los espartanos se han saltado la normativa de la prohibición de las dotes? Ya hemos apuntado cómo estas medidas beneficiaban a parte de la ciudadanía, la que tenía menos recursos y su principal preocupación era poder aportar lo suficiente a la *syssitia* o comida comunal. Las costumbres matrimoniales podían haber permanecido en el tiempo y éstos son los perjudicados de la división de tierras. A estos ciudadanos, que con muchas precauciones podemos llamar “estratos medios de la sociedad” no les interesa que su lote de tierra sea insuficiente y sí podrían estar interesados en un control estricto de las dotes, pues toda limitación favorecería a sus intereses como cabezas de familias.

La familia real y las grandes familias, que precisamente son las que aparecen en las fuentes, no ven ni han visto ventajas en la prohibición o limitación de las dotes, porque se les iguala al resto de las familias con quienes no tienen ningún interés en emparentar. Sí alguien se saltó primero cualquier tipo de limitación o prohibición, primero de manera velada y luego más abiertamente fueron precisamente los más poderosos, que son también los que más habían perdido con la promulgación de las leyes de Licurgo. Aunque Aristóteles culpe únicamente a las mujeres, esta afirmación supone negar todo control familiar en Esparta, y asumir una emancipación total femenina.

En tiempos de Aristóteles las mujeres espartanas eran vistas como liberales por los atenienses, y la principal explicación está basada en el plano económico.

Arist. Pol. 1270 a, 5-6

ἔξω γὰρ τῆς οἰκείας διὰ τὰς στρατείας ἀπεξενούντο πολὺν χρόνον, πολεμοῦντες τὸν τε πρὸς Ἀργείους πόλεμον καὶ πάλιν τὸν πρὸς Ἀρκάδας καὶ Μεσηνίους: σχολάσαντες δὲ αὐτοὺς μὲν παρεῖχον τῷ νομοθέτῃ προωδοπεποιημένους [5] διὰ τὸν στρατιωτικὸν βίον (πολλὰ γὰρ ἔχει μέρη τῆς ἀρετῆς) , τὰς δὲ γυναῖκας φασι μὲν ἄγειν ἐπιχειρῆσαι τὸν Λυκοῦργον ὑπὸ τοῦς νόμους, ὡς δ’ ἀντέκρουον, ἀποστῆναι πάλιν. αἰτίαι μὲν οὖν εἰσιν αὗται τῶν γενομένων, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ταύτης τῆς ἀμαρτίας

---

<sup>240</sup> Una crítica al uso de Platón como antecedente del Feminismo y su uso cultural en Bethke 1981: 19-54 y una revisión de la comparación entre ambos autores en Smith 1983: 467-478.

“Parece verosímil que se haya dado esta licencia de las mujeres entre los laconios desde el principio, pues, a causa de expediciones militares, los hombres pasaban mucho tiempo lejos de su país, guerreando contra los argivos y después contra los arcadios y mesenios. En su descanso de la guerra se ponían a disposición del legislador bien preparados por su vida de campaña (pues comporta muchos elementos de la virtud). En cambio, a las mujeres se dice que Licurgo intentó someterlas a las leyes, pero como se le resistieron, desistió de ello. Estas son las causas de lo ocurrido y también evidentemente de este defecto del régimen. Pero nosotros no examinamos en qué se debe disculpar o en qué no, sino lo que está bien y lo que no lo está.”

Hay una causa inicial para la caída de Esparta. Las leyes de Licurgo intentaron ser firmes con las mujeres y no lo lograron. La licencia de las mujeres viene de que el hombre ha de ser educado y gobernado en el profundo respeto a las leyes, mientras que la mujer es gobernada por las pasiones (Bradshaw 1991: 557-573). Esta realidad, unida al hecho de que los espartanos pasaban mucho tiempo fuera de casa permite que las mujeres se apropien del espacio y acaben dominando la ciudad. Por lo tanto, también hay una crítica velada a los varones, que no ocupan como deben su posición como cabezas de la familia. La situación que nos presenta es una profunda desigualdad en la propiedad, dato que entra en contradicción con la supuesta igualdad promulgada por Licurgo.

Inicialmente, debemos valorar cuál es la capacidad real de una mujer en la Antigüedad, siempre sometida a su padre o a su marido, de resistirse a una legislación. Las dotes son gestionadas entre varones porque es una manera de transmitir propiedad. Es interesante generar pactos con familias de poder y el padre dota a la hija para protegerla en su nueva posición. Por lo tanto, debemos negar cualquier deseo femenino de resistencia cuando es un asunto que atañe a los varones.

Aristot. Pol. 2, 1270a 14-25

ἀλλ' ἡμεῖς [10] οὐ τοῦτο σκοποῦμεν, τίτι δεῖ συγγνώμην ἔχειν ἢ μὴ ἔχειν, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὀρθῶς καὶ μὴ ὀρθῶς. τὰ δὲ περὶ τὰς γυναῖκας ἔχοντα μὴ καλῶς ἔοικεν, ὥσπερ ἐλέχθη καὶ πρότερον, οὐ μόνον ἀπρέπειάν τινα ποιεῖν τῆς πολιτείας αὐτῆς καθ' αὐτήν, ἀλλὰ συμβάλλεσθαι τι πρὸς τὴν φιλοχρηματίαν. [15] μετὰ γὰρ τὰ νῦν ῥηθέντα τοῖς περὶ τὴν ἀνωμαλίαν τῆς κτήσεως ἐπιτιμήσειεν ἂν τις. τοῖς μὲν γὰρ αὐτῶν συμβέβηκε κεκτῆσθαι πολλὴν λίαν οὐσίαν, τοῖς δὲ πάμπαν μικράν: διόπερ εἰς ὀλίγους ἦκεν ἡ χώρα. τοῦτο δὲ καὶ διὰ τῶν νόμων τέτακται φαύλως: ὠνεῖσθαι μὲν γάρ, ἢ [20] πωλεῖν τὴν ὑπάρχουσαν, ἐποίησεν οὐ καλόν, ὀρθῶς ποιήσας, διδόναι δὲ καὶ καταλείπειν ἐξουσίαν ἔδωκε τοῖς βουλομένοις: καίτοι ταῦτό συμβαίνει ἀναγκαῖον ἐκείνως τε καὶ οὕτως. ἔστι δὲ καὶ τῶν γυναικῶν σχεδὸν τῆς πάσης χώρας τῶν πέντε μερῶν τὰ δύο, τῶν τ' ἐπικλήρων πολλῶν γινομένων, [25] καὶ διὰ τὸ προῖκας διδόναι μεγάλας. καίτοι βέλτιον ἦν μηδεμίαν ἢ ὀλίγην ἢ καὶ μετρίαν τετάχθαι. νῦν δ' ἔξεστι δοῦναι τε τὴν ἐπικληρον ὅτῳ ἂν βούληται, κἂν ἀποθάνῃ μὴ διαθέμενος, ὃν ἂν καταλίπη κληρονόμον, οὗτος ᾧ ἂν θέλῃ δίδωσιν

“El que no esté bien dispuesto en lo referente a las mujeres parece, como ya se dijo antes que no sólo produce un cierto indecoro del régimen mismo, sino que fomenta de algún modo la avaricia. Después de lo que se acaba de decir, podría alguien censurar la desigualdad de la propiedad, ya que sucede que unos poseen una hacienda excesivamente grande, y otros una totalmente pequeña; por eso la tierra ha pasado a unos pocos. Esto también está mal regulado por las leyes: el legislador desaprobó comprar o vender la tierra

propia, y lo hizo con razón, pero dio la posibilidad de donarla o legarla a los que quisieran, y el resultado es necesariamente el mismo en ambos casos. Es de las mujeres casi las dos quintas partes del país por haber muchas herederas y porque se dan grandes dotes. Hubiera sido mejor haber ordenado no dar ninguna dote a una pequeña o moderada. En la actualidad es posible dar en matrimonio a la heredera a quien su padre quiera, y si muere sin testar, al que deje como tutor, ése la entrega en matrimonio a quien le plazca.”

Es interesante notar cómo ha faltado la prudencia, el otro gran valor para Aristóteles (Bradshaw 1991: 557-573). La ley ha sido imperfecta porque ha supuesto igualdad inicial pero se ha reservado una parte de la tierra que podía ser legada. El dato de Aristóteles plantea una gestión de la tierra diferente al de Plutarco. La tierra está dividida en la que forma parte del lote y la que es privada, que se gestiona como en los Siglos Oscuros. Este dato ha permitido que las mujeres acumulen propiedad, legada por medio de su matrimonio o cuando son herederas. Este sistema de la tierra tendría sentido en el panorama que hemos dibujado en el apartado anterior. En un momento dado se dispone de nuevas reservas de tierra que son atribuidas a la nueva clase ciudadana, pero los aristócratas conservan sus tierras y se entiende que todo aquel que poseía cierta cantidad de tierra podía gestionarla de manera privativa. Por lo tanto, inicialmente las dotes y las herencias salen de esa tierra privada, que con el paso de las generaciones se confunde con el lote de tierra y todo acaba siendo susceptible de división.

Si bien podemos extraer este dato no podemos dejar de hacer una consideración general sobre el panorama espartano que plantea Aristóteles. Todo alejamiento de esta costumbre que separa y regula la vida de hombres y mujeres es un acto de barbarismo. Los extranjeros no entienden la necesidad de dividir espacios masculinos y femeninos. Por lo tanto, la crítica también está vinculada a una pérdida de helenidad (Jalbert Stauffer 2008: 930) ya que los espartanos no han sabido tener a sus mujeres en casa. También dar un puesto digno a la mujer supone alejarla del barbarismo, la mujer espartana ha perdido su esencia, consumida por la avaricia. Por ello, el lujo ha de ser suprimido por motivos helénicos en una visión de la mujer silenciosa y recatada. Levy (1990: 397-416) interpreta este paso en virtud de la relación entre la mujer y la política. El papel femenino en la *Política* es el de educador de los más jóvenes, no el de la apropiación de espacios públicos. Cayendo en el lujo, además derivado de la relajación de las leyes, se atenta contra el buen gobierno de la ciudad.

Si bien Aristóteles tiene muy claros los motivos de la decadencia espartana, planteamos una revisión de la explicación. No podemos negar que para este momento la riqueza estuviera concentrada en parte, pero solo en parte, en manos femeninas derivado de la dote y la herencia. Añadimos además que el problema de *oliganthropia* era severo desde el punto de vista de Aristóteles, que había visto perder a Esparta frente a Atenas, pero no tenemos datos concretos. En cuanto algunas familias dejaban de aportar a las *sysitia*, bien por muerte del ciudadano bien por empobrecimiento, debiendo renunciar a su estatus de ciudadano, se percibía como una crisis social. Aristóteles se enfrenta a la realidad de que hay familias dominantes, ricas y poderosas en Esparta (Pol. 5, 1306a 18) que están controlando los cargos. Por lo tanto, la supuesta igualdad ha quedado por completo rota. Pero ¿Hubo realmente en algún momento igualdad? Lo que realmente está intentando explicar es la derrota de los espartanos en Leuctra en el 371 a. C. Esa es la tragedia inexplicable que necesita ser justificada en problemas sociales profundos (Piper 1979: 5).

Lo que no podemos aceptar es que sea una maniobra eminentemente femenina. Si bien es posible que durante el Arcaísmo se trataran de controlar las dotes y parte de la tierra fuera separable y sujeto de partición, precisamente con ese comercio de tierra se gestionaban los intercambios entre familias, lo queramos llamar o no dote. Con el tiempo la vieja costumbre de ostentación del matrimonio se hizo de nuevo visible.

Es difícil pensar que haya un momento en el que las dotes se olviden, sobre todo entre las familias más acomodadas. Si bien la mujer espartana, como depositaria simbólica de la dote parece la cabeza de turco, realmente estamos ante un empoderamiento de las grandes familias durante el Clasicismo y el Helenismo, que vuelven a tomar conciencia de su singularidad y se relacionan entre sí.

Por lo tanto, la prohibición de las dotes de Licurgo se convierte en un *topos* que alude a la relajación de costumbres, y que se cita de manera recurrente.

Hay momentos en el Clasicismo en el que parece que la antigua ley de prohibición de dotes existe, pero no se respeta como en la vida de Lisias.

Plut. Lys. 30, 5-6

οὐ μὴν ἀλλὰ τὰς τε ἄλλας τιμὰς ἀπέδοσαν αὐτῶ τελευτήσαντι, καὶ τοὺς μνηστευσσαμένους τὰς θυγατέρας, εἶτα μετὰ τὴν τελευτὴν τοῦ Λυσάνδρου πένητος εὐρεθέντος ἀπειπαμένους ἐζημίωσαν, ὅτι πλούσιον μὲν νομίζοντες ἐθεράπευον, δίκαιον δὲ καὶ χρηστὸν ἐκ τῆς πενίας ἐπιγνόντες ἐγκατέλιπον: ἦν γάρ, ὡς ἔοικεν, ἐν Σπάρτῃ καὶ ἀγαμίου δίκη καὶ ὀψιγαμίου καὶ κακογαμίου: ταύτη δὲ ὑπῆγον μάλιστα τοὺς ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν καὶ οἰκείων τοῖς πλουσίοις κηδεύοντας<sup>241</sup>.

“Se rindieron todo tipo de honras fúnebres en memoria del muerto y también se castigó a los pretendientes de las hijas de Lisandro, que las habían abandonado tras morir éste y descubrirse su pobreza. Estos le habían agasajado en vida por considerarlo rico, pero cuando se dieron cuenta de que era pobre y de que había sido justo y honrado, lo dieron de lado. Pues en Esparta, según parece, había legislación contra la soltería, contra casamientos tardíos o casamientos impropios, y en ésta incurrían principalmente los que se casaban con ricos, en lugar de con virtuosos o amigos<sup>242</sup>.”

Lisandro vive a finales del siglo V, pero es Plutarco el que nos cuenta esta anécdota, por consiguiente, tendremos en cuenta todas las precauciones que ya hemos señalado. Si bien podemos decir que hay un recuerdo de un episodio de avaricia por parte de los pretendientes, siembra la evidencia de que la dote era algo habitual y que una novia era elegida por las posibilidades, no sólo políticas, sino también económicas del padre. Efectivamente los pretendientes de las hijas de Lisandro, pero la propia anécdota nos cuenta que hay una tendencia general a que los pretendientes se asocien a familias con poder económico. El castigo puede ser por sólo por su avaricia, sino porque no se estaban comportando acorde a la ideología espartana. Los pretendientes estaban actuando como mercaderes, y no se movían por un comportamiento virtuoso. Por otro lado, este castigo debió tener cierta fama, porque el propio Plutarco lo replica en las *Máximas de los*

---

<sup>241</sup> La versión del griego es la de 1916 de Cambridge por Bernadotte Perrin

<sup>242</sup> La traducción revisada está basada en la de Gredos de 2007 por Jorge Cano Cuenca, David Hernández de la Fuente y Amanda Ledesma

*espartanos* (Plut. Apoph. 230a) añadiendo simplemente que los éforos fueron los encargados del castigo.

¿Fue este un caso singular? ¿Estaban prohibidas las dotes en este momento? Todo apunta a que en el siglo V el padre aporta riquezas o contactos para el bienestar de su hija. Estos beneficios debían ser evidentes y palpables, de otro modo no tendría sentido que un personaje que muere con honores pero pobre deje en situación de vulnerabilidad a sus hijas, que son abandonadas por sus pretendientes. El castigo viene de la mano de que la *time* se olvida en cuanto fallece el padre, y las autoridades se inmiscuyen en las negociaciones del matrimonio.

Los candidatos debían esperar tanto asociación al poder, como beneficios económicos de Lisandro. Estamos en un caso en el que se apela a una ley antigua, que ni siquiera sabemos si fue real en un momento dado, para tratar un caso. Si los pretendientes habían sido capaces de asociarse al poder es porque había cierta costumbre en promocionar a los futuros maridos. En este momento, en el que muerto Lisandro se hace evidente el abandono de la familia es cuando se apela a la ley antigua<sup>243</sup>, que ya gozaba de fama.

La familia de Lisandro ha podido perder a la cabeza sobresaliente, pero fue un héroe de guerra que recibe homenajes. Por lo tanto, el poder de su familia continúa y son capaces de reclamar en las autoridades políticas. Es por ello que son capaces de castigar a los que intentan desvincularse rápidamente de su esfera de poder.

Como Ball (1989: 77) señaló, estamos ante un claro caso de honor herido en una familia poderosa. Lisandro había establecido un futuro para sus hijas en virtud de su papel como *kurios*. A su muerte esos pactos son abandonados y se pena a los irresponsables por atentar contra el honor familiar. En definitiva, hay muchos más intereses presentes que el mero asunto económico.

Finalmente debemos apuntar a que ya se ha creado el *topos* de la ausencia de dote, sea o no una prohibición para exaltar un modelo de virtud femenino en Esparta.

Otro punto a tratar en los casos que tenemos es que parece que no está funcionando esta ley, ya que las fuentes nos hablan de mujeres con dificultades para acceder al matrimonio por ausencia de dote. Por un lado nos habla de que las dotes son efectivas y son un valor muy importante en la ejecución del matrimonio, pero vemos que una mujer sin dote está en desventaja.

El primer ejemplo es de las *Máximas de las mujeres espartanas*, y más que un problema es una ostentación de la ausencia de dote.

Plut. Lacaе. 242b

παρθένος πενιχρὰ ἐρωτηθεῖσα τίνα δίδωσι τῷ γαμοῦντι προῖκα, ‘τὴν πάτριον’ ἔφη ‘σωφροσύνην’<sup>244</sup>.

---

<sup>243</sup> Casos similares de apelación a leyes antiguas para un caso concreto lo tenemos en Lisias en su discurso Contra Eratóstenes apelando a la vieja ley draconiana de que el marido que descubre a su esposa en fragante adulterio puede matar al seductor. Por lo tanto, sucede con cierta frecuencia que se recuperen leyes antiguas para fines del momento.

<sup>244</sup> Para los textos hemos usado la versión de 1889 de Gregorius N. Bernardakis de Leipzig

“Al preguntársele a una muchacha pobre que dote había entregado al que la había desposado, dijo: La moderación familiar”.

Aparentemente estaría de acuerdo con las leyes de prohibición, pero la máxima nos habla de una mujer pobre a la que se le pregunta por su dote, es decir, que se presupone que no ha podido aportar dote. Por lo tanto, estamos ante una evidencia velada de que hay costumbre de dotes y que una muchacha pobre está en desventaja. Luego la máxima exalta las virtudes de las familias espartanas, que son supuestamente austeras y nobles. Pero la propia introducción nos da un dato sobre el desuso de la ausencia de dotes.

De nuevo se ensalzan los valores cívicos de virtud espartanos, donde la moderación y la contención forman parte de la educación de las mujeres. No deja de ser una propaganda de la excelencia espartana. Además, el hecho de que el esposo venga de cenar con sus compañeros indica que no hay un banquete previo, sino que la tradición es que el matrimonio se consuma sin más ostentación (Pomeroy 2002: 41).

Finalmente debemos tener en consideración el tema del honor masculino. Las mujeres son dependientes de un varón ciudadano con obligación de participar en el ejército, y que puede caer en deshonor si se comporta como un cobarde en la batalla. Ser acusado de tembloroso en el combate es motivo de expulsión social y conlleva que las mujeres de la familia no puedan casarse. El varón recibe una especie de ostracismo social y sus propiedades le son incautadas. Esta circunstancia afecta a todas las mujeres de la familia, que quedan en situación de desamparo.

Xen. Lac. Pol. 9, 5

καὶ τὰς μὲν προσηκούσας κόρας οἴκοι θρεπτέον, καὶ ταύταις τῆς ἀνανδρίας αἰτίαν ὑφεκτέον,

“Tiene que alimentar en su casa a las jóvenes de la familia y explicarles la causa de que no tengan marido<sup>245</sup>.”

El soldado tembloroso o *tresante* ha caído en estado de deshonor, por lo que al ser apartado de la sociedad su familia cae en el oprobio. Por ello algunas de las *Máximas* señalan el rechazo de las madres espartanas ante sus hijos señalados como cobardes en la batalla. Un tembloroso solo puede perder su lote de tierra, pero conservaría el resto de las propiedades. No obstante, ve mermado su patrimonio, sin dejar de atender a las necesidades familiares.

Este caso nos apunta cómo no solamente es la ausencia de dote lo que puede generar un problema en Esparta para que se celebre un matrimonio, sino que pertenecer a los espartiatas y no haber caído en una situación de deshonor es aún más relevante.

Por lo tanto, señalamos cómo las dotes estuvieron presentes en Esparta desde Época Arcaica y se mantienen en periodos posteriores como un elemento fundamental para un matrimonio. Probablemente era una situación heredada de los Siglos Oscuros. No en vano es la forma habitual de dotar a una nueva unidad familiar. Posiblemente las élites hacían

---

<sup>245</sup> Las traducciones de las *Máximas de mujeres espartanas*, son de nuevo de la versión de Gredos de Mercedes López Salvá en 1987.

ostentación de riqueza y cuando en Esparta se trata de imponer un sistema igualitario, esa ostentación se hace incómoda.

Licurgo, con sus leyes, intenta que caigan en el olvido o que disminuya su importancia, pues con los lotes de tierra no era necesaria esa forma de intercambio de riqueza. Esto no quita que se sigan manteniendo y que en ciertos momentos se penalice a miembros de la comunidad por su ostentación de poder o que se castigue a los pretendientes que se acerquen a una mujer pensando en la riqueza que le puede aportar y no en esos valores ciudadanos que Esparta promociona. Aunque Esparta lance el discurso de una femineidad vinculada a la virtud moral y a la procreación, los datos nos hablan de que la dote existió y tuvo su importancia.

#### 19.4.7. Importancia y valor de las dotes en Esparta

La evidencia de varios casos en los que la dote es un problema ha hecho que la investigación debata sobre el momento en el que se introducen las dotes, su importancia y el valor de las mismas.

Si bien hay autores que dicen que a inicios del Arcaísmo los matrimonios se forman por ambiciones personales (Pomeroy 2002: 39), hasta que Licurgo trata de romper el esquema, según avanza la historia de Esparta en el Arcaísmo y Clasicismo es la riqueza la que marca el patrón para conseguir esposa (Ball 1989: 77; Perenditis 2006: 147). En ese juego toma poder no solo la dote, sino también la herencia.

Autores como Mossè (1991b: 139-153) consideran que la herencia de las espartanas es usada como dote, y que es una parte de la tierra del padre. Es decir, que Esparta funciona como Gortina y el padre puede dejar en herencia a su hija parte de su tierra no perteneciente al *kleros*, asumiendo que la tierra privada existía. Por lo tanto, la hija recibe su dote o su herencia pero esa no se acumula en manos femeninas generación tras generación. Para que funcione este sistema hemos de admitir que hay dos tipos de tierra, los *kleroi* indivisibles y otro tipo de tierra privada que puede ser dividida. Esta tierra es la que está en manos femeninas y se usa principalmente como dote de las mujeres. Mossè no establece cuándo exactamente puede comenzar estar práctica pero la considera habitual durante el Clasicismo. Para algunos autores como Asheri (1961: 47) la *politike chora*, es decir, la tierra indivisible fue siempre la limitada por el valle del río Eurotas. Si bien esta es la que “legalmente” no se podía dividir, pronto cae en desuso y de ahí derivan todos los problemas de empobrecimiento de los soldados que no pueden aportar a la comida común.

Hodkinson (2009b: 437-438), como ya hemos señalado, considera que la dote es algo habitual en Esparta, pero que es menor proporcionalmente que en otras *poleis*. Para él, la herencia y la dote está vinculada. Para ello, se basa en los estudios de van Wees (2005: 1-21), que ya había demostrado que en el mundo homérico la manera más generosa de hacer circular propiedad a un igual es mediante la dote de una hija, pero que se resaltaban otros valores de las mujeres, como su inteligencia y belleza. En esos momentos la dote se llama *hedna*, y son regalos que el padre aporta a cambio de la reciprocidad. Esta situación cambia a partir del *sinecismo*, ya que parece que la dote ya no tiene contrapartida en la

forma de los regalos del novio a la novia que recibe el padre. Por ello los bienes que la mujer recibe en el matrimonio no son eliminados, pero se reducen sintomáticamente y sobre, todo se la retira de la herencia. Esta situación está relacionada con que los regalos que aporta el padre no tienen contrapartida del marido. Por lo tanto, simplemente Esparta mantendría la costumbre de exaltar a las mujeres por sus virtudes y tener un modelo claro de comportamiento femenino.

Para Hodkinson, lo que ocurre en estados como Gortina o Esparta es que no se les retira de la herencia, pero sí se hace de manera proporcional al resto de sus hermanos, de manera que, si reciben dote, su herencia es menor. La gran novedad de Hodkinson es que considera que la dote puede ser la herencia de la mujer, pero que es controlada por ella (Hodkinson 2009: 79-121). Pero esta hipótesis chocaría con la existencia de un *kurios* que controla siempre económicamente a la mujer. Esta presencia es una constante en el mundo griego y ha sido probada en Esparta por otros autores (Ball 1989: 77; Ducat 1998: 393).

#### **19.4.8. Poder de las mujeres espartanas**

La situación de la presencia de dote y herencia ha desatado un debate sobre el poder efectivo de las espartanas sobre su dote y herencia y la llamada libertad de las espartanas. *A priori*, que una mujer reciba dote no tiene por qué suponer poder económico, porque ésta puede ser gestionada por el marido, y lo mismo sucede con la herencia. Esta situación ha suscitado un amplio debate.

El primer punto a tratar es la apropiación de espacios de poder por parte de las espartanas. Sobre todo, si podíamos hablar de una situación generalizada dependiendo de su capacidad económica y no de mujeres vinculadas al poder por otros motivos, como podía ser su pertenencia a la familia real. Inicialmente, si sostenemos que la mujer tiene libertad económica y gestión de sus tierras sería normal que crease sus redes clientelares.

Bradford (1986, 13-18) rebatió a los que habían asumido el poder y la libertad de las espartanas demostrando que las mujeres que se encontraban en esferas de autoridad estaban situadas ahí exclusivamente por su estatus. Powell (2009: 394-419) considera que la idealización de las mujeres espartanas en Plutarco es promocionada por las propias espartanas, que tienen la capacidad de influir en la proyección que se da en el exterior. Mossé (1991b: 138-153), Bianco (2014: 573-596) o Millender (2016: 500-524) por su parte, siguieron la estela de Bradford centrándose en figuras femeninas relevantes de la vida política lacedemonia. Principalmente están basando sus estudios en la crisis espartanas que trata de solucionar Agis IV.

Otros autores intentaron delimitar desde la historiografía marxista si era posible heredar o controlar la propiedad por parte de las mujeres y cuál era la proyección de poder que eso generaba. El objetivo principal era ver cómo se organizaba la riqueza en Esparta. Sobre todo, para matizar y comprender si Aristóteles estaba advirtiendo un problema de propiedad en manos de las mujeres desde una perspectiva de un hombre del siglo IV que ve como un peligro que las mujeres tengan tierras. Piper (1979: 5-8) considera que las mujeres espartanas controlaron efectivamente su dote y su herencia, pero únicamente en



el siglo III y fue debido a las circunstancias excepcionales. Ese es el dato que les da visibilidad en la reforma del siglo III. (Dettenhofer 1993: 61- 75).

Una de las grandes fuentes sobre Esparta, Aristóteles considera la ginecocracia, el gobierno de las mujeres, la verdadera causa del declive espartano, declive por otro lado relativo y vinculado a una derrota militar.

El problema de la dote también se ha relacionado con el texto de Aristóteles sobre la ginecocracia porque el momento en el que escribe el filósofo Esparta se encuentra en una situación crítica de escasez de ciudadanos. Esta situación crítica derivaba del excesivo poder femenino. Por ello, Mossé (1991b: 144) databa en el siglo IV a.C. la capacidad de heredar de las espartanas, justo en la época de Aristóteles<sup>246</sup>.

Cartledge (2002b: 150- 151) plantea la postura de Aristóteles basándose en dos condicionantes: el intelecto y el prejuicio. A la consideración de la mujer como un ser inferior, propio de todas las sociedades, se suma la demostración científica aristotélica del cuerpo y la mente femenina como de peor construcción que la masculina. Como hombres físicamente deformados su mente siempre era inferior. No obstante, Aristóteles tenía ante sus ojos la paradoja de que el mismo consideraba que las mujeres espartanas habían dominado a los hombres y lo explica por medio de la falta de autodisciplina y dominio femenino habían llevado al lujo y a la caída de Esparta.

Inicialmente, debemos separar lo que es la dote, el precio que paga el padre por casar a su hija, y la herencia, que es la parte de riqueza que recibe un individuo cuando su padre fallece. Para algunos autores, la dote en Esparta era una herencia anticipada (Cartledge 2001b: 120) y las vinculan, pero debemos tener muy claro que se producen en dos tiempos vitales muy diferentes. La dote siempre supone que el padre renuncie en vida a parte de su patrimonio mientras que la herencia revierte sólo en el resto de varones.

Hodkinson (2001: 79-121) plantea la posibilidad de que la tierra esté en manos femeninas en forma de herencia desde el siglo VII. Si aceptamos la herencia universal femenina, esta implica una parte en el momento del matrimonio y que siempre sea inferior a la que recibirá el varón. En consecuencia, la tierra está constantemente siendo dividida y cambiando de manos. También debemos tener en cuenta que la dote va ligada a la herencia y que es una parte de la herencia que la mujer recibe por adelantado. Este dato tiene como consecuencia que la tierra es dividida constantemente especialmente en familias numerosas con muchas hijas que llegan a casarse (Hodkinson 2004: 103-136).

Finalmente, debemos tener en cuenta las aportaciones de Fleck y Hansen (2009: 221-245), que han matizado la necesidad de tener participación política para hablar de independencia total. Si bien las espartanas parecen tener cierta capacidad gestora de sus propiedades adquiridas por medio de la dote o de la herencia, nunca gobiernan Esparta<sup>247</sup>. Por lo tanto, debemos tener en consideración que cierto control sobre las propiedades, por ejemplo, como gestoras de la población dependiente en ausencia de marido, no es un asalto al poder político.

---

<sup>246</sup> Otros como como Hodkinson, lo llevan al menos al siglo VI a.C. (2004: 104-106) y consideran que Aristóteles busca la causa del declive espartano en una causa que se llevaba dando un tiempo en Esparta.

<sup>247</sup> Sobre la necesidad de derechos políticos para tener un gobierno efectivo de las propiedades consultar Fleck 2000 y Acemoglu y Robinson 2001.

En ese sentido, el libro de Lacey (1968, 207), tendía a obviar el papel de la familia considerando que todas las costumbres relativas al matrimonio estaban impuestas por la ciudad. Probablemente esa era la idea inicial, pero fue un fracaso, pero para Lacey era interesante resaltar la excepcionalidad espartana en el trato familiar. Dibuja una sociedad donde el estado controla la vida del individuo en detrimento de la familia nuclear. La mayoría de los estudios posteriores sobre el tema proponen la existencia de decisiones privadas en este sentido, ya sea por intereses meramente económicos (Cartledge 1981: 96; Ball 1989: 77; Christien 1993: 39; Perentidis 2006: 147), principalmente argumentando a favor del control efectivo de la mujer de la tierra y matizando la tradicional sumisión, o por otros más variados como la posición social o la vinculación al poder (Figueira 2010: 272).

Con las prohibiciones de dotes y tratando de cerrar filas en torno a las familias habitantes de Laconia que desde ese momento se llaman iguales, se intenta promocionar una igualdad de la ciudadanía, dato que nos habla del poder de ciertas familias que estaban ejerciendo sus relaciones por encima de la organización política.

No obstante, estamos ante un profundo fracaso. Sistemáticamente las fuentes nos hablan de la importancia económica de ciertas familias y cómo es una constante resaltar la importancia económica de ciertos personajes<sup>248</sup>.

Por lo tanto, determinamos que la dote existió en Esparta desde tiempos arcaicos y que se mantiene a lo largo del tiempo. Es una dote conflictiva, pues intercede con la supuesta indivisibilidad de los lotes de tierra y favorece a las familias que tenían tierra privativa. La práctica continuada de la partición de tierra para las hijas deriva en problemas de participación en las *syssitia*. No obstante, debemos matizar dicha crisis espartana en pleno Clasicismo y tomar en consideración que los autores buscan razones para la derrota espartana.

## 20. MATRIMONIO EN ESPARTA

En este apartado se plantea un estudio del rito del matrimonio y las implicaciones sociales del mismo. Para ello haremos un estudio de las fuentes intentando apuntar los problemas de cronología. Como nos ha sucedido con la prohibición de las dotes, aparentemente Esparta permanece como un estado inamovible durante toda su historia, presentando unas formas matrimoniales determinadas. Dentro de la duda sistemática de esta afirmación trataremos de ver cuáles son los datos sobre cómo se efectuaban los matrimonios.

La premisa inicial que debemos destacar es que la historiografía ha considerado que Esparta era excepcional porque se acercaba más a prácticas arcaicas que habían caído en desuso en el resto del mundo griego. Engels (1970: 125) ya señalaba que las políticas matrimoniales espartanas eran más arcaicas que en Homero. Esparta aparecía como una

---

<sup>248</sup> Por poner un ejemplo, Heródoto habla en su descripción de un grupo de espartanos que se ofrecen a expiar un crimen como” (Hdto. 7, 134, 2) En griego ἄνδρες Σπαρτιῆται φύσι τε γεγονότες εὖ καὶ χρήμασι ἀνήκοντες ἐς τὰ πρῶτα, (según la edición de D. Godley en Cambridge en 1920) “unos espartiatas de noble familia y preeminente posición económica” (La traducción revisada del griego es la de Gredos de Carlos Schrader).

sociedad muy cercana al matriarcado y daba mucho juego para teorías económicas. Esta corriente de pensamiento, ya en desuso pero que deriva de las teorías de Bachofen sobre el matriarcado nos plantearía una sociedad espartana más cercana a un sistema de matriarcado y de dominación femenina. Por lo tanto, el papel de la mujer es el de una dominadora que ha perdido su papel principal pero que conserva muchos de sus derechos. Todas estas teorías hablaban de la exclusividad de Esparta como sociedad. Era un *unicum*, algo que solo podíamos documentar en esta *poleis* griegas como mucho en el ambiente dorio al que pertenece. Hasta que años después Oliva (1983: 30) considera que los rasgos de Esparta no son específicos de los dorios, sino que hay más casos en otras *ethnai*. En definitiva, de la trampa de un pasado matriarcal se intentaba agrupar a los espartanos dentro del grupo de los dorios del que, por escasez de fuentes, tomábamos a Esparta como un modelo.

Estas teorías trataban de explicar las peculiaridades de un sistema matrimonial donde aparecían diferentes rasgos, como el cuarto oscuro, el travestismo ritual o la poliandria, que parecían ajenos al resto de las *poleis* griegas. En este apartado vamos estudiar de manera individualizada cada uno de estos rasgos y las fuentes de las que derivan.

### 20.1. Edad ideal del matrimonio

El matrimonio ha sido considerado un rito de transición especialmente marcado en Esparta (Stewart 1997: 30-31), ya que establece un rol diferenciado para el hombre y la mujer: mientras el varón dedica su vida a la guerra y ve el matrimonio como una imposición y la mujer es educada para criar a los hijos. Este papel femenino es cuidado por medio de una educación cívica que supone un periodo de tiempo. Esta visión de Esparta con estos argumentos no deja de poder ser trasladable al resto del mundo griego. Si simplificamos el devenir vital de los antiguos griegos, siempre el varón es educado para liderar la familia, sea por medio de negocios o de gestión y tiene una parte de aportación al ejército mientras que la mujer se dedica al cuidado de la casa y la crianza. Realmente el punto que diferencia Esparta del resto de las *poleis* es que aparentemente da valor al proceso educativo de las mujeres, que se dilata por un periodo de tiempo más largo.

Por ello, en principio la mujer accede a una edad mucho más tardía en comparación a otras *poleis*, sobre los 18 años y el hombre en torno a los 30. Estas son las edades ideales, cuando la mujer ha alcanzado una madurez no solo biológica, sino también educativa y el hombre es considerado ciudadano de pleno derecho porque ha finalizado la *agoge*. Por supuesto, insistimos en que son edades ideales que pudieron saltarse en múltiples ocasiones. De hecho, cabe la duda más que razonable de que sea una ley escrita la que regulaba este tipo de situaciones<sup>249</sup>. Especialmente en el caso del varón, la edad parece

---

<sup>249</sup> Cuando hablamos de leyes espartanas Gagarin (1986: 58) sembraba la razonable duda de que en Esparta hay un desprestigio en torno a la ley escrita, posiblemente como una reacción conservadora, ello no quiere decir que no funcione la ley oral, basada en el juramento y en el recuerdo de una jurisprudencia, pero mucho más difícil de documentar. Por lo tanto, lo habitual es sellar un matrimonio en torno a una cierta edad, pero al no estar sancionada por una ley ni la edad máxima ni la mínima no podemos hablar de que se siga con frecuencia.

estar limitada no solo por el establecimiento de un sistema educativo prolongado, que no surge a la vez que la *polis* de Esparta sino que es posterior, sino que supone la aceptación del rol de cabeza de familia. Cuando el espartano ya puede encargarse de su patrimonio familiar, sea por fallecimiento o envejecimiento de la generación anterior, es cuando se presupone que es la edad ideal.

En segundo lugar debemos matizar las “edades ideales”. Lupi (2000: 13-16) considera que la edad ideal del matrimonio marca la diferencia entre la edad de procreación biológica y la que se considera la edad de matrimonio legítima. La edad biológica femenina comprende los años a partir de la menarquía, en torno a los 13 años, hasta la menopausia, con la finalización de la etapa reproductiva. En ciudades como Atenas, la edad de la menarquía se acerca mucho a la del matrimonio por lo que se está priorizando el aprovechamiento de los años fértiles de la mujer por encima de la preparación para el matrimonio.

En el caso de los varones, los 30 años es la distancia exacta para que un hombre que tenga un hijo que le sustituya como ciudadano en sus deberes guerreros, por lo tanto, es un cálculo que se hace para estimar la transmisión de generaciones en Esparta. No puede ser la misma edad para la mujer porque entonces los años fértiles quedarían muy reducidos, por lo que se establece de base una diferencia de edad necesaria. Cuando señalamos esa madurez femenina, se entiende que está relacionada con la educación. En Esparta las mujeres son preparadas para el matrimonio, no llegan con un total desconocimiento, como se desea en Atenas, donde la mujer ha de saber lo menos posible. Por lo tanto, estamos ante la valoración de una madurez formativa femenina (Buszard 2010: 95-97).

No obstante, estamos ante un esquema ideal, que no tiene por qué seguirse en la realidad. Esta idealización de la edad de contraer matrimonio no puede ser sostenida por todas las clases sociales, ni siquiera por todo el grupo de espartiatas.

Esta situación ideal ha sido puesta en cuestión por problemas que afectaron a Esparta, como la *oligantropia*. Ante una ausencia prolongada de ciudadanos es normal que la edad ideal se rebajase en un intento de procrear más hijos. En ese sentido, el ocultamiento de los primeros años de matrimonio, que estudiaremos más adelante, puede ser explicado por medio de este fenómeno.

Hodkinson (2001: 107) considera que esa edad masculina podría ser verdad en época arcaica, pero que pronto las leyes espartanas tratarían de estimular los matrimonios en torno a los 20 años y es por eso que debemos creer las teorías acerca de la no convivencia de los esposos.

Para apoyar esta hipótesis contamos con todas las multas que conocemos que se imponían a los varones por quedarse solteros a una determinada edad (Den Boer 1954: 218-227). Se les obligaba a bailar desnudos en invierno alrededor del ágora, en medio de la burla general (Xen. Lac. Pol. 9, 5; Pol. 3, 48 y 8, 40; Plut. Lys. 30, 7; Mor. 227 e-f; Lyc. 15, 1-2). Debemos apuntar que es una ofensa de toda la comunidad ya que las mujeres casaderas, principals afectadas por la resistencia al matrimonio de ciertos ciudadanos, les entonaban odas para mofarse de ellos.

Las fuentes dan la impresión de que se trata de animar a los jóvenes a contraer matrimonio, promoviendo no solo el castigo sino ciertos beneficios para las familias prolíficas.

Plut. Lyc. 15, 1-2

ἦν μὲν οὖν καὶ ταῦτα παρορμητικὰ πρὸς γάμον λέγω δὲ τὰς πομπὰς τῶν παρθένων καὶ [p. 248] τὰς ἀποδύσεις καὶ τοὺς ἀγῶνας ἐν ὄψει τῶν νέων, ἀγομένων οὐ γεωμετρικαῖς, ἀλλ' ἐρωτικάις, ὡς φησὶν ὁ Πλάτων, ἀνάγκαις: οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἀτιμίαν τινὰ προσέθηκε τοῖς ἀγάμοις. εἶργοντο γὰρ ἐν ταῖς γυμνοπαιδίαις τῆς θεάς: τὸν δὲ χειμῶνος οἱ μὲν ἄρχοντες αὐτοὺς ἐκέλευον ἐν κύκλῳ γυμνοὺς περιϊέναι τὴν ἀγοράν, [2] οἱ δὲ περιϊόντες ἦδον εἰς αὐτοὺς ᾧδὴν τινα πεποιημένην, ὡς δίκαια πάσχοιεν, ὅτι τοῖς νόμοις ἀπειθοῦσι: τιμῆς δὲ καὶ θεραπείας ἦν νέοι πρεσβυτέροις παρεῖχον, ἐστέρηντο. ὄθεν καὶ τὸ πρὸς Δερκυλλίδαν ῥηθὲν οὐδεὶς ἐμέμψατο, καίπερ εὐδόκιμον ὄντα στρατηγόν. ἐπιόντι γὰρ αὐτῷ τῶν νεωτέρων τις ἔδραξ οὐχ ὑπεῖξεν, εἰπὼν, ‘οὐδὲ γὰρ ἐμοὶ σὺ τὸν ὑπεῖξοντα γεγέννηκας.’

“En verdad eran también estas costumbres excitantes para el matrimonio, a saber: los desfiles de las jóvenes, sus desnudos y sus luchas a la vista de los jóvenes que eran arrastrados no por las leyes de la geometría sino por las del amor, como dice Platón. Pero, además, estableció cierta privación de honores para los solteros. Pues eran excluidos, en las *Gymnopedias* del espectáculo y, en invierno, los *arcontes* los obligaban a dar vueltas en círculo alrededor del ágora, mientras otros, rodeándolos, entonaban cierta canción dedicada *ex profeso* a ellos, como que recibían su merecido por desobedecer las leyes. También se veían privados del respeto y la atención que los jóvenes tributaban a los ancianos; precisamente, por eso, nadie criticó lo que se le dijo a Dercílidas, pese a que era un prestigioso general. Pues a su llegada uno de los jóvenes se negó a cederle su asiento diciendo: tampoco tú has engendrado a quien me lo ceda a mí en un futuro.”

Platón (Leg. 633)<sup>250</sup> corrobora la visión de que los varones que se resistían al matrimonio eran expulsados de las *Gymnopedias*.

Ateneo lo considera un castigo fruto de la resistencia a formar una familia, como si la familia no fuera atractiva para un varón.

Ath. 13, 555c

ἐν Λακεδαιμόνι, φησί, τοὺς ἀγάμους αἱ γυναῖκες ἐν ἑορτῇ τινὶ περὶ τὸν βωμὸν ἔλκουσαι ῥαπίζουσιν

“En Lacedemonia, a los solteros, en el curso de cierta festividad, las mujeres casadas los fustigan mientras los arrastran alrededor del altar, a fin de que, para evitarse la afrenta de este hecho, busquen el amor familiar, y se acerquen al matrimonio en la edad juvenil.”

Todo el pasaje mencionado parece un proceso de exclusión por no atenerse a las costumbres sociales. En primer lugar se establece un plazo, si el ciudadano no lo cumple se le humilla públicamente, lo que no deja de ser un atentado contra su *time*. Al espartano

---

<sup>250</sup> Sobre las *Gymnopedias* Nilsson (1906: 140-142); Bölte (1929: 124- 143); Wade-Gery (1949: 79-81); Calame (1977: 352-353). Parece ser que era un ritual que duraba varios días y en el que participaban los varones en competiciones deportivas de gran dureza. Lo conocemos por las fuentes (Xen. Hell. 6, 4, 16) (Pl. Leg. 633 b-c).

se le educa para obedecer órdenes, y el matrimonio se considera una más (Paradiso 1996: 116- 118). Debemos valorar lo tremendamente humillante que debía de ser la experiencia de recibir insultos de las mujeres danzando desnudo ante toda la comunidad, e incluso ser expulsado de las competiciones masculinas por excelencia. La soltería es tratada cómo un asunto de Estado y es penada con el escarnio público. Por ello, debemos remarcar la importancia que se está dando en Esparta a la obligación de contraer matrimonio. Por lo tanto, el dato detrás de estas leyes es la necesidad de adelantar la edad de matrimonio y de engendrar nuevos ciudadanos. También, resaltamos la exaltación de la paternidad cómo un bien que beneficia a la *polis*, y no solo al interés privado del mantenimiento de la familia. Con ello no estamos diciendo que la *oliganthropia* tuviera como causa única la reticencia de ciertos ciudadanos a casarse. También puede ser fruto de una política de expansión. En el caso espartano, parece que siempre se fomenta la crianza de ciudadanos espartiatas. Si bien es cierto que la *oliganthropia* afecta a Esparta a partir del siglo IV, estas medidas que no son un mero fomento, sino que son coercitivas, deben situarse a partir de este periodo. Es difícil creer que a un ciudadano no le interesara formar una familia que pudiera heredar su *kleros*. El instinto de supervivencia en la Antigüedad, y el deber familiar va en contra de que un espartano no estuviera interesado en casarse. No obstante, parece que era un problema que al estado le preocupaba, quizá porque no lo hacían lo suficientemente rápido o porque se intentara aumentar el crecimiento de la *polis* sin éxito. También debemos valorar que no sabemos cuántos espartanos padecieron este castigo, si se efectuaba anualmente o fue algo excepcional.

En la misma línea y período, debemos situar las leyes que premian la producción de hijos. Los jóvenes que tienen más de tres hijos estaban exentos del servicio militar y los que tienen cuatro o más no pagaban impuestos (Arist. Pol. 1270b 1-4). Este dato supone una doble medida de premio y castigo por parte del poder político. Como nota Hodgkinson (1986: 401), tener muchos hijos que hereden es un problema a largo plazo, porque la tierra queda demasiado dividida. Por lo tanto, el gran número de hijos solo es posible en familias muy ricas con mucha tierra a su disposición. Aunque estas medidas se atribuyan a Licurgo, no pueden ir más allá de Época Clásica (Fornis 2016: 386). También debemos plantear la duda razonable de que hubiera un control de natalidad voluntario dentro de las familias. Tener hijos de manera controlado es una decisión muy moderna, gracias al desarrollo de diferentes métodos y surge también de la necesidad de mantener a los hijos. En una sociedad Antigua, dónde la mayoría de los hijos no sobreviven a la adolescencia, no tiene mucho sentido un control del número de nacimientos, al menos desde la perspectiva del padre.

Tenemos el problema de que la *Política* de Aristóteles probablemente no daba la misma visión de Esparta que la *Constitución de los lacedemonios*, dónde hace un análisis más preciso. Se nos señala cómo no solo son las mujeres la causa de los problemas de Esparta, sino que alude también a las instituciones y su mala gestión. La descendencia es siempre un problema. En una sociedad preindustrial no podía haber muchos problemas de multitud de hijos heredando entre la mortalidad infantil, las guerras y las plagas<sup>251</sup>. Los legisladores intentan regular la propiedad de la tierra y evitar la concentración en pocas

---

<sup>251</sup> Si bien los efectos de la guerra en las cosechas y la productividad del campo ya han sido matizadas (Hanson 1998: 15)

manos, pero las deudas y empobrecimiento son causas más plausibles que una excesiva división porque sobrevivieran muchos hijos.

Para Lane Fox (1985: 227), el sistema de Solón en Atenas funcionó mientras que el de otros legisladores, como Epiteo, fue un fracaso. Ambos legisladores son comparables en un intento de ampliar el espectro social, pero Epiteo tiene mala prensa y se le hace causante del declive de Esparta<sup>252</sup>. Epiteo había hecho políticas que no promocionaban adecuadamente la descendencia y, como consecuencia a largo plazo, la tierra había quedado concentrada en pocas manos. Esta visión retrotraería el problema de la *oligantropia* al período Clásico. Consideramos que es una percepción posterior y que es en pleno Clasicismo cuando se trata de fomentar los matrimonios.

Debemos valorar si hay una resistencia real de los varones de cara al matrimonio, o se están manteniendo unas costumbres que la *polis* trata de modificar. Debemos hacer una aclaración con el término de “hombres que se resisten al matrimonio” y que Esparta legislara contra ello. Con ello, no queremos decir que la soltería masculina fuera una opción bien vista en otras *poleis*<sup>253</sup>, pero no conocemos otro lugar en el que se promulguen penas a los solteros, lo que puede significar tanto que Esparta estaba en una situación desesperada como que esta *polis* en concreto desarrolle un control familiar más profundo. Una sociedad antigua gira en torno a la procreación y perpetuación de la familia. La *polis* les penaliza primero por su soltería creciente y en el caso de que sean prolíficos les da una serie de ayudas como no participar en el servicio militar e incluso no pagar impuestos. Tener hijos es el deber natural del varón en la Antigüedad, al igual que mantener a su familia, y la paternidad no es una opción sino una obligación familiar. Lo que puede suceder es que se estén tratando de revertir las costumbres de acceso al matrimonio a una edad más tardía para fomentar el máximo número de años fértiles.

Si ponemos en conexión este tipo de medidas con la supuesta libertad sexual podemos determinar cómo Esparta, en torno al siglo V tiene graves problemas de sucesión generacional y abre las puertas a nuevas formulas, quizá desesperadamente, incluso a la cohabitación de la mujer de un ciudadano con otro igual. En este marco, sí podría tener sentido la mención de una mujer siendo prestada a un igual para su procreación, pues es una necesidad de la ciudad tener más hijos varones.

Parece que se establece un castigo público por no cumplir un deber que inicialmente es familiar pero que se entiende que afecta a toda la comunidad y esta situación es excepcional de Esparta (Ball 1989: 76). Es con estas leyes cuando podemos empezar a hablar de preocupación real por mantener la ratio ciudadana. Por ello los que se resisten al matrimonio son señalados y humillados como los *tresantes* o temblorosos, no pudiendo

---

<sup>252</sup> Supuestamente en época arcaica debemos situar la famosa Retra de Epiteo, contada por una fuente tardía, Plutarco (Agis. 5)

Por medio de este personaje, que no quiere dejar en herencia la tierra a su hijo se empiezan a vender los lotes de tierra y la situación acaba en desastre. La realidad histórica de la retra es más que discutible, ya que además de ser una fuente tardía se han encontrado paralelismos con la República de Platón (Rep 8). Al ser un paralelismo que además aparece por primera vez en Plutarco, no haría falta especular sobre la presencia de herederos sin tierra o sobre la decadencia. Estamos ante un mero patrón de Estado que Plutarco inspira en la obra de Platón, que es el que habla de legisladores cuya obra es modificada al poco tiempo (Laws 922e1-923a).

<sup>253</sup> En general la soltería no es bien vista en toda la Antigüedad, hasta la aparición del cristianismo que se empieza a ver como una contención del cuerpo. V. Max, 2, 9, 1; Plut. Cam. 2.

entrar en ágora (Tirt. fr, 11 W; Hdto. 7, 231-2; Thuc. 5, 34, 2; Xen. Lac. Pol. 9; Plut. Lyc. 21, 2; Ages. 30, 1-6). También debemos notar que la multa solo afecta a los varones, porque una mujer sin casar es una carga para el padre y luego para el hermano. Pero una mujer soltera es un asunto familiar, triste para ella y condicionado posiblemente por la falta de recursos familiares. En principio, no tenemos ningún dato de que Esparta intervenga en estos casos y suponemos que el cabeza de familia siempre estaba dispuesto a casar a las mujeres de la familia. Cuando no lo hacía era porque no encontraba un marido conveniente para sus intereses.

En cuanto a las mujeres, según Plutarco (Lyc. 15, 3), el matrimonio se produce a una edad relativamente tardía, en torno a los 18 o 20 años. La edad de matrimonio en Esparta es “tardía” en comparación con otras *poleis* como Atenas y se ajusta más a los parámetros dados por los filósofos (Pl. Rep. 24) (Lacey 1968: 107), pero en todo caso está aprovechando los mejores años fértiles de la mujer. Es probable que los hijos nacidos en un momento un poco más tardío sean más sanos y estén más preparados para superar las pruebas de resistencia (Demand 1994: 102). Debemos tener en cuenta que en el estado ideal de Platón toma ideas de diferentes lugares. Las mujeres espartanas parecían estar más concienciadas de su misión como madres y esposas por lo que tiene sentido que Platón propusiera un acceso, no al matrimonio, que lo prohíbe, sino a las obligaciones adultas, un poco más tardío.

Christien-Tregaro (1993: 33-34) pone en relación la edad del matrimonio de las mujeres espartanas con su papel en la *polis*. El hecho de que lleguen a una edad adulta para los estándares antiguos implica una valoración de su papel como esposas, que no solo es meramente reproductivo sino que se le presupone cierta función.

Algunos autores han considerado que las mujeres se pueden casar en torno a los 20 años, lo que daría cierta igualdad al matrimonio y los varones a los treinta (Cartledge 2007: 124), llegando ambos cónyuges con más o menos la misma edad (Fornis 2016: 280). Además, del texto de Jenofonte se desprende la obligación del matrimonio a una determinada edad, por lo que se convierte en un deber cívico más.

Jenofonte nos da diferentes datos sobre las complicaciones de un matrimonio desigual, aconsejando que la mujer acceda al mismo a edad madura y de la poca conveniencia de que el marido sea demasiado mayor.

Xen. Lac. Pol. 1, 6-8

πρὸς δὲ τούτοις καὶ ἀποπαύσας τοῦ ὁπότε βούλοιντο ἕκαστοι γυναῖκα ἄγεσθαι, ἔταξεν ἐν ἄκμαῖς τῶν σωμάτων τοὺς γάμους ποιῆσθαι, καὶ τοῦτο συμφέρον τῇ εὐγονίᾳ νομίζων. εἴ γε μέντοι συμβαίη γεραιῶ νέαν ἔχειν, ὁρῶν τοὺς τηλικούτους φυλάττοντας μάλιστα τὰς γυναῖκας, τάναντία καὶ τούτου ἐνόμισε: τῷ γὰρ πρεσβύτῃ ἐποίησεν, ὁποίου ἀνδρὸς σῶμά τε καὶ ψυχὴν ἀγασθεῖη, τοῦτον ἐπαγαγομένῳ τεκνοποιήσασθαι.

“Además de esas medidas, para poner fin a que cada uno tome mujer cuando quiera, ordenó contraer matrimonio en plena madurez, considerando que ello también es conveniente para una buena descendencia. Por cierto, siempre que se daba el caso de que un viejo tenía por esposa a una joven, al ver que los de tal edad guardaban celosamente a sus mujeres, estableció una ley contraria a esa costumbre, pues obligó al anciano a atraerse a un varón cuyo cuerpo y espíritu él admirase, para que él procreara.”



Realmente la edad de acceso al matrimonio en el caso de los varones es a una edad mucho más madura que las mujeres, no hay nada que nos indique que en Esparta los varones se casaban más tarde que en otras *poleis*. No obstante, los matrimonios de hombres ancianos con muchachas podían darse, especialmente cuando la primera esposa había muerto por diferentes causas. Teniendo en cuenta los problemas de alumbrar un hijo en la Antigüedad, cabe la posibilidad de que se dieran matrimonios con diferencias de edad muy grandes. Con un matrimonio profundamente asimétrico en cuanto a la edad, los esposos tienen más difícil la compenetración e incluso la procreación de hijos. Podemos entender que Jenofonte se posiciona en contra de estos matrimonios, pues suponen un desperdicio para la capacidad de procreación de la mujer.

En esa línea tomamos la referencia a la necesidad de tomar un marido sustituto para la procreación. Jenofonte lo menciona como una solución ante un matrimonio no idóneo, en ningún caso es una práctica deseable. Lo lógico es que los hijos sean engendrados por el marido, pero, en el caso de que no pueda cumplir con su deber ciudadano, puede recurrir a un igual.

Lo normal no sería esta circunstancia, sino un acceso al matrimonio a la edad madurativa biológica de la mujer y a la edad madurativa social del varón. Con estas premisas podemos adentrarnos en el rito del matrimonio y los problemas de ritos paralelos que podemos documentar.

## 20.2. Los ritos relacionados con el matrimonio

Como en el resto de las *poleis* el ritual del matrimonio implica una preparación de cara a los dioses. No conocemos una fórmula legal en Esparta, pero sí tenemos dato de ciertos pasos previos a la consumación del matrimonio.

En Esparta, los rituales de preparación al matrimonio están relacionados con la diosa Ártemis. Hay dos santuarios dedicados a Ártemis Limnátide y Cariátide. La Ártemis Limnátide está en la frontera entre Laconia y Mesenia y era un santuario compartido con los mesenios<sup>254</sup>.

En los meses o días previos a la boda conocemos una serie de ritos que se han asociado con este momento. Una de las polémicas versa en torno a la ofrenda de un *peplos* o un tejido en el santuario de Ortia (Richer 2007b: 89)<sup>255</sup>. Esta afirmación no ha estado exenta de polémica ya que hay quienes lo ven como una ofrenda parecida al *chiton* de Apolo en las Jacintias mencionado por Pausanias (3, 16, 2) (Gianotti 1978: 265; Bowra 1962: 79), y que no tiene que ser necesariamente nupcial. Frente a esta propuesta, hay quienes creen que es un traje masculino asociado al lenguaje militar y a la importancia de Ortia para ceremonias de resistencia física masculina (Luginbill 2009: 41) y que serían ofrendas

---

<sup>254</sup> Remitimos al subapartado de la fundación de Tarento que ya hemos tratado.

<sup>255</sup> Ortia no deja de ser un santuario con ritos arcaizantes Birgalias (1999: 139) con gran éxito en época romana (Spawforth 1985: 239-243). Se duda de que Ortia fuese una divinidad asociada al panteón olímpico (Cataudella 1972: 36-37) sobre todo en época arcaica, aunque es probable que en el siglo VI ya este vinculada a Ártemis (Rodríguez Alcocer 2016: 52-69) sobre todo por la relación de la luna entre Artémis y Ortia (Page 1985: 74). Por lo tanto, Ortia se vincula como la divinidad matrimonial más arcaica de Esparta.

masculinas. Como no podemos determinar el género de las personas dedicantes a través de los restos de tejido conservamos sólo podemos señalarlo como posibilidad.

Para Rodríguez Alcocer (2018: 170), estos cultos están profundamente relacionados con la educación cívica de las muchachas que se insertan en el matrimonio a partir de los cultos concretos políados. No parece descabellado suponer que se realizan ciertos cultos de preparación para el matrimonio, haciendo participar a la divinidad del cambio de estatus de la mujer.

De hecho, Pausanias nos habla de una ofrenda de las madres a Afrodita Hera en el momento del matrimonio de las hijas.

Paus. 3, 13, 9

ξόανον δὲ ἀρχαῖον καλοῦσιν Ἀφροδίτης Ἥρας: ἐπὶ δὲ θυγατρὶ γαμου μένη νενομίκασι τὰς μητέρας τῇ θεῷ θύειν<sup>256</sup>.

"A una *xoana* arcaica la llaman de Afrodita Hera. Cuando una hija se casa, las madres acostumbran a hacer sacrificios en honor de esta diosa<sup>257</sup>

En el mismo fragmento nos dice que hay una estatua a Hera Hypercheiria. Este culto, del que conocemos muy poco pudo tener su eco en Tarento (Woodward 1928: 241–254) por una serie de *ostraka* aparecidos. Es de señalar que son las madres las que realizan el sacrificio, por lo que podía hacerse no sólo o únicamente en el momento en el que se ha pactado el matrimonio, sino que podría ser un culto previo cuando la hija entra en el estado de *parthenos*.

Este culto podía estar relacionado con una Afrodita *basilide* asociada a la belleza (Osanna 1990: 80-94; Schindler 1998: 147- 151) y serviría para propiciar el buen matrimonio (Flemborg 1991: 114). Hera protege a las mujeres antes del matrimonio, por lo que la presencia de esta diosa protectora no es un fenómeno inusual y podría combinarse con Ártemis o Afrodita (Monaldi 1991: 285).

Esta ofrenda parece de carácter privado y relacionaría la faceta de Afrodita con la sexualidad ordenada del matrimonio (Rodríguez Alcocer 2018: 526).

No hay nada que nos indique en Esparta no hubo ritos preparatorios del matrimonio porque era una ceremonia que marcaba el cambio de vida de la mujer. Se debía preparar para su rol de madre y esposa educadora de futuros ciudadanos. En ese sentido Esparta no se diferencia del resto de ciudades griegas. Las diosas de las que tenemos noticia, Ártemis, Afrodita y Hera, protegerían diferentes aspectos del matrimonio. No son cultos obligatorios, sino que dependen de la costumbre de sancionar las acciones importantes de la vida del individuo frente a la divinidad.

---

<sup>256</sup> El griego es de la edición de Cambridge de 1918 de W.H.S. Jones, Litt.D., y H.A. Ormerod, M.A. el complemento circunstancial ἐπὶ δὲ θυγατρὶ puede indicar que es hasta el matrimonio, es decir antes de que se produzca o cuando se acerca el momento.

<sup>257</sup> Traducción revisada a partir de la de 1994 para la editorial Gredos por María Cruz Guerrero Ingelmo.

### 20.3.El rito espartano

En cuanto a las fuentes relacionadas con el matrimonio, en el caso de Esparta el ritual se presenta como un proceso un tanto violento donde la mujer es robada por el marido. Se emula, por lo tanto, un rapto donde la esposa es tomada por la fuerza.

Debemos tener en cuenta que los mitos están llenos de muchachas que son raptadas, aunque el caso más paradigmático, porque acaba en un feliz matrimonio sea el de Hades y Perséfone (Bruit 1994: 364). Estos mitos hablan de la peligrosidad del paso de ser una *parthenos*, a convertirse en una mujer casada y debemos tomar con preocupación la literalidad de los mismos.

El rapto ha sido considerado la forma más común de matrimonio por algunos autores (Cartledge 2002b: 155) pero es visto como una violación ritual sin más importancia que la de reproducir un rapto mítico<sup>258</sup>. Por ello, es un falso rapto que forma parte del ritual y que es entendido cómo una escenificación y no cómo una verdadera escena de violencia. De hecho, recientemente Edmunds (2016: 120-123), en una compleja monografía sobre el mito del rapto, llega a establecer los principales cánones del proceso. Para Edmunds el rapto es una forma de apropiación de la mujer con muchos matices. Una mujer puede ser raptada en muchos momentos de su vida, pero que esa unión se consolide y acabe en matrimonio puede producirse solo cuando la mujer es núbil y no está casada. Algunos autores (Zweig 1993: 165) consideran que es una evidencia, que emula en una especie de ritual mítico, la creencia de que el paso a ser mujer plena es peligroso y no está exento de violencia. Para Zweig es un mito creado en virtud a un concepto mental que relaciona a la mujer con la naturaleza y la inserta en los ciclos de fertilidad y reproducción. Este proceso es señalado de manera física en un momento dentro del ritual. Para Zaragozà (2006: 75) es un ritual institucionalizado fruto de un compromiso previo y que sólo llama la atención porque “los refinados atenienses querían superar el «salvajismo» de sus vecinos”, sustituyendo el rapto consensuado por otra forma ritualizada de compromiso, pero celebraban matrimonios de conveniencia o enlaces en los que ni el chico ni la chica podían objetar nada”. Es decir que hay un pasado común de raptos en el ritual pero que Atenas los ha olvidado y se quiere distinguir de Esparta por su refinamiento y civilización. Por lo tanto, hay un patrón común en la interpretación del rapto como un rito más que como una realidad. Posiblemente para los atenienses también fuera entendible como un rito y deliberadamente inciden en los detalles del mismo como si fuera real.

Seltman (1983: 81) interpretaba cómo el rapto y la seducción en otras ciudades griegas, como su tradicional antagonista Atenas no eran claramente distinguibles. En consecuencia, se toma el rapto de manera literal y se considera que es una forma real de matrimonio. La insistencia en este tipo de ceremonia puede derivar de la incapacidad de comprender cómo un rito por rapto hace referencia a un ritual que se lleva a cabo.

Plut. Lyc. 15, 3-5

---

<sup>258</sup> El matrimonio por rapto no es único del ámbito espartano, sino que es posible que se diera igual en Samos, como recuerdo de una costumbre citada en Homero (Il. II XIV 295) y en un mito del Citerón en que Zeus rapta a la joven Hera de Eubea y se une a ella en una gruta (Nilsson 1912: 333).

ἐγάμουν δὲ δι' ἀρπαγῆς, οὐ μικρὰς Οὐδὲ ἀώρους πρὸς γάμον, ἀλλὰ καὶ ἀκμαζούσας καὶ πεπείρους. τὴν δὲ ἀρπασθεῖσαν ἢ νυμφεύτρια καλουμένη παραλαβοῦσα, τὴν μὲν κεφαλὴν ἐν χρῶ περιέκειρεν, ἱματίῳ δὲ ἀνδρείῳ καὶ ὑποδήμασιν ἐνσκευάσασα κατέκλινεν ἐπὶ στιβάδα μόνην ἄνευ φωτός. ὁ δὲ νυμφίος οὐ μεθύων Οὐδὲ θρυπτόμενος, ἀλλὰ νήφων, ὥσπερ ἀεὶ, δεδειπνηκῶς ἐν τοῖς φιδιτίοις, παρεισελθὼν ἔλυε τὴν ζώνην καὶ μετήνεγκεν ἀράμενος ἐπὶ τὴν κλίνην. [4] συνδιατρίψας δὲ χρόνον οὐ πολὺν ἀπήει κοσμίως ὁ ὑπὲρ εἰώθει τὸ πρότερον, καθευδήσων μετὰ τῶν ἄλλων νέων: καὶ τὸ λοιπὸν οὕτως ἔπραττε, τοῖς μὲν ἡλικιώταις συνδιημερεύων καὶ συναναπαυόμενος, πρὸς δὲ τὴν νύμφην κρύφα μετ' εὐλαβείας φοιτῶν, αἰσχυνόμενος καὶ δεδοικῶς μὴ τις αἰσθοίτο τῶν ἔνδον, ἅμα καὶ τῆς νύμφης ἐπιτεχνωμένης καὶ συνευπορούσης ὅπως ἂν ἐν καιρῶ καὶ λανθάνοντες ἀλλήλοις συμπορεύοιντο: καὶ τοῦτο ἔπραττον οὐκ ὀλίγον χρόνον, ἀλλ' ὥστε καὶ παῖδας γενέσθαι ἐνίοις πρὶν ἐς ἡμέραν θεάσασθαι τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας, ἢ δὲ τοιαύτη σύνοδος οὐ μόνον ἐγκρατείας καὶ σωφροσύνης ἄσκησις ἦν, ἀλλὰ τοῖς τε σώμασι γονίμους καὶ τῷ φιλεῖν ἀεὶ καινοὺς καὶ προσφάτους ἦγεν ἐπὶ τὴν κοινωνίαν, οὐ διακορεῖς οὐδ' ἐξιτήλους ταῖς ἀνέδην κοινωνίαις, ἀλλ' ἀεὶ τι λείψανον καὶ ὑπέκκαυμα πόθου καὶ χάριτος ἐναπολείποντας ἀλλήλοις.

“Se casaban por raptο con ellas, no pequeñas y sin edad para el matrimonio, sino cuando ya se encontraban en la flor de la vida y maduras. A la raptada la recibía la que se llama *nymphetria* y le rapaba la cabeza; y, tras ataviarla con un manto de hombre y unas sandalias, le hacía reclinarse sobre una yacija de paja sola, sin luz. El novio, no borracho ni cansado, sino sobrio, por haber cenado como siempre en los *phiditia*, nada más entrar le afloja el cinturón y la traslada en brazos a la cama. Después de pasar con ella algún tiempo, no mucho, se iba con cautela para dormir junto a los demás jóvenes a donde antes solía hacerlo. Y, en adelante, se comportaba igual, pasando el día y descansando con los de su edad, y visitando a la novia a ocultas y con cuidado, lleno de vergüenza y temeroso de que se diera cuenta alguno de los de dentro; en tanto que la novia también se las ingeniaba y cooperaba a que ambos se reunieran en el momento adecuado y furtivamente. Hacían esto no poco tiempo, sino tanto que a algunos hasta les llegaban a nacer hijos antes de contemplar a la luz del día a sus propias esposas.”

La novia es recibida por una persona que se encarga de transformarla, su nombre esta muy relacionada con la palabra ninfa, que en una de sus acepciones es una mujer soltera, (ἢ νυμφεύτρια). Se ha planteado la hipótesis que sea una mujer ya casada que hace el papel de preparación de la novia (Bogino 1997: 221), siempre en secreto, en una habitación cerrada. Es importante que la novia adopte una forma que se ha considerado varonil, con sandalias y manto masculino y un corte de pelo. Generalmente el adorno de los zapatos y sobre todo las joyas, marcaban el estatus de la familia de la novia en otras *poleis* como Atenas (Lee 2012: 183) donde los zapatos y los adornos de la novia identificaban el estatus de la familia. Lo mismo podemos decir de la importancia social del vestido<sup>259</sup>. Por ello, estamos ante una medida de austeridad y de intento de igualdad en todas las uniones que no deja de ser parte del ritual.

---

<sup>259</sup> En los últimos tiempos se han hecho interesantes estudios sobre la visión del vestido y las telas, para una perspectiva desde la arqueología consultar Good 2001; En cambio para una visión meramente basada en la proyección social y la marca de estatus Llewellyn-Jones 2002b; Cleland *et alii* 2005; Para una visión desde los roles de género, especialmente sobre como el vestido resalta o esconde partes del cuerpo, Eicher y Roach-Higgins 1992; Entwistle 2001: 111.

Debemos atender a la preparación de la novia desde el punto de vista de la masculinización de la muchacha y de la transformación física.

Conocemos muy bien la ceremonia del corte de pelo pero tenemos pocos datos acerca de la preparación de la novia. Bogino (1991: 222) apunta a que los ritos a Afrodita debían de ser importantes, atendiendo a la nota de Pausanias (Paus. 3, 13, 9) y que probablemente la culminación de esos ritos es el corte de pelo. Aparentemente es una preparación muy sencilla pero si pensamos en que hay dotes o algunos tipos de acuerdo matrimonial, debe de haber algo de planificación previa por parte de la familia (Kunstler 1983: 433). El corte de pelo supone una transformación radical de la *parthenos*. Plutarco no nos lo dice pero el corte de pelo puede ser dedicado a una divinidad<sup>260</sup>.

Plutarco (Lyc. 15, 3-4) nos habla del rito por el cual la mujer es preparada por su ayudante del matrimonio, que le rapa el pelo y la deja tumbada en el *stibas*, sola en la oscuridad. Por lo tanto, la muchacha pasa por un proceso de preparación al matrimonio que culmina con su espera recostada de que su esposo llegue a la sala, y sin verla le desate el cinturón. El ceñidor es un elemento de castidad que solo puede ser aflojado por el esposo y que simboliza la unión sexual.

Aparte de la interpretación, no debemos interpretar con ligereza el hecho de que a una mujer se le hagan adoptar roles que no corresponden a su género, rito que se ha denominado de travestismo ritual pues la doncella parece adoptar una apariencia masculina.

Podríamos habernos decantado ante la negación completa de este ritual de matrimonio, argumento que Plutarco estaba exagerando una práctica que no tenía eco en las fuentes. No obstante, aunque pueda parecer un caso típico del espejismo espartano tenemos una referencia en Heródoto que apunta en que el rapto formaba parte de la ceremonia de matrimonio.

Hdto. 6, 65, 2-3

ἀρμοσαμένου Λευτυχίδεω Πέρκαλον τὴν Χίλωνος τοῦ Δημαρμένου θυγατέρα, ὁ Δημάρητος ἐπιβουλεύσας ἀποστερέει Λευτυχίδα τοῦ γάμου, φθάσας αὐτὸς τὴν Πέρκαλον ἀρπάσας καὶ σχὼν γυναῖκα. κατὰ τοῦτο μὲν τῷ Λευτυχίδῃ ἡ ἔχθρη ἢ ἐς τὸν Δημάρητον ἐγεγόνεε, τότε δὲ ἐκ τῆς Κλεομένεος προθυμίας ὁ Λευτυχίδης κατόμνυται Δημαρήτῳ

“Leotíquidas se había prometido con Pércalo, que era hija de Quilón (el hijo de Demármeno); Sin embargo Demarato, con sus intrigas, imposibilitó su boda, ya que, a la hora de raptar a Pércalo, se le adelantó y la hizo su esposa. Este incidente había originado el odio que Leotíquidas sentía hacia Demarato.”

Leotíquias ya ha pactado con el padre en que va a raptar a Pércalo y hacerla su esposa. Presuponemos que es un proceso largo y que requiere cierta preparación porque Demarato tiene tiempo de adelantarse. Por lo tanto, se nos presenta como una forma del rito en la

---

<sup>260</sup> El corte de pelo a veces se asocia al cambio de vida y es entendido como un sacrificio. Por poner un ejemplo en tiempos modernos, las novicias cristianas solían cortarse el pelo como símbolo de su entrega completa a Dios.

que la parte esencial es la orquestación de un rapto. Por ello, vamos a tratar de determinar las diferentes motivaciones para dicho ritual.

Inicialmente fue interpretado como una presencia en el rito de la bisexualidad de la diosa Afrodita, que implicaba todas las relaciones humanas y que se reflejaba en ese cambio de estadio (Delcourt 1958: 69). En estos momentos se confunde bisexualidad con transexualidad o travestismo. Que una persona sea bisexual u homosexual no implica un cambio en su apariencia exterior. No obstante, en estos momentos la diosa Afrodita se consideraba protectora de este tipo de uniones al margen de la heteronormatividad<sup>261</sup>.

Salvo den Boer (1954: 227) que no da crédito a Plutarco porque considera que este pasaje es una introducción que se inventan Agis y Cleomenes en época Helenística y que hasta ese momento no hay secretismo, el resto de autoras han propuesto diferentes ideas para explicar esta situación.

Hay autores que han defendido esta ceremonia como un rito tribal arcaico. Fornis (2016: 384-385) plantea la posibilidad de que, aunque el matrimonio por rapto tiene unas claras implicaciones tribales, no es incompatible con la negociación. Por lo tanto, es una representación de un rapto y no una apropiación del cuerpo femenino sin el permiso del padre. También podemos interpretarlo desde el plano de que se está “cazando a la mujer”. La caza es una actividad que se promueve en la *agoge* espartana y que solo es practicada por varones, mientras que el deporte lo practican ambos sexos (Ephraim 1993: 404). Es un acto de dominación de la naturaleza salvaje y forma parte del desarrollo del muchacho. Un rapto violento de la mujer puede ser interpretado también como una prueba de fuerza y de demostración de un estado adulto e independiente del varón. Para Lupi (2000: 88-89), este matrimonio por rapto podía ser una manera de enmascarar la ausencia de dote. Al ser algo “casual” la dote no se hacía necesaria, posponiendo el momento de entrega de una cantidad al padre. Para Lupi en torno a los 30 años, cuando el matrimonio ya se hacía efectivo era cuando se entregaba la dote<sup>262</sup>. Realmente puede ser interpretado como un ritual de preparación de la doncella, que no descarta el resto de ritos previos y que tiene como objetivo la eliminación de todo aspecto masculino de la mujer en favor de su futura feminidad como madre de ciudadanos.

En el caso de este rito podemos hablar de una masculinización en el vestido, por lo tanto, debemos llamarlo travestismo ritual, pero no necesariamente la sexualidad en este caso está formando parte. La mujer no asume un comportamiento masculino sino que se le hace adoptar un vestido concreto. Además es un vestido puntual, marcado por el momento y que no vuelve a usarse. El uso de un tipo de prenda en el rito no tiene por qué significar que lo cambiara de manera permanente. Ephraim (1989b: 17) lo interpreta cómo un símbolo de su definitiva inclusión en la ciudadanía, no como ciudadana, pero sí marca cómo la mujer adopta el rol definitivo que la *polis* ha reservado para ella.

---

<sup>261</sup> Una muy reciente aportación es la de Carlá-Uhink (1917: 3-37) que propone una revisión de todos los rituales considerados de travestismo con la nueva terminología creada a través de los estudios de Género. Prácticas que se habían considerado homosexuales corresponde más a una cultura de dominación que encuentra en el sexo un elemento de control y de poder. Guidetti (2017: 197) pone el punto de mira en el travestismo como fase final de la aceptación de un rol definitivo. Está lleno de erotismo y su final supone el paso definitivo a la edad adulta.

<sup>262</sup> Ya hemos discutido a Lupi sobre su idea de la dote pero lo señalamos porque formaba parte de su argumentación.

Es habitual que la mujer se exprese a través de la tela de su vestido (Iriarte 2007: 296; 2008: 194). Cambiando el vestido en el momento de la boda, marcaba el momento de no retorno a una juventud perdida. A partir de ese momento, la identidad de género de la mujer es políada, siendo garante de la perpetuación de los valores cívicos por medio de la educación de sus hijos.

No debemos tomarnos a la ligera un cambio de vestido. En la Antigüedad el vestido es muy importante y la Arqueología nos demuestra que hay objetos que prácticamente solo pertenecen a un sexo. Usar un vestido que no corresponde al estatus o al género puede ser castigado por la *poleis*. Sin embargo, Díaz (2013: 50) analiza cómo en el contexto ritual, se puede pasar por una situación de travestismo, que implica que la mujer adopta un género que no le corresponde de manera temporal. En ese sentido, fue esencial el estudio de Moreau (1992: 191-244) que revitalizó la discusión en torno a la importancia del rito como cambio de estado vital en el cual cuando se sale del mismo se ha de “obtener algo nuevo”. En el caso de la esposa, se la viste de varón para adoptar un rol de novia casable del que sale como esposa. Este cambio de vestido no es una transgresión, ni un acto de rebeldía ante las normas sociales, tampoco debemos entenderlo como una vía de escape ante la rigidez social. Las explicaciones sobre el travestismo ritual han sido variadas.

Vidal-Naquet (1981: 163) lo ve como una inversión simétrica que permite que el hombre prolongue su homosexualidad iniciática por un tiempo, dando al paso una duración en el tiempo que le permite acostumbrarse al nuevo estatus. Para Vidal-Naquet los espartanos estarían muy acostumbrados a las relaciones homosexuales con sus compañeros y les facilitaría la unión sexual que la novia tuviera la apariencia de un muchacho. Es decir, que el cambio de vestido les “ayudaría” a cumplir su función procreadora. Esta teoría no deja de ser una forma de confundir transexualidad con travestismo. Para Kunstler (1986: 40), es una manera de acercar a la mujer a un encuentro sexual con el varón acostumbrado a una sexualidad homosexual con sus compañeros. Para Devereux (1967: 76-84), hay una tensión en el varón que se alivia mostrando a la mujer tal y como le es habitual encontrarse a un compañero sexual. Personalmente creemos que todas estas teorías miran las opciones sexuales desde un punto de vista moderno. La sexualidad es fluida y es la sociedad la que encastra las definiciones y exige etiquetas. No podemos considerar que los adolescentes espartanos pasaban solo y exclusivamente por una fase homosexual y eran forzados a la heterosexualidad en un momento de su vida. La sociedad espartana no está formada sólo por mujeres de la élite que no son compañeras sexuales de los espartiatas. Habría relaciones de todo tipo entre hombres y mujeres. El matrimonio es un modo de conseguir descendencia legítima y no podemos asumir que no era un deseo masculino. La pederastia propedeútica se daba en muchas otras *poleis* griegas y el travestismo ritual en el matrimonio se da solo en unas pocas<sup>263</sup>, por lo que no debemos asumir que los hombres eran completamente incapaces de unirse sexualmente con una mujer.

Devereux (1967: 69-92) ya sugirió que el travestismo estaba pensado desde un punto únicamente masculino, para facilitar al varón, acostumbrado a tener relaciones con

---

<sup>263</sup> Esta costumbre está atestiguada en Esparta, Argos (Plu. Mor. 245 A.) y tenemos una evidencia en Cos donde los novios recibían a las novias con trajes femeninos (Plu. Mor. 304 E).

jóvenes una rápida unión sexual<sup>264</sup>. Estas teorías del rito de travestismo considerado como una manera de pasar de la heterosexualidad a la homosexualidad han tenido bastante eco (Pomeroy: 1987: 50-56).

Para esta teoría debemos tener en cuenta de nuevo que las fuentes son eminentemente atenienses y que éstos se reían de los espartanos, pues consideraban que eran tendentes a la homosexualidad (Arist. Pol. 1269b8). Estos autores están manejando como comparación fuentes áticas que inciden en la tendencia homosexual del espartano. Con esto no negamos que esta teoría incida en el erotismo del misterio y en una actividad escondida al menos a los ojos de la sociedad. Sin embargo, no casa demasiado bien con la idea de una obligación conyugal más que con el placer. Tanto Devereux como Vidal Naquet aportan una visión desde los ojos del otro, a través de las fuentes áticas, que ven las prácticas homoeróticas como masivas en Esparta y, sobre todo, raras ante el ojo de un extranjero.

A pesar de que se discute sobre la homosexualidad femenina y, de hecho, en un pasaje de Plutarco se nos dice que hasta las mujeres distinguidas amaban a las jóvenes vírgenes (Lyc. 18, 9)<sup>265</sup> no ha generado un debate sobre la imposibilidad física de la mujer de unirse sexualmente con un hombre, si sus tendencias eran eminentemente homosexuales o si las mujeres se resistían al matrimonio por este motivo. Simplemente estamos ante un prejuicio historiográfico.

Para la mujer, asumamos o no que tuviera contacto sexual con otras mujeres de su edad o mayores, suponemos que era un trauma ser tomada por un hombre mucho mayor y curtido en batalla (Cartledge 1981: 101). También tiene sentido que el rito tenga una vertiente femenina para marcar ese momento.

Espejo (1990: 164) aporta la visión más compleja sobre el travestismo ritual. El travestismo dentro del ritual tiene como testimonio el antagonismo tajante entre dos sexos. Cada sexo tiene un rol diferenciado y se ofrece una burla del vestido y de los hábitos. También se pueden tratar de compensar las diferencias sexuales por medio de un componente mágico-religioso. Es a su vez una fase sexual transitoria que implica que el ser humano es visto de manera distinta por la comunidad. Por lo tanto, en este momento liminal hay un componente de burla y chanza en torno al uso del vestido.

Recientemente se han planteado nuevas perspectivas de este ritual (La Guardia 2017: 100) que ha dejado de considerarse únicamente espartano. En primer lugar debemos señalar que un travestismo ritual no es único en Esparta (Plut. Lyc. 15,3) sino que en Argos la mujer llevaba barba (Plut. Mul. virt. 245 F) y en la isla de Cos era el varón el que llevaba el vestido de novia (Plut. Quaest. Graec. 304 E.). Delcourt (1958: 7) consideraba que eran rasgos de un momento pasado, de un ritual antiquísimo que había dejado esa huella en el rito de matrimonio. Es interesante la aportación de Pironti (2012: 96), que apunta a la falta de madurez sexual de la esposa en el momento de la boda y cómo esa indefinición se puede marcar a través del vestido. Con un vestido ajeno que se cambia en un cierto

---

<sup>264</sup> También debemos tener en cuenta que Devereux intenta en el mismo trabajo justificar la orientación heterosexual de los griegos planteando la homosexualidad como un mecanismo del estado que afectaba psicológicamente a los individuos.

<sup>265</sup> También Alc. Fr 34; Ath 602 D-E basado en Hagnón Académico



momento, se le despoja de la ambigüedad que ya nunca más podrá ostentar<sup>266</sup>. El vestido funciona como un operador de la transformación y es siempre controlado por los hombres. En ningún caso podemos usarlo como justificación de un travestismo aceptado socialmente, o que la mujer pudiera vestirse de hombre en Esparta sin más consecuencias. Facella (2017: 107-112) apuesta a favor de similitudes y contactos entre Cos, Argos y Esparta, a la vez que un mismo modo de mirar el rito de transición que es el matrimonio. Por medio de un cambio de rol en el vestido se alejan los posibles peligros de la fase liminal. Esta teoría está basada en estudios antropológicos en sociedades primitivas que veían en este rito griego una vinculación con una diosa femenina, que identificaban con Hera, como patrona de las bodas peligrosas para la novia, que era protegida con el cambio de vestido (Nisson 1906: 372). Crawley (1902: 371-372) considera que el travestismo en el matrimonio es propio de sociedades primitivas donde se lucha contra un tabú sexual por medio de la inoculación del rito. Aparentemente es un trato entre varones donde no hay peligro de infertilidad. Frazer (1914 II: 264) criticó esta explicación por simplista, pues daba una única explicación para todas las culturas, determinando que si bien podíamos hablar de que el matrimonio se entendía como un momento peligroso para los espíritus no podíamos entender una única manera de ser sentido y vivido por todas las tribus primitivas. Halliday (1909: 212-219) llegó más allá considerando que esta práctica en tribus africanas y de la isla de Sicilia era un trasunto de tradición que se había mantenido desde tiempos griegos y romanos y que tenía sus orígenes en la idea de que los esclavos se casaban con las mujeres de los caídos en batalla y que se convierten en fiestas periódicas de travestismo ritual. De hecho, podemos afirmar que en la mitología griega se alude a travestismo como engaño ganar para batallas importantes en las que se parte en desventaja (Plut. Sol. 8, 5 y 9, 1-4) que ha llevado a la interpretación de que es más un topos literario que una realidad.

Todo este debate puede resumirse en que la mujer antes del matrimonio es un tanto ambigua en el sentido de que su sexualidad no está definida. Por lo tanto, se la viste de varón para eliminar todo lo que pueda quedar de ella y así, simbólicamente, comienza su fase como mujer plena vinculada a la maternidad. Para la mujer ese travestismo puede ser considerado una manera de dejar atrás la juventud para, después de desmitificar el sexo volver convertida en una mujer (Kunstler 1983: 436). Michel (1952: 53) y Savalli (1983: 51) han considerado el travestimo como una ceremonia apotropaica de liberación del componente masculino de la mujer para pasar a un nuevo estatus. En esa misma línea irían todos los rituales en el que el iniciado se traviste, sea de otro sexo como en Esparta o adopte un tipo de vestido especial, como es el caso de las osas de Braurón.

Sin embargo, queremos plantear una hipótesis en torno al cambio de vestido y apariencia masculina. En cuanto al vestido creemos que las fuentes son claras, pero el rapado de pelo puede ser discutido desde otra perspectiva que va mucho más allá del cambio de sexo ritual. Ya Bruit (1994: 361) apuntó a que el pelo era un sacrificio de la novia que podía ser una ofrenda para alguna diosa espartana, como Ártemis. Su teoría entraba dentro de la línea de los ritos que se llevan a cabo antes del matrimonio como la entrega de juguetes

---

<sup>266</sup> La misma autora vincula este tipo de travestismo prematrimoniales presentes en el mito como el caso de Leucipo, vestido de mujer para enamorar a Dafne. Este tipo de travestismo solo es posible previo al matrimonio porque implica un grado de ambigüedad sexual. (Pironti 2012: 93-104).

en Atenas, o incluso el corte de algún mechón de pelo que se ofrecía a Ártemis (Millender 2016: 509).

No obstante, un interesante apunte sobre el rapado del pelo puede venir de la mano del valor del uso del pelo largo por los soldados espartanos (Ephraim 1990). Para los espartanos, dejarse el pelo largo es una marca de estatus, el cuerpo era examinado frecuentemente después de la efebía, se debían dejar el pelo largo y cuidarlo cuidadosamente antes de la batalla (Xen. Lac. Pol. 9, 6). Como sólo los espartiatas están exentos de realizar trabajos manuales también es un símbolo de libertad. Por lo tanto, el pelo largo se debía ver de lejos entre los varones y era un modo de visibilizar el estatus<sup>267</sup>. De hecho, los espartanos, con su ropa austera y su pelo largo eran claramente reconocibles entre los griegos (van Wees 2016: 216). Por lo tanto, el pelo largo, que ha de ser cuidado, que requiere atención y que se peina antes de la batalla es lo esencialmente masculino y ciudadano. No ocurre lo mismo con pelo rapado, que no requiere cuidados. También es cierto, y consideramos que se ha dejado un tanto de lado, que el estatus de casado es el paso final en la vida de un individuo y en Esparta, el pelo largo está asociado con los guerreros. Cómo vayan los niños o los adolescentes puede ser visto con ojos diferentes a cómo van los adultos. Si el estatus se marca por medio de los cabellos largos entra dentro de la lógica que la mujer que alcanza su grado pleno no pueda ir como iría un ciudadano a la batalla. Quizá hemos buscado un simbolismo sentimental al acto cuando puede ser un caso de practicidad y de manera de mostrar el estatus ante la comunidad.

En consecuencia, quizá hemos sobrevalorado un rapado de pelo como una marca de masculinidad y no hemos visto las otras posibles implicaciones que podía tener desde un sentido metafórico.

Quizá sólo estemos ante mismo rito de transición del cambio de estatus reflejado en cómo se lleva el pelo, pero en femenino. La mujer que no ha completado su infancia puede llevar el pelo largo, pero en el momento en el que asume su rol como mujer casada no puede llevar el pelo largo, pues es un privilegio de los varones. En la infancia el pelo no es importante, pero sí lo es en una ceremonia nupcial. Por lo tanto, además del travestismo ritual, que protegería el momento del cambio de estatus en ese momento liminal también podemos interpretarlo como una apropiación de los roles de género matrimoniales. Por un lado el varón asume su derecho a llevar el pelo largo como ciudadano pleno, pues está cumpliendo con su obligación de dar hijos a la ciudad a través de su matrimonio. A la mujer, simbólicamente se le dice que el cabello largo es un derecho del ciudadano varón espartano<sup>268</sup> y ella no puede ostentarlo en el momento del matrimonio. Sobre si las mujeres espartanas llevaban o no el pelo largo el resto de la vida, consideramos que no tiene mucho sentido plantearlo. No obstante, Cartledge (1981: 101) defendió que a las espartanas adultas les estaba prohibido llevar el pelo largo como símbolo de su paso definitivo de *parthenos* a *gyne*. Para Cartledge (1981: 99) esta ceremonia es un punto de no retorno que marca el estatus de muchacha para pasar al de mujer casada y sobre todo se vincula al pasado homosexual del marido. La adolescente llevará desde entonces el

---

<sup>267</sup> Para los usos de los cortes de pelo, pelo largo y corto y su importancia como rito de paso Leitao 2013: 109-129.

<sup>268</sup> Plut Apoph. 228f indica que los espartanos desde Licurgo se cuidan su cabellera, haciendo a los bellos bien parecidos y a los feos más temibles, esto nos indica que cuidar el pelo largo era un deber ciudadano con implicaciones guerreras.

pelo corto como signo de mujer casada quedando permanentemente como una mujer masculinizada. En cambio, Calame (1981: 17) considera que el corte de pelo es un acto de sumisión ante el marido y de entrega absoluta. La duda razonable que nos surge es si es un modo de masculinizar a la mujer y hacerla parecer un efebo, o debemos aceptar las teorías ya señaladas. El mismo autor considerará que la mujer es obligada a llevar el pelo corto durante toda su vida, por lo tanto, los cabellos largos son propios de la *partheneia*. Si todas las espartanas hubieran llevado el pelo corto debería haber llamado la atención de algún autor antiguo, al igual que lo llamó que los varones llevaran el pelo largo. Por ello, descartamos esa supuesta obligatoriedad de un corte determinado a lo largo del tiempo y apuntamos a la importancia del mismo en un momento concreto.

Lo importante es el vestido o el peinado en un momento del ritual, cuando se está haciendo una representación simbólica, en la vida diaria ni podemos ni debemos adentrarnos, porque al no ser un momento protegido y peligroso para el individuo las normas no debieron de ser tan estrictas. Además, si asumimos que las mujeres casadas llevaban velo y las *parthenos* no, tampoco hace muy fácil sacar conclusiones efectivas sobre el tema.

Debemos al menos mencionar la importancia de esa primera noche como pareja. La consumación sexual es el inicio del sexo reproductivo heterosexual (Viitaniemi 1998: 45). En un momento anterior, incluso una mujer que ha tenido un hijo, es considerada *parthenos*. La consumación sexual no cambia estatus si no es dentro del matrimonio. En Atenas esta transición se simboliza en el momento en el que la joven se quita el cinturón, dejando de ser *parthenos*, exponiendo su sexualidad a través del matrimonio consumado. Vemos cómo en Esparta también se desata el cinturón, que actúa como un nudo protector que solo puede ser desatado por el esposo, recibe el nombre de *zone*. La importancia del cinturón nos lo indican las dedicaciones de *zonai* a Ártemis por mujeres embarazadas (Lee 2012: 187). Falta el aspecto a tratar de dónde se produce exactamente esta ceremonia. Al no haber una procesión nupcial no podemos saber si la muchacha es engalanada en casa de su padre o en la de su nuevo esposo. La mayoría de los autores han considerado que la ceremonia tiene lugar en la casa del padre (Lacey 1968: 198; Cartledge 1981: 101; Paradiso 1986: 141; MacDowell 1986: 79). En general, serán los mismos autores que señalan la poca importancia de la familia espartana y consideran que la mujer podía seguir permaneciendo en la casa del padre porque la fundación de una familia no tenía importancia.

Realmente estamos ante un ritual que marca el inicio de una nueva unión, de la legitimidad de sus hijos y que es señalado por una cuidadosa cadencia que prepara a la mujer. El hecho de que se realice de noche no implica que sea secreto, sino que puede hacerse en un “pretendido secretismo”, al igual que los encuentros fortuitos. Cuando un espartano se casaba, además las fuentes son explícitas, lo hace a una edad relativamente madura. No tendría ningún sentido que la mujer permaneciera en casa de su padre fingiendo no estar casada.

Debemos profundizar en la explicación de Paradiso (1986: 137-153) sobre el ritual del matrimonio. Pasa por una fase de aislamiento y preparación donde se masculiniza a la mujer para que sea el marido el que le haga descubrir su verdadera sexualidad. Para ello tiene que haber un periodo previo de ocultamiento que también puede prolongarse

después de la ceremonia. Por lo tanto, sería un estado de marginalidad necesario para la entrada definitiva en el papel de esposa. Es posiblemente ese estadio intermedio de ocultamiento, que en ningún caso podría durar años, lo que permite que las fuentes hablen de oscurantismo.

Además de las explicaciones basadas en los rituales iniciáticos, otros autores han apostado por la racionalidad. Lupi (2000: 84-85) considera que depende de si el hombre ya tenía casa propia o no la ceremonia se haría en casa del marido o del padre. De ser en la casa del padre sería mucho más secreto que si la muchacha es trasladada a su nuevo hogar. La visión “racional” a veces es un poco simplista porque no toma en consideración la “invisibilidad ritual”.

Pese a las evidencias en las fuentes de que los esposos se ven entre sigilos no podemos evitar señalar de nuevo que una mujer rapada llamaría la atención<sup>269</sup>. Por lo que debemos descartar el completo secretismo del que nadie se da cuenta. Hay posiblemente un ritual que es exagerado en las fuentes, pues ni una mujer con el pelo rapado pasa desapercibida, ni un hombre que abandona repetidas veces su puesto. Parece más bien una invisibilidad buscada, de tipo ritual que no se puede explicar con argumentos racionales donde no entra el ritual.

Finalmente debemos hacer un apunte acerca de la oscuridad, que puede ayudar a la mujer a aceptar su nuevo estatus. Griffiths (1972) lo llamaba “el trauma del día después de la boda” y lo relacionaba con la unión sexual con un hombre mayor y maduro. Por ello, el papel de Helena es fundamental como diosa tutelar del matrimonio, pues su estado de *parthenos* se repite varias veces durante su vida. La noche es un momento peligroso, propio del tránsito y por ello la unión sexual se ha de producir en ese momento. Realmente el encuentro sexual no está precedido de una procesión donde participa toda la familia, sino que se considera un acto privado fuera de la ostentación. Es posiblemente esa la clave, la prohibición de la ostentación con una novia engalanada, una procesión donde se arrojan flores y un encuentro sexual que deriva en una fiesta. Según Michell (1952b: 53), se está preservando el buen nombre de los novios con encuentros secretos. Hasta que hay un embarazo no se hace público el enlace, ya consumado. Esta teoría entraría en directa contradicción con la posibilidad de divorcio o cambio de esposa ante la esterilidad de la misma, pues si todo fuera secreto, no haría falta. Pero en cualquier caso es un secretismo pretendido, no podemos asumir que una mujer espartana salía una mañana con el pelo rapado de casa de su padre y nadie sospechaba que había sido dada en matrimonio.

Es interesante también el apunte que hace Walcot (1998: 166-167) acerca de ciertos *topoi* en Plutarco. El tiempo ideal para tener relaciones sexuales prolíficas es la noche en plena oscuridad, porque el deseo queda focalizado en la procreación. El sexo se ha de practicar después de un día de trabajo, sin haber cenado mucho y con poco vino en el cuerpo. No sería tanto un ritual iniciático sino una costumbre de normas de higiene y decoro para el cuerpo.

En definitiva, tras nuestro análisis podemos entender que las extrañas prácticas matrimoniales espartanas pueden tener significado derivado del deseo de austeridad y

---

<sup>269</sup> Especialmente cuando en otras *poleis* como en Atenas son las esclavas las que llevan la cabeza rapada, siendo prácticamente el único distintivo de su estatus (Cohen 2000b: 132-133) y respondiendo posiblemente a motivos prácticos, como evitar los parásitos.

decoro en la familia espartana. Hay un deseo concidente de hacer sencilla la ceremonia, dentro de las costumbres del día a día y de eludir por completo hacer una fiesta.

Del mismo modo, el corte de pelo de la novia parece estar más relacionado con la aceptación de un nuevo estatus social como mujer casada a un periodo de adaptación del marido a las relaciones heterosexuales.

Pese a las prácticas propias de Esparta no podemos dejar de notar que hay patrones comunes, como la preparación de la novia, si bien de manera sencilla y la importancia del encuentro entre los esposos como momento de consumación real del matrimonio.

En definitiva vemos cómo en Esparta las leyes cívicas que intentan promover la igualdad también llegaron a las costumbres matrimoniales dentro del ritual. El rapto fingido inaugura un nuevo matrimonio cuya función es procrear ciudadanos. Si bien consideramos que ésta es la interpretación que debe consolidarse, atenderemos a otras propuestas sobre el matrimonio espartano.

### **20.3.1. Episodio del marido que acude a escondidas, la teoría del matrimonio de prueba**

Jenofonte da a entender que el matrimonio en Esparta es un rito secreto que se oculta durante un tiempo dilatado al resto de la sociedad para que nadie sepa que una nueva unión se ha producido.

Xen. Lac. Pol. 1, 5

ἐπεὶ γε μὴν γυνὴ πρὸς ἄνδρα ἔλθοι, ὁρῶν τοὺς ἄλλους τὸν πρῶτον τοῦ χρόνου ἀμέτρως ταῖς γυναιξὶ συνόντας, καὶ τούτου τὰναντία ἔγνω: ἔθηκε γὰρ αἰδεῖσθαι μὲν εἰσιόντα ὀφθῆναι, αἰδεῖσθαι δ' ἐξιόντα. οὕτω δὲ συνόντων ποθεινοτέρως μὲν ἀνάγκη σφῶν αὐτῶν ἔχειν, ἐρρωμενέστερα δὲ γίνεσθαι, εἴ τι βλάστοι οὕτω, μᾶλλον ἢ εἰ διάκοροι ἀλλήλων εἶεν.

“A su vez, viendo que los demás tienen relaciones con sus mujeres desde el primer momento, sin ninguna restricción, desde que una mujer efectúa la entrada nupcial en casa de un hombre, tomó decisiones contrarias a ello. Estableció, en efecto, que debían avergonzarse de que se les viera tanto entrar como salir. Si mantienen relaciones de esta forma, el deseo mutuo será mayor necesariamente, y nacerá una criatura más robusta, si procrean entonces, mucho más que si están hartos el uno del otro.”

Este pasaje nos habla de las costumbres matrimoniales, es decir, del comportamiento deseable en un hombre casado. No hay una entrada nupcial en la casa del hombre, lo que se ha entendido como que no hay cambio de casa pero puede ser también que el matrimonio no es una ceremonia solemne con muchos invitados.

Somos escépticos en asumir la completa invisibilización de un nuevo matrimonio. De hecho, la propia ceremonia, que implicaba la recitación de himnos al día siguiente de la ceremonia matrimonial (Griffith 1972: 10-12) ya rompe por completo con el esquema de un matrimonio completamente secreto a ojos de los ciudadanos. Que una pareja contraía

matrimonio debía saberse, ahora podemos cuestionar si la convivencia es una costumbre o no.

Plutarco relaciona los matrimonios con la educación (Plut. Lyc. 14, 2). Desde el deporte, la alimentación y la higiene en Esparta, todo ello tiene vinculaciones matrimoniales, lo que ha sido entendido por Nikolaidis (1997: 41) como un giro interpretativo del propio Plutarco. Al ser un autor que entiende que la base de la relación entre hombres y mujeres es el matrimonio basado en la *philia* mutua y la procreación de hijos, lleva a Esparta toda una vida dedicada a la preparación de ese momento. Para Nikolaidis la familia espartana no tiene demasiada importancia y, por ello, no hay una casa familiar que deban mantener los esposos.

Este pasaje de Jenofonte (Lac. Pol. 1, 5) marca la vergüenza que siente el marido. Fornis (2016: 385) niega que los hombres sientan tanta vergüenza en una sociedad donde la mujer está presente en la vida pública. La visión de la mujer fuera de casa es habitual en Esparta y por lo tanto, no podemos negar que la mujer fuera visible. La mujer no es una desconocida ante los ojos de los varones, por lo tanto, debemos encontrar explicaciones paralelas. Lo que se nos está aportando es una visión de la importancia de la contención en la que los espartanos se consideran opuestos al resto de los griegos. Mientras que los nuevos matrimonios son muy activos sexualmente al principio pero luego van perdiendo el deseo, supuestamente Licurgo fomenta que los esposos se vean en absoluto secreto, para formentar el deseo.

Algunos autores interpretaron esta situación como un “matrimonio de prueba” (Michel 1952: 53). El matrimonio espartano se testaba en una fase de clandestinidad que finalmente era llevado a la vida pública. Si la pareja era estéril se podía probar con otra unión. El más reciente seguidor del “matrimonio de prueba” es Figueira (2010: 273). Postula que este periodo es un momento de seducción y de intercambio sexual secreto y lo interpreta desde el erotismo. Para este autor sería una de las pruebas de cómo la mujer tenía cierto poder antes del matrimonio y había sido mal interpretado como una ginecocracia. Como era una situación inusual en otras *poleis*, se polariza el comportamiento femenino como un mundo al revés que acaba en gobierno de las mujeres. Por ello, para Figueira estamos ante un falso matrimonio que no se hace efectivo hasta un tiempo, que además pone en relación con que la ceremonia se hacía antes de los 30 años del varón, no siendo aún un ciudadano de pleno derecho. Por lo tanto, deberíamos partir un matrimonio en dos fases en una distinción entre matrimonio como institución sexual antes de los 30 años y matrimonio como institución social después de los 30 (Meillier 1984: 398; Rodríguez Alcocer 2018: 249). Esta división en dos fases del matrimonio no tiene ningún eco en las fuentes y parece solo una salida a la necesidad de buscar una explicación a un acto que se considera incómodo. Es difícil pensar que haya una situación de noviazgo pactado con encuentros sexuales en la oscuridad hasta los 30 años del esposo sin que haya de por medio un reconocimiento social de la unión.

Es interesante la aportación de Meillier (1984: 381-402) que apunta a que estamos ante una ritualización de la convivencia, que recibe el tratamiento de un matrimonio sagrado. Para propiciar la fertilidad, se mantiene en “secreto” dentro de la ritualidad. Esta práctica vendría de tiempos arcaicos donde solo con el matrimonio se asumía de pleno el papel ciudadano. Como el espartano no es ciudadano de pleno derecho hasta muy tarde, no

puede estar casado antes, al menos en el plano ritual. A este carácter ritual se añade la promoción de un comportamiento moderado que busca que el deseo sexual de la pareja no se apague con el tiempo.

Del mismo modo, se ha intentado hablar del matrimonio antes de los 30 años y de los escarceos amorosos derivados del mismo. Antes de los 30 habría relaciones sexuales anales pensadas como práctica, pero que es cuando se produce el matrimonio legítimo cuando son fecundas. Esta interpretación adolece de mirar al presente del siglo XXI, cuando los matrimonios suelen gestarse tras una fase de noviazgo y se efectúan con el consentimiento de ambas partes. En la Antigüedad, la inmensa mayoría de los matrimonios son pactados entre el padre y el futuro esposo, por lo que no tiene ningún sentido una fase de noviazgo o de autoconocimiento sexual. Debemos rechazar por completo la idea de la doble fase, y sobre todo de una sexualidad anal obligatoria porque entraría en contradicción con todos los problemas de *oliganthropia* y el deseo de mantener un número elevado de espartiatas.

Otros autores han querido ver este pasaje como una forma de proteger al matrimonio de la opinión pública, siempre en la misma idea de la posibilidad de la vuelta atrás.

Lacey (1968: 198) consideraba que la mujer esperando en la oscuridad era un elemento erotizante, que planteaba el matrimonio como un misterio erótico y que por eso se celebraba de esa manera. Debía verse como un ocultamiento controlado de la mujer en el plano sexual, lo que no implicaba que el matrimonio en sí fuera secreto.

Los espartanos no se acuestan con sus mujeres borrachos sino que después de una cena frugal se escapan para acudir a su lecho. Jenofonte (Lac. Pol. 1, 5) lo atribuye a la necesidad de contención que separa a los espartanos del resto de los griegos, mientras que los otros griegos no son moderados en sus primeros años de matrimonio los espartanos se ven obligados a ser comedidos. Por lo tanto, es un pasaje que fomenta una idealización de las costumbres de vida espartanas.

Para Pomeroy (1987: 38) era una manera de proteger al matrimonio. Por un lado, se promovía su deseo sexual durante casi 20 años de ausencia de convivencia, lo que suponía que sus hijos, fruto del deseo no satisfecho, eran especialmente vigorosos. Por otro lado, si la pareja resultaba infértil con el paso de los años, se podía suceder un silencioso divorcio sin testigos, que diera la oportunidad a ambas partes de un nuevo matrimonio con una nueva esperanza de fertilidad. Por lo tanto, un nuevo matrimonio no dejaba de tener una parte de ensayo de prueba y error.

Lo cierto es que es una noticia con tintes del *mirage*. Esparta parece una sociedad al revés. Una posibilidad interesante deriva de la relación entre *oliganthropia* y fomento de relaciones sexuales. Si en el siglo V podemos afirmar que hay serios problemas de disponibilidad de soldados<sup>270</sup>, se fomenta las relaciones sexuales frecuentes<sup>271</sup>. De hecho, se pone en relación con las leyes que conceden beneficios fiscales a quien tenga muchos hijos (Arist. Pol. 1270b1- 4) o incluso las situaciones de poliandria o cesión de la esposa

---

<sup>270</sup> O incluso antes como defienden Nafissi 1991: 104; Rodríguez Alcocer 2017: 137.

con el fin de mantener la ratio ciudadana (Xen. Lac. Pol. 1, 7-8; Plb. 12, 6b, 8; Nic. Dam. FGrHist 90 F103Z) que analizaremos más adelante.

Es interesante el apunte de Perenditis (2006: 138) sobre la relación entre oscuridad e intercambio de varones. En un matrimonio improductivo, el cambio de varón, pactado de antemano se podía hacer invisible por medio de la oscuridad. Habría un padre que asume la patria potestad del hijo pero puede ser otro ciudadano más joven el que asuma el papel reproductor. Por lo tanto, ante un matrimonio que acostumbra a las relaciones sexuales a oscuras, es relativamente “fácil” probar con otro hombre. No obstante, esta propuesta niega todas las concepciones acerca de la importancia de la exclusividad sexual de las mujeres griegas y la importancia de la legitimidad de los hijos.

Hodkinson (1997b: 45-71) no duda de la presencia de años de matrimonio separados, pero considera que para creer a las fuentes debemos aportar una serie de argumentos para sostener este modelo de ciudad y dejar de negar el poder del *oikos* en Esparta. Bien es cierto que la convivencia entre varones parece la excusa perfecta para apoyar el debilitamiento de la familia espartana. Si bien los padres y los hijos sí pueden convivir a diario, la relación madre e hijo queda troncada muy pronto, al igual que la convivencia entre esposos es puntual. Hodkinson señala la importancia que tuvieron que tener la población dependiente y esclava dentro de los *oikoi* espartanos, tanto en el sustento de la producción familiar, como es el cultivo, la producción de telas y procesamiento de alimentos como el mantenimiento de la casa. Una familia espartana debía contar con varones de confianza que convivían con la esposa y que no prestaban servicio militar. Podían ser hilotas de confianza, o hijos de mujeres hilotas, considerados bastardos y que gozaban de una mejor posición.

Hay otro grupo de autores que se muestran completamente escépticos. Lupi (2000: 77-80) considera que el matrimonio con una fase protomrimonial, donde no hay convivencia propiamente dicha que no es más que una invención atica. Ante la libertad sexual de las espartanas, que recibían a varones ciudadanos en sus casas y se casaban más tarde, los atenienses filoespartanos crearon un modelo protomrimonial donde la mujer estaba ya casada pero no convivía con su esposo, transformando lo que a ojos atenienses era una ausencia de pudor en castidad de esposa fiel y abnegada. Solo en esa confusión buscada se entiende el aparente secreto (¿como podría un matrimonio ser secreto durante años?) y el sentido criptomrimonial del pasaje. Realmente no podemos asumir la historia tal y como nos ha llegado. Pues supondría que la mujer queda marcada visiblemente de cara a la comunidad el día de su boda (pues al cortar el cabello y no tener que permanecer en casa todo el mundo lo sabría) pero luego la relación permanece en secreto.

Otro gran debate ha surgido en torno a la frecuencia de esta práctica. ¿Es este matrimonio por raptto constante en Esparta o corresponde a un momento concreto?

En primer lugar debemos señalar el grupo de autores que dan el matrimonio por raptto como un caso histórico, pero de carácter excepcional.

Respecto al ritual Kunstler (1983: 433) considera que es imposible de probar pero que puede ser algún tipo de práctica arcaica o un ritual asociado que, en ningún caso, correspondería a la mayoría de los matrimonios. Por lo tanto, sería un resto de un ritual



antiquísimo que recogen las fuentes pero que no correspondería a la realidad que pudo comprobar Jenofonte. Como crítica inicial podemos decir que Jenofonte lo da como una costumbre y no como una excepcionalidad. Además la hipótesis de Kunstler queda incompleta al no proponer un modelo de matrimonio alternativo. Las fuentes nos hablan de un rito que, *a priori* no tiene por qué no ser realizado en diferentes momentos de la historia de Esparta.

Para MacDowell (1986: 82) responde a una situación excepcional en determinados momentos donde hace falta animar a los muchachos a escoger esposa, y es en todo caso puntual, pero pudo haber convivido con la forma de matrimonio tradicional. Meillier (1984: 387) duda de la nota del autor, basándose en la poca credibilidad de Hermipo, famoso por sus anécdotas. En consecuencia, debíamos negar esta práctica.

Realmente no debemos dudar sistemáticamente de las fuentes, si bien la noticia puede estar barnizada para el *mirage*. Podemos asumir que el ritual es un rapto con travestismo de la novia y que se promueve que la convivencia entre los esposos no sea frecuente en los primeros años de matrimonio. Para una hipótesis plausible, aportamos una reflexión en torno a los diferentes condicionantes que puede haber detrás.

1. Ya hemos discutido que cabe la posibilidad de que la edad ideal no acabe de corresponder con la edad real del matrimonio. Especialmente a partir de los problemas de *oliganthropia*. Cabe la posibilidad de que un espartano en medio de su entrenamiento como ciudadano contrajera matrimonio pero aún no hubiera asumido sus bienes. Por lo tanto, al no contar con un rol de ciudadano, el matrimonio era “efectivo” pero en cierto modo “secreto”. Es una posibilidad que no se ha contemplado y que puede ser la clave para que los esposos se vean solo de noche. No obstante, plantearía el problema de dónde vive la esposa en ese tiempo.
2. Tenemos dos opciones para la vida separada, o la casa del padre, por lo tanto, sin ningún tipo de cambio en la vida de la mujer, salvo los supuestos encuentros fortuitos por la noche o en la casa del marido, donde supuestamente y de manera secreta la mujer vive y espera a su marido. Realmente parece más lógico que debamos separar lo que es un ritual de matrimonio, que es posible que pasara por una fase de travestismo ritual que acababa con un cambio de estatus, por lo tanto, no es viable que la mujer no cambiara de casa y que no se iniciara una nueva vida como gestora del *oikos*.
3. Cabe la posibilidad de que estemos ante una descripción de la virtuosidad de las costumbres espartanas. Los esposos se comportan de manera ejemplar estando juntos y separados. El marido puede dedicarse a su entrenamiento porque la esposa lo espera fielmente en casa porque cuenta con todas sus necesidades cubiertas. Pero la posibilidad de que el marido estuviera luchando fuera la ciudad o cenando con sus compañeros en ciertos momentos no implicaría una obligatoriedad de la separación entre los cónyuges.

Finalmente, para reforzar esta última posibilidad, también debemos tener en cuenta que el propio Plutarco considera virtuosa la falta de ostentación de afecto en público entre los esposos, como lo demuestra en sus deberes del matrimonio. De hecho, usa un ejemplo de una espartana.

Plut. Conjug. 140c

Λάκαινα παιδίσκη, πυνθανομένου τινὸς εἰ ἤδη ἀνδρὶ προσελήλυθεν ‘οὐκ ἔγωγ’ εἶπεν ἀλλ’ ‘ἐμοὶ ἐκεῖνος.’ οὗτος ὁ τρόπος, οἶμαι, τῆς οἰκοδεσποίνης, μήτε φεύγειν μήτε δυσχεραίνειν τὰ τοιαῦτα τοῦ ἀνδρὸς ἀρχομένου μήτε αὐτὴν κατάρχεσθαι: τὸ μὲν γὰρ ἑταιρικὸν καὶ ἰταμόν, τὸ δ’ ὑπερήφανον καὶ ἀφιλόστοργον<sup>272</sup>.

“Una joven espartana, al preguntarle alguien si ya se había acercado a su marido, dijo: «Yo no, pero él a mí sí». Este comportamiento, creo yo, es el propio de la dueña de la casa: no debe huir ni disgustarse con tales cosas, si las comienza su marido, y no debe tomar ella la iniciativa; pues lo uno es propio de concubinas y desvergonzadas, y lo otro, arrogancia y falta de cariño natural<sup>273</sup>.”

Por lo tanto, también podemos interpretar el pasaje como que no era habitual que los esposos mostrasen afecto y que las relaciones sexuales se practicaban en la oscuridad. Tendría más relación con la creencia de que el sexo es más prolífico en la oscuridad y con la privacidad de la ostentación de afecto. También se nos habla de la sumisión de la mujer espartana en el matrimonio, que adopta su papel como una obligación con un esposo que no conoce<sup>274</sup>.

En este apartado hemos señalado varias cuestiones en torno a la ceremonia del matrimonio, que aceptamos como de un travestimo ritual donde la mujer es despojada de la parte de su cuerpo que aún pertenece a la *partheneia* para salir como una mujer casada. El corte de pelo es más una cuestión de estatus de mujer casada que del travestismo de una supuesta incapacidad masculina de tener relaciones con mujeres que parezcan mujeres. El pelo largo es un elemento masculino y que marca visiblemente al ciudadano soldado, por lo tanto, parece lógico que en un momento tan importante para la mujer se la rape el pelo.

El pasaje del matrimonio espartano de Plutarco ha sido puesto en relación con una ceremonia de raptο colectiva donde parece que de nuevo se descuida el adorno personal de la novia e incluso su identidad individual.

A continuación, debemos tratar el polémico aspecto de la ceremonia del cuarto oscuro, que de ser tomada como veraz, despersonalizaría a las espartanas, siendo todas igual de aptas para el matrimonio y completamente intercambiables.

### 20.3.2. La ceremonia del cuarto oscuro

Ateneo de Naucratis (13, 555c) nos habla de una ceremonia espartana en la que las mujeres son escondidas en un cuarto oscuro y los muchachos las cogen sin saber quienes son. Este procedimiento es presentado en época tardía como la forma habitual de matrimonio en Esparta.

---

<sup>272</sup> Edición de Gregorius N. Bernardakis en Leipzig de 1888

<sup>273</sup> Traducción revisada de Gredos de Concepción Morales Otal y José García López en 1986

<sup>274</sup> Por otro lado, esta situación también era frecuente en otras *poleis*.

Aparentemente es una costumbre que indica que todas las mujeres espartanas son igual de válidas para el matrimonio y que no hay individualidad. Parecería una propuesta ideal para asegurar la ausencia de dote y la poca importancia de la mujer escogida, siempre y cuando fuera una espartiatá. El texto es bastante explícito al decir que el joven no ha de dar dote. Podemos interpretarlo como que todas las mujeres solteras eran sometidas a este ritual o solo unas pocas, por lo que cabe la posibilidad de que sea un ritual de fertilidad. Rivera (2007: 267) acepta por seguro la noticia, pese a admitir que la fuente es muy tardía. Lo cierto es que este tipo de matrimonio presenta importantes incongruencias (Patterson 1998: 77), que no casan del todo con el rito por rapto que aparece señalado en otras fuentes.

Lo primero que debemos preguntarnos es si está práctica fue habitual o excepcional en todos los momentos de la historia de Esparta y si corresponde a un momento determinado. No debemos olvidar que Ateneo es una fuente muy tardía, citando a un autor que solo conocemos por referencias secundarias.

Hay un argumento inicial a favor de que en Esparta se dé una ceremonia de matrimonio colectivo. Inicialmente debemos distinguir la fórmula a la que nos referimos, no deja de ser una ceremonia en la cual un grupo de ciudadanos asumen el estatus de casados a la vez. Los llamados matrimonios dobles aparecen en Esparta desde los poemas homéricos<sup>275</sup>, pero no se hacen al azar, sino que consisten en que se casan a la vez dos o más parejas. Cantarella (2002: 99) considera que en Esparta los matrimonios dobles o colectivos se hacían una vez al año y formaban parte de un rito de paso colectivo. En ese sentido el reflejo homérico de un doble matrimonio es un eco de ese ritual en el que se celebran al mismo tiempo todos los matrimonios. Serían un paralelo de las *gamelias* áticas, que si bien no son bodas colectivas sí que es un mes donde tradicionalmente se celebran muchas uniones.

Meillier (1984: 381-388) ya recogía cómo este tipo de ceremonias se habían interpretado como un resto de rituales arcaicos donde el hombre asumía su papel final como ciudadano pleno con el matrimonio. Es cierto que la ceremonia es diferente a otras *poleis* porque en lugar de la antorcha, que es la luz que marca de manera visible el cambio de residencia y que ha de ser contemplado por testigos, hay una completa oscuridad. Por ello, apunta a una ceremonia que esta en la línea de una *hierogamia*, un matrimonio sagrado que se ha de realizar en secreto para propiciar la fecundidad y que diferenciaría a Esparta de otras *poleis* en su manera de entender la unión de la pareja. La oscuridad es un aliado para el anonimato de los novios y de las novias e incide en que todos son iguales. También enfatizaría el componente reproductivo del matrimonio por encima de cualquier otro aspecto. Meillier da la sensación de que considera que es una práctica habitual, pero no entra en la cronología.

Lo mismo sucede con Cepeda (2006: 495-496), que propone otra explicación. Estamos ante una ceremonia organizada por el estado para muchachas sin dote que de otra forma no habrían conseguido esposo. Por lo tanto, sería la forma matrimonial de las mujeres con pocos recursos económicos. Si bien parece que este matrimonio sincrónico es una forma de hacer partir a las doncellas en situación de igualdad, nos queda la duda de la procedencia de sus esposos y cuál es su motivación para acceder a tal ritual. Por otro lado,

---

<sup>275</sup> En el bloque homérico hemos tratado el caso doble de Clitemnestra-Agamenon y Helena-Menelao.

aun sin dote, estamos en la misma diatriba de la residencia de las esposas una vez consumado el matrimonio. Aunque Cepeda no lo contempla para considerar esta posibilidad deberíamos hablar de una cronología a partir del Clasicismo, cuando sabemos con seguridad que las dotes son importantes en Esparta.

Otro grupo de autores considera que no es una realidad histórica sino que es una simulación de un ritual. Van Wees (2016: 220) lo relaciona con la ostentación de austeridad. Mientras que en el resto de las *poleis* hay procesiones y fiestas que han de ser controladas por los legisladores, en Esparta no hay ni dote ni ceremonia, sino que todo pertenece al azar porque todas las mujeres son virtuosas. El mismo autor considera que estamos más bien ante una fantasía creada, más que a una práctica habitual.

Una nota discordante es la propuesta de Schmitz (2002: 235-284), que sugiere que el ritual sirve para denegar y restar valor a los vínculos familiares en Esparta y se centra aún en la creencia de que la familia espartana no tiene mucho valor. Pero de nuevo se cae en la negación de que un modelo familiar que no es el habitual no tenga ningún valor. La familia en Esparta tuvo su importancia, pues daba legitimidad a los ciudadanos.

Realmente no parece que esta sea una práctica habitual para efectuar los matrimonios y que efectivamente las familias tenían sus intereses y usaban a sus hijas como método de intercambio. Es interesante valorar la posibilidad de que sea una ceremonia real en un momento en que hay disposición de muchachas en grupos privilegiados sin una dote que aportar, y que espartiatas en situación de riesgo, y por lo tanto, tampoco *a priori*, unos futuros esposos ideales<sup>276</sup>, puedan participar en una ceremonia similar. No obstante, nuestra posición es bastante escéptica al respecto y consideramos que puede haber un ritual de fertilidad detrás que el autor antiguo se toma al pie de la letra.

### 20.3.3. Libertad sexual femenina, la poliandria

Uno de los grandes tópicos de la Antigüedad versa en torno a una mujer espartana libre, fuera de su casa y tomando decisiones que le son vetadas al resto de las mujeres griegas. La fidelidad sexual de las espartanas es un tema a debate. El cuerpo de la mujer espartana es un mito en la Antigüedad por ser bello y bien formado, fruto del deporte. Autores como Stewart (1997: 108), consideran que es fruto de la consideración del cuerpo femenino como una preparación para el matrimonio y la maternidad y que acaba construyendo una imagen de la mujer espartana. Toynbee (1969: 358) trataba de presentar una polaridad entre la mujer ateniense y la espartana. Presentándola como una mujer moderna. Sobre la calificación de que no exista el adulterio puede interpretarse como que las mujeres espartanas son inalcanzables o como que la moral sexual es tan laxa que no es considerado un delito.

Las mujeres espartanas eran mucho más libres porque sus maridos pasaban mucho tiempo fuera y se podían dar relaciones sexuales entre una mujer y dos hombres. Si bien el hombre debía pedir permiso al marido y no tenemos ningún dato acerca del

---

<sup>276</sup> Queda claro que no todos los espartanos son iguales, y que los hay con enormes riquezas y otros que subsisten. (Hdto. 6, 61; 7, 134; Xen. Lac. Rep. 5, 3; Arist. Pol. 1306a)

consentimiento de la esposa. Esta interpretación tiene un problema de partida. Podemos por lo tanto, matizar ese gran concepto de la libertad sexual femenina, pues se nos presenta como un reflejo de la necesidad de la ciudad de tener ciudadanos. Para Blundell (1995: 154-155) esta libertad viene de la ruptura de la familia y de la libertad masculina que permite a la mujer acceder al matrimonio a una edad mucho más próxima a la de su esposo y a la posibilidad de gestionar sus bienes, lo que a la larga crea mujeres casadas más maduras y con poder de autogestión. Si bien es cierto que la efectiva gestión de la propiedad y la vida en el *oikos* con frecuentes salidas al exterior marcarían una sustancial diferencia entre las mujeres espartas y las de otras *poleis*, no debemos dejar de matizar que la mujer esta siempre en un estado de sumisión.

Para intentar racionalizar este dado se ha recurrido a la Antropología comparada. Blaffer Hrdy (2000: 75-96) defendió que las mujeres prefieren por instinto biológico la monogamia para criar un hijo pero se dan situaciones de varias parejas sexuales cuando lo que interesa es producir un heredero en un periodo corto de tiempo. Basándose en esta teoría, Pomeroy (2002: 35-39) defiende que en Esparta que más de un ciudadano se considerara posible padre de un hijo beneficiaría a la crianza y permitiría que sobreviviera con más recursos. Las continuas guerras y la pérdida de hombres podían dejar a las mujeres en situación de desamparo. El problema de esta teoría estriba en que considera que la sexualidad compartida es una elección personal de la mujer espartana, como si tuviera poder sobre su cuerpo. Defender que hay instintos de supervivencia sexuales es un tanto complicado, pero más aún si lo llevamos a la Antigüedad, cuando las mujeres eran casadas por su padre. No hay nada que nos indique las mujeres espartanas eran más libres sexualmente que el resto de las griegas, y tampoco tenemos datos de lo contrario (Pomeroy 2002: 45).

Hay un dato que sistemáticamente se olvida en este discurso. El hombre no tiene que dar explicaciones para tener relaciones con prostitutas, concubinas, otros varones o quien le plazca. Ese tipo de relaciones están fuera de la legitimidad y nadie las controla ni sanciona. No sucede lo mismo con las mujeres, que son controladas sexualmente para garantizar la legitimidad de los hijos. En ningún caso podemos suponer que la paternidad no era importante en Esparta.

La diferencia entre Esparta y el resto de *poleis* es la *oliganthropia*, no la necesidad de producir hijos legítimos dentro del matrimonio. Esta necesidad deriva en el control de la mujer para garantizar esa descendencia, que se asume como insuficiente. El problema social viene de que en otras *poleis* es impensable que una mujer tenga sexo con un hombre que no es su marido y no sea considerado adulterio. Es probable que las espartanas estuvieran más liberadas de su padre, y su acceso más tardío al matrimonio les da ventajas, pero eso no implica que su marido no goce de libertad sexual, como cualquier varón griego. Tenemos varias fuentes que nos hablan de esta práctica. Las analizaremos por orden cronológico

Jenofonte pone en la mesa un tema a discusión sobre la posibilidad de que el matrimonio espartano no sea monogámico y sea una especie de bien común en el que los hijos son de la comunidad. La poliandria supone la convivencia para procrear de una mujer con más de un hombre, lo cual no ha de significar por fuerza que todos vivan bajo el mismo techo.

Jenofone (I 7-8) nos habla en su *Constitución de los lacedemonios* que un hombre anciano puede dar a su esposa a uno joven.

Xen. Lac. Pol. 1, 8- 9

εἰ δέ τις αὖ γυναικὶ μὲν συνοικεῖν μὴ βούλοιο, τέκνων δὲ ἀξιολόγων ἐπιθυμοίη, καὶ τοῦτο νόμιμον ἐποίησεν, ἦντινα ἂν εὐτεκνον καὶ γενναίαν ὀρώη, πείσαντα τὸν ἔχοντα ἐκ ταύτης τεκνοποιεῖσθαι.

καὶ πολλὰ μὲν τοιαῦτα συνεχώρει. αἳ τε γὰρ γυναῖκες διττοὺς οἴκους βούλονται κατέχειν, οἳ τε ἄνδρες ἀδελφοὺς τοῖς παισὶ προσλαμβάνειν, οἳ τοῦ μὲν γένους καὶ τῆς δυνάμεως κοινωνοῦσι, τῶν δὲ χρημάτων οὐκ ἀντιποιοῦνται.

“Si alguien, a su vez, no quería cohabitar con su mujer, pero deseaba tener hijos dignos, en ese caso convirtió en legal lo siguiente: procrear con cualquier mujer que viese con buena prole y noble, si convencía a su marido.

Sancionaba, además, muchas cosas semejantes, pues las mujeres quieren tomar a su cargo dos casas y los esposos sumar hermanos a sus hijos que participen de su linaje e influencia, sin hacerlos, en cambio, partícipes de su fortuna<sup>277</sup>.”

La situación que nos presenta Jenofonte es la de un matrimonio con hijos y fértil que la mujer es prestada a otro hombre para procrear hijos que serán legítimos del segundo marido. Por lo tanto, lo que parece es que hay escasez de mujeres espartiatas para contraer matrimonio y que la fecundidad femenina se aprovecha al máximo.

Esta solución sería una salida para los espartiatas en edad de casarse y que no quieren pagar las multas precisas por la soltería. De este modo, el vientre reconocidamente fértil de una mujer sería explotado para traer hijos ciudadanos. Además, debemos notar que cada hijo corresponde a su padre, por lo que la herencia no se divide. Para que esta situación tenga cierta lógica debería haber poca disponibilidad de novias apetecibles, lo que Pomeroy (2002: 47-48) interpreta como una prueba del infanticidio femenino que a largo plazo provoca escasez de mujeres. Sin embargo, debemos poner en cuestión esta fuente que ha sido interpretada de diversas maneras.

La visión tradicional es que no podemos simplemente negar la veracidad de este dato, ya que es explícito y evidente (Lacey 1968: 199). Inicialmente el trabajo de Nilsson (1912: 331) y el de den Boer (1954: 216) consideraban esta práctica una herencia del matriarcado. Ya hemos visto cómo el argumento de “herencia del matriarcado” sirve para explicar cualquier situación extraña que suceda en Esparta y que se lleva a unos tiempos semi míticos de dominación femenina. La realidad es que en este pasaje se nos está hablando de un problema de mujeres disponibles para el matrimonio y de la necesidad de producir una descendencia. Jenofonte nos lleva a la hipótesis de que había pocas mujeres de clase noble alta y que por lo tanto, se hacía difícil cumplir con el deber ciudadano del matrimonio.

---

<sup>277</sup> También debemos tener en cuenta como menciona Plutarco Lyc. 3, 1-2 para el caso de la familia real de Polidectes que asume el trono y muere, el trono pasa a su hermano Licurgo, pero cuando la viuda se descubre embarazada se le asigna tutor del niño. Por lo tanto, hay una vinculación de responsabilidad en los hermanos de la familia con los hijos en ausencia del padre.

Es interesante tener en cuenta el apunte de Bogino (1994: 10) sobre el origen de la noticia. Para los atenienses, principales publicistas de las costumbres espartanas, la poliandria era algo abominable, y lo consideraban algo típico de las costumbres espartanas. Por lo tanto, cabe la posibilidad de que estemos ante una construcción ateniense.

Por otro lado, tenemos el testimonio de Plutarco, que sigue después nos habla de que un hombre anciano puede dar a su mujer a otro hombre más joven, siempre con deseo de crear nueva descendencia. Suponemos que el hombre anciano está en un matrimonio profundamente desigual y es incapaz de conseguir descendencia, por lo que es una decisión suya y no un caso de “libertad sexual femenina”.

Perenditis (2006: 131-132) valora la admiración de Jenofonte por las costumbres procreadoras de Esparta y establece diferentes opciones para explicar este dato. Puede ser un sistema legal en el cual una mujer se proponga y varios hombres de forma pública la tomen en común y se comprometan a criar a su descendencia. Puede ser un añadido posterior cuando el primer matrimonio no da frutos y se admite a un tercero. Por lo tanto, habría un marido primario y uno secundario. Para esta argumentación, se basa principalmente en argumentos antropológicos. La nota de Jenofonte parece indicar que esta práctica puede hacerse ante los éforos, es decir, sancionado por el estado y que es lícito y conocido por la comunidad. Lo cierto es que el pasaje nos habla de oscurantismo, pero tampoco menciona a una institución en concreto que se encargue de gestionar el proceso.

Hay quien piensa que esta situación provocaría numerosos desmanes entre las familias, pues parece indicar que se usaría para asociar a los hijos a un solo linaje, lo que sería interesante en términos políticos. Para Fox (1985: 208-238), es un intento de mantener el territorio en manos de un solo hombre y evitar la división, pero supone en efecto una ruptura de la patrilinealidad. Si la tierra está en manos del varón, solo va a parar a un miembro masculino. Con este sistema al final la tierra queda dividida en la propiedad de la madre, que viene de sus padres, la propiedad del matrimonio y la propiedad que el padre puede legar a sus hijos (Bogino 1991: 232.233). Esparta ha de romper la dinámica de transmisión patrilineal porque necesita varones disponibles para la batalla. Por ello, cada hijo se asocia a su padre y la única propiedad que puede dividirse es la de la madre y se produce una especie de adopción de un nuevo varón, no como heredero, sino como productor de hijos. Vatin (1970: 4) ya había señalado como el intercambio de mujeres en el matrimonio es un asunto de estado y que cada uno lo gestionaba a través del ritual. En el caso de Esparta podríamos verlo como un mecanismo estatal de prolongar la efebía en el caso de que se permitiera a hombres antes de la edad del matrimonio de aportar su potencial sexual en la creación de nuevos ciudadanos.

Realmente estas medidas parecen ir en la misma línea que las afirmaciones en torno a la propiedad en común, la crianza de los hijos por parte de todos y el uso de criados y bienes si otro ciudadano lo necesita (Xen. Lac. Pol. 6, 2-5). Jenofonte postula a favor de una Esparta comunitaria, que comparte los recursos y que considera que el Estado está por encima de los intereses personales. No deja de ser un discurso propagandístico en contra de la individualidad, y quizá es por ese camino por el que debemos tomárnoslo.

Otra pregunta que nos debemos hacer es quién tiene acceso a compartir esposa y si hay algún mecanismo que regule estos matrimonios. Se ha intentado dar una explicación en

virtud de los grupos de edad. Sallares (1991: 169) consideró que el acceso a las mujeres se hacía dentro del mismo grupo de edad, que eran los que habían tenido una vida en común y era la única circunstancia que podía propiciar estas uniones. No obstante, los grupos de edad están en clara discusión (Lupi 2000; Billheimer 1947: 99-104; Tazellar 1967: 127-153; Ducat 2006b: 165)<sup>278</sup>, pues parece una división demasiado rígida para una sociedad antigua donde el concepto de edad es relativo. Podemos asumir que un grupo de hombres no pueda acceder a matrimonios convenientes de acuerdo a su estatus y que se decida compartir mujeres. Desde luego no es una situación que afecte a las familias más poderosas y por supuesto a la familia real, pues no tenemos ningún dato sobre una familia conocida. Son mencionados en Jenofonte como “un hombre y una mujer espartano” sin darnos más datos, lo que nos indica que no es una práctica de las élites.

Siglos después Plutarco en la vida de Licurgo nos da más datos acerca de cómo pudo funcionar esta institución.

Plut. Lyc. 15, 6-9

τοσαύτην δὲ τοῖς γάμοις ἐπιστήσας αἰδῶ καὶ τάξιν, οὐδὲν ἤττον ἐξέβαλε τὴν κενὴν καὶ γυναικῶδη ζηλοτυπίαν, ἐν καλῷ καταστήσας ὕβριν μὲν καὶ ἀναξίαν πᾶσαν εἶργειν ἀπὸ τοῦ γάμου, παίδων δὲ καὶ τεκνώσεως κοινωνεῖν τοῖς ἀξίοις, καταγελῶντας τῶν ὡς ἄμικτα καὶ ἀκοινωνήτα ταῦτα μετιόντων σφαγαῖς καὶ πολέμοις. ἐξῆν μὲν γὰρ ἀνδρὶ πρεσβυτέρῳ νέας γυναικός, εἰ δὴ τινα τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἀσπάσαιτο νέων καὶ δοκιμάσειεν, εἰσαγαγεῖν παρ’ αὐτὴν καὶ πλήσαντα γενναίου σπέρματος ἴδιον αὐτοῖς ποιήσασθαι τὸ γεννηθέν. ἐξῆν δὲ πάλιν ἀνδρὶ χρηστῷ, τῶν εὐτέκνων τινὰ καὶ σωφρόνων θαυμάσαντι γυναικῶν ἑτέρῳ γεγαμημένην, πείσαι τὸν ἄνδρα συνελθεῖν, ὥσπερ ἐν χώρᾳ, καλλικάρπῳ φυτεύοντα καὶ ποιούμενον παῖδας ἀγαθοῦς, ἀγαθῶν ὁμαίμους καὶ συγγενεῖς ἐσομένους. πρῶτον μὲν γὰρ οὐκ ἰδίους ἠγεῖτο τῶν πατέρων τοὺς παῖδας, ἀλλὰ κοινούς τῆς πόλεως ὁ Λυκοῦργος, ὅθεν οὐκ ἐκ τῶν τυχόντων, ἀλλ’ ἐκ τῶν ἀρίστων ἐβούλετο γεγονότας εἶναι τοὺς πολίτας, ἔπειτα πολλὴν ἀβελτερίαν καὶ τῦφον ἐνεώρα τοῖς περὶ ταῦτα τῶν ἄλλων νομοθετήμασιν,

“Así era posible a un marido viejo de una joven mujer, si realmente le agradaba alguno de los jóvenes distinguidos y respetables y le daba su aprobación, llevarlo junto a ella y, fecundándola con esperma de la mejor calidad, adoptar como suyo propio el ser nacido. Y le era posible, a su vez, a un hombre de valía, si se prendaba de alguna mujer fértil y prudente, casada con otro, acostarse con ella después de convencer a su marido, igual que en un campo fértil cultivando y engendrando hijos nobles, que de nobles habrán de ser hermanos y parientes. Y es que, primero, Licurgo no consideraba propiedad de los padres a los niños, sino patrimonio de la ciudad, y, por ello, quería que los ciudadanos fueran hijos de cualesquiera, sino de los mejores.”

En este caso tenemos al hombre anciano que acepta la introducción de un esperma ajeno en su unión y que considera que los hijos son suyos. Como vemos, hay un matiz muy evidente que diferencia el texto con el de Jenofonte. En este caso el otro hombre actúa solo como fecundador de la mujer, no es un marido. En el segundo ejemplo si nos está

---

<sup>278</sup> Los grupos de edad masculinos no corresponden a nuestra tradicional visión por años, sino a un entrenamiento físico progresivo. Por lo tanto, cabe la posibilidad que en un mismo grupo de edad hubiera diferentes edades biológicas. Por otro lado, hay opiniones completamente contrarias a los grupos de edad en época clásica en adelante como Hodkinson 1997: 89.



reproduciendo la situación de una mujer que trae hijos de dos hombres y éstos son parientes.

La pregunta que debemos hacernos es ¿Dónde está la diferencia? Probablemente esté en el hecho de que un matrimonio ha de tener primero descendencia dentro del mismo para que se puedan procrear “oficialmente” hijos para otra unión. Esta situación puede ser llevada con mucha dificultad a tiempos de Licurgo, pues en ese momento no hay problemas de *oliganthropia*, parece más bien que Plutarco lleva una situación que era excepcional en Esparta a los tiempos de Licurgo, en el ejercicio que ya hemos señalado de atribuir a Licurgo todas y cada una de las medidas espartanas.

Algunos autores (Sergent 1986; Patzer 1982) consideraban real esta práctica pero veían orígenes indo europeos y consideraban que caía en desuso con el tiempo. Es decir, que lo que Plutarco nos cuenta esta noticia es casi como una curiosidad de tiempos antiguos.

Hodkinson (1997: 44-54) discutió sobre el problema de datar este tipo de afirmación de Plutarco. Hodkinson lo considera una práctica real, pero fruto de los problemas de suministro de soldados antes del Clasicismo. Compartir la mujer es una demanda colectiva de los jóvenes hombres que no tienen una compañera a la edad de casarse y que se exponen a las penalizaciones por no contraer un matrimonio. No sería un resto de unos supuestos tiempos indoeuropeos sino una solución ante problemas poblaciones. Para este autor se ha intentado ver una práctica habitual en el Arcaísmo que entra en contradicción con las leyes de la ciudad por lo que va cayendo en desuso.

Las consecuencias que tienen este tipo de prácticas es que el padre biológico se deja de lado a favor de la pertenencia a una clase (Blundell 1995: 154). En otras *poleis* el poder del padre es tan importante que puede rechazar a un hijo por tener sospechas de su legitimidad. En Esparta los niños son descartados por una asamblea de ancianos, lo que también es otro dato de que el poder del padre es menor. Hay una obligación de aportar nuevos ciudadanos que sean soldados, por encima de la legitimidad biológica. Por ello tiene sentido el intercambio de mujeres, especialmente si escaseaban.

Hay un gran debate en torno a cuándo se produce esta práctica y la frecuencia de la misma. La *oliganthropia* y cuando datamos la inicial escasez de hombres es el caballo de batalla para este asunto.

La mayoría de los autores consideran que es una situación post licurguea derivada de la *oliganthropia*. Macdowell (1986: 76) considera que fue una situación derivada de la pérdida de hombres y del miedo a la rebelión de los hilotas. Aunque Daube (1977: 10-25) sitúa el momento de necesidad de procrear un poco antes, justo después de Maratón. Ante la invasión persa los espartanos se plantean una ampliación del ejército de ciudadanos. Ambos autores focalizan la necesidad en la escasez de hombres, pero necesariamente también hubo de haber escasez de mujeres.

Finalmente esta la hipótesis de que esta insitución surge a mediados del siglo V cuando tras el terremoto del 465 a. C. los espartanos se dan cuenta de la gran diferencia entre espartiatas e hilotas (Figueira 1986: 185-186). Por lo tanto, la poliandria estaría directamente relacionada con la *oliganthropia* (Fornis 2013: 34), pero hasta que no se produce una crisis no son conscientes de ello. Con los mismos datos Ziehen (1933: 218-237) llega a la conclusión de que la escasez que sufría Esparta era de mujeres y que por

eso se permite compartirlas. Principalmente considera que el terremoto afecta más a las mujeres.

Finalmente debemos aportar una posición escéptica, ya que en el siglo V es un momento de choque entre Atenas y Esparta, siendo Esparta un antimodelo de Atenas (Millender 1999: 355–391). Las mujeres aparecen empoderadas y con grandes libertades sexuales como una oposición de las virtuosas atenienses. Por lo tanto, lo que puede ser una práctica excepcional se convierte en norma y es criticada por Atenas.

A esto le debemos sumar que a a partir de este momento las fuentes nos dicen que los *kleroi* comienzan a dividirse, a acabar en manos femeninas y la situación se hace insostenible. Como Esparta ya era consciente de sus problemas de población masculina a mediados del siglo V, es la fecha más probable para el inicio de este permiso<sup>279</sup> (Pomeroy 2002: 47). Además en este momento ya se sabe con seguridad que hay leyes que promocionan un gran número de nacimientos (Figueira 1986: 184), lo que convertiría a la poliandria en parte de un grupo de medidas que otorgaban por un lado beneficios a los que tienen muchos hijos y por otro penaliza a los que no tienen ninguno.

La poliandria en Esparta debió de ser un tema que llamaba la atención en el resto de lugares. Finalmente también nos da algún dato sobre el tema Polibio. A raíz de la disputa entre locrios y lacedemonios y la rápida regeneración de los locrios nos explica lo que para él es una “costumbre espartana de tiempos inmemoriales”.

Plb. 12, 6b, 8-9

παρὰ μὲν γὰρ τοῖς Λακεδαιμονίοις καὶ πατριὸν ἦν καὶ σύνηθες τρεῖς ἄνδρας ἔχειν τὴν γυναῖκα καὶ τέτταρας, τοτὲ δὲ καὶ πλείους ἀδελφοὺς ὄντας, καὶ τὰ τέκνα τούτων εἶναι κοινά, καὶ γεννήσαντα παῖδας ἰκανοὺς ἐκδόσθαι γυναῖκά τινα τῶν φίλων καλὸν καὶ σύνηθες.<sup>280</sup>

“Entre los lacedemonios era tradición y hábito que una mujer fuera poseída por tres o cuatro hombres y aún por más, si eran hermanos. Los hijos habidos eran considerados como de todos. También era bien visto y usual que el que ya había tenido varios hijos con una mujer pasara ésta a un amigo<sup>281</sup>. “

Debemos tomar como dato inicial que si bien sitúa el origen de esta costumbre en tiempos muy antiguos, los locrios están supuestamente reproduciendo el mismo esquema en un momento posterior. Además, llama poderosamente la atención de Polibio.

Michel (1952: 51-62), que era un tanto escéptico a esta práctica, centró la discusión en este pasaje de Polibio en el que una mujer es compartida por dos hermanos para intentar cerrar el debate en la predominancia de la familia y la situación excepcional. Sólo y exclusivamente cuando es un grupo de hermanos se comparte una mujer. El motivo que surge es la necesidad de tener descendencia que no divida el *kleros* familiar. De este modo el primogénito asumiría el lote de tierra del abuelo. Teniendo en cuenta la mortalidad

---

<sup>279</sup> Lo llamamos permiso y no costumbre porque en ninguna fuente nos dice que sea algo que todos los espartanos deban hacer.

<sup>280</sup> Griego según la versión de Theodorus Büttner-Wobst de Teubner en 1893

<sup>281</sup> Traducción revisada a partir de la de Gredos de 1981 de Manuel Balasch Recort.

infantil y el riesgo de pérdidas de soldados, teniendo varios varones herederos se aseguraba que se mantuviera dentro de la familia.

Sin negar que esta situación parece posible y razonable, el texto va mucho más allá y nos habla no solo de hermanos, sino también de intercambio de esposa con un compañero y que es aceptable. Por lo tanto, se repite el dato ya señalado por Jenofonte y Plutarco, pero se amplía el radio de acción de los hombres que puede participar en la procreación.

Realmente Polibio va mucho más allá que los otros autores y nos habla de una poliandria, bigamia y poligamia (Fornis 2016: 377). Primero debemos pensar en que Polibio es un autor muy tardío, por lo que puede ser razonable que esté confundiendo la anterior noticia de Jenofonte<sup>282</sup> y dándole un paso más en su interpretación. También es posible que nunca lo viera efectivamente y lo que hace es exagerar un dato que le llega de una tradición anterior. Por lo tanto, probablemente no sería una práctica que Polibio viera con sus ojos.

Además, la cita de Polibio enfatiza que los hijos son propiedad común (Millender 2016: 510). Para Cartledge (2001: 124.) esta cita es fiable en virtud de que nos muestra una pasividad absoluta de la mujer, pues es un proceso decidido entre hermanos y nos habla de diferentes matrimonios en consideraciones jurídicas y sociales. Hay un apunte que ha sido poco tratado por la investigación y que debemos tener en cuenta. A menudo confundimos la monogamia legal con la social. La monogamia legal es el estatus de tener solo una esposa o marido legítimo, pero las sociedades antiguas tienden a ser polígamas a nivel social. Simplemente hay diferentes estatus dentro de las uniones (Scheidel 2011: 109). Por ello, cabe la posibilidad de que estemos hablando de una poligamia social dentro de Esparta, es decir, el marido, sin perder su estatus como legítimo y único, permite otro tipo de relaciones dentro de su matrimonio con un fin claro, la descendencia. Que haya ya un grupo cerrado de compañeros compartiendo una mujer parece bastante poco probable.

No podemos negar tajantemente esta práctica basándonos solo en nuestro escepticismo a que un ciudadano espartano estuviera interesado en compartir su mujer con otro hombre. Ese escepticismo ha llevado a autores como Levy (2003: 88-89) a negar todas las fuentes una por una, cada uno con un motivo diverso para asumir que no estamos hablando de matrimonios, sino de que los ciudadanos compartían concubinas en grupos, lo que tiraría por tierra todo el sistema matrimonial de la Antigüedad. Una relación con una concubina no es legítima, y no tenemos ningún dato que nos lleve en esa dirección.

Debemos intentar adentrarnos en las causas.

Lacey (1968: 199) lo relaciona con un sentido de comunidad de cara a las uniones, más que como una promiscuidad aceptada o un adulterio establecido. No obstante, el mismo autor respecto a los rituales de matrimonio considera que era mucho más fácil el adulterio y la presencia de hijos ilegítimos en Esparta (con la expresión “gave unusual opportunities to cuckoo to enter the nest”). El problema de Lacey es que siempre ve en Esparta una sociedad completamente desarticulada en términos familiares desde sus orígenes.

---

<sup>282</sup> No solo de Jenofonte ya que es mencionada también en Lyc. 15. 7; cf. Comp. Lyc-Num. 3.2; Mor. 242b; Nic. Dam. FGrH 90F 103z.

Prácticamente defiende una vida sometida al estado en todos sus aspectos y eso es la clave de que se postule a favor de una sexualidad descontrolada.

Lo cierto es que la situación debía de ser límite para llegar a los matrimonios compartidos, porque no solo se favorecen los nacimientos, sino que se alteran las costumbres matrimoniales (Flower 2002: 207). Scott (2011: 418) plantea el debate en torno a asumir que el matrimonio plural es una costumbre extendida, siendo de la opinión de que es una fórmula posible pero poco seguida. Realmente, si los hijos fueran del estado y no importara la paternidad, además de la desaparición de la familia deberíamos hablar de paternidad colectiva. En esta situación los hombres comparten experiencias con los niños en grupo sin importar su origen. Pero la paternidad colectiva en contra del matrimonio, es precisamente el primer mecanismo de control de la descendencia y la procreación. De ser cierta la paternidad colectiva, no habría bastardos en Esparta, como afirma teóricamente Ogden (1996: 224). Pero también tendrían que haber desaparecido los recuerdos de las grandes familias, cosa que no sucede. Consideramos que hay una solución a este debate, y es asumir finalmente que no hay igualdad económica en Esparta y que las grandes familias jamás se ven en la necesidad. Esta es la solución de las clases espartiatas empobrecidas, que en pocas generaciones se ven en peligro de no poder contribuir a las *sysitia* y deciden llevar a cabo estas medidas.

Las fuentes nos dicen que una mujer podía unirse con otro hombre para traer hijos más sanos. Eso ha llevado a autores como Kunstler (1983: 422-431) a afirmar que las espartanas tenían un control de su sexualidad, y que era una situación heredada de una situación previa de matriarcado. En Atenas se casa a las mujeres por deseo de que no tengan sexo premarital mientras que en Esparta se potenciaría la homosexualidad femenina como un medio de unión en los coros para crear solidaridades que hicieran a las espartanas mejores esposas. El control del cuerpo y una sexualidad liberal son una constante en este autor. Para Cepeda (2006: 628), este tipo de prácticas derivan de las numerosas muertes de espartanos en batalla que implican que se intenta aprovechar la capacidad reproductiva de una mujer al máximo. Bogino (1991: 230) considera todas estas prácticas protectoras de la *oliganthropia*, en un intento de tener más ciudadano. Si bien recogemos esta hipótesis, destacamos que en ningún caso las fuentes nos hablen de un deseo femenino sino que la procreación de hijos sanos con otro hombre parte de la iniciativa masculina.

Finalmente, debemos plantearnos cuáles son los motivos para compartir una esposa aparte del problema de empobrecimiento, que ya hemos señalado. Uno de ellos es la avanzada edad del marido, que al necesitar un heredero precisa de la ayuda de otro varón. Estos matrimonios desiguales pueden darse en el caso de las mujeres *patroukos*, las herederas de un lote que han de desposarse en primer lugar con un pariente cercano. Si bien se cumple el deseo de que el lote quede en manos de la familia, ante la incapacidad de ese miembro de obtener descendencia se recurre a un tercero que aporta solo el semen, pero no tiene derechos sobre el hijo.

Para Michell (1952b: 58), cuando se habla del préstamo de un marido viejo con una mujer joven estamos ante el caso de una heredera casada con un miembro de su familia. En ese momento la situación prima el nacimiento de un heredero y la legitimidad también procede de la madre. En cualquier otra circunstancia no es deseable una acusada

diferencia de edad, porque reduce las posibilidades reproductoras. En estos casos, insistentemente, excepcionales, se han de tomar medidas de emergencia, como son la participación de otro varón cuya misión es conseguir un heredero. La Antropología afirma que la ausencia de un primogénito afecta a toda la sociedad (Fox 1985: 212), por lo que se han de tomar medidas protectoras para no caer en la desintegración. Un primogénito es educado desde su nacimiento en la conservación del linaje. Cuando es una mujer la que acaba ostentando ese poder se ha de tratar de volver a la línea masculina. Lo mismo sucedería cuando la heredera tiene que recibir el *kleros*. Para Asheri (1961: 61), sería un caso clave en el que un rápido matrimonio permitiría a un espartiatas en peligro de perder su derecho ciudadano por no poder participar en *las syssitia* a volver a tener recursos económicos. El hijo de ambos además tendría un lote disponible. El mismo autor hace un estudio de todas las posibilidades para señalar la dificultad de que los lotes fueran completamente indivisibles, aunque bien es verdad que se intentaría dividirlos lo menos posible, en virtud de la experiencia de la pérdida de capacidad económica. Esta situación excepcionalidad parece directamente relacionada con la ratio ciudadana (Xen. Lac. Pol. 1, 7-8; Plb. 12, 6b, 8; Nic. Dam. FGrHist 90 F103Z), y ha sido apoyada por autores posteriores (Perentidis 2006: 151; Bogino 1991: 221-233; Hodgkinson 1986: 392; Fornis 2013: 34) que consideran que tiene que ver con un intento para evitar que se divida la herencia. Se intenta que las herencias no se pierdan o acaben en las mismas manos por lo que se admiten de manera excepcional matrimonios con más de un esposo. Ante una hija heredera de un lote, un tío anciano ha de asumir el matrimonio por el bien de la familia. Supone también un dato a favor para afirmar que la tierra en Esparta rápidamente cae en manos privadas y es dividida entre hijos e hijas como herencia. Esta situación prolongada en el tiempo lleva a lotes paupérrimos que obligan a juntar familias.

Otra explicación puede ser la obligatoriedad del estado de optar a un matrimonio, que podía llegar a la situación de que un hombre sexualmente incapaz, por sus inclinaciones o cualquier motivo precise de ayuda de otro varón (Cartledge 2001: 91-105). Quizá esta visión incide demasiado en la homosexualidad de los espartanos como su única identidad sexual y la incapacidad de tener relaciones con mujeres.

Finalmente, podemos apuntar al argumento económico. En una casa depauperada, la unión de la dote de la esposa más el patrimonio de dos maridos podía ser un intento de recuperar una situación límite (Scott 2011: 422).

Probablemente, hay dos motivos añadidos que forman parte del panorama general, el práctico ejemplificado en la escasez de soldados y la necesidad de suplir las pérdidas en batalla combinado con una ideología que trata de promover el igualitarismo. De nuevo nos genera la suspicacia de que esta práctica fuera adoptada por las grandes familias que nunca llegan a ser multadas y que aparentemente no se extinguen. Parece en todo caso una solución para los espartiatas al límite de ser relegados de su puesto por la división de su tierra, y una medida para intentar paliar su desaparición. El estado regula en torno a una necesidad y es un grupo de población el que por los motivos variados que ya hemos señalado, lleva a cabo los matrimonios compartidos.

Realmente sabemos que no todos los matrimonios son iguales dentro de la *polis*, pero sí sabemos cómo las élites tratan de crear una fórmula de matrimonio que les beneficie. Una poliandria es algo difícil de gestionar, tanto por motivos de herencia de la parte masculina

en cuanto a la abscripción de los hijos como por la parte femenina en cuanto a que se da a una hija en matrimonio que acaba siendo sujeto de un harén personal de la otra familia. Ziehen (1933: 219) considera que fue una medida desesperada ante la reducción del número de *homoioi*. Para Perenditis (2006: 152) no era una medida licurguea, sino una situación de emergencia cuando el número de ciudadanos se ha visto tan disminuido que es necesario tomar medidas excepcionales y los hijos son vistos como un bien de la ciudad (Plut. Lyc. 15, 3). Por lo tanto, el recurso a “tomar prestado el semen” de otro ciudadano se convierte en una medida de estado y se sanciona, no por la ley sino delante de los eforos.

En cuanto a las clases altas, sostenemos que es una medida que no se practicó basándonos en la escasez de datos. Realmente tenemos un único caso de poligamia masculina contado por la fuentes, en torno al rey Anaxádridas II (560-520 a. C.), (Hdto. 5, 40, 2). El rey no quiere repudiar a su esposa pero se le requiere que se case con su sobrina, ante lo cual le instan a que tome a una segunda esposa. Vemos como no es un acto privado, sino público, que se discute en las instituciones y que ni siquiera cuenta con el beneplácito del rey que accede por ser una situación excepcional. Esto nos puede dar una idea de cómo era un caso excepcional que no deriva ni de la pobreza ni de la necesidad. Es un capricho del rey se ve obligado a desposar a su sobrina por motivos de herencia familia y que no desea acabar con su primera esposa. Ante todo prima el matrimonio de conveniencia. Necesita que le impulsen los éforos y los *gerontes* (Hodkinson 2001: 90), lo que hace pensar que estaba muy lejos de la normalidad. De hecho, cuando otro personaje relevante, de nombre Aristón (Hdto. 6, 63, 1) toma una tercera esposa, se divorcia de la segunda. Por lo tanto, las élites se comportan de manera diferente en las relaciones que podríamos denominar cercanas a la poliandria. A veces hay dos esposas pero lo habitual es que cuando se produce un nuevo matrimonio motivado por cualquier tipo de interés, en primer lugar se divorcia de la otra. La gran aristocracia espartana, no solo la familia real, parece estar fuera de estas dinámicas.

Como Mitchell (2012: 6) señala, estos casos de aparente amor entre cónyuges están siempre en manos de familias muy poderosas que han llevado políticas matrimoniales para asegurarse un puesto en el poder y recibir mutuo socorro. La poligamia tiene sentido porque esas mujeres, pese a ser estériles, no han de ser despreciadas, pues las alianzas que traen consigo son sumamente valiosas. Por ello, conservamos casos excepcionales de matrimonios dentro de la familia, en un juego de endogamia que no se explica si no es por el deseo de mantener el poder.

Los matrimonios políticos a veces son poligámicos porque resonden a intereses territoriales y a uniones entre familias en el poder. Esta casuística queda alejada de los espartanos en riesgo de pobreza que han de buscar una rápida descendencia y que no pueden asumir las multas.

Está limitada a relaciones entre espartiatas y es por motivos de procreación. Para Kunstler (1983: 478) es una manera de reconocer que el adulterio se contempla como una posibilidad pero, no podemos llamar adulterio a una relación pactada.

Es importante que aclaremos un aspecto del papel femenino en este asunto. Si bien podemos asumir que no hay convivencia o que incluso en situaciones excepcionales una mujer es cedida por su marido a otro hombre para tener hijos ciudadanos no estamos

hablando ni de consentimiento ni de deseo femenino. La supuesta liberalidad de las mujeres espartanas no es más que el mismo sistema de uso del cuerpo femenino para la producción de hijos ciudadanos. Como tal, conviene a la ciudad porque da a la mujer un papel en la misma. Por lo tanto, no es una libertad, sino una licencia. De hecho, en Esparta se ha enfatizado demasiado la falta de libertad, no solo de la mujer sino de las familias a la hora de buscar matrimonios (Rodríguez Alcocer 2017: 111). Napolitano (1985: 38) considera que las fuentes no hablan de vida licenciosa, sino de que se prima el interés moral estatal frente al afecto personal. Además el papel de la madre está muy marcado, y se ve una relación educativa. Un buen ejemplo es la cantidad de *Máximas de mujeres espartanas* en relación con sus hijos y su vinculación a la crianza de los mismos.

Aunque la mujer no consintiera, lo cierto es que esta situación le daría cierta libertad, que solo podemos asumir como posible si tenemos en cuenta que su capacidad económica era mayor (Hodkinson 2004: 120–121). Pero siempre estamos hablando de una libertad económica y nunca defendiendo que una mujer espartana tuviera un grupo de amantes exhibidos públicamente.

En definitiva, no podemos negar que es una práctica que llamaba la atención de los griegos. No olvidemos que hasta Nicolás de Damasco (Nic. Dam. FGrHist. 90, fr. 103z.) llega la fama de la costumbre espartana de entregar a sus esposas a los invitados para que los hijos sean más fuertes. Quizá la fuente ya esté muy corrupta, porque ya no son compañeros del marido, ciudadanos de pleno derecho, sino que son meros invitados en la casa. Por lo tanto, la línea de exageración que ya hemos indicado con Polibio sigue su curso, indicando probablemente que nadie había visto tal práctica.

No obstante, todas estas posibilidades no dejan de ser una muestra de la obediencia de la mujer al esposo, ya que en ningún momento están en juego sus deseos y del respeto a las necesidades de Esparta. La educación femenina en Esparta está pensada para que la mujer asuma su derecho ciudadano de procrear hijos legítimos y como tal está dispuesta a estas situaciones.

Finalmente, y dedicamos un apartado al respecto, otra de las máximas ciudadanas que se exportan en Esparta es la fidelidad de sus mujeres, entrando en contradicción con una licencia sexual y libertad absoluta.

#### **20.4. Los valores de las mujeres espartanas**

En esta parte, queremos hacer una reflexión general sobre las virtudes asociadas con las mujeres espartanas en su vida privada y en las relaciones matrimoniales. El objetivo del mismo es delimitar la importancia del discurso que se exporta sobre las mujeres y determinar cuánto puede haber detrás de la acumulación de tierra en manos femeninas.

El matrimonio en Esparta se plantea como una situación armoniosa, donde ambos cónyuges viven con su espacio de poder y la mujer se dedica a gestionar la casa alejándose de todo lujo. Ese papel como gestora de la propiedad, cuando se cae en el abuso, es la causa de la decadencia espartana y de la crítica de las fuentes.

Por lo tanto, haremos un breve recorrido por los principales valores asociados a una mujer espartana.

#### 20.4.1. El discurso de la fidelidad

La poliandria no entra en contradicción con la idea de respeto y virtud de las mujeres espartanas.

La imposibilidad de adulterio forma parte del discurso de virtud espartano. Ya hemos señalado cómo un caso de matrimonio compartido o *poliandria*, al ser controlado por el marido, no puede ser considerado adulterio. La visión de la libertad sexual espartana entra en contradicción con las fuentes que promueven un modelo de virtud femenino incapaz de cometer adulterio.

Tanto en la vida de Licurgo (Plut. Lyc. 15, 49C) como en las *Máximas de los espartanos* se nos habla de la imposibilidad del adulterio en Esparta.

Plut. Apoph. 228b-c

τοσαύτη δ' ἦν κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους σωφροσύνη τῶν γυναικῶν καὶ τοσοῦτον ἀπεῖχε τῆς ὕστερον περὶ αὐτὰς εὐχερείας, ὡς πρότερον ἄπιστον εἶναι τὸ τῆς μοιχείας παρ' αὐταῖς.<sup>1</sup> καὶ λόγος ἀπομνημονεύεται Γεραδάτα<sup>1</sup> τινὸς Σπαρτιάτου τῶν σφόδρα παλαιῶν, ὃς ἐρωτηθεὶς ὑπὸ ξένου, τί πάσχουσιν οἱ μοιχοὶ παρ' αὐτοῖς, οὐδὲν γὰρ ὄραν περὶ τούτου νεομοθετημένον ὑπὸ Λυκούργου, εἶπεν, 'οὐδεὶς, ὃ ξένη, γίγνεται μοιχὸς παρ' ἡμῖν.' ἐκείνου δὲ ὑπολαβόντος, 'ἂν οὖν γένηται,' ταῦρον,<sup>2</sup> ἔφη ὁ Γεραδάτας 'ἐκτίνει μέγαν, ὃς ὑπερκύψας τὸ Ταῦγετον ἀπὸ τοῦ Εὐρώτα πίεται.' θαυμάσαντος δ' ἐκείνου καὶ φήσαντος, 'πῶς δὲ ἂν γένοιτο βοῦς τηλικούτος;' γελᾶσας<sup>2</sup> ὁ Γεραδάτας<sup>3</sup> 'πῶς γὰρ ἂν,' ἔφη, 'μοιχὸς ἐν Σπάρτῃ γένοιτο ἐν ἧ πλοῦτος μὲν καὶ τρυφή καὶ καλλωπισμὸς ἀτιμάζονται, αἰδῶς δὲ καὶ εὐκοσμία καὶ τῶν ἡγουμένων πειθῶ πρεσβεύονται;'<sup>3</sup>

“Era tal la moderación de las mujeres en aquella época y distaba tanto de su ligereza posterior, que en los primeros tiempos hubiera sido increíble la cuestión del adulterio entre ellas. Una historia recuerda que Geradatas, un espartano de tiempos remotos, al preguntarle un extranjero qué pena sufrían los adúlteros en su tierra, pues no había visto nada legislado por Licurgo al respecto, dijo: Nadie, extranjero, es adúltero entre nosotros), y al replicarle aquél: «¿Y si uno lo fuera?», Geradatas le contestó (Pagaría un gran toro que, estirando su cuello por encima del Taigeto, bebiera del Eurotas. Aquél, asombrado, preguntó: «¿Cómo puede haber un toro de tales dimensiones?» Geradatas, sonriendo, dijo: «¿Cómo puede haber un adúltero en Esparta, en donde la riqueza, el lujo y el ornato caprichoso son una deshonra, mientras que el respeto, el buen orden y la obediencia de los súbditos es lo que más se estima?”

Del mismo modo, pese a la fama de libertinas de las espartanas éstas se negaban a tener tratos con los extranjeros.

Plut. Lacaе. 242b



Λακαίνη τις προσέπεμψεν, εἰ φθορᾶ [p. 197] συνεπινεύει. ἡ δ' ἔφη 'παῖς μὲν οὔσα ἔμαθον τῷ πατρὶ πείθεσθαι, καὶ τοῦτο ἔπραξα: γυνὴ δὲ γενομένη τῷ ἀνδρὶ: εἰ οὖν δίκαιά με παρακαλεῖ, τούτῳ φανερόν ποιησάτω πρῶτον.'

“Uno envió un emisario a una espartana por si cedía a la seducción. Pero ella dijo: «De niña aprendí a obedecer a mi padre y practiqué esto; cuando me hice mujer, a mi marido. Así, pues, si me propone cosas justas, expóngalo con claridad, en primer lugar, a mi marido.”

La alusión al marido puede ser un apunte acerca de que los préstamos de esposa se hacían siempre entre espartiatas y que los extranjeros, por no ser extranjeros, no tomaban parte. Por lo tanto, el adulterio siempre se daba con alguien inferior y sin conocimiento del esposo.

Esta imposibilidad de adulterio porque las mujeres son extremadamente virtuosas no es más que un ejercicio de propaganda de Esparta. Ante el exterior se proyecta la idea de la plena aceptación de las leyes ciudadanos que crean una sociedad armoniosa y perfecta. No obstante, las propias fuentes recogen esta posibilidad, si bien siempre con un trágico final.

Plut. Lacaе. 242c

κρύφα τις διαπαρθευθεῖσα καὶ διαφθείρασα τὸ βρέφος οὕτως ἐνεκαρτέρησε μηδεμίαν προενεγκαμένη φωνήν, ὥστε καὶ τὸν πατέρα καὶ ἄλλους πλησίον ὄντας λαθεῖν ἀποκούσασα: τὸ γὰρ μέγεθος τῶν ἀλγηδόνων τῇ ἀσχημοσύνῃ τὸ εὐσχημον προσπεσὸν ἐνίκησε.

“Una mujer, tras haber mantenido ocultamente relaciones íntimas, se provocó un aborto, y resistió tanto sin proferir ni una sola voz, que a su padre y a otros que le eran próximos les pasó desapercibido su parto. La magnitud del dolor venció, pues, la torpeza que afrentaba su decoro.”

Esta anécdota sirve para comprobar que las relaciones adúlteras no consentidas por el marido tienen un trágico final y que el aborto estaba penalizado y mal visto en Esparta, lo que no es una novedad ya que una interrupción voluntaria del embarazo por parte de la mujer se considera una apropiación de la propiedad masculina (Galeotti 2004).

Aquí tenemos más de una falta, por un lado el adulterio, no consentido por el marido que acaba en un matrimonio no deseado. Por otro lado, un aborto, acto que siempre es un asunto prohibido a las mujeres. No obstante, la mujer sigue manteniendo lo que se nos llama “decoro” aun por encima de su vida.

La fidelidad extrema de los espartanos y espartanas ha sido mostrada en las mismas fuentes que nos hablaban de matrimonios compartidos.

Plut. Lacaе. 242c

Λάκαινα πιπρασκομένη καὶ ἐρωτωμένη τί ἐπίσταται, ἔφη 'πιστὰ ἦμεν.'

“Al preguntársele a una espartana que estaba a la venta qué sabía, dijo: Ser fiel.”

ἄλλη αἰχμαλωτευθεῖσα καὶ ἐρωτωμένη παραπλησίως 'εὖ οἰκεῖν οἶκον' ἔφη.

“A otra mujer que habia sido hecha cautiva, al preguntársele lo mismo, dijo: Administrar bien una casa.”

La fidelidad y la administración de la casa con prudencia son dos virtudes de la mujer griega en todos los lugares, lo cual no discrimina que Esparta no exportase un discurso de excelente comportamiento en sus mujeres. Por ello, debemos matizar esa llamada libertad espartana. Muchos autores se han mostrado escépticos al considerar que la fidelidad formaba parte del discurso espartano. Millender (1999: 355–391) relaciona la ideología ateniense directamente con el supuesto empoderamiento femenino en Esparta. Powell (1999) considera que la idealización de las mujeres espartana es promovida por ellas mismas en las fuentes. Esta hipótesis es poco plausible porque no tenemos ningún dato que apunte a una relación directa de las espartanas con alguno de los autores y todas las *poleis* exportan un discurso de excelencia a otros lugares. Thommen (1999: 129-149) y Cartledge (2001b: 84) inciden en que a la mujer espartana no se le pide llevar a cabo las tareas domésticas, sino manejar una casa, lo que las situaría en otro plano con respecto a otras griegas.

Las espartanas pasarían más tiempo solas con ayuda de sus criados y esclavos de confianza. Pero la máxima autoridad en ausencia del varón sería la mujer, por lo tanto, su libertad estaría basada en la gestión efectiva de la propiedad.

Kunster (1983: 370) por su parte, insiste en que todo dato sobre la liberalidad de las espartanas era oportunamente exagerado para mostrar polaridad. De hecho, son usadas como ejemplo para mostrar su poder con respecto a las atenienses<sup>283</sup>. En esta misma línea podemos señalar toda la bibliografía donde las mujeres espartanas parecen poderosas en comparación con las atenienses. Pomeroy (1987: 35-39) las individualiza como caso de estudio, pero siempre al servicio de un tratamiento positivista de las fuentes. Bradford (1986: 13-18) discutió sobre la posibilidad de un gobierno de mujeres en virtud del estudio de mujeres excepcionales que habían sido visibles, como el caso de Gorgo y Cinisca. Zweig (1993b: 32–53) sobre el estatus derivado del honor de dar a luz a los mejores hombres de Grecia. Fantham y Foley (1994: 56-66) estudiaron el papel femenino en una sociedad guerrera.

Oliva (1983: 31) considera que todo el discurso en torno a la mujer se explica en torno a la menor importancia que tiene la familia. Para este autor, la presencia de una vida en común masculina, asociada a la comida en común de las *syssitia* hace que la vida familiar pase a un segundo plano. Mosse (1990: 8-79) sigue la misma línea de pensamiento. Los hijos son educados fuera del hogar y las mujeres tienen vida en el exterior de sus hogares, justificando las menciones sobre su libertad, su práctica de deporte semidesnudas<sup>284</sup> y su visibilidad en la ciudad.

---

<sup>283</sup> Por poner unos ejemplos de revisionismo de las fuentes espartanas en función de las atenienses Bradford (1986: 13–18) dudando de su poder para gobernar la ciudad; Kunstler (1987) con su firmeza en la exageración de las fuentes; Zweig (1993: 145–180) que las considera un referente deformado del Feminismo : Fantham y Foley (1994: 56-66) sobre el relativo poder de las espartanas y su mitificación como guerreras o Pomeroy (1975: 35- 39 y 2002) en su monografía sobre la desmitificación de las espartanas poniendo en contexto el resto de los aspectos de la sociedad espartana.

<sup>284</sup> La importancia del desnudo es reseñable en tanto que se ha discutido como el desnudo tiene implicaciones políticas y religiosas en el mundo griego y sobrevive solo en el arte y en el deporte (Mouratidis 1985: 213-232).

Nosotros nos inclinamos más a una posición de la mujer dentro del ámbito ciudadano. A raíz de esta situación tiene sentido la revalorización de la mujer que da a luz (Xen. Lac. Pol. 1, 4) cuando nos dice que está cumpliendo un papel esencial para la ciudad. La misión de la espartana es gestionar su hogar y educar a los hijos en su rol de futuros guerreros. Esa misión está por encima de sus deseos personales, al menos desde el discurso oficial espartano.

Esta situación no significa que apoyemos las teorías de Kunstler (1987) Zweig (1993: 32-53) y Dettenhofer (1993: 61-75) que apuntaban a un hogar exclusivamente materno en el que el varón estaba siempre ausente. El rol de la madre es eugenésico porque se predice un futuro sin hombres o con escasez de los mismos (Cartledge 2001b: 84) y el primer intento trata de fomentar el nacimiento de más hijos. Por ello el cuerpo de la mujer se valora de manera cívica.

Esto no quiere decir que el poder del padre y del marido no sea el propio de una sociedad patriarcal, al final, la última palabra siempre es la del varón.

El padre sigue siendo el “propietario” de la descendencia (Perenditis 2006: 135) y se hace cargo de su *oikos* que gestiona como un bien privado (Millender 1999: 372; Thommen 1999: 145; Hodgkinson 2004: 119).

Si bien se habla del sistema comunal espartano es una vida comunitaria de cara al exterior, no hay nada en las casas espartanas que nos indique que no funcionan como en el resto del mundo griego (Lacey 1968: 100-101; Cox 1998: 82). Incluso aunque Plutarco mencione que los hijos pertenecen a la comunidad y no al individuo (Plut. Lyc. 15, 14, 16, 1), teoría que ha sido seguida por autores como Kunstler (1987: 34) y Link (1994: 30). Debemos asumir que se siguen manteniendo las familias y los propios problemas de *oliganthropia* no derivan de que Esparta vea reducido su territorio y las familias no tengan importancia, sino que la tierra acaba en las mismas manos por temas familiares. La transmisión de la herencia a los hijos, la existencia de relaciones matrimoniales de conveniencia, las situaciones de poliandria (Plb. 12, 6b, 8), la entrada al ágora para el aprovisionamiento del *oikos* entendido como un derecho ciudadano (Plut. Lyc. 25, 1) y los castigos a los hijos (Xen. Lac. Pol. 6, 1-3) demuestran que el padre tenía derecho sobre los hijos y una presencia mayor en el hogar de lo que normalmente se asume. Quizá el modelo era un poco diferente a otras *poleis*, pero desde luego en Esparta no desapareció la familia. Esto nos hace pensar que los datos sobre los matrimonios libres y de cohabitación sexual son más la solución a una situación desesperada, que era vista por los extranjeros como un mundo al revés y que reinterpretaron como si fuese algo habitual. Desde luego no podemos considerarlo una costumbre ancestral de Esparta sino una situación que comenzó a darse en el siglo V ante los problemas de varones disponibles para la batalla.

Por lo tanto, este tipo de prácticas nos hablan de que la labor de procreación de la mujer es eugenésica y es una prioridad de Esparta por encima de los vínculos familiares tradicionales (Napolitano 1985: 19). La libertad de la mujer espartana no viene de una liberación sexual que la lleve a acumular amantes, sino de que desde muy pronto tiene un papel en la sociedad que ocupa parte del discurso espartano. De hecho, prácticas como la poliandria o matrimonio compartido perjudican los intereses femeninos, ya que su cuerpo se convierte en un objeto de comercio para la concepción de hijos. Realmente, tal

“liberalidad” no es tal. Además, el discurso de la fidelidad femenina y de la excelencia de comportamiento femenino quedaría en entredicho.

Para explicar con un ejemplo esta situación vamos a tomar el ejemplo de la mujer espartana por excelencia: la reina Gorgo.

#### **20.4.2. Los valores femeninos espartanos ejemplificados en Gorgo**

Fornis (2013: 31) señala cómo hay pocas mujeres espartanas conocidas, y menciona a Gorgo y a Cinisca, ambas muy diferentes pero vinculadas a la familia real. Gorgo es esposa y sobrina de Leónidas (Hdto. 5, 205, 1), perteneciente a la familia real desde su nacimiento. Es una espartana por excelencia, madre de tres reyes lacedemonios, Cleomenes, Leónidas y Plistarco (Paradiso 2013: 39). Es un personaje histórico del que conocemos datos a lo largo de toda su vida, lo que ya de por sí es una excepción en el campo de la historia de las mujeres. Cleomenes I es sucedido por su hermano Leónidas, que se casa con la Gorgo, hija de Cleómenes I (Hdto. 7, 205, 1; cf. 5, 48, 7, 7, 239, 4). Estamos en un momento previo a las Guerras Médicas y Esparta entra en el punto de mira de los autores. Por ello Heródoto nos habla de Gorgo y presenta varias anécdotas de su vida.

Que sepamos bastante de su devenir no quiere decir que no esté exento de polémica. El caso de Gorgo ha sido señalado como atípico porque ya como niña aparece como un personaje inteligente (Cepeda 2006: 104) pese a la poca atención que se presta a los niños. Es protagonista de dos eventos, por un lado es consejera de su padre y está presente en la asamblea y por otro se muestra astuta.

En el primer episodio (Hdto. 5, 51, 2-3) Gorgo es capaz de aconsejar a su padre Cleómenes I que no se deje corromper por el extranjero cuando comienzan a ofrecerle un pago ascendente a cambio de facilitar información. Parece ser consciente de los peligros del soborno, que corrompe a la autoridad. Este episodio, aunque sea anecdótico, nos habla de cómo Esparta era plenamente consciente de los problemas de acumulación de riqueza en otros lugares y lo ve como un peligro para la honestidad del gobernante.

En otro momento llega una tablilla a Esparta y Gorgo sugiere que hay un mensaje secreto debajo de la tablilla de cera (Hdto. 7, 239, 4). Este dato ha generado un debate en torno a si las mujeres espartanas podían leer y escribir. A favor de que un miembro de la familia real espartana supiera leer está Guettel (2010: 120-155), que considera que formaría parte de la educación de la élite. En contraste, el hecho de que sea capaz de ver la argucia no quiere decir que sepa leerla, solo que le eran familiares las tablillas de cera (Millender 2016: 503-504). Paradiso la considera la “wise advisor” de su padre (Paradiso 2013: 45-49), presente en la asamblea y lo relaciona con la necesidad de que la única hija del rey precedente, en ausencia de su marido, conozca la política espartana.

Este episodio tiene según Paradiso (2013: 39-51) es una de las pocas mujeres en Heródoto que parece real, pues tiene una personalidad definida y no responde solo a un estereotipo. En contraste, Millender (2016: 514-515) la sitúa en la lista de mujeres remarcables en Heródoto, que funcionan desde el prisma de la excepcionalidad por su privilegiada

situación y no pueden ser tomadas como modelo del resto. Además considera que Gorgo es uno más de los personajes espartanos estereotipados que motivaron la fascinación del resto de los griegos ante lo que a sus ojos eran costumbres licenciosas<sup>285</sup>.

No obstante, el pasaje de la niña que ayuda al padre dándole un sabio consejo parece tener tintes novelescos (Paradiso 1993: 39-76). Michtell (2012: 10) lo interpreta desde el establecimiento de casas de poder femeninas, un tanto invisibles pero veladamente presentes. Gorgo acabará casada con su tío Leónidas, hermano de su padre Cleómenes, lo que abre la puerta a Leónidas para ser rey. Las mujeres que intervienen en política y en la guerra no tienen demasiada buena prensa, pero en el caso de Gorgo está asociada a las anécdotas de la familia real desde su infancia.

Cepeda (2006: 349) se muestra muy interesado en si parte de la educación espartana vinculada al matrimonio incluía la lectura y la escritura. Para este autor, los rudimentos de escritura son sencillos de aprender, pues es un sistema alfabético y no debemos dudar de que cualquier hombre de clase media y alta serían capaces de escribir y leer lo más básico (Cartledge 1978: 37). La epigrafía espartana es escasa pero los pocos datos que hay sobre epígrafes y exvotos femeninos, casi siempre en torno al santuario de Helena<sup>286</sup> y por lo tanto, descontextualizados, no impiden mantener esta hipótesis. Otros autores como Morgan (1999: 61), consideran que hasta época helenística la educación en las letras no es una prioridad y que durante toda la Época Clásica se funciona sin problemas con poca gente capaz de leer los epígrafes. Realmente, debemos pensar que en la Antigüedad no es tan necesario saber leer y escribir, pero sí contar. En una sociedad como la espartana se entiende lo que está escrito más por código, como sucede con un epígrafe. El lector conoce parcialmente el texto y sobre todo es capaz de interpretarlo por contexto. De hecho, hay autores que señalan (Maddoli 1992: 36) que en Esparta no se promociona la alfabetización porque es propia de un sistema democrático, sino que la recitación oral tenía más peso.

Paradiso (1986) llama a Gorgo, “la vestal de la Eunomía licurguea”. La sabiduría práctica, arcaizante y concisa que emana de los pasajes herodoteos se añaden las seis *Máximas* que le atribuye Plutarco. Realmente cuando hablamos de educación en música y danza no debemos olvidar que estamos hablando de mujeres de un cierto estatus, en este caso de la futura esposa del rey de Esparta en un momento de auge de Esparta como *polis*. La siguiente fuente que nos habla de Gorgo, ya es como una mujer casada.

El matrimonio no obedece a una ley natural, no es un instinto que no merezca una reflexión, sino que implica toda una serie de normas de convivencia y reciprocidad que lo alejan de autores anteriores (Patterson 1999: 137). El matrimonio de Gorgo y Leónidas es idílico. Podemos decir que es capaz de dar un género a la virtud (Mcnamara 1999: 151-161) estableciendo unos roles de comportamiento adecuados en cada sexo. En el caso de que nos atañe los espartanos tienen un modelo de comportamiento virtuoso que no es

---

<sup>285</sup> Por otro lado, Heródoto muestra el poder de las mujeres espartanas como problemático, sea a través de los problemas de su belleza (6, 61-2), sospechas en la paternidad de los herederos (6, 63 y 6, 65, 3), incluso la presencia de gemelos herederos (6, 52, 2-7), o su esterilidad (5, 39-42, 2; 6, 61, 1-2).

<sup>286</sup> La visión de Helena como diosa en Esparta, desde el rapto por Teseo (que es visto como un acto salvaje del héroe que se percibe no como un defecto sino como parte de su situación excepcional Brelich 1958: 251).

igual al femenino, pero las mujeres tienen a su vez todo un proceso vital y una forma de pensamiento basado en la virtud. Realmente, Plutarco nos presenta un cosmos perfecto y armonioso basado en la reciprocidad entre marido y mujer, pero cada uno en su lugar.

Gorgo como mujer casada es igual de idílica que como niña, es una exponente de las virtudes espartanas para el resto del mundo griego.

Plut. Lyc. 14

ὄθεν αὐταῖς καὶ λέγειν ἐπήει καὶ φρονεῖν οἷα καὶ περὶ Γοργοῦς ἱστόρηται τῆς Λεωνίδου γυναικός, εἰπούσης γάρ τινος, ὡς ἔοικε, ξένης πρὸς αὐτὴν ὡς ‘μόναι τῶν ἀνδρῶν ἄρχετε ὑμεῖς αἱ Λάκαιναι,’ ‘μόναι γάρ,’ ἔφη, ‘τίκτομεν ἄνδρας.’

“De ahí que, a veces, les sucedía decir y sentir cosas como las que se cuentan sobre Gorgo la esposa de Leónidas. Pues al dirigirse a ella cierta extranjera con estas palabras: solamente vosotras, las laconias, mandáis en los hombres, dijo: Pues solamente nosotras parimos hombres.”

Esta máxima que ha de ser puesta en relación con la vinculación natural del hombre a la guerra y no otros oficios ya ha sido señalada en múltiples ocasiones en este trabajo. Así que solamente incidiremos en que es Gorgo, la espartana por excelencia, la que queda para la posteridad como la que pronunció esta frase. Además, es una frase que supuestamente pronuncia de cara a una no espartana, marcando un modelo de maternidad que Esparta está interesado en enfatizar.

Lo mismo notamos en la partida de Leónidas hacia una muerte segura. Cuando se aleja con los 300 espartanos de su guardia personal, Gorgo acude a despedir a su esposo en una escena tradicional de “despedida del soldado” que tan bien conocemos por las imágenes de la cerámica<sup>287</sup>. Por lo tanto, en un escenario habitual y reconocible para cualquier griego, el hecho de que el ciudadano es despedido cuando se dirige a la batalla, se introduce una máxima educativa espartana.

Plut. Lacae. 240e

Προτρεπομένη δὲ τὸν ἄνδρα Λεωνίδα ἐξίοντα εἰς Θερμοπύλας ἄξιον τῆς Σπάρτης φανῆναι, ἠρώτα τί χρὴ πράττειν: ὁ δὲ ἔφη ‘ἀγαθὸν γαμεῖν καὶ ἀγαθὰ τίκτειν.’

“Cuando exhortaba a su marido Leónidas, que salía hacia las Termópilas, a mostrarse digno de Esparta, le preguntó qué debía hacer ella. Éste le dijo: Casarte con un hombre honrado y alumbrar hijos buenos.”

Por un lado podemos aludir a la finalidad eugenésica de la mujer espartana que ha de aportar cuantos ciudadanos pueda a la ciudad, y que hemos señalado como la función principal de la mujer.

Sea o no esta una frase real, ilustra a la perfección la necesidad de toda mujer espartana de traer hijos al mundo para que sean futuros ciudadanos. En el caso de la esposa del rey, el deber es mayor pues ha de perpetuar la familia real. Bradford (1986: 13) lo considera

---

<sup>287</sup> Por poner un ejemplo conservamos una escena del soldado partiendo a la batalla siendo despedido por su mujer, su hijo, otra mujer que puede ser su madre y un hombre anciano demasiado mayor para luchar. La pieza se conserva en el British Museum (1836,0224, 22) datado en torno al 520 a. C.

un ejemplo de cómo en la práctica las mujeres espartanas no diferían demasiado del resto de las mujeres griegas pues estaban subordinadas al matrimonio. Personalmente consideramos que sí que hay un matiz espartano en la subordinación a la procreación de los hijos porque es entendido como un deber cívico. Por supuesto, debemos señalar que la vida de Gorgo es un continuo estereotipo de las virtudes espartana que interesa que sean conocidas por todos los griegos.

Por lo tanto, podemos decir que Gorgo es la ejemplificación por antonomasia de las virtudes de las mujeres espartanas. Además es una virtud muy relacionada con la élite política, en este caso la monarquía y que proyecta una imagen de mujer educada, astuta y al servicio de la patria.

### 20.4.3. Virtud en la ausencia de adorno

El segundo punto a tratar es una idea de virtud basada en el desprecio al aderezo femenino, que se considera una actividad superflua que solo tiene como consecuencia la vanidad. Las mujeres hacen mejor en educar a sus hijos y ser modelo de virtud que en adornar su cuerpo.

Plut. Lacaе. 241d

Σεμνυνομένης γυναικός τινος Ἰωνικῆς ἐπὶ τινι τῶν ἑαυτῆς ὑφασμάτων ὄντι πολυτελεῖ, Λάκαινα ἐπιδείξασα τοὺς τέσσαρας υἱοὺς ὄντας κοσμιωτάτους, [p. 195] τοιαῦτα ἔφη δεῖ εἶναι τὰ τῆς καλῆς καὶ ἀγαθῆς γυναικὸς ἔργα καὶ ἐπὶ τούτοις ἐπαίρεσθαι καὶ μεγαλαυχεῖν.

“Cuando una mujer de Jonia se enorgullecía por uno de sus vestidos que era muy lujoso, una espartana señalando a sus cuatro hijos, muy completos en todo, dijo: Tales debieran ser las obras de la noble y honrada señora, y de ellas enorgullecerse y jactarse.”

En este pasaje tenemos uno de los tópicos de la Antigüedad, el lujo de los vestidos como ejemplo de coquetería. Además es una mujer de Jonia, que ya hemos señalado que era el modelo de elegancia y ostentación de riqueza. Este pasaje nos hace pensar que una prole numerosa y sana era el mayor orgullo de una espartana. O al menos así lo quiso mostrar Plutarco en su estereotipo de la virtud femenina.

También debemos tener en cuenta que las joyas y los adornos son modos de riqueza que no estarían bien vistos en una sociedad que promueve la igualdad. De hecho, Aristóteles (Arist. Fr. 13) llegó a afirmar que estaban prohibidos (Hodkinson 1986: 388). Cualquier ostentación personal entraría en conflicto con la supuesta igualdad de los *homoioi*, no obstante, como ya hemos señalado, tal igualdad no existe y entra dentro de la lógica que las familias de más poder se diferenciarían del resto en su vestimenta y adorno.

Sobre este tema debemos matizar que tenemos por un lado lo que nos cuentan las *Máximas de los espartanos*, y por otro lo que conocemos por las fuentes históricas. Si bien podemos asumir que la ostentación de joyas estaba mal vista en Esparta, tenemos casos de ostentación de riqueza por otros medios. Para ello, vamos a señalar el caso de Cinisca, la espartana que ganó en la competición de carros de Olimpia financiando una cuadriga. Cinisca no es un personaje cualquiera de la familia real, tiene mucho poder.

Para Cepeda (2006: 703) la riqueza de Cinisca (Xen. Ages. 9, 6) Nos demuestra cómo una mujer espartana tiene en su mano propiedades que gestiona de manera individual. No es una única heredera, pues tiene hermanos vivos y es capaz de ir a los juegos olímpicos.

Fornis (3013: 33) a propósito de Cinisca nos señala el precio de tener un un ἄρμα, un carro con tiro de caballos, en la arena de Olimpia era en sí mismo una demostración de riqueza personal. Y hacer que ganara, lo era mucho más.

Los casos de Alcibíades o en otro plano, el de los tiranos de Sicilia son en este sentido, paradigmáticos, pues son personajes que aprovechan su poder para organizar competiciones por la mano de su hija como el caso de Agariste<sup>288</sup>. Se necesitan, entre otras cosas, extensas propiedades con pastos para la cría de caballos, establos, personal especializado que mantenga y cuide tanto a los caballos como al carro, como al auriga que lo conduce, además de los gastos asociados a los desplazamientos para acudir a las competiciones, en ocasiones lejanas, a los que Cinisca no pudo asistir en persona, pues el recinto le estaba vedado por ser mujer. Por lo tanto, en ningún caso debemos minusvalorar que una mujer de la familia real se presente como pagadora de una competición en los Juegos Olímpicos.

La *hippotrophia*, la cría de caballos, es una afición cara pero presente en el mundo griego desde los poemas homéricos, cuando vemos a los héroes que van a la batalla en un carro de caballos. Alimentar y mantener a los caballos, animales delicados y tendentes a sufrir lesiones si se les da mal uso es una afición de la élite. Aún es más caro criar caballos para la competición, por la adquisición y mejora de una cuadra excelente destinada a contender en unos juegos panhelénicos. Pausanias (3, 8, 1) identifica a Cinisca como la primera mujer en poseer una cuadriga de caballos de carreras. En consecuencia, las victorias de Cinisca ponían de manifiesto ante la Hélade no solo la libertad e independencia de la mujer espartana para tomar parte en un certamen panhelénico, sino también su gran poder económico.

No estamos hablando de joyas, pero si de riqueza y de ostentación de poder. También debemos tener en cuenta que en las *Máximas de los espartanos* Cinisca no se presenta por iniciativa propia sino que es su hermano el que pretende demostrar la valía de Esparta. Por lo tanto, podemos pensar en una jugada política que explique su participación

Plut. Apoph. 212b

ὁρῶν δ' ἐνίους τῶν πολιτῶν ἀπὸ ἵπποτροφίας δοκοῦντας εἶναί τινας καὶ μεγαλοφρονοῦντας ἔπεισε τὴν ἀδελφὴν Κυνίσκαν ἄρμα καθεῖσαν ἰ Ὀλυμπίαισιν ἀγωνίσασθαι, βουλόμενος ἐνδείξασθαι τοῖς Ἑλλήσιν ὡς οὐδεμιᾶς ἐστὶν ἀρετῆς πλούτου δὲ καὶ δαπάνης τὰ τοιαῦτα<sup>289</sup>.

“Al ver que algunos ciudadanos se creían ser alguien y se jactaban por tener cría de caballos, convenció a su hermana Cinisca a competir en los Juegos Olímpicos montada

---

<sup>288</sup> Estudiado en su correspondiente capítulo.

<sup>289</sup> Para las *Máximas de los espartanos* hemos usado la versión del texto de 1913 de Cambridge por Frank Cole Babbitt.



en un carro, pues quería demostrar a los griegos que tales cosas no son prueba de virtud, sino de riquezas y de recursos económicos<sup>290</sup>.”

En el 396 a. C. Cinisca no podía ser una princesa joven, por lo que debemos empezar a dudar de que sea un mero instrumento de su hermano (Kyle 2007: 141). No podemos olvidar que los espartanos hacen propaganda de su sociedad por medio de las mujeres. El supuesto objetivo de la competición es demostrar que las victorias olímpicas no eran pruebas de virtud, pues hasta una mujer podía conseguirlo. No obstante, no envía a una mujer cualquiera, sino que es su hermana la que se hace visible en la carrera.

Fornis (2013: 33-34) se pregunta por el origen de la propiedad privada de Cinisca, que aparentemente no está casada en el momento de las victorias, por lo tanto, no ha podido recibir dote y no es *patroukos*, es decir, tiene a dos hermanos vivos por lo que no puede atesorar toda la riqueza de su familia. Se explica por medio de la maniobra política de hacer visible a Esparta como vencedora de los juegos, no en manos de un espartiatá, sino de una mujer, quedando la mujer espartana por encima de los varones griegos de otras *poleis*.

Por lo tanto, matizamos esa idea de ausencia de joyas y orgullo maternal únicamente basado en los hijos paridos. En Esparta se ostenta riqueza por parte de las mujeres de otro modo, si bien tenemos datos y proceden de la familia real.

El caso de Cinisca no deja de ser excepcional, pues es un miembro de la familia real. No obstante, debemos hacer una reflexión acerca del poder real que podían acumular las espartanas en virtud de su capacidad para poseer tierra. Ser gestoras de la tierra se convertirá en el tercer atributo virtuoso que podemos atribuir a las espartanas.

#### 20.4.4. Mujeres y tierra, el poder de la propiedad

El gran tema que nos ocupa es que la transmisión de bienes en Esparta parece que se da a la mujer de manera efectiva, es decir, que no es una mera intermediaria sino que efectivamente recibe las propiedades. La visión tradicional de Schaps (1979: 96) defendía que la sociedad patriarcal caía si las mujeres eran capaces de gestionar y poseer un porcentaje importante de riqueza.

Aunque a veces fuentes (Arist. Pol. 1270a, 15) nos hablen de las espartanas como *epicleras*, es decir, como mujeres herederas, realmente debemos considerarlas con el término dorio *patroukos*<sup>291</sup>. Eso implica que mantiene los derechos sobre su herencia durante toda su vida (Cepeda 2006: 694) independientemente de su estatus jurídico. Esta interpretación estaría relacionada con la visibilidad y aparente libertad de las espartanas pues su posición como propietarias les permite tener un modo de vida más autónomo. Ha

---

<sup>290</sup> La traducción revisada es la de Mercedes López Salva de Gredos de 1987.

<sup>291</sup> *Patroukos* significa “la que tiene la tierra” combinando las palabras *πατρῶα* y *ἔχειν* (Hodkinson 1986: 395). Las mujeres espartanas son llamadas *πατροῦκοι* es decir titulares del patrimonio, mientras que las atenienses son *επικλήροι*, es decir, la que va con el *kleros*. Tal diferencia de significado ya ha sido notada por Cartledge (2002b: 151).

sido especialmente importante la aportación de Hodkinson (2009: 100) sobre la herencia universal femenina, ya que plantea que las hijas reciben una especie de dote pero que no es más que una herencia premortem, la mitad de lo que les correspondería en el momento del fallecimiento del padre y que a la muerte del padre reciben la otra mitad. De este modo, la herencia implica un mayor poder sobre la gestión de la misma. Incluso la tierra puede ser una promesa que se hace al matrimonio y que no es efectiva hasta la muerte del padre.

Ha habido ciertas dudas sobre el uso de *patroukos* y epiclera. Heródoto usa *patroukos* (Hdto. 6, 57,4 πατρούχου τε παρθένου πέρι) y Aristóteles sistemáticamente epiclera, que es la forma ática. Carlier (1977: 1984) apuntó a que Heródoto estaba usando fuentes espartanas y por eso usaba el término propio, ya que no eran sinónimos. La *patroukos* tiene más libertad en la disposición de su propiedad y no es una mera depositaria de la herencia hasta la procreación de un verdadero heredero varón<sup>292</sup>. Apuntan a que Aristóteles simplemente estaba usando el término ático por aproximación, sin plantearse demasiado la diferencia semántica porque para él simplemente era una palabra que significaba “mujer con patrimonio”. Ducat (1998: 393) negó que la mujer espartana pudiera tener libertad sobre su tierra porque esto supondría el fin de la *kureia*, es decir del control del varón como cabeza de familia. Realmente Heródoto, al hablar de la mujer como *patroikos*, está señalado su faceta de propietaria, fue un autor capaz de notar la diferencia entre ser heredera y tener cierto margen de acción. Como Hodkinson (2000: 77) señala, ya es en sí una declaración de que los *kleroi* no son el único modo de propiedad o que el estado no los está controlando, ya que la mujer es capaz de gestionar sus propias tierras.

Algunos autores (Wolff 1957: 166-167; Millender 1999: 370-372; Hodkinson 2000: 95 y Cartledge 1981: 98-105) llamarán a las espartanas epicleras es algo más que una simple confusión del término, ya que no significan lo mismo y los autores antiguos podían ver claramente que las *patroukos* tenían más capacidad de acción sobre su herencia. Llamarlas epicleras deriva de su aceptación de que en Esparta las dotes eran muy grandes y había muchas herederas, por lo tanto, ve un reflejo de los problemas de Atenas con las epicleras, siempre desde un punto de vista de las clases más altas. Todos los autores son escépticos en este pasaje pero no dan verdaderos argumentos de los supuestos “errores de Aristóteles”. El autor clásico mantiene que las grandes dotes son acuerdos matrimoniales que incluyen a ambas partes antes del matrimonio, pero no niega que en Esparta haya familias pobres. David (1982: 84) hace un interesante apunte acerca de los intereses de Aristóteles. Resulta un tanto curioso que un autor interesado especialmente en los aspectos económicos de la politeia use un término parecido ático de manera casual. Posiblemente está acercándose a un paralelo económico en Atenas para ser mejor entendido.

Hay un resquicio de duda sobre la falsa identificación de *epiclera* o *patroukos* por Aristóteles, defendido por Ducat (1998: 393). Considera que Aristóteles sabía a lo que se refería cuando usaba dicho término, pues era ateniense y que respondía a la misma realidad. A pesar de recogerlo, consideramos que Ducat no ha tenido en cuenta que los autores buscan terminología que les sea familiar tanto a ellos como a sus lectores, por lo

---

<sup>292</sup> Sobre el mismo tema *patroukos- epiclera* (Wolff 1957: 166-7; Cartledge 1981: 97).

que no parece descabellado que usara el término jurídico ateniense para decir heredera, si bien no tenía el mismo sentido jurídico.

Una tercera vía para resolver este problema la propuso Karabelias (1982: 472) que consideró que debíamos olvidar ambos términos y usar *ἐπιπαματίς* (presente en Hesiquio, 5042) y *ἐπιπαματίς* (Pl. Lg. 1, 630 e) como alternativa a los de *epiklera* y *patroukos*. Realmente es mejor usar el término dorio *patroukos* porque tiene implicaciones de control de la propiedad que nos interesan para hablar de Esparta, más que un término completamente ajeno que no se ha usado para Esparta<sup>293</sup>.

Para tratar de dilucidar sobre este punto Hodkinson (2004: 107) trató de usar como paralelo el estatus de la mujer inglesa en épocas preindustriales. La legalidad no siempre es reflejo fiel del control femenino de las propiedades que le han llegado como una dote. Se podía demostrar que la presencia de tierras o bienes llegados por vía femenina daba cierto estatus a las mujeres inglesas (Erickson 1993: 19; Whyte 1978: 88). También debemos señalar que la propiedad es solo una de las cosas que definen el estatus de una mujer (Whyte 1978: 145–7). Es evidente que la mujer espartana tuvo una esfera de poder fuera de la casa, que afectaba a su educación, al cuidado de sus hijos y a su presencia como elemento visible (Redfield 1978; Ducat 1998<sup>294</sup>).

El derecho a herencia es un privilegio, e implica una posición social alta, el hecho de que las mujeres espartanas de clase alta sean visibles y tengan derecho no es extrapolable al resto de las clases sociales. Por ejemplo, no podemos afirmar lo mismo para las mujeres hilotas que viven bajo la tradicional dominación del varón en sociedades masculinas (Meiksins Wood 2003: 315).

Esta libertad de la mujer ha sido relacionada con capacidad para escoger a su marido (Asheri 1961: 62), hasta considerar que la mujer está conservando su linaje y que puede buscar un marido que satisfaga la continuidad de la familia (en la misma línea Jones 1967: 135; Lacey 1968: 204-5; Cozzoli 1979:7; MacDowell 1986: 107; Verilhac y Vial 1998: 111-2).

La respuesta probablemente se encuentre en el peculiar sistema hereditario espartano, que, según ha demostrado Stephen Hodkinson, permitía que las hijas heredaran una parte del patrimonio de sus padres, incluso habiendo hermanos varones; en virtud de tal sistema, denominado “universal femenino”, las propiedades se repartían entre todos los hijos, incluidas las mujeres que recibían la mitad que sus hermanos sin existir derechos en los que solo el primogénito hereda. Los estudios de Hodkinson (1992: 25-38) usando un sistema informático que evaluaba la evolución de la tierra que es dividida en herencia entre hijos e hijas y su evolución en generaciones posteriores establecía que la herencia femenina no tenía como consecuencia el empobrecimiento de la población masculina y por lo tanto, no podía ser la causa de la olingantropia. Las hijas que heredaban una parte, lo aportaban a su matrimonio, y las hijas que heredaban en solitario por ser las únicas herederas eran casadas con hombres rápidamente.

---

<sup>293</sup> Otros autores que han tratado este debate Redfield 1978: 160; Figueira 1986: 187; Hodkinson 1986: 405; 1989: 79-121, esp. 105-9.

<sup>294</sup> En concreto Ducat fue bastante novedoso señalando el cambio radical que supondría una juventud dedicada a la práctica deportiva para luego ser encerrada por completo en el *oikos* gestionando las tareas domésticas.

La tendencia a la endogamia y poliandria espartana, es muy probable que sea un intento de que jamás salga ninguna propiedad del círculo familiar, pero no siempre sería conseguido. La propiedad, al ser dividida en lotes de herencia es mucho más móvil, y la concentración no es tan fácil.

No obstante, esta situación durante generaciones en una parte muy privilegiada de la sociedad, hace que la familia real, tanto sus miembros masculinos como femeninos, acumulen grandes riquezas. Sin embargo, no podemos olvidar el hecho de que es una familia especial, que siempre mantiene su situación de privilegio. Es decir, el patrimonio de Cinisca con el del rey Agesilao II es indisoluble y es una situación que se perpetúa desde hace siglos, pero es una excepción que procede de la familia real. Esta situación no puede ser llevada a todas las clases sociales, especialmente a los pequeños propietarios.

En consecuencia, las mujeres espartanas eran vistas por los otros griegos como mujeres poderosas que podían gestionar tierras y que las acumulaban en sus manos. Por lo tanto, buena parte del discurso de excepcionalidad espartano debió de estar basado en la aparente capacidad económica y gestora del patrimonio de las espartanas.

Cuando hay problemas en Esparta, se atribuye a la codicia femenina y a la relajación de costumbres que se haya producido esa situación. A pesar de que sea un discurso recurrente debemos intentar ahondar en las causas y en los momentos en los que se puede ver con preocupación que las mujeres reciban riquezas y tierra por medio de la dote y la herencia.

## **20.5.¿Desde cuando podemos hablar de acumulación de riqueza en manos femeninas?**

¿En qué momento las mujeres espartanas concentran tierra como forma de dote y herencia? No hay nada en las fuentes que nos indique que se produzca un cambio, por lo que debemos suponer que la tierra podía ser regalada como dote o legada como parte de la herencia desde el *sinecismo*. Sin embargo, en ciertos momentos de la Historia de la Esparta Antigua las fuentes lo señalan como un problema que afecta a la relajación de costumbres, y se proponen medidas para la vuelta al idílico sistema de Licurgo.

Para Toinbee (1969: 364) la acumulación de tierras en manos de mujeres se hace más extensiva después de la derrota espartana en Leuctra. También señala que en la época de Cinisca tenemos un fehaciente dato de que las mujeres de la familia real acumulan riqueza. Toinbee ateniéndose a los momentos en los que las fuentes rompen su silencio para mencionar un cambio en la sociedad. Como ya hemos señalado, la derrota de Leuctra supone un choque mental, pues nadie se esperaba que Esparta fuera derrotada. Aristóteles ofrece una causa para dicha derrota, basada en la relajación de las costumbres por culpa de la acción femenina. Es un argumento un tanto débil para explicar una derrota militar, pero ha gozado de gran éxito. Lo mismo sucede con el momento de Cinisca. Como en ese momento surge una figura de la familia real que es capaz de participar en los Juegos Olímpicos, suponemos que ha habido un cambio en la gestión de la propiedad femenina. Posiblemente en ambos casos no ha habido un cambio dramático en el patrón del sistema de propiedad y de la acumulación de riqueza en manos femeninas, pero es un argumento que usan las fuentes.

Es posible que la dote sea algo que gestione la propia mujer, no solo es depositaria como en otros lugares sino de manera efectiva. En ese sentido, la aportación de Hodkinson (2004: 4) que interpreta la dote como una herencia *pre mortem* tiene mucho sentido, pues es un bien al que la mujer tiene derecho y que se le da por adelantado. Dependiendo de la riqueza de la familia, las mujeres espartanas podían gestionar su dote y ganar cierta independencia.

Aristóteles (1270a19–22 y 1270a25–9) se convierte en una fuente esencial (Hodkinson 2000: 33), pues es el que nos da el dato de las mujeres propietarias de dos quintos de la tierra. También nos apunta hacia las grandes dotes y la *oliganthropia*. Aunque ya hayamos discutido los prejuicios de Aristóteles al culpar a las mujeres de lo que había sido una humillante derrota en Leuctra, nos está dando datos del estado de la tierra en Esparta en este momento. ¿Eran dos quintos una cantidad de tierra que impedía que los varones pudieran tener sus *kleroi*? ¿Esos dos quintos habían sido en algún momento tierra privada de las grandes familias, o era en su mayoría lotes de tierra que se habían “privatizado”? No podemos resolver estas preguntas pero sí podemos asegurar que se ve como un problema que haya mucha tierra en manos femeninas y que se percibe como un proceso que ha sucedido de manera gradual.

Al mismo tiempo que hace aportaciones e hipótesis sobre la dote femenina, Hodkinson (2000: 82) señala que los espartanos tienen mucho más radio de acción en la propiedad de su tierra pues puede designar un heredero, tal y como cuenta Heródoto (6, 57, 5). Designar un heredero es siempre una salida a que toda la herencia no acabe en manos de una única hija. Ducat (1983: 159) considera que para época de Tucídides la tierra se podía gestionar de manera libre por los herederos, aunque es probable que ya haya una reacción en contra. Posiblemente se prefiera designar una *patroukos* con la esperanza de que engendre un miembro varón en la misma línea familiar que la adopción de un hombre completamente ajeno. Para Ducat en pleno Clasicismo hay cierta libertad en la gestión de la tierra y aún así Esparta es derrotada en la batalla de Leuctra y se culpa en parte a la acumulación de tierra en manos femeninas.

Se escapa del margen de esta tesis hablar de Esparta en Época Helenística. No obstante, haremos una pequeña mención porque durante el siglo III, a raíz de una situación de *stasis* (στάσις), de nuevo se nos vuelve a mencionar la acumulación de tierra en manos femeninas.

### **20.5.1. Excursus final: la crisis del siglo III**

La crisis del siglo III en Esparta ha sido siempre explicada como un problema de tierra. Se reduce el número de hombres con acceso a la tierra lo que implica que hay menos ciudadanos disponibles para la lucha. Nuestra principal fuente es Plutarco, autor que debemos tomar con precaución cuando nos habla de la Esparta de varios siglos antes de su vida, ya que tiende a hacer generalizaciones.

Además Plutarco está bebiendo de un autor del siglo III, Filarco, que tenía cierta afición por las mujeres honorables (David 1981: 145-148, 162-169; Powell 1999). Filarco era un contemporáneo de la crisis del siglo III. Por lo tanto, no dejaba de verlo desde una

perspectiva un tanto dramática. Por lo tanto, no es que el testimonio no sea fiable, pero esta plagado de sentimientos personajes. Es supuestamente Filarco el único que introduce el dato de que las leyes de Licurgo se habían relajado gracias a la acción de la Retra de Epitadeo (Asheri 1961: 45). Ante la pérdida de los valores espartanos (Plut. Agis 3.1) el rey Agis IV, educado bajo la influencia de las mujeres de su casa decide llevar a cabo una reforma que supone una vuelta a las leyes de Licurgo. Mientras los jóvenes depauperados están entusiasmados, las mujeres espartanas inicialmente se niegan porque la reforma supone que entreguen sus propiedades, pero la gestión de los miembros femeninos de su familia consigue que salga adelante (Plut. Agis. 6).

Como bien señala French (1997: 241-274) los propios espartanos hacen una autopsia de sus males. Para dicho autor buena parte de la “culpa” de la crisis es la pérdida de valores ciudadanos, relacionados directamente con la educación. Y señala a las mujeres como factores del cambio. Mientras que en época arcaica el rol de las mujeres está muy definido y es poco ambiguo, pueden dedicarse a la educación de los más pequeños, de manera que son las primeras transmisoras de los valores de la ciudad. La educación arcaica controlaba a la mujer dentro de un discurso ciudadano (Cartledge 2002: 151), con la relajación de costumbres se lleva a la desesparada situación del siglo III.

Pero en el momento en el que escasean los hombres y que la mujer comienza a gestionar las tierras, sus labores como madre quedan mermadas por una cuestión de tiempo. De hecho, no es tanto una cuestión de tiempo sino de credibilidad. Una madre espartana pierde la confianza en el sistema y deja de transmitirlo a sus hijos, en detrimento de toda la comunidad a largo plazo. Si bien es una visión muy condicionada por las mujeres, consideramos que debemos tener en cuenta que la educación activa de una madre a sus hijos ha sido demasiado ignorada en Esparta. El sistema funciona porque todos creen en él y el estatus de una madre con hijos legítimos en Esparta no debe ser ignorado. Para Demand (1994: 154), según se articula la ciudad, juega siempre en detrimento del estatus de la mujer ya que la familia va perdiendo poder en la política.

Como bien señala Mossè (1991: 139-153), es una revolución desde arriba que solo puede explicarse ante el miedo de una revolución social, funcionando como el legislador en época arcaica, nombrado para evitar al tirano. En cuanto a las causas de esa decadencia espartana se habla de la concentración de propiedad a manos de las mujeres. Los trabajos de Hodkinson (2001; 2004; 2009) tienden a considerar que la mujer espartana no solo recibe una dote, sino que hereda como en Gortina la mitad de la tierra que un varón, pero tiene derecho a herencia. Por lo tanto, esta situación en época helenística se había agravado ante la escasez de varones.

Es interesante la aportación de Millender (2009: 378) sobre el estereotipo del hombre dominado por la mujer. La visión de las espartanas como mujeres empoderadas, pues pasan más tiempo en el hogar que sus maridos, no implicaría que los espartanos no se ocupen de los asuntos económicos de la casa y que las mujeres tengan plena libertad. Si bien Plutarco nos presenta una visión de mujeres de la familia real fuertes, gestoras de la propiedad y capaces de tomar parte o resistirse a la reforma.

Esta situación nos hace plantearnos como era una unidad familiar espartana. Molas (2004: 120) considera que en la casa espartana conviven varias generaciones de mujeres, a veces hasta tres donde las mayores tienen más poder y prestigio mientras que el elemento

masculino es menos potente, pues vive fuera y está de paso durante buena parte del tiempo. El hecho de que convivan solas hace que sean visibles y que tengan sus propios lazos de solidaridad, entre ellas y con las de otras familias. Esto no significa que no estén dentro de los valores espartanos, como explica su actitud frente a los hijos caídos y la defensa de la patria (Chrystal 2017: 88). Las espartanas se comportan de manera particular frente a un conflicto armado, no se consideran víctimas aunque tampoco debemos olvidar que no participan activamente en él. Esta visión particular de la vida deriva de la educación en defensa de la patria y tiene como consecuencia que sea la única sociedad que ve el suicidio de los que han sido cobardes como un favor a la ciudadanía (Ephraim 2004: 35). El mayor deshonor es el silencio de tus conciudadanos, que era una vergüenza para el propio individuo pero también para sus familiares.

El relato de Plutarco nos muestra gran poder entre las mujeres espartanas. Arquidamia, mujer procedente de la familia real considera que la vida en Esparta ha de ser cambiada para retornar a los idílicos inicios. Son mujeres poderosas, claramente estereotipadas (Millender 2016: 501). De hecho, son viudas desde hace un tiempo incierto, y no parece que necesiten volver a casarse debido a su independencia económica (Hodkinson 2004: 117). La casa parece dominada más por las mujeres que por los miembros masculinos (McQueen 1990: 171–2) y son las mujeres las que negocian en la trastienda que la reforma se promulgue.

Si bien estamos ante el esbozo menor de la problemática del siglo III queremos señalar que los problemas de propiedad adquirida entre las mujeres por medio de la herencia y la dote continuaron en Esparta en época posterior. Por lo que jamás se llegó a una solución que finalizara esta tendencia.

## 20.6. Conclusiones parciales

Thommen (1999: 130–135), Pomeroy (2002: 139–170) y más recientemente Millender (2016: 503–504) sostienen que podemos extraer muchos datos de la vida de las mujeres espartanas si sabemos cribar bien las fuentes y separar el dato más o menos objetivo del profundo etnocentrismo de muchas fuentes. Es el principal objetivo que hemos perseguido en este capítulo.

En el tema que nos ocupa, las políticas matrimoniales, Esparta fue una *polis* en contra de la exogamia (Vérilhac y Vial 1998: 72) ya que promovía que las espartanas siempre se casaran con miembros de la comunidad. Su manera de legislar para promocionar estas uniones era denostando las dotes, lo que no hacía atractivo el matrimonio para un extranjero y educando a las mujeres en unos valores cívicos que no tenían en otro lugar. Uno de los grandes problemas a los que nos hemos enfrentado ha sido determinar cuándo podemos hablar de una élite espartana, cómo se forma y cómo afecta al sistema matrimonial.

El legislador Licurgo es una figura semi mítica, que muy probablemente trató de ordenar la sociedad espartana y estableció la primacía de los *homoioi* aceptando a nuevas capas sociales en una élite ciudadana, pero no pudo ser responsable de todas las medidas que se le atribuyen. Las grandes familias espartanas, que habían monopolizado el poder en tiempos anteriores, han de aceptar que se aumente el espectro de ciudadanos susceptibles

de luchar en el ejército, pero siguen conservando ciertos privilegios. Los cultos cívicos, que exaltan los valores de virtud y dónde las mujeres tienen un papel, son monopolizados. No podemos hablar de una igualdad real entre los espartiatas, ni siquiera en tiempos de Licurgo.

En cuanto al rito del matrimonio, hemos podido ver cómo hay un claro significado ritual en el travestismo de la novia y que tiene implicaciones cívicas de asunción del rol de futura madre de ciudadanos.

Es una ceremonia mucho sencilla, que implicaría ritos de cara a los dioses, pero que sobre todo busca la austeridad. Por ello, el novio acude tras un día normal de estar con sus compañeros, y no hay un gran banquete ni una procesión nupcial. La novia es a su vez preparada con sencillez, y espera a que se consuma el matrimonio en la oscuridad, cumpliendo su rol como esposa. Este ritual tiene sentido desde las políticas de austeridad y la proyección de Esparta como una *polis* donde todo lujo y ostentación se considera perjudicial. En definitiva, la ceremonia del matrimonio es un rito enmascarado en visos de día normal, lo cual no implica que el paso no tenga importancia o sea desconocido para el resto de la comunidad.

Debemos destacar que si bien la política espartana trataba de ser fuerte y legislar los aspectos relacionados con las relaciones familiares, las élites hacían uso de su poder y concertaban matrimonios entre sí.

También hemos atendido a las discutidas fórmulas matrimoniales del cuarto oscuro y la poliandria. Si bien la ceremonia del cuarto oscuro parece responder a un ritual de fertilidad, abrimos la puerta a la excepcionalidad de que se efectuara en tiempos de extrema necesidad, y únicamente en manos de las familias espartiatas depauperadas. Pese a formar un cuerpo de élite, algunas familias podían estar interesadas en concertar matrimonios con poca o nada dote, costumbre que consideramos que estaba asumida en Esparta. También podemos considerar que estamos ante un ritual de llegada a la efebía. En este caso los nuevos varones adultos deberían demostrar que son capaces de “cazar a una mujer” en la oscuridad. Este ritual sería visto por los extranjeros, que no se quedan indefinidamente en la ciudad, como una forma matrimonial.

En cuanto a la poliandria, parece más una noticia tardía, que además se va exagerando con el paso de los siglos, que un procedimiento común en Esparta. Es posible que hubiera pactos de procreación en algún momento, especialmente en matrimonios profundamente desiguales, pero los datos en torno a la posibilidad de la adopción cuando hace falta un heredero parecen apuntar a que, si fue en algún momento cierto, fue excepcional.

En demasiados momentos presenciamos cómo se trata de conseguir nuevos ciudadanos fomentando la procreación, penalizando con multas a los que no quieren casarse, ofreciendo ventajas fiscales a quien aumenta su número de hijos. Estas medidas nos hablan de una pérdida o de la percepción de una pérdida progresiva de ciudadanos. Es posible que esta sensación provocara medidas excepcionales para fomentar matrimonios.

Finalmente debemos señalar que el matrimonio en Esparta parece pensado para ser desarrollado solo y únicamente entre espartanos y que se huye conscientemente de las convenciones en otras *poleis*, tanto en la forma del ritual como en el intercambio de bienes. Pese a que consideremos que la dote y la herencia femenina estuvieron presentes,



se hace un esfuerzo por ocultarla ante los ojos de los extranjeros, lo que entra en consonancia con la exaltación de Esparta como una *polis* que cierra filas en sus propios ciudadanos.

Lo mismo podemos decir de la acumulación de tierra en manos femeninas, tantas menciones en diferentes momentos nos hablan de que era una realidad que las mujeres acumularan tierra y que esta situación era visto cómo un peligro o cómo una causa de decadencia.

Si asumimos que parte de la dote se da en forma de herencia *post mortem* hay un claro deseo de que la mujer no se mueva jamás de la tierra en la que ha nacido. Estamos ante políticas muy conservadoras donde la mujer tiene una función, pero en ningún caso podemos hablar de liberalidad.

En cuanto a las herederas, *a priori* parece que la propiedad de tierra daría capacidad gestora, pero también es cierto que al tratar de mantener esa tierra en manos familiares la mujer se ve de nuevo reducida a casarse con un pariente cercano, aunque haya una marcada diferencia de edad y a procrear un hijo que mantenga la línea familiar. Es probable que en el día a día las herederas tuvieran más poder efectivo en su casa, pero desde luego no en el devenir vital que supone un matrimonio.

No estamos de acuerdo con Mossè en su afirmación de que la propiedad femenina es una utopía fruto del *mirage* espartano. Realmente tenemos datos que nos dicen que la mujer había acumulado tierras en sus manos y no solo lo que podía haber tomado de su dote o herencia. Los mecanismos matrimoniales son particulares de Esparta, por ser una sociedad fuertemente apegada a la tierra y que renuncia a la circulación de metal y moneda, al menos de manera oficial. El problema está en saber cuando se percibe como un problema, sabemos que en el siglo V, y a inicios del siglo III se ve con malos ojos las grandes dotes y las propiedades de mujeres espartanas, pero no sabemos qué sucedía en otros momentos.

Finalmente, podemos concluir diciendo que Esparta tiene una ideología cívica desde el Arcaísmo que otorga un papel a la mujer. Es un modelo de subordinación, como en todas las sociedades antiguas, pero también recibe un valor. La educación en los valores cívicos, la vocación hacia la procreación de nuevos ciudadanos y la posibilidad de ser gestora de la casa dio a la mujer espartana cierto margen de acción. Desde el resto de los espacios del mundo griego podía verse como liberada sexualmente. Sin embargo, Esparta elabora un discurso propio en torno a las virtudes femeninas como la fidelidad, la austeridad y la gestión de la tierra dentro de la familia. Estos valores son una idealización de las mujeres espartanas.

Es a su vez matizable la opinión de Cepeda (2006: 729) que nos plantea la casa espartana como un lugar de división de tareas, mientras el hombre hace la guerra la mujer se encarga de la economía doméstica. Consideramos que establecer una línea tan delimitada no es posible, ni el hombre estaba siempre fuera de casa ni la mujer mandaba en su casa por encima de su marido porque ese era su espacio. Las familias espartanas tienen su importancia, y con seguridad llevaron a cabo políticas matrimoniales. Que se vincule la excelencia a una élite no debe ser tomado como argumento de que todas las mujeres eran igual de excelentes y apetecibles para el matrimonio.

Por ello, desde muy pronto somos testigos de la concentración de tierra en manos femeninas. Esto nos indica que la tierra era el modo de posesión de riqueza básico, y que los lotes, si bien pudieron ser inicialmente indivisibles, pronto dejaron de funcionar.

Finalmente, debemos preguntarnos si Esparta es tan diferente de Atenas o de otras *poleis* griegas y si estamos ante una excepcional *polis*. Una vez que hemos matizado y revisado todos los tintes del *mirage*, vemos una *polis* preocupada por su supervivencia y que intenta aumentar el número de ciudadanos. Si bien la mujer es educada en ciertos valores que están presentes en otros lugares, Esparta los elabora en un discurso propio. Fruto de la creación y énfasis de valores como la austeridad documentamos una ceremonia matrimonial muy austera, en la que se huye de la fiesta. Con ello no queremos dejar de darle importancia, pues la preparación de la novia desde una simbología cívica llena de sentido el travestismo ritual. Si bien Esparta celebraba matrimonios de manera diferente, en ningún caso les quitaba importancia.

Por lo tanto, no estamos ante un espacio griego que nos muestre un mundo al revés de rebelión y libertinaje femenino, sino un intento de control más rígido de la *polis* de un modelo de excelencia y las sucesivas leyes intentando que la percepción de la situación de escasez de ciudadanos no se agrave aún más.

## 21. GORTINA

### 21.1.Situación geográfica de la *polis*

La ciudad de Gortina está en el sur de la isla de Creta, en el interior de la misma. Aunque a día de hoy parezcan tener más importancia los yacimientos minoicos de Cnosos, Malia y Festo, en época Arcaica y Clásica Gortina era un centro de pulsión. Platón (Leg. 708a) nos dice que Gortina, fundación que recibe el nombre de su héroe mítico, es una fundación de aqueos del Peloponeso y el dialecto que se hablaba es dorio. La importancia de la ciudad llega hasta época romana, como lo atestigua el yacimiento moderno, llegando a ser la capital administrativa. De hecho, Estrabón señala que los tres enclaves de importancia en Creta son Cnosos, Cidonia y Gortina (Strab. 10, 4). Las comunicaciones dentro de la isla de Creta eran (y son) complicadas. Es más fácil llegar a la isla de Tera por mar que atravesar la isla, lo que ha creado una imagen de una isla aislada.

Como bien señala Colubi (1994: 142-143) Creta era un lugar mítico de legisladores y de fama legal, dotado de tintes míticos en el imaginario griego. Es un lugar de renombre en cuanto a las leyes en plena Antigüedad (Willets 1967: 8).

En este capítulo vamos a tratar el Código de Gortina, un gran descubrimiento del siglo XIX que nos permite ver en conjunto el primer código de leyes conservado en el mundo griego. Es un descubrimiento tal, que parece que el rey Minos había tomado inspiración de Zeus (Pl. Leg. 624) para la ordenación de la isla y se había descubierto una evidencia epigráfica.

### 21.2.Problemas del Código

Las excavaciones de las ruinas de la ciudad en 1857 dieron lugar al descubrimiento de una piedra inscrita. En posición secundaria, en niveles modernos y romanos se fueron descubriendo por fragmentos partes de lo que luego se reveló como un código de leyes. Uno de los primeros hallazgos (Col. XI), una lastra dentro de los muros de un molino junto a un arroyo fue adquirido por el Louvre. No obstante, la dificultad de extracción de esta piedra la dejó in situ hasta que en 1878 Breal pudo probar que el documento hacía alusión a la adopción de niños. El Louvre sólo se quedaría con los calcos para su estudio.

Al año siguiente en 1879, un fragmento similar (Col. VIII-X), encontrado al lado del Molino y relativo a los bienes de las herederas fue copiado por Haussoullier. En 1884, Halbherr, tras visitar el lugar, cambió el curso de agua del Molino para poder estudiar el epígrafe. Rápidamente pudo individualizar cuatro columnas más en las cercanías, una de ellas sin estar escrita en su totalidad, lo que indicaba que era el fin del monumento.

Halbherr copió las cuatro columnas y ya en Heraklion, informó a Ernst Fabricius, el cual, a finales de ese mismo octubre convenció al dueño de la finca para que le dejara hacer una zanja en la misma línea de la inscripción. Consiguió así sacar otras 8 columnas, en muy buen estado de conservación. Las 12 columnas de texto escritas en placas de piedra

que tratan de imitar una forma circular, si el círculo estuviera cerrado mediría unos 30 m de diámetro. El monumento sirvió para sostener el odeón romano construido en el siglo I. a. C. Por lo tanto, todo el monumento había sido reaprovechado en época romana, preservándolo como un conjunto único. En los años siguientes se realizan varios estudios y comunidades sobre el proceso de traducción del mismo (Merriam 1885; 1886; Smith 1890) se apuntan problemas en el conocimiento del dialecto en el que estaba escrito, que se suponía lleno de lagunas e imprecisiones (Dareste de la Chavannes 1885: 301-317). No es hasta el estudio de Guarducci donde tenemos un panorama completo del mismo.

Hasta su traducción final no era evidente que el monumento epigráfico, de 600 líneas de extensión, era muy anterior, posiblemente un edificio de justicia (Willets 1976: 164-165). En un momento indeterminado de finales del siglo VI o principio del siglo V. Debemos tener en cuenta que la conservación de un código de leyes íntegro en el Mundo Griego Antiguo es excepcional y por lo tanto, ha sido sujeto de múltiples interpretaciones y comparaciones.

### **21.3. Carácter monumental del epígrafe**

El Código de Gortina es un gran documento para estudiar el paso de la oralidad a la ley escrita y la importancia de la Epigrafía monumental no como un documento de consulta sino como un modo de proyección de la sociedad que lo encarga. Como señalaba Thomas (1996: 10-11), la ley escrita es producto de la demanda popular y es el reflejo de lo desarrollada que está una sociedad. “Written law demonstrated the power of the *polis* and gave it more control over penalties”. El Código de Gortina es exactamente esto, una demostración de poder de la ciudad y un control exacto de las penas que más preocupan a esa sociedad. Gortina, será un lugar de abundante epigrafía y donde se asienta el hábito epigráfico de manera relativamente temprana, al contrario que en el resto de los espacios que denominamos dorios (Whitley 2005: 41-56). Aunque documentemos epígrafes en la zona desde tiempos anteriores, parece que en Gortina se asienta un hábito relativamente abundante. También sirve para controlar el poder de la aristocracia y para la consolidación definitiva de la *polis* (Gagarin 1986: 97-140). El hecho de fijar la ley por escrito hace que no pueda ser fácilmente cambiada y establece un punto de partida para que todas las sentencias sean medidas de la misma forma.

En primer lugar debemos atender al poder de las élites en el mismo. Como nota Calero (2000: 10) el resto de las legislaciones de las *poleis* van de la mano de un personaje semi mítico, salvo en Creta. Gagarin (1986: 137-138) lo había explicado con la teoría de que en las recién creadas *poleis* hay una situación de tensión que pone en peligro a la comunidad y que provoca que un personaje se alce. En Creta no había sucedido esa situación. Tal teoría no deja de ser una racionalización del hecho de que no conocemos a un legislador mítico cretense, pero no tenemos datos para hablar de tensiones o ausencia de ellas. Las leyes de Gortina no tienen un autor conocido, pero son sin duda una labor importante que debió ser orquestada por una persona o grupo de personas dentro del poder de la *polis*. En este sentido cabe destacar que jurídicamente se debería llamar documento

de Jurisprudencia, pero por convencionalismo y por tradición investigadora lo seguiremos denominando Código (Greco y Lombardo 2005: 14)<sup>295</sup>.

En primer lugar debemos decir que no se parte desde cero. Este epígrafe es una constatación arqueológica de un proceso de oralidad en el desempeño de la justicia que finaliza en la fijación oral y ni siquiera es la primera ley conservada de la isla de Creta. La fijación por escrito supone que la aristocracia acepta, y posiblemente financia, la puesta por escrito de este monumento.

Habría habido un periodo previo en el que la justicia pública comienza a ser habitual y hay unos personajes públicos, los *mnémones* o recordadores, encargados de dar testimonio (Gagarin 2008: 36). Estas personas debieron ser ancianos con fama de sabios cuyo cometido era recordar sentencias previas para ser usadas de nuevo en casos similares, tiene, en definitiva, autoridad jurídica. Eso no quiere decir que la labor de los *mnémones* cayera en completo desuso a partir de que se pone por escrito, de hecho, son los productores del Código con su conocimiento y recuerdo. Hasta ese momento el derecho es consuetudinario. Ante una situación que deriva en un juicio, se trata de buscar una respuesta similar que ocurrió en el pasado. Estos personajes debían de ser miembros de las familias más importantes y gozaban de gran prestigio y poder, como todos los encargos de tipo sacerdotal, (porque ser *mnémones* tiene algo de sagrado), son un modo de control social y de proyección no solo personal, sino también familiar (Domínguez 2004b: 151- 162). La fijación por escrito supone un cambio en la forma de hacer justicia, pero la aristocracia se sigue significando porque monopoliza las magistraturas que imparten justicia, ahora con un Código detrás.

El recuerdo de una sentencia que se considera justa y que fue impartida por el aristócrata de turno encargado de ello, funcionando de la siguiente manera. En un momento indeterminado del pasado que, por los sistemas de recuerdo familiar y de tradición oral, podemos situar en torno a tres generaciones anteriores al momento de la codificación, (García Fernández y Rodríguez Mayorgas 2006: 395-406), se dicta una sentencia con una pena que se considera justa. Ésta se guarda en el recuerdo de los *mnémones* y, no mucho tiempo después recurren a ella en una nueva situación similar (Gagarin 2008: 157). Se recuerda a tres generaciones anteriores con relativa facilidad y ciertos casos excepcionales, por su dureza, por el impacto mental que supusieron en la comunidad, pueden perdurar durante más tiempo. Por ello, tenemos un recuerdo de casos dramáticos y de otros que no han pasado hace demasiado tiempo.

Esa es la base de la estructura del Código, que no dejan de ser casuística. Por eso en ocasiones parece que casi se repiten y responden a un orden temático y no lógico (por poner un ejemplo, se dan casos de matrimonios desiguales y se ofrecen sentencias de un libre con un esclavo, con un dependiente y se pasa a un tema distinto sin una transición clara).

Finalmente no podemos cerrar este apartado sin dejar de señalar que la labor de los *mnémones* no acaba con la elaboración del Código.

---

<sup>295</sup> Siempre en mayúsculas cuando sea el Código de Gortina.

En segundo lugar debemos valorar el Código como un monumento de exaltación del poder de la *polis*. Es un documento de lectura incómoda, donde las leyes se recopilan por temas y es difícil buscar un apartado. Si a esto le añadimos el carácter monumental y el tamaño de las letras, solo una persona dotada con una escalera de gran tamaño y un asistente podría leer el documento. Por lo tanto, aunque el documento sea legible aún a día de hoy, debemos asumir que no se usaba como un manual de consulta de grandes dimensiones. El juez no se levantaba de su asiento y se ponía a leer uno de los apartados, ni tampoco los que pasaban por esa parte del *agora*, tenían fácil su consulta. Seguiría habiendo *mnémones* en los juicios, que recordarían o tendrían copias en material percedero de las leyes.

Si asumimos esta interpretación ¿Cuál es el sentido del Código? Debemos apuntar al carácter monumental de exaltación de la creación de un sistema fijado de leyes, que se convierten en un monumento público. En el lugar donde primero se impartía justicia de manera oral se coloca el monumento, que es un espacio semicircular, que posiblemente en algún momento también se inserta en el edificio del *dikasterion* de la ciudad, y más tarde en el teatro romano (Calero 2000: 13)<sup>296</sup>. Como ha señalado Marguinesu (2005: 115-128), el edificio debió de construirse en un momento de pulsión arquitectónica de la ciudad, el área pública se moderniza con construcciones en piedra y la exhibición del Código legislativo es un elemento de prestigio. El hecho de que no sea sencilla su consulta, no quita que pueda ser usado como prueba en determinados momentos, y sobre todo como proyección de la *polis* de que se disponía de un código de leyes tan complejo que ocupaba las paredes de un gran monumento.

Tampoco debemos dejar de lado la importancia ritual del monumento. Además de ser un mural con letras expuestas al público, está también al lado del *Pythion*, el santuario o templo de Apolo Pitio, el que asegura la visibilidad de la ley, así como la protección de las decisiones escritas por la comunidad política (Detienne 1998: 143). Entra dentro de la lógica que en el lugar en el que tradicionalmente se había impartido justicia, al lado del templo de Apolo, en un momento dado se diseñe un exvoto de grandes dimensiones sobre las leyes de la ciudad, amparadas en el espacio sagrado del dios. Además la escritura en material percedero es un elemento de prestigio que se exhibe públicamente tanto a los ciudadanos como a los que vienen de fuera.

Guarducci (1969: 68-69) señala la importancia de Creta como lugar de tradición jurídica hasta época imperial lo acaba denominando *satira legum*, es decir una compilación de artículos de argumentos variados y colocados unos junto a los otros. Por lo tanto, cabe la posibilidad de que el monumento perdurara en el recuerdo y que las lastras se amorticen en otro monumento público romano.

---

<sup>296</sup> Sobre la reconversión del espacio hasta la aparición del odeón (di Vita 2005: 13-40) principalmente por la reflexión sobre la amortización de un documento legal de gran prestigio y cómo se condensa en los cimientos de otro edificio de poder romano salvando de manera relativamente cuidadosa los bloques.

## 21.4. Grandes estudios en torno a él

El primer gran estudio monográfico data 1950 de la mano de Margarita Guarducci, dentro del Corpus de *Inscriptiones Creticae*, supone la primera traducción de conjunto. Willetts, en 1967 ofrece otra visión en una publicación monográfica que revisa y discute algunas aportaciones de Guarducci. Ambas obras hacen un estudio completo del documento y lo comentan desde un punto de vista lingüístico. Por lo tanto, son esenciales para conocer las particularidades del dialecto cretense y cómo se mezcla la lengua de diferentes etapas en el código. En cuanto a las particularidades dialectales la producción de Bile, tanto en su tesis doctoral (1988) como en artículos científicos (1981; 1993) conocemos el funcionamiento legal y las estructuras para hacer disposiciones. También corresponde a Bile la necesidad de buscar otros textos para comparar la evolución de las leyes de Gortina. Basándose en textos bíblicos y en el Código de Hammurabi consideraba que se podía constatar una evolución entre las penas físicas a las pecunarias. No obstante, dichas interpretaciones presentan un grave problema de cronología, son textos mucho más antiguos y en espacios alejados de la isla de Creta.

También se han publicado matizaciones en torno a las diferencias dialectales en los epígrafes (Cassio 2005: 85-94). El lenguaje jurídico del Código a día de hoy es bastante conocido. No obstante, hasta el trabajo de Calero (2000) no tenemos en castellano una versión comentada que atienda a las cuestiones jurídicas del documento, la parte que más nos interesa.

Además de los estudios de conjunto, debido a la diversa información sobre la sociedad del momento han surgido numerosas publicaciones de determinados aspectos. Lemosse en 1957 se plantea si el Código ha de ser visto como un *corpus* de documentación o si por su formato no es más que un compendio de leyes, fuera de un sistema de codificación. En definitiva, debía ser tratado como una mera lista. Davies (1996: 55-56) tras un estudio pormenorizado del documento acaba concluyendo que no podemos llamarlo fácilmente Código sin atender a dos salvedades. Por un lado, hay dos procesos contradictorios, el de codificación y el de sistematización que se operan en el mismo momento en el que hay continuas enmiendas a la ley se descodifica en favor de cada caso (cada ley se aplica dependiendo del caso que sea, en el caso de Gortina, del estatus del agraviado y del acusado) debemos tomar con prudencia el “Código” de Gortina.

Consideramos que la gran pregunta en torno al Código la dió Paoli (1968: 20), planteando que el Código de Gortina debía ser estudiado basándonos en dos presupuestos: el primero es la relación del Código que conservamos con la legislación previa a este momento en la ciudad de Gortina, la segunda es la relación del Código con el resto de Grecia. Si aislamos demasiado este documento nos quedamos solo con la información que podemos leer, pero tampoco podemos asumir de entrada que responde a una realidad que no hemos conservado en toda la Hélade.

Es prácticamente el único dato que tenemos de las instituciones cretenses, hasta casi 150 años después no tenemos más datos. Solo Aristóteles (Pol II 10, 11271 b 20-1272b 23) nos da algunos datos, diciendo que sus instituciones son parecidas a las de los espartanos, y que incluso había habido contactos. La *syggeneia* espartana está en parte influido por el viaje de Licurgo a Creta, donde entra en contacto con los cretenses y su tradición. Por

este dato sabemos que los *kosmoi*, son diez magistrados, parecidos a los éforos espartanos, era una de las tres instituciones fundamentales, junto con los ancianos, que se reunían en un consejo (*boule*) y la asamblea (*ekklesia*). También recuerda un estado previo de monarquía, que ya había sido abolida en su tiempo. Por estos motivos ya señalados, los cretenses tenían una comunidad cívica (*politike koinonia*) donde los *kosmoi* son la cabeza de la comunidad política. Por lo tanto, nos presenta una comunidad un tanto arcaica, que ha podido sobrevivir así gracias a su aislamiento geográfico (Guizzi 2005: 100-112). Ya Willetts (1954: 216-219) comenzó a notar como las personas libres tenían muchos derechos en Gortina y no se trataba con especiales restricciones a los extranjeros. Tanta casuística fue interpretada como la respuesta a una sociedad plural donde había diferentes realidades económicas y sociales. Por lo tanto, el aislamiento geográfico es un tanto matizable.

Respecto a las instituciones políticas reflejadas, destacan por encima de todos los *kosmoi*. El *kosmos* es un magistrado inmune, al menos en controversias privadas (Maffi 1983: 79-99; 2002: 126-129; con la oposición de Thür 2002: 104-106); Maffi 2003: 37-41; Gagarin 2004: 179). Sin embargo, no sabemos prácticamente nada del resto de las instituciones en el momento de creación de estas leyes. Una magistratura de tal calibre es un modo de controlar socialmente a la población, por lo que suponemos que era monopolizado por las grandes familias aristocráticas que pasan del modelo antiguo, impartir justicia en su territorio, a insertarse en los nuevos mecanismos de justicia de la *polis*.

Se han hecho estudios también de las leyes desde el punto de vista de la retórica. El hecho de que el estilo sea lacónico, con pocas florituras, llevo a Bile (1994: 41-52) a proponer un estilo anti retórico en Gortina, que buscaba la sencillez más absoluta. En contra se postuló Gagarin (1999: 65-74) señalando además que las leyes de Gortina eran excepcionalmente precisas en los delitos que describían, cuando la tendencia en otros lugares como Atenas era caer en grandes imprecisiones. En el caso que nos ocupa, el matrimonio, se especifican diferentes tipos y clases, compensaciones económicas y multas, lo que es en definitiva, una gran cantidad de información específica.

Finalmente debemos asumir que es un documento excepcional, pero con sus limitaciones. Al ser un documento jurídico nos habla de problemas que se han presentado en la comunidad y que han acabado en los tribunales, pero no nos dice con qué frecuencia. Nosotros atendemos al matrimonio y los problemas derivados del mismo. No sabemos si fue un tema frecuente o excepcional, conocemos las sentencias, pero no sabemos si respondían a situaciones cotidianas o excepcionales. También cabe la posibilidad de que se incluyeran en el Código casos que nunca se habían dado para completar la ley.

Por otro lado, es nuestro único punto de aproximación, no tenemos otra fuente para contrastar y tradicionalmente lo hemos hecho con leyes de otras *poleis*, cayendo en generalizaciones, comparaciones y estableciendo patrones que no siempre funcionan. Por ello tomaremos las leyes de Gortina como un documento que debemos poner en cuestión y que trataremos con prudencia.

## 21.5.Cronología del mismo



Las leyes de Gortina son un documento excepcional, que puede ser solo comparado en la cantidad de información que ofrece con los documentos jurídicos de Atenas. Es una tabulación de leyes que suponen el único conservado íntegro del Mundo Griego (Willetts 1976: 164).

El Código de Gortina nos cuenta el derecho vigente en aquella *polis* griega y tal parte ilumina como se regulan las relaciones familiares. Lo que permite una reconstrucción orgánica del derecho familiar de la ciudad (González Blanco 1988: 165), pero situar su cronología ha sido problemático.

Un Código escrito en una letra visiblemente arcaica habría llevado inicialmente a fecharlo en el Arcaísmo, pero un estudio exhaustivo desvela imprecisiones. Por comparación con otras *poleis*, debemos plantear cuando se ponen por escrito las leyes. Los locrios epizefirios son, aparentemente, los primeros en poner leyes por escrito. Durante el siglo VII y sobre todo en la segunda mitad y comienzos del VI aparecen los legisladores, Zaleuco, Carontas, Dracón, Solón, Pítaco y otros, por lo tanto, la fecha más antigua del documento sería el siglo VII. González Blanco (1988: 167) señala que el gran epígrafe no puede ser anterior al 660 y no lo data en época posterior al 594, fecha de la legislación de Solón. A partir de este punto se trata de precisar aún más su cronología. Los principales argumentos van a versar en torno al uso del alfabeto y la lengua epicórica y el grado de monetización que muestra el Código. Añadiendo la comparación con los otros epígrafes encontrados en Creta (Jeffery 1990: 309-314; Willetts 1961: 8), se llega a que la promulgación es anterior, en torno al siglo VII o VI como que los cretenses tenían fama de ser los primeros legisladores.

El uso de un griego arcaico, con permanencia de las  $\phi$  iniciales,  $\iota$  retorcidas,  $\mu$  con cinco trazos<sup>297</sup> y todas las particularidades lingüísticas estamos ante un lenguaje arcaico que no ha evolucionado hacia la *koine*. F. Bucheler y E. Zitelmann usando razonamientos sobre el alfabeto empleado, la regularidad de la inscripción, elegancia de estilo y comparando la gran inscripción con las monedas, data a la mitad del siglo V, incluso a finales del mismo (Bucheler y Zitelmann, 1885: 3-6).

También debemos señalar que el epígrafe está en *boustrofedon*, una forma de escribir las líneas de un epígrafe en forma de serpiente que se documenta en otros monumentos del siglo V pero que no es tan habitual.

En último lugar, la mayoría de las sentencias se hacen en moneda local, el *estáter*, lo que nos habla de un sistema monetario asentado. Con ello no queremos decir que todo el mundo tenga moneda propia para comerciar con ella, pero ya se contabiliza en moneda. Por estos motivos, estamos en una economía monetaria en pleno uso (Comparetti 1885: 279-283). La introducción de la moneda corresponde a una generación antes de la escritura de la ley siendo Gortina la primera ciudad cretense que la acepta y acuña como propia. Es decir, podemos decir que el comercio, el asentamiento del sistema monetario y la fijación del Código de Gortina van de la mano (García Blanco 1988: 171).

Como nota Cantarella (2005: 77), que en el mismo Código se nos hable de compensación a veces y otras se nos especifique una cantidad de *estáteres* nos habla de dos momentos diversos cuando aún no se ha asentado la economía monetaria y uno posterior cuando ya es

---

<sup>297</sup> Todas las particularidades en Calero 2000: 15-21.

la manera de actuar. Polosa (2005: 129-151) considera que en el Código, el *estáter* está siendo un uso intermedio de la moneda, porque en ese momento ya había óbolos y dracmas en Creta. Realmente también pueden estar refiriéndose a medidas antiguas que podían ser convertidas en el momento.

Si en algo incide el Código de Gortina es en la repartición de bienes. Por lo tanto, debemos suponer que todos los bienes mencionados son cuantificables y tienen un valor. El problema que nos asalta es que el valor de ciertos bienes no está claro (Tsakirgis 2016: 185-186). No todo puede ser traducido en moneda, y ese es otro motivo de conflicto.

Sorprende en las leyes de Gortina la presencia continua de testigos, avales y personas fedatarias de los hechos. El mundo griego es todavía muy oral, y lo seguirá siendo, y por ello siente la necesidad de testificar a favor o en contra de un individuo en los procesos jurídicos. Los testigos son siempre hombres libres mayores de edad: libres, pues la población dependiente no está sujeta al mismo derecho y puede ser coaccionada por el señor del que depende, y mayores de edad, pues los menores debían ser representados por su tutor. Cabe destacar que la mujer no precisa de más testigos que un hombre, por lo que sus palabras valen *a priori* lo mismo (Harris y Rubinstein 2004). Esta necesidad de presentar testigos nos recuerda a la oratoria ática del siglo V y IV y parecía dar modernidad al código. Tanto Willetts (1967: 33) como Pringsheim (1951: 163) consideran que los testigos se convocaban de antemano cuando se hacía un acto importante porque podían actuar en el futuro. Esta manera de proceder va a ser la habitual en todo el Mundo Griego Antiguo, el valor de la palabra y de los testimonios son la base de una acusación y defensa en un juicio.

Robb (1994: 100-110) considera muy importante contar con que la justicia se va a hacer de manera oral, escuchando al testigo sin ningún tipo de procedimiento, como sucede en Roma. No obstante, la ausencia de procedimiento no es tal, lo que ocurre es que Robb plantea que la jurisprudencia romana es más garantista que la griega, y cae en errores al comparar un sistema y otro. El hecho de que se exijan testigos es una manera de garantizar que no se produzcan injusticias.

Otra garantía es la coercitividad de la ley, es decir, la norma se halla respaldada por una sanción, una pena. Toda sentencia va acompañada de la amenaza al que no cumple la ley, que se presupone que es la misma para las personas de una misma clase social. Las penas son en su mayoría pecuniarias y superan en mucho los bienes que el infractor ha podido robar o malversar. En consecuencia, actúan como disuasorio del delito.

Tomando en consideración diversos factores, Guarducci (1950: 460-480) propone la mitad del siglo V y más bien entre las décadas del 480-460 para la fecha de fijación por escrito del Código. Si analizamos la gramática del Código se ve una mezcla en un lenguaje arcaico buscado con intervenciones de la lengua oral. Esta transferencia, que no es consciente permite situarlo en el siglo V (Ortega 1986: 185-194). Willetts (1967) apuesta por una cronología un tanto más arcaica, a finales del VI. Para resolver este problema, se han debido tener en consideración todos los factores y el carácter monumental del documento.

Por lo tanto, es una ley relativamente reciente para el dialecto en el que está escrita. En general parece una inscripción que se hace con forma arcaica, dando la impresión de que

está basada en las antiguas costumbres. Es una manera de darle peso al monumento con la autoridad de que estaba poniendo por escrito lo que ya eran las normas de conducta de la comunidad. La fecha de su construcción sería del siglo V porque el contenido nos indica que estamos en una sociedad monetar, solo atestiguada en Creta a partir del siglo V. Me parece especialmente interesante el apunte de Calero (1995: 18) que separa el momento en el que las leyes son grabadas, claramente el siglo V, con la primera promulgación de las mismas, uno o dos siglos antes.

Gagarin (1982: 129) considera que las leyes fueron promulgadas en diferentes momentos y luego reunidas e inscritas en el gran Código. Jeffery (1990: 312) considera que por el tipo de letra y la forma en que se distribuyen las filas se añadieron periódicamente nuevas leyes cuando fue necesario y que no todo el Código se pone en el epígrafe monumental al mismo tiempo. Por eso al final del mismo hay enmiendas a leyes anteriores.

En consecuencia, podemos decir que estamos ante un monumento de prestigio del siglo V, que emplea a propósito un tipo de letra arcaico, recuerda leyes de hasta dos siglos anteriores. Por ello repite fórmulas arcaicas y divisiones de palabras y alargamientos que ya no eran comunes porque las leyes se recordaban de memoria. Finalmente es más que probable que esta recopilación de leyes tuviera cierto prestigio y se mantuviera inmutable durante un periodo largo de tiempo, después del esfuerzo que había supuesto la elaboración de este monumento.

## 21.6. La oralidad en relación con el Código

Está claro que estamos ante un documento que refleja una fase oral que, por supuesto, no acaba con la elaboración de este epígrafe. Robb (1994: 99) señala la *marturia* como el acto legal donde se leen los códigos en alto y que son una prueba de que buena parte de la población conocía las leyes de manera oral, y no por una lectura directa. Desde mediados del VII tenemos leyes por escrito, como en Dreros, que son muy deudoras de esa fase oral y que se leen regularmente en voz alta ante los ciudadanos.

Inicialmente teníamos muchas dudas sobre quién podía haber compilado un Código así. Sabemos que hay encargados de recordar los *mnemones*, que mantienen la memoria oral del pueblo y sus costumbres<sup>298</sup>. Algunos autores dudan de si es la labor de un legislador en concreto o son los *nomothetas* que entre el 410 y el 300 recodificaron una parte de la legislación cretense (Cantarella 2011: 341; Davies 2005: 309).

Gagarin (1982: 129-142) propuso una interesante tesis sobre la organización del mismo, en torno a temas en *asyteton* que permitían organizarlo en temas y que estaban relacionados con la manera en que una sentencia podía ser recordada. Pero ¿Cómo había sido posible recordar leyes de la comunidad? Un estudio compositivo muestra que las leyes siguen ciertos patrones de composición que recuerdan en sus fórmulas a la Épica y la Lírica (Calero 2010: 45-54).

---

<sup>298</sup> Sobre la importancia de la ley oral y su transmisión desde el Oriente hasta el mundo griego ver Thomas 1992 68-70.

Por lo tanto, tenemos muchas hipótesis y pocas certezas en el Código de Gortina. Al ser un documento tan complejo nos centramos en un estudio específico de los aspectos que nos interesan siendo conscientes de que estamos ante una compilación de supuestos jurídicos que provocaban tensión en la comunidad y que se ponen por escrito en un monumento de ostentación del poder político.

Antes de comenzar a analizar las leyes debemos dedicar un breve espacio a las dos grandes controversias en torno al Código de leyes: los derechos femeninos y la polémica en torno a las desigualdades sociales y su nomenclatura. Somos conscientes que el Código nos da datos de las sentencias decididas en un tribunal, describiéndonos brevemente la situación. No hay detalles, no hay referencias a si eran casos habituales o excepcionales, ni siquiera un dato personal sobre los implicados. Por lo tanto, estamos ante una generalización de lo que fue un conflicto. Si bien la fuente es tremendamente rica en el sentido de que nos informa sobre la determinación que se tomó de manera pública, no sabemos nada del resto de condicionantes.

### **21.7. Derechos femeninos en Gortina**

Lo primero que debemos destacar del Código es su papel introductor de una legislación en torno a asuntos familiares. Uno de los grandes presupuestos que nos ocupan es como todo lo relacionado con el matrimonio, la dote y la herencia pasa de ser un asunto privado a ser un acto que ha de realizarse ante la comunidad (Paoli 1968: 23). El papel de la familia pasa de ser testigo y participante a ser solo participante a necesitar testigos y la afirmación, al menos de manera oral delante de terceros de los actos que atañen a las uniones familiares y al reparto de bienes. El papel de los jueces es establecer límites de cómo pueden producirse los intercambios y sobre todo, admite que la voluntad es necesaria y justificable como garante de una unión, la palabra de la mujer es reconocida delante de un tribunal, e incluso se considera necesaria en determinados supuestos.

Pomeroy (1987: 55) considera que el Código da una visión de una sociedad dónde una mujer tiene mucho poder, gestiona sus bienes, puede dar a luz a hijos libres y esclavos y, en definitiva, se ha perfilado la multa por los delitos en penas pecuniarias. Realmente el Código, como buena amalgama de leyes que es, no parece tener una idea tan preconcebida de todos los asuntos a tratar.

No obstante, y como bien señala Cantarella (2005: 81-82; 2005b: 240), solamente se ofrecen garantías jurídicas y todo de tipo de protecciones a mujeres que están dentro del seno de un *oikos*, es decir, son mujeres protegidas por un varón. El resto de las mujeres sufre de una completa invisibilidad en el Código. Tiene sentido que sólo se den garantías a las mujeres que están dentro del rol que la comunidad les reserva. El resto queda en situación de desamparo.

Las referencias a mujeres de varias clases sociales se concentran a partir de la Columna III. Calero (1997: 80) señala que las referencias a aquéllas son las últimas del Código, y lo interpreta como que no es el asunto prioritario que atañe a los jueces de Gortina. A mi modo de ver, está más vinculado a la propia metodología de la legislación. Me refiero de nuevo a los *mnemones*. Todo parece indicar que cuando se pone por escrito el Código se

reúnen a varios *mnemones* a los que se les encomienda la tarea de recordar sentencias respecto a temas amplios, por eso el código es un tanto desordenado y la mujer aparece al final por mera casualidad. Realmente los conflictos interfamiliares por el patrimonio sí debían de ser un asunto problemático en la *polis*.

Lo que más sorprende de las leyes es la aparente capacidad jurídica de la mujer, capaz de heredar por sí misma, dividir su herencia y rechazar un matrimonio cuando no le conviene el marido, en el caso de ser *patroukos* (πατρούκος). En algunos momentos se ha planteado si la herencia podía ser transmitida por línea materna (Reboreda 1998: 168). Nada parece indicar que la mujer no tenga su propia herencia pero siempre lo hace sometida al varón pues le corresponde una menor parte (González Blanco 1988: 168). Esto la dota de una autoridad jurídica a la que no estamos acostumbrados. Gortina estaría en un estadio intermedio de la formación del derecho ciudadano, donde aún las normas del derecho familiar tienen mucho peso. A la *polis* le interesa que el derecho familiar siga vigente, pero no por encima del derecho ciudadano. En Gortina ese derecho familiar y ciudadano no se ha separado, y por eso una mujer puede ser sujeta de derecho y defenderlo por sí misma.

Dentro del estudio del Código se ha tratado de ver una evolución en el estatus de la mujer. Como las últimas disposiciones fueron añadidas *a posteriori* se han usado como argumento para hablar de la degradación del estatus de la mujer. Calero (1995: 20) considera que la degradación se produce en una época de conflictividad entre un antiguo estadio en que la mujer tiene un papel relevante y se introduce la mentalidad que conlleva un sistema patriarcal. Los derechos que ostenta la mujer en Gortina habían sido vistos por Willetts (1967: 24) bajo el habitual prisma del matriarcado que se degrada. Bile (1980: 19) también apoyo está supuesta degradación. Willetts (1991: 145-153) considera que estamos ante una sociedad doria cuya tradición hace gala de una gran permisividad a las mujeres.

También se ha buscado comparar el estatus de la mujer en el Código de Gortina con otras leyes conocidas como el Código de Hammurabi o la Biblia (Bile 2012: 7-63), con el objetivo de defender que la mujer cretense gozaba de claros privilegios. No obstante, cuentan con la problemática que ya hemos señalado, son leyes muy anteriores y en una zona geográfica muy lejana, parece que el criterio de comparación no estaba demasiado claro. Realmente lo que sorprende de Gortina es que cuando lo comparamos con Atenas, la única otra *poleis* de la que podríamos extraer información parecida, parecen estatus completamente antagónicos. Sin embargo, debemos plantear que Gortina no tiene por qué ser la excepción, y que igual era Atenas la que se comportaba de manera diferente. Dejando de lado todas las teorías sobre poder femenino real, simplemente se garantiza que la propiedad que adquieren las mujeres por medio de su dote y herencia, ya que parecen fuera de cualquier otro tipo de intercambio, les sea devuelta cuando su unión se disuelve.

En nuestro estudio vamos a volver a lo que dicen las leyes y a ponerlo en relación con los conflictos de propiedad que supone el traslado de un miembro femenino de una familia a otra cuando se produce un matrimonio y no está claro el procedimiento.

## 21.8. Diferentes clases

El otro punto a tratar es la diversidad de clases sociales presentes en el Código que, si bien son tratadas de manera diferente, ven garantizados sus derechos. Queda muy claro a la luz de las leyes que Gortina es una sociedad aristocrática donde hay desigualdades entre sus miembros. Las leyes nos van a hablar de diferentes tipos de ciudadanos, siendo los aristócratas los que tienen más derechos y el resto de clases van viendo degradados sus privilegios. Lo constatamos porque los delitos que puedan cometer son más castigados si atañen a una persona de estatus superior mientras que la compensación que reciben cuando son ellos los agraviados es menor. En este sentido no hay ningún dato extraño, el grupo privilegiado es favorecido por las leyes, las cuales han controlado su fijación y durante siglos han sido los encargados de impartir justicia.

Uno de los aspectos más espinosos del Código es el tema de la dependencia y la esclavitud. Viene dado del hecho de que un término que se repite constantemente *woikeus* (φοικεύς), y que deriva en ático para decir esclavo siendo un sinónimo de *doulos* (δοῦλος), es usado en Gortina para referirse a personas que tienen propiedades y ciertos derechos propios. Para autores como Calero (1999: 26,) hay una clara diferencia de estatus y debemos mantenerlo. Para ella la *doule* es una esclava mientras que la *woikea* es una sierva, por lo tanto, con un estatus superior, de hecho, un *doulos* puede ser vendido mientras que un *woikeus* está protegido (Davies 2005: 316). Es un tipo de personal en situación de dependencia pero dueño de su vida, cosa que no podemos afirmar de un esclavo. De hecho, una *woikea* está protegida en caso de violación por la ley (Col. II 15-16) ya que puede acceder a los tribunales y tiene preferencia en el juramento.

También se ha ofrecido una interpretación meramente económica (Brixhe y Bile 1999: 75-116). Los *woikeoi* y los *douloi* se diferencian en la capacidad de intercambiar bienes. Su capacidad de vender y comprar propiedades, partirla en herencia o dotar sería limitada, suponiendo esa la diferencia entre ambas clases.

Aunque en momentos del Código parezcan intercambiables, son dos estatus diversos con diferentes derechos (Link 2001: 414-430). Estamos posiblemente en un estado intermedio de la evolución semántica de un término. En momentos posteriores ambos términos serán sinónimos pero en este momento aún presentan matices.

Otros autores han preferido una interpretación encaminada a redefinir la esclavitud en Gortina (Meiksins Wood 2003: 310). Habría unos esclavos-mercancía usados como seres animados para cualquier tipo de trabajo y explotación y otros más parecidos a un campesino dependiente donde se tienen derechos de familia y de hijos. Pero no dejan de ser personas sin autonomía propia y con un señor bajo su mando en un sistema feudal, es decir, parte de la población está atada a la tierra (Di Lello 1991: 221). Este segundo tipo de esclavo sería más parecido al de los poemas homéricos, donde mantienen propiedades y la relación con su amo es amistosa.

Uno de los grandes problemas señalados son los matrimonios mixtos donde supuestamente un esclavo puede casarse con una mujer libre. El hecho de que se use la misma terminología (para el género masculino casarse y para el femenino ser casada) ha

hecho remarcable los derechos de los esclavos dentro del Código. Para Lewis (2013: 390-416) estamos ante un problema de interpretación.

Lewis defiende que la situación de un esclavo no es unitaria, que no podemos hablar de un único modelo, y que intentar asemejarlo con paralelos como los hilotas en Esparta es un error<sup>299</sup>. Los esclavos, especialmente los del campo, insertos en la familia pero dedicados a labores concretas durante toda su vida gozan de diferentes privilegios adquiridos *de facto*. La propiedad no es suya pero la trabajan durante toda su vida y de ella sacan su medio de subsistencia. Por ello, es comprensible que estos esclavos tengan sus uniones y que formen familias, en ocasiones por el interés personal del dueño. Posiblemente sus “matrimonios” no formen parte de la legalidad jurídica y no se hagan ante una autoridad oficial, pero con el tiempo tienen poder y se incluyen en un marco legal, con menos derechos, como la propiedad de tierras. Esos matrimonios son los que recoge el Código.

En cuanto al matrimonio esclava y libre, debemos pensar que no todas las personas libres forman parte de la élite y es posible que un esclavo que vive y cultiva la misma propiedad acaba en situación de igualdad con una familia libre vecina y se pueden dar este tipo de uniones

También se ha apuntado a que el Código de Gortina podía marcar pautas comunes en el mundo dorio. La isla de Creta se considera parte de este mundo y Cartledge (1979: 109), sugirió que la existencia de un *Amicleo* en Gortina y en Chipre era una prueba de las emigraciones de espartanos. Por lo tanto, deberíamos buscar más un sistema de *homoioi*, *periecos* e hilotas en las leyes de Gortina.

De todas formas, como señala Davies (2005: 305-327) la sociedad de Gortina es una gran desconocida. Conocemos un Código con ciertos problemas de la comunidad pero no sabemos nada de cómo se articulaba la sociedad. Lo que nos da el Código son los puntos de fricción, que ni siquiera sabemos si eran habituales o absolutamente excepcionales.

Por lo tanto, volviendo a la fuente original, planteamos una interpretación en virtud de los datos propios que nos aporta para intentar volver a los temas más discutidos.

## **21.9. Análisis del Código**

### **21.9.1. Dote**

La dote como tal no parece de manera obligatoria en las leyes, de hecho, se apunta como una posibilidad, lo que rompe el esquema de un elemento indispensable para un matrimonio. Sin embargo, debemos tener en consideración que eso no priva a la mujer de

---

<sup>299</sup> Lewis hace un recorrido por la esclavitud en la Antigüedad, en todo el Arcaísmo y Clasicismo los esclavos son mayoritariamente privados, en época Helenística aparecen los esclavos públicos. Al tener un dueño conocido hay diferencias en el trato y puede darse un matrimonio con un libre, depende de las circunstancias de la vida del esclavo.

todos los derechos sobre los bienes de la familia de la que procede, sino que se amplía la forma de recibir parte de la propiedad de su padre.

Realmente dar dote no parece ser obligatorio y funciona como una herencia en vida.

Col. IV, 48-51

αὶ δὲ καλεῖ-

ι ὁ πατὴρ δῶς ἰὸν δόμῃν τᾶ-

50 ι ὀπιμιόμεναι, δότῳ κατὰ τ-

ὰ ἐγραμμένα, πλίονα δὲ μ ε<sup>300</sup>.

“Si el padre desea dotar en vida a su hija al darla en matrimonio, ha de hacerlo conforme a lo escrito, pero no más.”

Lo primero que debemos señalar es que la dote tiene un máximo posible y que no es obligatorio y que no aparece con una palabra específica. En muchos lugares del Mundo Griego, en esta tesis nos hemos centrado en las leyes de Solón y Licurgo, se establecen máximos o prohibiciones de la dote para evitar la ostentación de la aristocracia. En ese sentido no parece extraño que la dote se sometiera a una ley de máximos.

El punto a tratar es que cuando se nos menciona “conforme a lo escrito” (δότο κατὰ τὰ ἐγραμμένα) entendemos que la afirmación está relacionando dote con herencia. Es decir, el padre puede dar la herencia en vida a la hija y si lo hace no recibirá otros bienes paternos a su muerte (Col. IV, 52- Col. V 9). El hecho de que el padre pueda graciosamente o no dotar a su hija le sitúa en una posición de poder enorme (Calero 2000: 59). El hecho de que el sistema dotal no sea automático ha llevado a autores a negar que podamos llamarlo dote, pues es una herencia partida en dos momentos dependiendo de la conveniencia del padre (di Lello 1991: 222). Entendemos que no todas las familias podían sobrevivir si se partía su patrimonio y por eso algunas hijas recibían dote y otras debían esperar a la herencia.

Es interesante el apunte de Calero (2010b: 13) sobre la manera de expresar dar en las leyes de Gortina: dar o dotar a una hija aparece con el verbo simple ἀποδατέεομαι, porque aparece implícita la idea de división del patrimonio, el preverbo aporta una idea de partición que solo se usa en el caso de las dotes, mientras que cuando se da a un hijo, entendiendo que es para que gestione el patrimonio en común, no se usa este tipo de formulismos. Si dotar a una hija es partir, pero a un hijo no, es que la dote se considera una partición anticipada de la herencia.

Gortina nos da una información muy detallada sobre los bienes que una mujer puede atesorar. Para Hodkinson (2009: 438) no deja de ser una muestra de cómo el estado trata de controlar los bienes que circulan en el momento del matrimonio entre el padre y el

---

<sup>300</sup> Para el texto en griego hemos tomado la edición y la traducción de Inés Calero del año 2000 para Ediciones clásicas. La autora a su vez se basa en la publicación de las *Inscriptiones Creticae* (IC IV 72). Por comodidad citaremos el texto indicando Col.umna (Col.) número de Col.umna en números romanos y las líneas.



marido. En un momento de legalidad políada no interesa que los bienes se descontren y el acto de matrimonio es el de mayor generosidad del padre. Por ello hay *poleis* que retiran a la mujer del circuito de los bienes de la herencia y la dejan solo con la dote y otras como Gortina que lo hacen es legislar de manera muy clara sobre el asunto. De este modo quedan equilibrados y la transmisión de propiedad de unos hombres a otros queda controlada. También debemos señalar que la dote se produce en el momento del matrimonio y no tiene por qué haber en la casa el mismo patrimonio que a la muerte del cabeza de familia. El hecho de que se pueda jugar con los dos factores puede suponer un beneficio o un perjuicio.

Esta situación es muy diferente en el Ática, donde la mujer es conducida y no ha de mostrar su parecer de cara al matrimonio pero la dote es indispensable. La mujer gortinea se desposa cuando es capaz de llevar su nuevo hogar y se pide su consentimiento. Por lo tanto, podemos decir que la dote no es requisito indispensable para el matrimonio, pero una aportación económica en algún momento sí lo es. Posteriormente se nos establece una enmienda de edad mínima para el matrimonio a los doce años (Col. XII, 6-19). Aunque esta disposición parezca más relacionada con las mujeres que son herederas únicas también nos da un dato acerca de la edad temprana del matrimonio. Se puede producir una unión temprana que no se hace efectiva hasta alcanzar una edad mayor y el padre no se ve obligado a ofrecer bienes ante el nuevo matrimonio. Teniendo en cuenta los problemas de supervivencia de las mujeres ante los numerosos partos, incluso podría darse el caso de que el padre acabara no aportando nada.

Sobre el resto de pasos para un matrimonio no tenemos muchos más datos. Pero pesar de toda la documentación, el Código no es el único documento que tenemos. Éforo citado por Estrabón (Strab. 10, 4, 16, 480 ss.) dice que los cretenses no conducen de manera inmediata a la mujer con la que se han casado, sino que pasa un tiempo, por lo que podemos considerar que también hay un pacto previo. En consecuencia, estamos ante un compromiso del tipo *engye* que conocemos en Atenas.

Hay una ley que parece hablar de una situación de intento de cambio que ha dejado en desventaja a parte de las mujeres que no han recibido dote y que han de esperar a la herencia. En el caso de que unas reciban antes y otras después de su matrimonio plantea una posibilidad de abusos del patrimonio paterno.

Col. V, 1-9

γυνὰ ὁ[τ]εῖα κ-  
 ρέματα με̂ ἔκει εἵ[πα]τρὸδ δό-  
 ντος εἰ[δ]ελπιῶ̃ εἰ̃πισπέν-  
 σαντος εἰ̃πολα[κ]όνσα ἄ-  
 ι ὅκ' ὁ Αἰθ[α]λεὺς ἵταρτὸς ἐκόσ-  
 μιον οἱ σὺν Κύ[λ]λῶι, ταύτ-  
 ας μὲν ἀπολανκάνεν, ταῖ-  
 δ δὲ πρόθηα με̂ ἔ[ν]δικον εἰ̃-

“Toda mujer que no posea bienes por dote o por promesa de dote de su padre o hermano o por haber concurrido la herencia en la forma como se dispuso cuando el estartós etalense, Cilo y su grupo ejercían las funciones de *kosmos*, éstas obtengan su parte, pero para las anteriores no haya recurso.”

Este apartado debe ser tratado de manera diferente. Es la primera ley en la que se nos da un arco temporal. Cuando Cilo y su grupo fueron *kosmoi* en Gortina. En este momento, que no sabemos cuándo fue, cambio la manera de legar patrimonio a las mujeres. Parece que a raíz de este gobierno hay mujeres sin bienes, porque ni recibieron dote, ni tuvieron herencia. Pudo ser que se prohibieran las dotes, y que por eso no recibieran a la muerte de los padres, o que se prohibiera la herencia y esas mujeres no hubieran recibido dote. Realmente solo podemos descifrar que una parte de las mujeres se quedan sin lo que les correspondía por derecho y se les devuelve solo y exclusivamente a ellas. No conservamos otro dato acerca de este tal Cilo y prácticamente podemos decir que es un legislador que establece algunas leyes que luego presentan problemas en la *polis* (di Lello 19991: 221).

Gagarin (1982: 133) aboga hacia la hipótesis de que los casos anteriores a Cilo se consideran sin carácter retroactivo y no pueden ser ya reclamados. Mientras que Willetts (1967: 22) considera que la ley de Cilo permitía a las mujeres reclamar cuando no había recibido dote en el momento de la herencia y que a partir de este momento se les prohíbe esa reclamación. Guarducci (1955: 158) se inclina hacia que la ley constituye una prohibición de entablar procesos contra las mujeres que poseían más de los bienes permitidos, haciendo una tabula rasa a partir de ese momento.

También pudo darse que una ley que se pensó para ser restrictiva para las mujeres se tornó en un privilegio, que se limita en la necesidad de elegir entre la dote o la herencia (Calero 2000: 85).

Este dato apunta a la necesidad de fijar el Código de leyes que trate de la misma manera estas disposiciones para que no pase de nuevo una situación de desamparo como la descrita en esta ley. Del mismo modo, nos indica que no se habían tratado los casos de la misma manera, pese a que ya existieran los *mnemones* y un ejercicio de la justicia. Por lo tanto, debemos concluir diciendo que, si bien la dote no era obligatoria, era un motivo de tensión social, pues al no estar clara su obligatoriedad se habían producido situaciones de mujeres con dote y herencia, recibiendo por tanto más de lo que les correspondía y mujeres sin aportación de su familia materna.

En cuanto a qué se daba de dote, no tenemos ningún dato más allá. Algunos autores han considerado que la tierra era indivisible en Gortina, debido a que la participación en el ejército podía estar vinculada a un *kleros* gestionado a nivel tribal, que impedía que la cambiara de manos (Brixhe y Bile 1999: 108-115). En definitiva, las divisiones posibles en la herencia o en la dote se refieren solo a la casa y al mobiliario que hay dentro, excluyendo incluso las casas del campo por estar asociadas a la tierra (Martini 1998: 87-94). Esta afirmación presenta muchos problemas, porque supone considerar que Gortina funciona como la Esparta idílica donde todo soldado tiene un *kleros* indivisible, que como bien sabemos, no responde a la realidad. Una dote puede componerse de objetos de

prestigio, propiedades o tierra. Como en caso de divorcio estudiaremos que se habla de rentas, suponemos que la tierra y una vivienda podían formar parte de la dote. Pensar que la tierra es indivisible elimina el problema de la población dependiente vinculada a la tierra, pero no hay aún un argumento sólido a su favor.

### 21.9.2. Matrimonios desiguales

Se reconocen por primera vez diferentes tipos de matrimonios, entre iguales, desiguales con predominancia social de la mujer o del hombre y la categoría de los hijos nacidos en el mismo. Es capital que al menos se intenta legislar, de manera unitaria en cada caso porque todos son “matrimonios justos”, es decir regulados por la ley (Paoli 1968: 31-32). Eso no significa que este tipo de casos solo se den en Gortina, sino que en el resto de ciudades cuando un caso no está recogido por la ley se usa la ley consuetudinaria, es decir, el conocimiento local que está sujeto al arbitraje de los miembros de prestigio de la comunidad (Triantaphyllopoulos 1968: 60). Por ello Gortina es novedosa cerrando el número de casos en los que se produce un arbitraje que puede ser aleatorio.

Uno de los primeros factores a señalar es que la legitimidad depende del estatus de ambas partes y del lugar de residencia.

Col. VI, 55-VII, 10

τὸ ἐλευθέρῳτὸν

δε [— — — — αἱ κ' ὁ δόλος]

Col. VII.1 ἐπὶ τὰν ἐλευθέραν ἐλθὼν ὀπιίει,

ἐλεύθερ' ἐμὲν τὰ τέκνα. αἱ δέ κ'

ἀ ἐλευθέρα ἐπὶ τὸν δόλον, δολ' ἐμ-

ἔν τὰ τέκνα. {<sup>2</sup>palmlula}<sup>2</sup> αἱ δέ κ' ἐς τὰς αὐτ-

ᾶς ματρὸς ἐλεύθερα καὶ δόλα

τέκνα γένεται, εἴ κ' ἀποθάνει ἀ

μάτῆρ, αἱ κ' εἴ κρέματα, τὸνς ἐλε-

υθέρωνς ἔκεν. αἱ δ' ἐλευθέροι

μὲ ἐκσεῖεν, τὸνς ἐπιβάλλον-

τανς ἀναίλειθαι.

“En cuanto al libre...y el esclavo va al lado de una mujer libre y se casa con ella, los hijos sean libres y si la mujer libre junto al esclavo, los hijos sean esclavos. Si de la misma

madre nacen hijos libres y esclavos, los hijos libres han de tenerlos. Y si no los hubiera libres, entre en posesión de los bienes de los derechohabientes<sup>301</sup>. “

Por lo tanto, no es ni el hombre ni la mujer el que da el derecho a ser libre, sino que es el lugar de residencia y los derechos que puedan reclamar sobre él. Si se sigue viviendo sometido a un dueño, los hijos que nazcan no serán libres. El lugar de residencia implica que la persona que vive en él está vinculado a la tierra y su posibilidad de movilidad social es nula. El otro punto que no se menciona, pero que parece implícito, es el consentimiento del dueño para el matrimonio de dependientes, para que formen un nuevo *oikos*. El problema no viene del cónyuge, sino de los hijos que se produzcan en el matrimonio. Todo parece indicar que una persona no pierde su estatus, pero el de los hijos sí que puede ser discutido. En ello se ve la idea de la casa como portadora de estatus y la transmisión de la libertad (Leduc 2000: 275). La vivienda actúa cómo el lugar donde se transmite la libertad de los individuos que viven en ella. Guizzi (2018: 101) plantea un discurso en torno a la exclusión. El nacimiento no es el único factor para ser ciudadano y sólo una sociedad tan aristocrática como es Gortina en este momento puede ser tan específica en diversos modos de exclusión de los nacidos de uno de los padres libres.

En el caso de una mujer, cuyo padre es el que decide su matrimonio parece muy extraño que se acepte un matrimonio desigual. Lajeunesse (2015: 8) considera que en la sociedad de Gortina hubo de haber un gran desequilibrio numérico entre hombres y mujeres, con un *superhavit* femenino que hacía tomar a los padres excepcionalmente tal decisión. Era mejor casar a una hija con un inferior que dejarla sin desposar. Realmente no tenemos datos que apoyen o anulen dicha propuesta, aunque consideramos que son medidas tan excepcionales que generaron problemas y por ello se legisla para delimitarlo. En ningún caso pudo ser algo habitual.

Finalmente debemos señalar una gran ausencia, no se regular en torno a matrimonios del mismo estatus, porque no es algo problemático. Cuando un aristócrata se casa con otra, o un *woikeus* con una *woikea*, no se presentan problema de cambio de estatus en ellos o en los hijos.

### 21.9.3. Gestión de bienes dentro del matrimonio

Dentro del matrimonio debemos notar como los hijos son dependientes de los bienes de los padres pero pueden empezar a ampliar su patrimonio. Por lo tanto, hay cierta independencia, sobre todo desde la “mayoría de edad” que entendemos como el momento en el que pueden gestionar lo que produzcan.

Col. VI, 2-9

ὅς κ' ὁ πατεὺρ δόει, τῶν τῶ π-

ατρὸς κρεμάτων παρ υἱέος

---

<sup>301</sup> La traducción de este término es muy complicada. Como nota Calero (2000: 58) no son parientes, sino simplemente el que tiene derecho a algo. Por lo tanto, mantenemos la palabra usada por la autora señalando que es un término poco inusual y marcadamente ambiguo.

με<sup>ς</sup> ὄνε<sup>ς</sup>θθαι μεδὲ καταθίθ-  
 5 εθθαι· ἄτι δέ κ' αὐτὸς πάσει-  
 αι εἰ<sup>ς</sup> ἀπολάκῃ ἀποδιδόθθῶ,  
 αἶ κα λει. μεδὲ τὸν πατέρα τὰ τοῦ-  
 ν τέκνων ἄτι κ' αὐτοὶ πάσον-  
 ται εἰ<sup>ς</sup> ἀπολάκῶντι

“Mientras el padre viva, no se compre por mediación del hijo ni se acepte en garantía ninguna de los bienes paternos, pero lo que (el hijo) haya adquirido por sí mismo u obtenido por herencia, puede venderlo, si es su voluntad.”

Por lo tanto, el matrimonio en Gortina funciona como familia nuclear y no como familia extensa. El hijo mayor de edad tiene libertad sobre lo suyo, pero el patrimonio de su padre no es suyo hasta que éste no fallece. Esta idea choca con el resto de espacios griegos donde hay incluso un cabeza de familia que abarca miembros femeninos y solteros hasta que fallece y que se considera responsable del bienestar de todos. Los negocios del padre son privativos hasta su muerte, y de igual modo funcionan los de los hijos. De esta manera se promociona independencia en la familia y la ruina de una parte no afecta al resto. De esta situación deriva que ocurra lo mismo con los bienes del marido y de la mujer.

Col. IV, 23-31

ὄν πατέρα τοῦ  
 τέκνων καὶ τοῦ κρεμάτων κ-  
 αρτερόν εἰ<sup>ς</sup> μὲν τᾷδ δαίσιος  
 καὶ τὰν ματέρα τοῦ ρὸν αὐ-  
 τᾶς κρεμάτων. ἄς κα δόδντι,  
 με<sup>ς</sup> ἐπάνανκον εἰ<sup>ς</sup> μὲν δατέ-  
 θθαι· αἱ δέ τις ἀταθείῃ, ἀποδ-  
 ἀτταθθαι τοῖ ἀταμένῳ ἄ-  
 ι ἔγρατται.

“Tenga el padre pleno poder sobre sus hijos y sobre la partición de sus bienes y la madre sobre la de sus propios bienes. Mientras vivan, no haya obligación de hacer la partición. Pero si uno de ellos es condenado a pagar una multa, désele al (hijo) multado su parte, como está escrito.”

Por lo tanto, la mujer no responde a multas ni del marido ni del hijo, incluso estando casada. Es una manera de proteger los bienes femeninos, que al no poder hacer negocios con libertad son mucho más difíciles de acrecentar. Lo mismo ocurre con los bienes de la esposa, que son protegidos especialmente para que no se usen como garantía o herencia con multas o incluso con la decisión de un juez (Col. VI, 12-46). Pero el hijo, aunque aún

no pueda disponer de los mismos, si tiene algo parecido a una “responsabilidad civil” sobre los bienes del padre, que le obliga a responder ante una multa con los suyos propios. En definitiva, aún no puede disponer de su herencia pero sí se establece que le habrá de llegar obligatoriamente, por lo que en caso de multa ha de poder responder. Esta disposición inaugura una responsabilidad individual de las personas que no afectan a su familia y es quizá la clave para resolver todas las incógnitas del Código.

Por ello los bienes se dividen cuando se produce un divorcio, y los hijos son el único motivo de (aparente) conflicto.

#### 21.9.4. Divorcio

El divorcio es tratado en las leyes de Gortina como una partición de bienes que se ha de disolver y repartir entre ambas partes. No entra tanto en las causas aunque hay datos que nos apuntan a pensar que sí se podía llegar a juicio sobre la culpa del mismo.

Col. II, 45-55-III, 16

αἷ κ' ἀνὲρ [κ]αὶ γυ-  
νὰ διακρ[ί]νδν[τ]αι, τὰ φὰ α-  
ὐτᾶς ἔκεν, ἅτι ἔκονσ' εἶε π-  
ὰρ τὸν ἄνδρα, καὶ τῷ καρπῷ τ-  
ἀννῆμίαν, αἷ κ' εἶ ἐς τῶν φῶ-  
ν αὐτᾶς κρεμάτων, κῶτι  
κ' ἐνυπάνει τὰν [εἶμίαν]ν ἅτι  
κ' εἶ, καὶ πέντε στατεῶραν, αἷ κ' ὁ ἀ-  
νὲρ αἷτιος εἶ τᾶς κῆ[ρ]εύσι-  
ος· α[ἷ] δὲ πῶνιοι ὁ ἀνὲρ [αἷτι]-  
[ος τεῆ]μῆν, τὸν δικαστὰν

Col. III. ὁμνύντα κρίνεν

“Si un hombre y una mujer se divorcian, conserve ella sus bienes, los que poseía cuando se fue a casa de su marido y la mitad de la renta si hubiera alguna procedente de sus propios bienes y la mitad de lo que ella haya tejido dentro, sea cuanto sea, y cinco estáteres, si el marido es el culpable del divorcio. Si el marido declara que no es culpable, el juez decida bajo juramento.”

La disolución del matrimonio es una división entre lo que ambos han aportado al inicio, lo producido a partir de las rentas y la mitad de lo producido en casa.

Esta división plantea algunos problemas, ya que la producción textil y las rentas no son uniformes a lo largo del año (Tsakirgis 2016: 185-186). La elaboración de telas y vestidos

depende de la disponibilidad de lana y del trabajo de cardado, condicionado por el momento del esquila de los animales. Del mismo modo, las rentas no son mensuales, sino anuales, por lo que dependiendo del año no se dispondría de lo mismo dentro de un *oikos*. La repartición de las telas en caso de divorcio es una evidencia de la importancia de la producción textil en los hogares y de la aportación económica que tenían dentro de la familia. Debemos entender que no solo la esposa produce, sino que también se emplea el trabajo de todas las mujeres de la familia y de las esclavas. Según el mismo autor, toda casa es una unidad de producción textil que crea excedentes que son llevados al mercado. La mujer es, por lo tanto, una fuerza de trabajo y productora de bienes que en caso de divorcio son amortizados en su persona. Eso explicaría que la mujer se lleve la mitad de lo que ha tejido (físicamente piezas de tela) o el valor de la mitad de lo que ha tejido. En este caso se llevaría la aportación económica correspondiente a su trabajo como industria doméstica.

El tratamiento de la dote es el de un bien que se rentabiliza. No es una cantidad que el padre ha dado al inicio del matrimonio y que se ha de devolver, sino que la mujer tiene bienes propios que pueden crecer. Al mencionar que pueden tener renta, entendemos que pueden ser tierras arrendadas o viviendas, que han dado un beneficio anual que formaba parte del matrimonio y al que a ella le corresponde la mitad.

En definitiva, este divorcio obedece a un matrimonio parecido al español de “separación de bienes” donde a partir del matrimonio todo lo que se ha producido dentro es de las dos partes pero cada uno conserva los bienes que aportó al inicio<sup>302</sup>. Cuando ocurre el divorcio cada uno se lleva lo que aportó al inicio más la mitad de lo producido.

Frente a la *apópepsis* o repudio ático del siglo V. en el que la mujer se convierte en un objeto que deja de interesar y se devuelve, en Gortina la esposa divorciada recibe una indemnización, que Calero (1995: 23) demuestra que es simbólica<sup>303</sup>. La multa no saca a la mujer de apuros, cosas que Calero atribuye a la independencia económica de la mujer que no le hace necesitar que su marido pague una multa alta.

Realmente, si no podemos demostrar su independencia económica debemos valorar de nuevo esta multa. Es una multa pública, por lo tanto, es una humillación ante una falta cometida ante la comunidad. El hecho de que no sea una cantidad considerable de dinero puede ser interpretado como que efectivamente el divorcio por voluntad del marido es cada vez más común en la sociedad de Gortina y la sociedad lo está aceptando, pero una mujer siempre encuentra más problemas para un segundo matrimonio, sobre todo si han pasado años y su capacidad reproductiva es menor.

Finalmente debemos reflexionar en torno a cuáles son los motivos válidos para un divorcio. No se nos da ningún dato pero sí que el marido puede jurar que no ha sido culpable (*αἴτιος*). No se presentan pruebas, sino que solo la palabra vale. Aparentemente parece más fácil que se efectúe un divorcio.

---

<sup>302</sup> Lo contrario es formar una sociedad de gananciales donde todo lo aportado por ambas partes comienza a ser de ambos en cuanto se inicia el matrimonio y, en caso de divorcio se ha de dividir en partes iguales independientemente de quien aportara más al inicio.

<sup>303</sup> Un *estáter* son 12 óbolos, por lo tanto, recibía 60 óbolos.

Aunque esté estipulada una partición ordenada, parece que puede haber problemas en la disolución.

Col. III, 1-16

αἰ δέ τι ἄλλ-  
ο πέροι τῷ ἀνδρός, πέντε στ-  
ατέρανς καταστασεῖ κῶτι  
κα πέρεῖ αὐτόν, κῶτι κα παρ-  
έλεῖ ἀποδοτῶ αὐτόν. ὄν δέ κ'  
έκσαννέσεται δικάκσαι τ-  
άν γυναικ' ἀπομόσαι τάν Ἄρ-  
τεμιν πὰρ Ἀμυκλαῖον πὰρ τάν  
Τοκσίαν. ὅτι δέ τίς κ' ἀπομο-  
σάνσαι παρέλεῖ, πέντε στατ-  
έρανς καταστασεῖ καὶ τὸ κρ-  
έος αὐτόν. vac. αἰ δέ κ' ἀλλόττρι-  
ος συνεσάδδῃ, δέκα στ[ατ]ε-  
ρανς καταστασεῖ, τῷ δὲ κρέ-  
ιος διπλεῖ ὅτι κ' ὁ δικαστὰς  
ὀμόσει συνεσάκσαι. vac.

“Si se lleva alguna cosa del marido, pagará cinco estáteres y ha de devolver la cosa misma que se lleve o lo que le hubiera sustraído. En cuanto a que ella niegue, decreta que la mujer lo haga bajo juramento por Ártemis ante la diosa Flechadora en el Amicleo. Y lo que alguno le robe a ella después de haberlo negado bajo juramento, él pagará cinco estáteres y la misma cosa (devuelva). Por si un extraño coopera con ella en el hurto, pagará diez estáteres y el doble del valor de la cosa, en caso de que el juez afirme bajo juramento que cooperó.”

Se trata de proteger que los objetos entren y salgan de la casa sin control y se puedan producir abusos. Por la manera en que está redactada, es la mujer la que sale de la casa y se le da una disposición de elegir cuáles son los objetos que le corresponden, lo que haría posiblemente con ayuda de sus familiares. Esta disposición indica que la casa es aportada siempre por el esposo. Por ello, es el marido el que se da inicialmente cuenta de si le han quitado algo que es suyo o no. Para solventar un problema de opiniones de lo que es de cada cual dentro de la pareja, se valida el juramento de la mujer ante la autoridad religiosa del templo. Pero la propia ley nos dice que no había sido el fin de la discusión y que la mujer, en situación siempre más vulnerable, podía ver cómo le sustraían algún bien por



parte del marido, por lo que se establece una multa para el marido si le quita a la esposa algún tipo de bien que ella haya jurado que le pertenece.

Una ley de lectura difícil y que parece llena de reclamaciones seguidas al tribunal, nos indica que la disolución de un matrimonio no era un proceso idílico. Después de años de convivencia los bienes de uno y otro se diluyen en el día a día, por mucho que la ley dispusiera que siempre estaban contabilizados por separado.

Esta manera de proceder atañe exactamente igual al divorcio de los *woikeoi* (Col. III, 40-44). Es curioso que se especifique otra clase social para contar exactamente la misma disposición. Posiblemente esté detrás que los bienes eran menores y que quizá no se había procedido del mismo modo en otras ocasiones, y lo que hace la ley es igualar las dos clases.

Si un divorcio sin hijos parece el más sencillo en el momento en el que hay descendencia aún hay más problemas, pues los hijos son propiedad del marido. Uno de los problemas que alargan el divorcio es la posibilidad de que la mujer este embarazada. En ese sentido, las leyes de Gortina consideran que la propiedad es del marido y que el matrimonio queda de algún modo vinculado hasta que se produce la entrega del nuevo vástago.

Col. III, 44-52

αἱ τέκοι γυνὰ κ-  
εἰ[ρ]ε[ύ]ο]νσα, ἐπελεῦσαι τοῖ ἄ-  
νδρὶ ἐπὶ στέγαν ἀντὶ μαιτ-  
ύρῳν τριῶν. αἱ δὲ μεῖ δέκσαι-  
το, ἐπὶ τῷ ματρὶ ἐμῆν τὸ τέκ-  
νον ἐτρέπεν εἰ ἀποθέμῃν ὄρκ-  
ιωτέροδ δ' ἐμῆν τὸς καδεστ-  
ἄνς καὶ τὸς μαίτυρανς, αἱ  
ἐπέλευσαν

“Si da a luz una mujer divorciada, lleve (el hijo) al marido a su casa, en presencia de tres testigos. Si no lo acepta, quede el niño bajo la potestad de la madre para criarlo o exponerlo y tenga preferencia el juramento de los parientes y de los testigos, si de hecho lo llevaron.”

Este pasaje muestra que un hijo es *a priori* derecho del marido, que puede rechazarlo. Si el matrimonio aún fuera efectivo sería su decisión exponerlo. Como ya no lo es, queda bajo la potestad de la madre. Por lo tanto, supone más libertad para la mujer. La presencia de testigos es importante para posibles reclamaciones a futuro (Gagarin 1985: 29-54) y se prioriza los testigos externos, que aparentemente no son parte implicada, por encima del testimonio del marido o de la mujer. El número de tres testigos lo está marcando el estatus, ya que es el número típico en los actos importantes en la clase social que es libre. Si no lo hace será multada (50 estáteres por exponer a un niño libre, la mitad por un

esclavo Col. IV 8-17). No obstante, el marido tiene la obligación de estar disponible para que le presenten al hijo o si no la mujer queda absuelta.

En el caso de los *woikeoi* cambia un tanto, ya que están en una situación de dependencia. Parece que un matrimonio entre *woikeoi* en tanto que tiene derecho a ser un matrimonio justo, funciona más o menos igual que el de ciudadanos. Pero en caso de divorcio o hijos fuera del matrimonio empieza a haber trato diferente.

En el caso de una *woikea* con dos testigos es suficiente (Col. III, 52-IV, 8) para devolver un hijo nacido tras un divorcio pero en ese caso la madre no tiene libertad de criarlo o exponerlo, sino que queda bajo el mando del dueño de la *woikea*. Por lo tanto, la *woikea* casada depende de la unidad familiar que forma con su marido, pero en caso de soltería o divorcio depende de su dueño. Un hijo nacido fuera del matrimonio, sea por soltería o por rechazo específico del anterior marido, queda bajo la tutela del dueño. Para que no haya resquicio de duda, se especifica.

Col. IV, 18-23

αἱ κύσαιτο καὶ τέκοι φοικ-  
έα μεῶνιομένα, ἐπὶ τοῖ το  
πατρὸς πάσται ἔμῃν τὸ τ-  
έκνον· αἱ δ' ὁ πατέρ μεῶοί, ἐ-  
πὶ τοῖς τοῦ ἀδελπιῶν πάσ-  
ταις ἔμῃν.

“Si una *woikea* sin estar casada queda embarazada y da a luz, quede el hijo bajo la potestad del dueño del padre y, si el padre no vive, bajo la de los dueños de los hermanos.”

Se nos señala que el matrimonio entre *woikeoi* les permite ser efectivamente independientes de su dueño. Con ello, no queremos decir que se pase de una situación de absoluta dependencia a absoluta libertad, pero la gestión de los hijos es un privilegio nada desdeñable. No sabemos en qué consiste esa potestad del dueño del padre (ἐπὶ τοῖ το πατρὸς πάσται ἔμῃν), porque puede significar que lo pueda asignar como trabajador en una de sus tierras, que lo vincule a una casa o un montón de suposiciones que no estamos en posición de valorar. Pero lo que está muy claro es que una mujer *woikea* que da a luz no depende de su padre *woikeus*. Los motivos pueden ser variados pero al darnos la clave de que es cuando da a luz debemos apuntar hacia el poder de una mujer sobre su cuerpo.

Una hija de un *woikeus* casado debería ser controlada por su padre. Pero una *woikea* que ha dado a luz ha saltado por encima de las leyes familiares queda bajo la potestad del dueño. Por lo tanto, a los *woikeoi* se les exige un comportamiento ejemplar. También cabe la posibilidad de que haya dueños que no permitan a sus *woikeai* casarse, siendo siempre su potestad si se quedan embarazadas.

Es posible que en este estatus social la relación con el dueño pueda pasar por diferentes criterios y sea la base de su dependencia.

Hasta ahora hemos estudiado casos de divorcio “asépticos” en el que no tenemos un motivo claro. Pero el Código también recoge el caso de adulterio, que se trata de manera mucho más rígida.

### 21.9.5. Adulterio

El delito de adulterio es extremadamente grave, pues se ha de contabilizar cómo se ha producido y quien ha sido el afectado. Es una de las leyes que más variantes ofrece y que presenta un procedimiento que intenta siempre que el asunto se resuelva de forma pública.

Debemos remarcar que se diferencia entre violación y adulterio (Col. II, 2-3 violación 20-45 adulterio) pero se paga la misma multa, cien estáteres. Se ha interpretado como que el delito de *moicheia* está mucho más desarrollado y se especifica más, dando pie a diversas interpretaciones (Cantarella 2005: 76)<sup>304</sup>. El hecho de que se diferencie violación de adulterio, deriva de la capacidad de testificar de las mujeres. Al ser su palabra válida en un juicio, permite que se diferencien ambos delitos. También debemos tener en cuenta que no todas las mujeres pueden ser violadas, pues han de ser mujeres con un estatus social determinado las que pueden acudir a un juicio y ser defendidas. Toda mujer puede ser obligada a tener sexo sin su consentimiento pero ese producto no es necesariamente una violación que se juzga y puede ser penada (Gagarin 1984: 347-349).

Uno de los aspectos más interesantes fue señalado por Gernet (1979: 53-54) acerca de la tentativa de delito en la violación. El hecho de que la intencionalidad pueda ser penada es un avance en el sistema legal, pues no importa solo el resultado sino la planificación y conativa de delito. También supone un trabajo más minucioso por parte del magistrado y la necesidad de que se aporten pruebas más concluyentes para el mismo.

Col. II, 20-45

ι μαῖτις, vac. αἷ κα τὰν ἐλευθέρων  
μοικίῶν αἰλεθεῖ ἐν πατρὸς ἕεν ἄ-  
δελπιῶ ἕεν τῷ ἀνδρός, ἑκατὸν  
στατῆραν καταστασεῖ· αἰ δέ κ' ἕ-  
ν ἄλῶ, πεντέκοντα· αἰ δέ κα τὰν  
τῷ ἀπεταίρῳ, δέκα· αἰ δέ κ' ὁ δοῖλος τὰ-  
ν ἐλευθέρων, διπλεῖ καταστασε-  
ῖ· vac. αἰ δέ κα δοῖλος δοῖλῶ, πέν-  
τε. προφειπάτῳ δὲ ἀντὶ μαιτ-

---

<sup>304</sup> En el caso de Atenas estudiamos la problemática en torno a que no está clara la diferencia o que incluso se pueda considerar la seducción peor que la violación. La multa de violación es más cara que en Atenas (la violación de una mujer libre son 100 dracmas o 600 óbolos y en Gortina son 1.200 óbolos Calero 1995: 34).

ὕρῶν τριῶν τοῖς καδεσταῖ-  
 ς τῷ ἐναϊλεθέντος ἀλλύεθ-  
 θαι ἐν ταῖς πέντ' ἀμέραις· vac.  
 τῷ δὲ δόλῳ τοῖ πάσται ἀντι  
 μαιτύρῶν δυῶν. vac. αἰ δέ κα μ-  
 ἐᾶλλύσεται, ἐπὶ τοῖς ἐλόν-  
 σιέμῃν κρεθθαι ὅπαι κα λε-  
 ἰῶντι. vac. αἰ δέ κα πῶνεί δολό-  
 σαθθαι, ὁμόσαι τὸν ἐλό-  
 ντα τῷ πεντεῖκονταστατέ-  
 ρῳ καὶ πλίονος πέντον ἀν-  
 τὸν ρὶν αὐτοῖ ρέκαστον ἐπ-  
 αριόμενον, τῷ δ' ἀπεταίρῳ  
 τρίτον αὐτὸν, τῷ δὲ ροικέ-  
 ος τὸν πάσταν ἄτερον αὐτ-  
 ὸν μοικίοντ' ἐλέν, δολόσαθ-  
 θαι δὲ μέν.

“Si alguien es sorprendido cometiendo adulterio con una mujer libre en casa de su padre, de su hermano o de su marido, pagará cien estáteres. Si en la (casa) de otro, cincuenta y si lo hace con la mujer de un apétairos, diez. Si el esclavo con mujer libre, pagará el doble, si un esclavo con la de un esclavo, cinco. (El agraviado) ha de notificar, en presencia de tres testigos, a los parientes de aquel que ha sido sorprendido, que debe ser liberado mediante rescate en el plazo de cinco días. En caso del esclavo, al dueño, en presencia de dos testigos. Si no fuera liberado, quede en poder de aquellos que lo hayan descubierto, para que hagan con él lo que quieran. Y si él (el adúltero) declara que ha sido víctima de un engaño, el que lo haya descubierto jure por una suma de cincuenta estáteres o más, él con otros cuatro, profiriendo cada uno una maldición contra sí mismo, en caso del apétairos, él con otros dos, y en caso del *woikeus* el dueño como el segundo, que él lo ha sorprendido en fragante delito de adulterio sin mediar engaño.”

No es posible matar al adúltero en ningún caso y resolver el asunto dentro de los muros de casa, sino que se ha de acudir a los tribunales. Hay autores como Paoli (1955: 308) que consideran que el derecho del marido agraviado a matar al adúltero sorprendido en casa es común a todo el Mundo Griego y que Gortina no es una excepción, por lo que considera que todas las penas pecuniarias son una alternativa a lo que era un derecho común de matar al agresor. Para este autor Gortina es la solución de la pena pecuniaria a la venganza privada, que no está recogida en el Código porque es conocido por todos. Realmente considerar que hay un derecho común en toda Grecia es un pensamiento demasiado

alejado de la mentalidad griega y no es algo que podamos asumir. No obstante, hay toda una tradición de resolución de conflictos privados dentro de la familia, y la ley y la justicia no surgen al inicio del mundo griego. Si lo planteamos desde ese punto de vista, sí que podría tener sentido. Las leyes de Gortina intentan que todos los delitos se resuelvan de manera pública y siempre del mismo modo, para no desatar guerras internas que dividan a la comunidad y que salten del control de las autoridades. Por ello, un caso de adulterio recibe un tratamiento muy minucioso y específico.

El *moichos* es siempre castigado con una pena a pagar dependiendo de tres factores: la posición jurídica y social del reo, si es esclavo o libre; la posición de la víctima, si la mujer es libre que estatus tiene o si es esclava y el lugar donde se haya cometido el delito (Cantarella 1976: 147-149). Esto implica que se tienen en cuenta tres condicionantes que han de ser discutidos y probados.

Este párrafo está lleno de información útil sobre cómo se organizaba la sociedad de Gortina. Parece claro que cuando se sorprende a una mujer teniendo relaciones con un hombre puede ser culpa de ambos. Primero se nos ofrecen las penas al varón, pero él puede declarar que ha sido engañado. Por lo tanto, el proceso no es automático y se han de ver las causas. La pena siempre es mayor cuando es una relación desigual, especialmente cuando la mujer es de estatus mayor. Como el adulterio es la injerencia en la propiedad de un hombre, si el otro varón es inferior se considera un delito más grave. Cuando el marido lo descubre, puede retener al adúltero pero ha de ir a notificarlo (Martínez Fernández 1983: 143-152). Probablemente, la costumbre de retener al adúltero sorprendido *in fraganti* fuese más antigua porque se exige una compensación a la familia ante el agravio. El derecho a rescate y compensación recuerda a los poemas homéricos donde la familia se vincula más al *genos* que al *oikos*. Por lo tanto, la familia, sin importar la distancia de parentesco responde económicamente de las faltas de sus miembros. Lo que introduciría el Código es la necesidad de notificarlo y que se hiciera público, para minimizar las posibilidades de una venganza desmesurada. Además para justificar ese proceso se han de llevar testigos, que varían de tres testigos (lo que siempre se demanda en el estatus más alto) a dos cuando son de estatus inferior. La obligatoriedad de notificarlo alcanza a los esclavos más bajos, intentando unificar el proceso. Podríamos pensar que en el caso de ser un esclavo se podía disponer de su vida y luego compensar al dueño, pero se intenta que todo sea uniforme. En el caso de que el dueño se desentienda, sí que se reconoce la posibilidad de hacer con él lo que el dueño de la casa agraviada disponga de lo que considere oportuno, entendiendo que disponer de su vida está incluido.

En cuanto al segundo punto, la posición de la mujer cuando se produce un adulterio nos presenta una situación de posible movilidad. Las mujeres de Gortina, cuando estaban casadas, podían salir y hacer su vida. Aun así, están sometidas a un *kurios* que es su padre, o el miembro de más edad de su familia, o su esposo. Cuando están casadas no pierden por completo el control de la casa paterna, de lo contrario su antigua casa no sería un “lugar seguro” que agrava el delito. Por consiguiente, los lugares donde se consideran un agravante son los dos espacios seguros, la casa del marido o la casa del padre. También queda abierta la posibilidad de que una mujer soltera pueda cometer adulterio, por estar bajo una tutela que no ha consentido la unión sexual.

El hecho de que se allane la vivienda familiar es un agravante, ya que siempre estamos ante la dicotomía de la legitimidad de los hijos. Un varón extraño en una casa ajena siempre es un conflicto para la familia y su buena reputación. Además un adulterio en casa del esposo se denuncia cuando ha sido descubierto, pero cabe la posibilidad de que haya sido una relación sostenida en el tiempo.

Cuando el adulterio se produce en casa de otra persona, se pena con la mitad. Posiblemente, se empieza a dudar de la palabra de una mujer que está en casa de alguien que no es de su familia.

Está claro que se da importancia a la presencia de testigos, cuyo valor depende de su estatus de persona libre o de los distintos grados de dependencia. El caso de adulterio es especialmente doloroso en el juicio y por ello parece que se incide más en la presencia de testigos. Por otro lado, es difícil que un adúltero pruebe que ha sido engañado si es sorprendido en casa de la mujer o de un familiar suyo (Calero 2000: 73).

El último gran bloque a tratar es el tema de la herencia, tanto dentro del matrimonio como cuando se produce el espinoso tema de las heredas únicas.

#### 21.9.6. Herencia de un matrimonio

Col. III 17-31

αἱ ἀνὲρ ἀποθάνοι τέκνα κατ-  
αλιπόν, αἶ κα λει ἄ γυνά, τὰ φὰ  
αὐτᾶς ἔκονσαν ὀπιείθθα-  
ι κάτι κ' ὀ ἀνέδ̄ δοῖ κατὰ τὰ ἐγ-  
ραμμένα ἀντὶ μαιτύρων τρ-  
ιοῦν δρομέων ἐλευθέρων· αἱ  
δέ τι τῶν τέκνων πέροι, ἔνδι-  
κονέμ̄εν. vac. αἱ δέ κα ἄτεκνον  
καταλίπει, τὰ τε φὰ αὐτᾶς ἔκε-  
ν κοῖ[ι] κ' ἐν[υ]πάγει [τ]ἀνεμί-  
αν καὶ [τ]ο̄ καρπ[ο̄] τῷ ἔνδ[ο]θεν π-  
εδὰ τῶν ἐπιβαλλόντ[ων] μοῖρα-  
ν λακὲν καὶ τί κ' ὀ ἀνέδ̄ δοῖ αἶ ἔγ-  
ρατται· αἱ δέ τι ἄλλο πέροι, ἔν-  
Δικονέμ̄εν.

“Si un hombre muere y deja descendencia, si su esposa lo desea que se case estando en posesión de sus bienes y de lo que el marido le haya donado, según lo escrito, en presencia de tres testigos libres y mayores de edad. Y si ella se lleva alguna cosa de los hijos, sea sometido a proceso. Si no deja descendencia, conserve ella sus bienes y la mitad de lo que haya tejido dentro y, de las rentas de la casa, que ha de compartir con los derechohabientes, reciba su parte y lo que su marido le haya donado, como está escrito. Y si se lleva alguna otra cosa, sea sometido a proceso.”

En el caso del varón que fallece con hijos, si la mujer quiere mantenerse en la casa ha de quedarse cuidando de los hijos, que son propiedad de la familia paterna. Pero también puede decidir coger su herencia dejada por disposición testamentaria y casarse con otro hombre, abandonando la casa. La mujer no renuncia ni a sus bienes iniciales, ni a la mitad de lo producido durante el matrimonio. Es de notar que los hijos quedarían solo con la herencia paterna y con la mitad de lo producido en la unidad familiar. Si el matrimonio no ha tenido hijos (Col. III, 31-37) se produce una disolución de todo lo que han tenido en común. La familia del marido recibe lo que el marido aportó y la mitad de lo aportado y la mujer lo mismo. De nuevo podemos ver cómo se penan los abusos, dejando una marca de que disolver un matrimonio y sus bienes no era una tarea ni sencilla ni automática.

La donación del marido a su esposa en caso de viudez es uno de los datos más interesantes, pues implica libre disposición de al menos parte del patrimonio. Si bien en el primer momento de la donación (Col. III, 17-22) no se especifica una cantidad fija, una regulación posterior (Col. X, 15-17) se fija un máximo de cien estáteres. Según Calero (1995: 23) nos indica sin ninguna duda que se han cometido grandes acumulaciones de donaciones en manos de las mujeres a través de sus maridos o sus hijos. Para Savalli (1983: 59) es un intento de limitar el poder de la herencia en la mujer, que es el vehículo de desigualdad. Estamos ante una disposición más libres de los bienes, igual que se había contemplado en caso de que el hombre o la mujer quisieran correr con algunos gastos dentro de la casa, simplemente se fijaba una cantidad máxima de doce estáteres (Col. III, 37-40). Por lo tanto, la tendencia general es que solo una cantidad mínima quede en libre disposición y que el resto se asigne de manera equitativa a hijos e hijas.

También debe ser puesto en relación con todas las leyes arcaicas que se promulgan en contra de la ostentación en los entierros. El hecho de que la viuda reciba de manera pública una cantidad de dinero exorbitante es una muestra del poder económico de la familia de su esposo fallecido.

La herencia de la mujer puede ser gestionada por el marido, pero lo hace en garantía de sus hijos y ha de mantenerla hasta su mayoría de edad (Col. VI, 31-46).

Con motivo de un congreso celebrado en 2012 en la Universidad de Sannio por la doctora Eva Cantarella ambos presentaron publicaciones sobre la herencia de la mujer en Gortina. Sus opiniones discordantes se vieron reflejadas en las actas de dicho congreso (Gagarin 2012; Maffi 2012) y en publicaciones posteriores (Gagarin 2012b). La diferencia de opinión entre ambos investigadores estriba en que mientras que Gagarin interpreta que la mujer de Gortina es autónoma y poseedora de sus bienes (Gagarin 2012: 75), Maffi insiste en que sigue habiendo un varón que es el encargado de gestionar el patrimonio femenino

(Maffi 2012: 104), para llegar a opuestas conclusiones se aproximan al Código de manera diversa.

Gagarin (2008b: 5-25) hizo un estudio sobre la terminología entre la cosa poseída y la persona para establecer la aparente libertad de las mujeres sobre sus bienes. Aparentemente la mujer aparece como poseedora de su herencia (por medio de posesivos o aparece el verbo tener, contrastando con la posibilidad de que todo estuviera expresado en voz pasiva), y cuando muere los bienes de la madre, llamados *matroia*, son divididos en sus hijos. El término *matroia* aparece en Col. IV, 44-5, Col. XI, 43-45 asociado al de *patroia*, y se traduce como bienes maternos y bienes paternos, al mismo nivel de interpretación, y aparece aislado en Col. VI, 34 and Col. VI, 45. también debemos considerar que los bienes maternos y paternos se denominan *kremata* (κρέματα) que es una designación muy amplia para bienes económicos de todo tipo y que está incidiendo en su valor más que en ningún otro aspecto (tipo de objeto, uso etc.) (Brixhe y Bile 1999: 80).

Esta interpretación apunta a una situación excepcional en la que la mujer es poseedora efectiva de sus bienes. Por lo tanto, las mujeres de Gortina parecen jurídicamente independientes aunque el propio Gagarin matiza la idea asumiendo que los roles de género de la Antigüedad tendrían a la mujer en una posición de sumisión *de facto*, que no *de iure*. Además el uso de *matroia* para los bienes maternos es un uso jurídico excepcional. Salvo otro caso en una inscripción en Festo (Di Vita y Cantarella 1982: 429-435) sólo se encuentra en Gortina.

Para Gagarin (2008b; 2012) el *matroia*, hace pensar que las mujeres podían gestionar sus bienes, y de hecho, considera que los bienes que recibe una mujer antes del matrimonio por voluntad de su padre, son regalos personales que no van al matrimonio. Realmente eso sería una situación de emancipación más similar al siglo XX que a la Antigüedad (Maffi 2012: 123). Link (2005: 6) apunta hacia un legislador que no está preocupado por las propiedades femeninas, sino que está limitando la *andreia* de los varones.

En contraste Maffi considera que no podemos dejar de olvidar la *kureia*, y es que la mujer siempre tiene un varón del que dependen sus bienes, además de que es el padre el que graciosamente puede escoger dotar o no a su hija o dejarla su parte en herencia. Por lo tanto, el *kurios* es siempre el encargado de gestionar esos bienes, que reciben un nombre diferente porque proceden de personas diferentes, pero son siempre gestionadas por un varón (Link 2003: 44-93).

¿Puede interpretarse esta situación como un dominio femenino sobre el patrimonio? Cabe la posibilidad de que la mujer pueda ser gestora del mismo, pero no tiene derecho propio de división o de reparto de sus bienes, por lo tanto, tal dominio es imposible. Una mujer no puede disponer en vida, por lo que es posible también que estemos ante una protección del patrimonio femenino frente al esposo. Se intenta que siempre se mantenga separado el cómputo de lo aportado por la esposa, pues en un momento dado tornará a su familia de origen y por el Código parece una situación posible, más que poco probable, como acontece en otros lugares del mundo griego como Atenas.

También es cierto que el matrimonio parece una separación de bienes, intentando que una multa impuesta al marido no sea pagada con un patrimonio común. Es quizá esta otra de las claves de tantas disposiciones. Mientras que el esposo puede recurrir a los tribunales,



emprender negocios y todo tipo de situaciones, el papel de la mujer está vinculado al *oikos*. Sus bienes son los que pueden recibir por dote y herencia y no tiene posibilidad de recuperarlos. En consecuencia, podemos estar ante una protección desde las instituciones, que son en todo el Mundo Antiguo únicamente masculinas, a las mujeres, que estaban en posición de inferioridad. Maffi (2012: 104-105) señala cómo la mayoría de las disposiciones del Código están dirigidas a mujeres, que era sin duda un elemento de conflicto entre familias. En ningún momento parece que las reclamaciones hayan venido de parte de esposas o herederas descontentas, sino de la disputa entre la familia del esposo y la familia materna. Por lo tanto, podemos interpretarlo como que el matrimonio y la cesión de una hija con derechos sobre el patrimonio era un motivo de disputa en cuanto había cualquier contratiempo en el matrimonio.

Finalmente, no sabemos si esta disposición frente a la ley respondía a la realidad del día a día y si realmente un *oikos* llevaba la contabilidad separada de las aportaciones del patrimonio de cada una de las partes.

Se establece de manera muy clara que cuando un hombre muere sus bienes se reparten entre sus hijos e hijas con diferente valor.

Col. IV, 31-43

ἔῃ δέ κ' ἀποθάνῃ τις,  
 ᾿τέγανς μὲν τὰνς ἐν πόλι κᾶ-  
 τι κ' ἐν ταῖς ᾿τέγαις ἐνεῖ αἰ-  
 ς κα μὲ ῥοικεὺς ἐνφοικεῖ ἐπ-  
 ἰ κόραι φοικίῶν καὶ τὰ πρόβατα κα-  
 ἰ καρταίποδα ᾗ κα μὲ ῥοικέος εἶ,  
 ἐπὶ τοῖς υἰάσι ἐμῆν, τὰ δ' ἄλ-  
 λα κρέματα πάντα δατεῖθθα-  
 ι καλοῶς, καὶ λανκάνεν τὸς μ-  
 ἐν υἰύνς, ὁπόττοι κ' ἴωντι, δύ-  
 ο μοίρανς ῥέκαστον, τὰδ δ-  
 ἐ θυγατέρανς, ὁπότται κ' ἴων-  
 τι, μίαν μοῖραν ῥεκάσταν

“Si uno muere, las casas de la ciudad y lo que hubiera en las casas, que no estén ocupadas por un woikeus fijado al cultivo de la tierra, el ganado menor y mayor que no pertenezcan al woikeus, sean para los hijos varones, el resto de todos los bienes se han de repartir de forma alícuota, los hijos, sean cuantos sean, obtengan dos partes cada uno y las hijas, sean cuantas sean, una sola parte cada una.”

Se establece que los bienes se han de tasar en un valor y a los hijos les corresponde el doble que a las hijas. Sin embargo, no todos los bienes son divisibles, como vemos la casa

y el terreno ocupado por un *woikeus* ha de ser gestionado por la misma familia, y se han de respetar las condiciones. Que no sea divisible no quiere decir que la renta del mismo se haya de asignar a un miembro de la familia, hijo o hija. También se legisla en contra de que los hijos se apropien del ganado que es propiedad del *woikeus*. El mismo proceso se ha de hacer con la herencia materna (Col. IV, 43-48). En definitiva, el reparto de la herencia eran bienes, propiedades y tierras, algunas de ellas arrendadas y con población dependiente que se debían valorar y asignar. No sabemos si se tasaba basándose en una cantidad de moneda que se calculaba con las rentas anuales. Del mismo modo dependiendo del momento de la herencia la renta podía o no estar próxima, complicando el sistema.

La división de bienes en mujeres no era algo común en el mundo griego donde la herencia suele corresponder al primogénito de cada familia, por lo tanto, podemos considerar que es una novedad que Gortina siempre disponga una división (Cantarella y Maffi 1999: 41). En el caso de que no haya hijos se obliga a la división de los bienes (Col. V, 9-28). Cuando hay hijos todo corresponde a ellos y si no los hay, recae primero en la familia paterna y si no en la materna. Es importante cómo se obliga a dividirlos (Col. V, 28-34) pero se penaliza al que haga un uso fraudulento (35-39) y se piden testigos en el momento de la partición (51-54).

Las mujeres de Gortina tienen derecho a una parte de la herencia, si bien solo la mitad que sus hermanos. Esta medida que ha sido interpretada como desigualdad (Calero 1995: 24) e inferioridad no ha sido puesta en valor con el hecho de que no se nos especifica si la mujer que hereda es la soltera. Por lo tanto, si todo tipo de mujer hereda, ya le han dado sus padres una dote, por lo que le ha de corresponder menos que a sus hermanos varones. Del mismo modo, su autoridad financiera está señalada por su derecho a autonomía en la Col. IX, 1-6 si uno deja deudas a una heredera, ella misma o sus tíos paternos o maternos pueden hipotecar o vender hasta que se cumpla el débito, pero solo cuando son deudas anteriores (Maffi 2012: 148) (Col. IX, 1-7; Col. XI, 42-45). En el estudio más reciente sobre el Código, Guizzi (2018: 156) plantea una visión muy vinculada al problema de las deudas. Hay un conflicto en la *polis* sobre quien se ha de hacer responsable de las deudas de un particular y parece que los conflictos de familia han traído como consecuencia que se legisle al respecto. Una mujer es mucho más vulnerable si hereda deudas de su padre, pues se presupone que no tiene medios para acrecentar su patrimonio.

Las hijas tienen la mitad de derecho a recibir que sus hermanos, pero no hay privilegios del primer hijo. En consecuencia, el primogénito no tiene la primacía de la familia, promoviendo muchas familias nucleares, quizá con menos patrimonio, pero que se sostenían por sí mismas. Las mujeres reciben menos, pero también todas del mismo modo. Ya hemos señalado los problemas de recibir dote o herencia, pero está claro que al menos les correspondía una parte. Si bien en una posición secundaria sí que parece que las mujeres en Gortina podían y merecían participar en la riqueza familiar porque formaban a su vez parte de su propia familia, si bien en posición secundaria. Link (2005: 14) considera que la casa de la ciudad no puede ser dividida porque es la última propiedad familiar, venderla supondría el fin del *oikos* y por lo tanto, se salva de la partición por herencia.

### 21.9.7. Heredera única

Bajo la denominación de *patroikos* (πατροῖκος) y se designa a la única hija heredera de un *oikos*. El tema de la *patroikos*, y sus diferencias con las *epiclerai* ha sido objeto de intenso debate, pues la gestión y disposición de la herencia no funciona de la misma manera.

En primer lugar debemos señalar la raíz de la palabra. Desde el punto de vista semántico (Bile 1993b: 45-60) la palabra *epiclera* significa la que está tocando con el *kleros* (*epi* preposición y *kleros*) la *patroikos* parece dominar el *kleros* por medio del prefijo *patr.* Ya Gernet (1921: 348) señalaba cómo no podíamos hablar de *epiclerato* en Gortina, pues se nos mencionaban a hermanos varones vivos que tenían herencia junto con las hermanas. Ya se dispuso una separación legal de lo que era una figura legal en Atenas a lo que encontramos en las leyes. Si bien para Gernet era una variante, estamos más bien ante un sistema distinto de gestión de la herencia. No es un término único en Gortina sino que aparece mencionado en Esparta (Hdto. 3, 33) y en ese caso Heródoto sí que lo considera igual a una *epiclera* (Sealey 1990; Hodkinson 2009; Levy 2003: 88-91).

Gernet (1997: 73) considera una excepción al derecho familiar la gestión que se hace en Gortina de la hija heredera. Teniendo disposición de sus bienes y opinión en su matrimonio. Realmente vemos cómo en la sociedad gortiniense se separan siempre los bienes y no forman nunca una comunidad que se haya de compartir, ni siquiera en la familia nuclear (Calero 2000: 70). Por lo tanto, el esfuerzo constante gira en torno a que las faltas, multas o disposiciones para evitar que una parte de la familia se adueñe de lo que no le corresponde.

Como parecía un término parecido al de Esparta, y teniendo también diferentes clases sociales que parecían poder asimilarse a Esparta la investigación ha relacionado constantemente Creta con Esparta, atribuyendo a veces el espejo espartano a Creta (Fragkaki 2016: 59-80).

Se establecen principalmente dos diferencias. Por un lado, en Esparta no hay necesidad de aceptación del nuevo matrimonio en la tribu. Lo mismo ocurre con la dote, (Calero 1995: 22), que en Esparta siempre es un problema y en Gortina es una posibilidad en la que el padre elige y que no se menciona de la misma manera. En el caso de la *patroikos* la ley no hace mención de la restitución de la dote al padre sino que los bienes de la mujer han sido recibidos, igual que ocurre en el caso de la herencia. Los bienes son mucho más amplios y difusos, especialmente teniendo en cuenta que en Gortina estamos ante un código de leyes y en Esparta nuestras fuentes son literarias.

#### 21.9.7.1 *Patroikos* núbil

Una mujer sin casar es una situación excepcional. Por lo tanto, es lógico que lo primero que se disponga es el matrimonio de una *patroikos* que ha llegado a serlo sin estar casada.

Respecto a la obligatoriedad de que la mujer heredera contraiga matrimonio con alguien de la familia, creemos acertada la explicación de Bile (1980: 6-7) sobre que la gran

diferencia en el sistema matrimonial entre las sociedades modernas y primitivas radica en la concepción del matrimonio como asunto individual. En esta misma línea las teorías de Levi-Strauss (1981: 75) sobre el matrimonio como un bien económico muy alejado del componente erótico, desde el terreno de la Antropología, son especialmente esclarecedoras en el caso griego para comprender cómo el matrimonio de una heredera se convierte en una especie de bando público entre los familiares a los que se les da un plazo para optar a su derecho al matrimonio.

Col. VII, 15-29

τὰμ πα-  
 [τ]ρῶι[σ]κοῦ ὀπιέθαι ἀδελπι-  
 οῖ τὸ πατρὸς τῶν ἰόντων τοῖ  
 πρειγ[ί]στῶι. αἱ δὲ κα πλίες πατ-  
 ρῶιῶκοι ἰῶντι κάδελπι[ο]ῖ τὸ πα-  
 τρός, [τ]οῖ ἐπιπρειγίστῶι ὀπιέ-  
 εθαι. αἱ δὲ κα μεῖῶντι ἀδελπι-  
 οῖ τὸ π[α]τρός, υἱέεδ δὲ ἐκς ἀδελ-  
 πιῶν, ὀπιέθαι ἰοῖ τοῖ [έ]ς τὸ π-  
 ρειγίστῶ. αἱ δὲ κα πλίες ἰῶντ-  
 ι πατρῶιῶκοι κυίεες ἐκς ἀδε-  
 λπιῶν, ἄλλῶι ὀπιέθαι τοῖ ἐπ-  
 ἰ τοῖ ἐς [τ]ῶ πρειγ[ί]στῶ. μίαν δ'  
 ἔκεν πατρῶι[σ]κον τὸν ἐπιβάλ-  
 λοντα, πλίαδ δὲ [μ]έ.

“Cásese la heredera con el hermano del padre, con el de más edad de los que viven. Si hubiera más herederas y hermanos del padre, que se casen con el siguiente de más edad. Si no hubiera hermanos del padre, sino hijos de sus hermanos, cásele con el hijo del mayor. Si no hubiera más herederas e hijos de los hermanos, cásele con otro hijo del mayor que le siga en orden. El derechohabiente ha de tener una sola heredera, pero no más.”

El derecho a casarse con la hija se hace de acuerdo a la rigurosa línea de herencia, primero por línea paterna y luego por la materna (Col. VII, 15-ss). Las diferencias de edad no son contempladas pues lo que se busca es que la herencia quede dentro de la familia de la manera más próxima posible. Este tipo de políticas de casamiento de herederas han sido comunes en el Mediterráneo casi hasta época actual (Guichard 1973: 61). De hecho, se espera a que la heredera llegue a la edad de matrimonio (Col. VII, 29-35) pero su futuro marido, si es adulto, recibe la mitad de los beneficios de todo. Si son ambos demasiados

jóvenes para casarse, la heredera tiene los bienes hasta que él se case, en el caso que no dese hacerlo (Col. VII 35-40).

En definitiva, lo que se busca es que la heredera se case o bien con alguien de la familia, y si todos se niegan o no hay disponibles y acaba ante el tribunal (Col. VII, 40-50) con alguien de la tribu que lo solicite (Col. VII, 50-52). Esta es la disposición inicial. Primero tienen primacía los de la familia, y si no hacen uso de su derecho, pasa a los miembros varones de la tribu. Se está combinando el sistema endogámico y exogámico, como pasa en casi todas las sociedades antiguas. Se crean círculos de influencia de las familias y se intenta que sean efectivos para mantener los bienes dentro de un control (Bile 1980: 11). Por lo tanto, en lugar de primar a la familia extensa se está poniendo por encima algo más amplio, que abarca a un gran grupo de individuos. Bile (1993: 17-28) puso esta situación en relación con las teorías del regalo y del intercambio de Mauss (2009) para interpretarlo como la obligación y deseo familiar de dar y recibir bienes constantemente. En tiempos de paz la economía se distribuye dentro de la familia por medio de matrimonios con intercambio de bienes.

Col. VII, 50-52

αἱ δ' ἐπιβάλλων μεῖ εἶε, τᾶς

πυλᾶς τῶν αἰτιόντων ὅτιμ-

ί κα λεί ὀπιείθαι.

“Si no hubiere derechohabiente, cácese con cualquiera que desee de entre los de la tribu que lo soliciten.”

Este es el primer punto en el que la heredera parece poder elegir. Cuando no hay un solo miembro en toda su familia, situación que ya de por sí parece excepcional, puede escoger entre un miembro de su tribu. La mujer escoge, pero primero los varones de la tribu lo han de solicitar, es decir, que tampoco es una elección completamente libre.

Finalmente, planteamos la hipótesis de que este fuera el modo habitual de proceder en Gortina para casar a una hija, cuando no era una heredera. Se buscaba un candidato dentro de la familia o dentro de la tribu, que residiera en un lugar cercano. Entonces el Código nos estaría dando el procedimiento más o menos habitual que derivaba de una mentalidad conservadora del patrimonio.

Uno de los puntos más controvertidos es la posibilidad de negación de la muchacha ante un pretendiente que no le satisfaga. Pues ya se ha dicho que se puede casar con quien quiera de la tribu. En ese sentido Calero (2000: 106) matiza señalando que la mujer no tiene libertad de elección, pero sí de selección entre los miembros de la familia y luego de la tribu. Si lo comparamos con la *epiclera* ateniense puede parecer un gran grado de acción, pero no deja de ser una limitación importante.

Col. VII, 52- VIII, 8

αἱ δέ κα τῶ-

ι ἐπιβάλλοντι ἐβίονσα μελε-

ι ὀπιείθαι ἐ ἄνδρος εἶ ὁ ἐπιβ-

άλ[λ]ῶν [κα]ὶ μ[ε]λεῖ μὲν]εν

Col. VIII.1 ἂ πατρῷοκος, στέγαμ μὲν,

αἷ κ' εἶ ἐν πόλι, τὰμ πατρῷοκο-

ν ἔκεν κάτι κ' ἐνεῖ ἐν ταῖ στέγ-

αι, τῶν δ' ἄλλῶν τὰν ἐμί<ν>αν δ-

ιαλακόνσαν ἄλλῶι ὀπιείθ-

αι τᾶς πυλᾶς τῶν αἰτιόντων

ὄτιμί κα λεῖ. vac. ἀποδατεῖθαι δ-

ἐ τῶν κρεμάτων ἰοῖ.

“Si ella, aunque núbil, no desea casarse con el derechohabiente o si es él impúber y no quiere esperar a la heredera, con la casa, si hubiera en la ciudad, quédese la heredera y lo que hubiera en la casa y recibiendo la mitad de lo restante, cáse con otro que ella desee de la tribu de entre los que lo soliciten, pero ha de dar a aquél su parte de los bienes.”

Calero (1995: 28) señala que no hay libertad de elección, pues en inicio se la obliga a elegir a alguien dentro de la tribu y a renunciar a la mitad de la herencia, por ello no podemos hablar de libertad total. Debemos hacer un análisis un tanto más profundo de este pasaje. Se nos habla de un conflicto en el que una de las partes no está de acuerdo. En primer lugar se nos dice que ella, aunque núbil, es decir, aún si casar, no desea casarse, o añadiríamos, ya tenía otro acuerdo o el familiar no satisface al resto de la familia, lo que hay que hacer es compensar al familiar que le correspondía.

Realmente, más que una opción de libertad de elección de esposo es una disposición que reafirma el derecho a parte de la herencia en un varón de la familia, incluso cuando, por determinadas circunstancias, no desea casarse con la heredera o ella no lo desea. Esa partición de la herencia perjudica el patrimonio de la *patroikos* que ahora sí, puede escoger a otro esposo, inicialmente dentro de la tribu.

Es importante matizar cómo la heredera única, en el momento en el que sale de la sucesión familiar por orden, pierde parte de su herencia y por lo tanto, ya no es una mujer con un patrimonio mucho mayor. Es en esa línea en la que interpretamos uno de los últimos añadidos, elaborados posiblemente por otro lapicida (Guizzi 2013: 244).

Col. VIII, 13-23

αἱ δὲ τᾶς πυλ[ᾶ]ς μετί<ς> λε-

ἰοὶ ὀ[π]υίεν, τὸς καδεστάνς

τὸς τᾶς πατρῷοκό φείπαι κ-

ατὰ [τὰν πυλ]ᾶν ὅτι οὐ λ[εῖ ὀ]πυ-

ίεν τις; καὶ μὲν τίς κ' [ὀ]πυίει ἐ-

ν ταῖς τριάκοντα εἶ κα φείπον-

τι· αἱ δὲ μ<ε>, ἄλλῳ ὀπιείθαι ὅτι-  
μί κα νύναται. vac. αἱ δέ κα πατρὸ-  
ς δόντος ἐᾶδελπιῶ πατρῷο̃-  
κος γένεται, αἱ λείοντος ὀπ-  
υίεν οἱ ἔδῶκαν μελείοι ὀπυ-  
ίεθαι,

“¿No quiere alguien casarse? Y si alguno está dispuesto a contraer matrimonio, que lo haga en el plazo de treinta días, una vez que hayan hecho la proclamación. Y si no, que se case con otro con el que pueda.”

Señalamos de nuevo que es un añadido al final, por lo tanto, una ley secundaria, que supone una enmienda cuando se producen problemas. Solo la mujer puede casarse “con quien pueda” cuando ninguno de la tribu quería casarse con ella<sup>305</sup>. También es cierto que se busca que el marido resida en la ciudad o alrededores (Col. VIII, 36-40), intentando que los bienes, ya mermados, sigan perteneciendo a la *polis*. Este añadido nos da datos sobre el problema de mujeres que no conseguían marido cuando eran depositarias de la herencia, apuntado a la posibilidad de herencias muy mermadas que no hacían de la mujer una novia apetecible. Con la disposición anterior, la mujer quedaba bloqueada y sin posibilidad de contraer matrimonio, mientras que con la apertura a cualquier miembro de la *polis*, se le ofrece una oportunidad más de conseguir esposo. Por último, destacamos que se añade un paso final a todo el procedimiento, pero se sigue respetando el orden de primacía de la familia, en segundo lugar la tribu, y finalmente el resto de la población.

Por un lado debemos marcar el inmenso poder de la tribu (Guizzi 2005: 105) para que un *oikos* salga de la misma ha de haber una disposición judicial, que dilata en el tiempo el proceso.

Todo parece indicar una situación muy excepcional, que no haya varones en la familia, o que el que haya no desee casarse con ella pero no está obligado a renunciar a la parte que le toca, que pase el tiempo y ninguno de la tribu esté interesado, posiblemente por la ausencia de promoción económica o social que esa novia en concreto pudiera significar. Realmente no parece ser una ley que dote de derechos a las mujeres. También se ha apuntado hacia un concepto de tribu mucho más amplio que otras ciudades como Atenas (Guizzi 2013: 255) constituyendo un grupo más grande donde se podía elegir.

Cuando una mujer queda en disposición de ser la única heredera siendo una niña es criada principalmente por su familia materna durante los primeros años, si puede ser la madre y si no sus familiares y cuando entra en la adolescencia por la paterna, teniendo las rentas de la casa ellos y recibiendo ella la mitad de los beneficios (Col. VIII, 42-53). Parece responder a la lógica que la familia paterna es la que ha de buscarle un esposo entre los miembros de la misma para que la herencia pertenezca en su seno. La enmienda a esta

---

<sup>305</sup> En ese sentido debemos señalar la nota de Calero (1995: 28) sobre que en la Col. VIII 20 aparece *núnatai*= *dúnanaí* ático que es una forma verbal que en dorio equivale al *boúlomai* ático, querer por deseo propio.

ley (Col. XII, 6-19) que dispone que la mujer ha de ser casada con doce años o más, parece atajar abusos que se habían cometido con matrimonios demasiado tempranos.

### 21.9.7.2 *Patroikos* casada

Cuando la heredera llega a serlo estando ya casada parece ser que el conflicto es un tanto mayor. Lo mismo ocurría con la *epiclera* en Atenas, que podía ser casada de nuevo.

Col. VIII, 23-30

αἱ λείοντος ὀπ-  
υῖεν οἱ ἔδοκαν μελεῖοι ὀπυ-  
ίεθαι, αἶ κ' ἐστετέκνοται, δια-  
λακόνσαν τῶν κρεμάτων αἶ ἔ-  
γρατται [ἄλλ]οι ὀπιέθ[οτᾶ]ς π-  
υλᾶ[ς]. vac. αἱ δὲ τέκνα μεεῖε, πάντ'  
ἔκονσαν τοῖ ἐπιβάλλοντι ὀπυ-  
ίεθαι, αἶ κ' εἶ, αἱ δὲ μέ, αἶ ἔγραττ-  
αι. ἀνὲρ αἱ ἀποθάνοι πατροῖ-  
όκοῖ τέκνα καταλιπόν, αἶ κα λει,  
ὀπιέθο τᾶς πυλᾶς ὄτιμί κα ν-  
ύναται, ἀνάγκαι δὲ μέ.

“Si se llega a ser heredera después de que el padre o el hermano han hecho la entrega en matrimonio si ella no deseara ser la esposa de aquel a quien le entregaron, aunque él lo desee, si ha tenido hijos, que se case con otro de la tribu, partiendo los bienes como está escrito. Si no hubiera descendencia, cácese, estando en posesión de todos los bienes, con el derechohabiente, si lo hubiere y si no, como está escrito.”

Respecto a los derechos de la heredera tenemos otro matiz en discusión. Mientras que en otros lugares como en Atenas cuando la mujer casada es heredera, los familiares varones pueden divorciarla y casarla con alguien más conveniente parece que es ella la que puede cambiar de esposo. No obstante, hay un punto oscuro en la traducción del pasaje, el verbo ὀπιέθαι, que puede interpretarse como ser casada o casarse o permanecer casada, al ser una voz media/ pasiva. Maffi (1987: 514) traduce por ser casada considerando que no hay tal disposición de voluntad sino que se la casa con un familiar. Entiende también la posibilidad de que la mujer es soltera y rechaza a un pretendiente, cosa que Calero (1995: 30) duda, pues la ley recoge el caso de que haya tenido hijos. Tener hijos fuera del matrimonio no es imposible, pero desde luego no es habitual en sociedades antiguas.



Las disposiciones finales del Código parecen indicar que la supuesta posición de beneficio de la mujer era fácilmente coartada y se intenta que se respete la ley (Calero 2000: 62-63). Por lo tanto, debemos una vez más matizar la idea del inmenso poder de la mujer de Gortina. Finalmente debemos tener en cuenta que la adopción es posible, por lo tanto, la situación de la *patroikos* podía intentar evitarse.

### 21.9.8. Adopción

Finalmente debemos poner en valor la idea de que el propio Código permite la adopción de varones (Col. X, 32-XI, 9), lo que evita que haya solo una hija heredera.

Col. X, 47

αἱ δὲ κ' εἴ γινέσ[ι]α τέκνα τοῖ ἀν-  
 παναμένοι, πεδὰ μὲν τῶν ἔρσ-  
 ἔνον τὸν ἀμπαντόν, ἄπερ αἱ θ-  
 ἔλ[ε]λαι ἀπὸ τῶν ἀδελπιῶν λανκά-  
 νοντι· αἱ δὲ κ' ἔρσενες μεῖον-  
 τι, θέλειαι δέ, φισφόμοιρονέ<sup>ς</sup>-

Col. XI.1 [μεῖν] τὸν ἀμπαντόν καὶ με<sup>ς</sup> ἐ-

πάνανκονέμεῖν τέλλεν τ[ὰ τ]-

[ὄ ἀν]παναμένο

“Si el adoptante tuviera hijos legítimos, el adoptivo entre los varones obtenga una parte igual a la que las hembras obtienen de sus hermanos. Si no hubiera varones, sino hembras, el adoptado obtenga una parte igual.”

Por lo tanto, el adoptado recibirá de herencia como una mujer, pero era una posibilidad para romper el círculo de una sola heredera, con los problemas que traía dejar en manos de solo una persona todo el patrimonio.

También es importante para las familias que haya parientes varones responsables de perpetuar el culto, por lo que la adopción era un recurso necesario (Beauchet 1897: 109). La propia descripción del procedimiento y obligaciones en el Código parece tener un profundo sentido religioso. Maffi (1991: 205-232) apunta la idea de que posiblemente era el mecanismo habitual no solo en Gortina, sino en todo el mundo griego. Para salvar los cultos familiares se adoptaba al menos un varón. Cuando estudiamos el Código de Gortina, estamos pensando en leyes que protegen la propiedad, pero la familia no eran solo las rentas, las casas y las propiedades, sino el mantenimiento de los cultos familiares. También por ello es siempre más conveniente adoptar a un varón o dejar en manos de un miembro de la familia más o menos cercano, esos cultos. La adopción supone la unión entre dos *oikai*, de manera formal y parece estar relacionada con el sacrificio y la

comensalidad. Es un recurso muy arcaico que ayuda a solventar problemas de desaparición (Guizzi 2018: 140).

### 21.10. Conclusiones

Podemos pensar que el Código nos está mostrando una situación extendida en el tiempo y que se fija por escrito o una nueva situación que es definida en ese momento, donde se plantean los principales problemas que habían surgido en la comunidad. Cabe la posibilidad que no se hubieran dado todos estos casos y que se legisle de cara al futuro, especialmente en el caso de los matrimonios desiguales o las multas dependiendo del estatus. Por poner un ejemplo, se habían producido problemas en matrimonios desiguales entre una clase y con un afán completista se incluye en el Código de manera ordenada el resto de las mismas. Es sólo una hipótesis, pero consideramos que el Código intenta completar todas las situaciones posibles. Al no tener más datos que el que nos da el propio documento cabe esta posibilidad. Se fija una pena o un modo de proceder para un caso que sí se había dado y luego se va reduciendo la pena o agravando en función de la clase social.

En primer lugar debemos señalar la profunda desigualdad que presenta la sociedad de Gortina. Si bien todas las clases sociales tienen ciertos derechos es muy diferente en el trato y en la forma cuando se pertenece a la élite que cuando estamos ante las clases más bajas. La aristocracia tiene muchos privilegios, con seguridad heredados de tiempos anteriores, que en este momento le son reconocidos por escrito. Las mujeres son tratadas dependiendo de la clase social de su familia, y su situación parece mudar poco.

El matrimonio es el momento en el que vemos más visibilidad de estas clases sociales, para la unión de dos personas de diversas procedencias se trata de legitimar la unión y el estatus de los hijos. Estos matrimonios presentes en el Código no tuvieron por qué ser habituales y quedan fuera todos los matrimonios que se celebraban de manera informal. Vemos como si bien los matrimonios atienden a muchas casuísticas, no debían tener excesivo patrimonio los de las clases más bajas, pues cuando se producen conflictos por la división la ley es mucho más generalista. Este dato puede significar que los que tenían conflicto en la partición de bienes eran las clases más altas, las que eran susceptibles de poseer un patrimonio importante.

Autores como Kunstler (1983: 482) consideran que Gortina es un paso del individuo a superar los clanes de familias y promover la herencia de los hijos. Frente a una solidaridad grupal poco a poco se dan pasos para establecer una herencia lineal. El que mantiene el *oikos* se va haciendo responsable de la transmisión del mismo. Por la forma de disponer las leyes, por el tipo de oración y por el marcado carácter oral de las fórmulas parece que son leyes de larga tradición donde aún tiene mucho peso la tribu aunque el modelo familiar es nuclear. En ese sentido irían las medidas que liberan a los hijos de las deudas de los padres, y la necesidad de dividir el patrimonio cuando se produce un divorcio. Una familia es una unión circunstancial que puede revertirse con más facilidad que en otros espacios. Este tratamiento, que podríamos denominar “individual” es un paso que rompería con los fuertes lazos familiares de los Siglos Oscuros, pero que en ningún caso

debe interpretarse como una igualdad. Las personas dependen de su clase social y siempre son legisladas acorde con la misma. De hecho, constatamos el fuerte poder de la familia y después de la tribu, que puede dilatar en el tiempo el matrimonio de una heredera para evitar que su patrimonio salga de la tribu.

Lo cierto es que la permisividad en cuanto a la división del patrimonio cada vez que un cabeza de familia fallece puede provocar inestabilidad económica (Davies 2005b: 169). La política económica más conservadora es proteger al *oikos* de cualquier división. También es cierto que si todos los *oikoi* dividen su patrimonio entre los hijos, se permite una movilidad de tierras y bienes inusualmente amplia, que permite que los hijos que no son primogénitos tengan una posición económica más aceptable. Se fomenta un número de familias dependientes mayor. Chaniotis (2005: 182) propone que lo que se protege es la tribu en su conjunto. No importa tanto la permanencia en cada *oikos* sino el sistema tribal, que es donde realmente hay muchas trabas.

Para salvaguardar el *oikos* el padre puede dotar a su hija en el momento del matrimonio pero también puede esperar a su fallecimiento, lo que da un tiempo de margen para un patrimonio escaso. Por lo tanto, la situación de la mujer no deja de estar a expensas de lo que su *kurios*, quiera hacer en el momento del matrimonio, complicando esa “independencia económica” que tanto ha sido señalada. La disposición y variedad de casualidades indica que la repartición de bienes fue un conflicto en la sociedad gortinea, que en un momento dado han de ser puestos por escrito. En ningún caso parece que las mujeres puedan reclamar activamente y da más la impresión que es una medida de protección.

En general el Código de Gortina nos muestra una variedad de situaciones dónde la unión o separación de patrimonio es un problema. El matrimonio es un momento de unión que puede ser disuelto acorde con diferentes factores. Cuando es por causa del marido la mujer ha de ser devuelta y en cierta medida compensada, y en caso de adulterio se la penaliza.

En cuanto a la herencia se trata de disponer de manera ordenada, de acorde con un procedimiento, diversos supuestos que son conflictivos. El orden en la salida de los bienes, la posibilidad de reclamar y la necesidad de llevar testigos y jurar nos indica que no era tan fácil disolver un *oikos*, reforzando la idea de que la “individualidad” no es tal.

La mujer de Gortina presenta particularidades con respecto a la de Atenas, pero en ningún caso puede ser considerada como emancipada o que dispusiera de sus bienes libremente.

# **BLOQUE 6. ATENAS**

## 22. REVISIONES Y PROBLEMAS

Demóstenes (o Pseudo Demóstenes) 59, 122

τὸ γὰρ συνοικεῖν τοῦτ' ἔστιν, ὃς ἂν παιδοποιῆται καὶ εἰσάγη εἰς τε τοὺς φράτερας καὶ δημότας τοὺς υἱεῖς, καὶ τὰς θυγατέρας ἐκδιδῶ ὡς αὐτοῦ οὔσας τοῖς ἀνδράσιν. τὰς μὲν γὰρ ἑταίρας ἡδονῆς ἕνεκ' ἔχομεν, τὰς δὲ παλλακὰς τῆς καθ' ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος, τὰς δὲ γυναικῆς τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν.<sup>306</sup>

**“Pues el matrimonio es esto, si uno engendra hijos los presenta ante los compañeros de fraternias y los compañeros de demos, y si son hijas las entrega siendo hijas propias a otros hombres. Pues tenemos a las hetairas para el placer, a las concubinas para el cuidado diario del cuerpo, a las esposas para tener hijos legítimos y confianza en el cuidado de la casa<sup>307</sup>.”**

### 22.1.Introducción

Este pasaje ha dado lugar a ríos de tinta sobre los diferentes estatus de la mujer en Atenas, por ello, no podíamos dejar de comenzar este bloque dedicado a Atenas con esta cita de Pseudo Demóstenes. Parecía aunar todos los papeles posibles que podía desempeñar una mujer ateniense dentro de la democracia: prostituta, esposa o concubina. Servía además de ejemplo de la sumisión total de la mujer ateniense, que afectaba todos los aspectos de la vida. Si creyésemos sin ninguna duda esta afirmación, y no tuviéramos ninguna matización que añadir, no escribiríamos este capítulo, pudiendo resumir en una línea que en Atenas la situación de la mujer era de total sumisión.

La fuente de información más completa para el Mundo Griego Antiguo es, sin ninguna duda, la ciudad de Atenas. Patria de la democracia, cuna de la Filosofía, Atenas se irguió como una de las *polis* más prolíficas en documentos. No obstante, Atenas es en sí misma un mundo en el mundo griego, que creó sus propias normas sociales y las exportó a otros puntos del mundo griego. El ideal cívico ateniense establece un varón soldado ciudadano y una mujer *parthenos* que dedica su vida a la familia dentro del hogar. El hombre es el creador de nuevas ideas mientras que a la mujer solo se le puede atribuir haber creado el arte del tejido que es más una imitación de la naturaleza que un invento (Irigaray 1974: 115). La pregunta que nos planteamos es si podemos desentrañar qué tipo de políticas matrimoniales hubo en Atenas, cuándo comenzaron, qué las diferenciaba de otras ciudades y sobre todo, si podemos establecer diferentes tipos de enlaces según la clase social. Quizá Atenas sea el único espacio en el que podamos formular hipótesis que alcancen a distintas clases sociales (Pritchard 2014: 174).

<sup>306</sup> Edición de W. Rennie en 1931 para Clarendon press.

<sup>307</sup> Traducción revisada de José Meana y Felix Piñeiro en 1992 para Gredos.

Tenemos un problema de entrada: la gran abundancia de información en Atenas con respecto a otros lugares ha permitido que se tomara Atenas como modelo de todo el Mundo Griego. Al ser la *polis* con más documentación sin duda había servido de modelo a todas las demás, primero se producían los cambios en Atenas, luego se exportaban al resto. Atenas era la norma y el resto la excepción. En el caso de Esparta en esta tesis tratamos el fenómeno del *mirage*, pero realmente es un patrón que se ha aplicado a todas las *poleis* griegas.

La historiografía sobre las mujeres atenienses es la más abundante, de hecho, han sido casi la mayoría de los trabajos que ya hemos referido en el capítulo de historiografía, pues inicialmente prácticamente sólo se atendía al caso ateniense. Por ello, no vamos a hacer un recorrido de nuevo por la historiografía que ha ocupado a Atenas y las diferentes corrientes, pero sí queremos mencionar un par de trabajos que han cambiado el punto de vista desde la generalización de Atenas, hacia la excepcionalidad.

Destacamos el momento en el que se empieza a replantear que la visión de Atenas no sea el modelo del Mundo Griego y que presente ciertas peculiaridades. Debemos mencionar el trabajo de Boegehold y Scafuro “Athenian identity and civic ideology” (1995) una obra colectiva que replantea el punto de vista ateniense desde la Filosofía, la religión y la ciudadanía. También Stewart (1995) revisita la *polis* de Atenas desde el punto de vista de la alteridad con las amazonas, que se convierten en un símbolo de todo lo no ateniense. También ha sido esencial para el cambio de perspectiva los estudios sobre la ciudadanía y sus orígenes (Manville 1997) y todos los trabajos de Loraux (1981-2007) sobre la visión de los cultos y la autoctonía en Atenas.

A día de hoy tendemos a ser cautos en nuestra valoración de lo que llamamos “voces femeninas”. Atenas es cuna de producciones literarias que narran grandes mitos pero también escenas cotidianas. En las obras de teatro y filosóficas, las mujeres atenienses aparecen frecuentemente en papeles protagonistas, pero lo hacen siempre desde un punto de vista masculino. Las mujeres hablan porque un autor varón ha escrito un pasaje donde les da voz, mostrando un modelo imaginado por hombres donde se imitan los modos de habla y actitudes que se consideran femeninas (Gould 1980: 38). De hecho, las heroínas muestran una actitud masculinizada y en muchos casos son calificadas con términos más propiamente masculinos, como ἀνδρεία (Rademaker 2005: 264). Por lo tanto, tendremos muchas menciones a mujeres que nunca salieron de sus bocas, sino que es una voz masculina las que las proyecta. Los autores antiguos y buena parte de la investigación hasta un periodo reciente, no se han dado cuenta que era una mirada desde la alteridad<sup>308</sup>. Seltman (1983) en su “Women in Antiquity” negaba la necesidad de definir a las mujeres, pues siempre habían estado junto a los hombres. Si no hacemos un ejercicio de posición de un grupo de población sin voz no podremos sacar conclusiones válidas.

Volviendo a la cita que abre este capítulo, parece que estamos ante un modelo asentado de absoluta dominación del hombre. Los placeres y deberes del hombre son atendidos por diversos tipos de mujer, cada una en su papel. No obstante, no es sino una afirmación de lo que es común en la Antigüedad, y es una dominación del cuerpo femenino por parte del hombre. Cada cuerpo de mujer es entrenado para un papel, que ella ni elige ni depende

---

<sup>308</sup> De hecho, autores como Just (1989: 154) apuntan a que antes de las Guerras Médicas el modelo de alteridad clásico en Atenas era el de hombre y mujer.

de sí misma. Como ya señalaba Scheidel (2009) una cosa es la monogamia biológica y otra la social. Atenas exige a sus hombres ser monógamos socialmente, admitiendo un solo matrimonio legítimo, pero las uniones sexuales corresponden a diferentes formas que salen de la pareja que tiene la legitimidad de los hijos. De hecho, las relaciones masculinas extraconyugales han sido consideradas una especie de válvula de escape entre lo que es una obligación impositiva del linaje y el divertimento propio de un varón con control sobre su cuerpo (Scheidel 2009: 289). Este concepto de la legitimidad del matrimonio no ligado a otro tipo de relaciones, que si bien se colocan en un marco apartado del matrimonio es tolerado y admitido por la esposa legítima, y no queda completamente relegada hasta el Cristianismo, cuando una nueva moral toma el control.

El establecimiento de tales roles no busca una guerra de sexos ni una separación tajante, pero sí el asentamiento de un fuerte patriarcado con dominación del cabeza de familia (Sebillotte 2007: 245). Eso no quiere decir que en el club de hombres que fue la sociedad ateniense no hubiera un lugar para el mundo femenino. La mujer tiene su propio papel y se la educa para que sea defensora de los mismos ideales de la ciudad (Loraux 1985: 7-39).<sup>309</sup>

Atenas parecía el gran modelo del Mundo Griego, el lugar donde podíamos tener todos los datos para conocer el estatus de la mujer griega. No obstante, Atenas presenta su propia problemática y particularidad. En 1998 Katz (1998: 50) afirmaba sin ninguna duda que el caso de la mujer ateniense había sido considerado paradigmático cuando no era en absoluto típico. Por lo tanto, nos enfrentamos a una profunda revisión de lo que hemos considerado a lo largo de décadas de investigación como el modelo de comportamiento femenino más habitual en Grecia.

## 23. ARCAÍSMO EN ATENAS

### 23.1. ATENAS Y SOLÓN

¿En qué momento Atenas se convierte en un modelo a seguir? O simplemente en la *polis* más visible? Hay un amplio debate sobre el momento en el que Atenas pasa a ser una *polis* de segunda categoría a un lugar relevante del panorama griego. Autores como Anderson (2003: 13-42) han querido ver una ingeniería social que nace de la voluntad de un pueblo de crear una comunidad política. La región del Ática a finales del Arcaísmo toma conciencia de ser un espacio común en torno a la ciudad de Atenas. La creación de espacios públicos amplios sería una manifestación de una voluntad común. Recientemente esta teoría está siendo criticada por autores como Paiaro (2007: 173-196) que no ven sino un afán de estructurar ideológicamente lo que puede ser fruto de la casualidad o de una serie de factores enfrentados. Lo cierto es que Atenas despega con timidez en los Siglos Oscuros y es durante el Arcaísmo cuando va tomando protagonismo.

---

<sup>309</sup> Muchas veces se discute si las mujeres atenienses sabían leer y escribir (Guettel Cole 2010: 129–155). Realmente de lo que si tenemos evidencias es que interesa que las mujeres, principales responsables de la educación de los más pequeños se conviertan en transmisora de los ideales cívicos, que insertan en la mente de los pequeños en sus primeros años de vida.

Es normal que se intentara dar racionalidad al proceso, pero no debemos caer en la trampa de la propia autocreación. En esta primera parte del capítulo vamos a atender a los principales aspectos que definen a Atenas en el Arcaísmo: la legislación de Solón de Atenas y las implicaciones matrimoniales de la misma para establecer un panorama de las relaciones matrimoniales antes y después de su legislación. En segundo lugar trataremos el tema de las políticas matrimoniales de los tiranos, de las que tenemos bastante información, para valorar si es una manera de proceder única de estas personalidades o era la forma de establecer pactos entre los Eupátridas.

### **23.2. Antes de Solón, Atenas a inicios del Arcaísmo**

En la épica homérica, como ya hemos señalado, las mujeres muestran un papel predominante. Hablan en público, gestionan bienes y son respetadas. Esta situación parece cambiar tajantemente cuando comenzamos a tener fuentes históricas ¿Cuál fue el cambio que se produjo? ¿Fue en todo el mundo griego o estamos ante un “espejo ateniense”?

Todo parece indicar que es en ese paso entre los Siglos Oscuros y el Arcaísmo algo comenzó a suceder que cambió el modelo de familia. Sistemáticamente, la mujer va perdiendo papel en las fuentes, se convierte en una espectadora, salvo en las obras de teatro donde adquiere un papel protagonista.

Mossé (1984: 111-114) relaciona esta pérdida de poder femenino en Atenas con el surgimiento de la *polis*. Según esta autora este momento cuando la mujer va perdiendo papel. El motivo es que se construye un sistema de ciudad en la que la participación ciudadana se basa en la participación en el ejército. El mundo militar, al exterior de la ciudad, se convierte en la base de la discusión, por lo que la mujer no tiene cabida.

También habría que valorar no solo el mundo militar como base de ese sistema sino el mero hecho de que se regula un medio de participación política. La mujer solo nos aparece en la Épica vinculada al poder cuando el poder no está bien definido y no hay leyes claras de sucesión y de control del poder. Ha habido momentos en los que se ha comparado a la mujer en Atenas con las esclavas y esclavos, por su total sumisión a un poder masculino. Hace ya años que Just (1985: 169-188) planteó que aunque una mujer sea dependiente e invisibilizada hay una clara diferencia social, política y económica entre un esclavo y un hombre libre, sea hombre o mujer. No podemos asimilar el estatus de un esclavo varón a una mujer, porque la mujer siempre será libre ni tampoco a una esclava femenina. Pero es cierto que en el Arcaísmo se definen esos roles, se determinan los derechos de la participación ciudadana y se reformulan las normas que rigen la sociedad.

Por lo tanto, vamos a prestar especial atención a Solón, legislador de Atenas, pues a través de su obra podemos detectar los grandes problemas de la Atenas del momento, su intento de solución y cómo pudo afectar a las políticas matrimoniales.

Atenas es la ciudad de la que tenemos más información sobre las dotes, que se revelan como un elemento indispensable para el matrimonio. Como ya señalaba Tylor (1960: 248), es un interesante problema en la historia del derecho cómo el precio que se pagaba



por la novia, inicialmente un pago del futuro esposo y que se convertía en un intercambio con el padre, pasa a ser un regalo que llamamos dote y que lo da el padre para su sustento, sin reciprocidad por parte del marido. Atenas es el caso más conocido de cómo la dote se convierte en una fuente de litigios. Además a partir del Clasicismo la dote se suele dar en forma de dinero, joyas y objetos de gran valor en lugar de propiedades de tierra, que pueden ser devaluadas y mal gestionadas por el esposo. Un objeto de valor se atesora en casa y es claramente demostrable que ha desaparecido (Cepeda 2000: 163-165).

Una de las preguntas que deducimos de las leyes de Solón es que las dotes se habían engrandecido entre las clases altas<sup>310</sup>, haciendo visible la enorme desigualdad que entraba en contradicción con los valores de la *polis*. También nos preguntamos cuál es el valor de la mujer ateniense en las leyes de Solón y cómo entran en un sistema que persigue la igualdad ante la ley de los ciudadanos.

### 23.3.Solón de Atenas

Solón es el primer ateniense del que tenemos datos aparte de su nombre y algún otro aspecto aislado. Fue un *arconte* de la ciudad de Atenas, poeta de renombre, considerado uno de los Siete Sabios de la Antigüedad, debido a su prudencia y gestión de diversos intereses. En un momento dado recibe el poder por espacio de un año para reorganizar la *polis* (Domínguez 2001: 10-12)<sup>311</sup>. Ferrara (1954; 1960; 1964) ya estableció una diferencia entre lo que era un personaje histórico del siglo VI, con la mitificación de un sabio con carácter panhelénico que se hace *a posteriori*. Quizá la obra de Ferrara sea la primera que se plantea mirar a Solón desde el punto de vista del político, del poeta y del personaje que se crea alrededor y revisa las motivaciones de Solón para promover un cambio social, no solamente desde el punto de vista económico sino tomando en consideración los problemas sociales derivados de los orígenes del sentimiento ciudadano. Debe tomarse en consideración que el problema de Atenas no era solo político, sino que tenía implicaciones sociales y económicas (Faraguna 2012: 171-192), por lo tanto, la reforma de Solón ha de ser global y debía remover las bases de la *polis* recién creada. Solón acepta el poder con reticencias (Arist. Ath. Pol. 5, 3; Plut. Sol. 14, 2-3), pues es conocedor de la compleja situación del Ática. Al ser un personaje no aristócrata, pero cercano a la misma, parece adecuado para los aristócratas, que lo ven como lo más próximo a ellos. Además su faceta de poeta le da cierta autoridad y le presuponemos que ha recibido algún tipo de educación. Al haber favorecido a las clases más bajas, los campesinos empobrecidos le apoyan. La complicada tarea de contentar a todos y conseguir un término medio va a afectar a los aspectos que tratamos en esta tesis doctoral y que analizaremos punto por punto.

---

<sup>310</sup> Empleamos el término clases sociales, conscientes del posible matiz presentista. Nos referimos cuando decimos clases sociales a los diferentes estratos poblacionales que se identifican entre sí como iguales, en el caso de la clase alta nos referimos a la alta aristocracia que había controlado el poder político desde los Siglos Oscuros y que Solón trata de reformar.

<sup>311</sup> (Ath. Pol., 5, 2) nos dice que era *arconte* y mediador, nombrado *ex profeso* no solo con la magistratura más alta, sino con un cargo especial que enfatiza la necesidad de que medie en una situación de crisis.

Solón hace todo tipo de reformas, desde los pesos y medidas (Arist. Ath. Pol. 10), regula los funerales, elimina la esclavitud por deudas y establece una división de clases en función de la propiedad. Nosotros nos ceñiremos a una pequeña parte, pero nos está dando datos de un cambio radical en la *polis*, que afectan tanto a las clases más altas como al campesinado empobrecido que no podía conseguir más rentabilidad de su tierra (Bintliff 2006: 321-333)<sup>312</sup>. Solón es un personaje excepcional (Lewis 2007: 20-21) no es un tirano sino un legislador que llega al poder por el consenso de la clase alta, temerosa de que Atenas pueda caer en un régimen unipersonal. Realmente, no sabemos si Solón crea todas las leyes o lo que hace más bien en institucionalizar prácticas que ya existían pero que ordena y pone en conocimiento de la comunidad (Gehrke 2006: 276-289) que podían ser ya conocidas pero no se aplicaban de manera sistemática. Se considera un modelo previo a la democracia, porque asienta las normas de convivencia que acaban derivando en un sistema democrático, desde el punto de vista de Aristóteles.

Para conocer las reformas de Solón tenemos sus propios poemas, que han sido considerados por algunos la fuente más fiable para conocer su obra, por ser de primera mano (Lefkowitz 1981) como puestos en duda como una posible creación, al menos parcial, del siglo IV, de lo que era una figura de autoridad (Lardinois 2006: 13-15). De hecho, es mucho más conocido como político que como poeta, lo que ha hecho pensar que su obra poética forma parte de la propaganda de una persona sabia y excelente para la comunidad (Irwin 2006: 36-38). También contamos con menciones de Aristóteles, Heródoto y con la vida que le dedicó Plutarco, que son varios siglos posteriores a la obra del autor ya que ya cuentan con todas las referencias hacia Solón como un personaje relevante para el Mundo Griego<sup>313</sup>. Realmente, hay diferencias entre los poemas de Solón y el relato que hace Plutarco, que es una mezcla de veracidad y de *topoi* acerca del sabio (de Blois 2006: 429-440). Principalmente, encontraremos menciones en la obra de este último autor, pero nos apoyaremos en las otras fuentes cuando sea necesario. Tenemos que tomar en consideración que Solón fue un personaje criticado en su tiempo pero muy valorado *a posteriori*. Aristóteles sin ir más lejos considera que en sus leyes está la base de la *Constitución de los Atenienses* (Ath. Pol. 5-12) pues es un ordenador de la *polis*. Con todas estas fuentes intentaremos centrarnos en el cambio del modelo familiar que propone Solón y que afecta al matrimonio de las mujeres atenienses.

#### 23.4. Atenas en problemas

Es muy complicado hablar de la situación del Ática antes de la reforma de la tierra de Solón. El sinecismo se produce en torno al 700 o inicios del siglo VII (Valdés 2001; 2002) coincidiendo con un momento de consolidación y cohesión de los aristócratas que “cierran filas” en torno a una causa común, presumiblemente liderados por los Eupátridas y la casa del *basileus*. La situación previa son muchos núcleos de población con sus

---

<sup>312</sup> Un estudio sobre el territorio del Ática y los problemas de generalización del estado de la tierra antes y después de Solón en Forsdyke 2006: 334-350.

<sup>313</sup> Una aproximación muy interesante sobre el valor de los poemas de Solón y su aproximación al público en comparación con el resto de fuentes en Stehle 2006: 79-113.

propias aristocracias locales desde épocas muy antiguas que no se habían unido previamente.

Osborne (1989: 297-322) señala cómo el territorio del Ática no ha sido especialmente estudiado en el siglo VII, debido a la riqueza de los restos posteriores, pero que presenta una continuidad de población desde época micénica. Este dato nos habla de que la clase dominante se mantiene en el tiempo, lo que Osborne interpreta como un indicio de que siempre controlan el poder las mismas familias, no se cae en la tiranía y el cambio político es liderado por la clase dominante. En un momento inmediatamente anterior al *sinecismo*, se produce un cambio ideológico de la nobleza (Houby-Nielsen 1992: 343-374) que deriva en la cohesión del territorio en torno a la ciudad de Atenas.

Vernant (1974: 57) decía que es el desarrollo de la ciudad la causa de que las políticas matrimoniales cambien considerablemente y que no podemos hablar de esos cambios hasta el *sinecismo*. El estado de las relaciones en un momento inicial está basado en que el matrimonio es el modo principal, y casi único, de establecer alianzas entre familias. El poder y los reinos se gestionan casi únicamente por este mecanismo. Vernant postulaba esta interpretación para todo el mundo griego, pero siempre tomando como modelo el caso ateniense. Efectivamente la mentalidad de los atenienses relacionaba el orden del *asty* con el orden en el matrimonio y la legitimidad. Pero no podemos dejar de lado que no es hasta la codificación de los legisladores cuando podemos hablar en firme de una legislación en torno al tema. Si tomábamos como ejemplo a Atenas parecía que la labor del legislador Solón establecía un cambio en el modelo familiar.

Sin embargo, no debemos olvidar que el desarrollo de la *polis* cambia a los griegos, sus modos de vida y la manera de legitimar sus uniones. Aunque aún no haya un concepto claro de ciudadanía la creación de un espacio central que articula el territorio tuvo necesariamente que mover las relaciones de poder. Este primer intento es más un acuerdo basado en la costumbre que una legislación propia, que no llega hasta que las tensiones sociales de la *polis* obligan a la nobleza a tomar cartas en el asunto. Esa es la labor del legislador. También debemos tener en cuenta que se ha producido recientemente la habitud de la escritura, hecho que ha sido considerado como una medida de presión y triunfo de las clases menos favorecidas, ya que obligaba a la aristocracia poco a poco a perder su poder de impartir justicia (Loddo 2018: 43-44). El conocimiento de las ventajas de la palabra escrita habría podido ser una medida de presión que había dado buen resultado y que se convierte en una demanda popular. No obstante, debemos tomar con precaución la idea de una crisis global en el Ática y un peligro constante e inminente entre todos los habitantes.

Se ha intentado culpar de la situación de crisis del Ática a la introducción de un sistema monetar. Parecía un momento perfecto, con la introducción de un nuevo patrón de riqueza, para desestabilizar la sociedad. No obstante, las primeras monedas son posteriores a Solón (Freeman 1926: 91-109). No obstante, algunos autores han incurrido en anacronismos al asignar a Solón la producción de la primera moneda (Van Driesche 1999: 87-90).

El estado del flujo de moneda es un factor que tuvo necesariamente que ver con la circulación de las dotes y herencias, pues es un valor seguro y reconocible. Sin embargo, no fue necesaria en la época anterior a Solón para que se percibiera que la aristocracia

intercambiaba dotes de carácter suntuario. Desde el definitivo asentamiento de la moneda, la dote será valorada en una cantidad de moneda, aunque la dote no tenga por qué ser dinero. De hecho, lo más probable es que casi nunca lo fuera y más bien otro tipo de bienes, como telas, muebles o incluso joyas. Los objetos preciosos son singulares y quedan en el recuerdo, porque están solo al alcance de unos pocos.

Por lo tanto, apuntamos a que el gran problema al que se enfrenta Solón es el de la desigualdad. Hay una clase privilegiada que no quiere perder nada de poder, al mismo tiempo, se pretende ampliar la base social para el asentamiento de una *polis* fuerte. La idea de tener los mismos derechos ante la ley no es un don altruista sino que tiene objetivos muy claro de ampliación de la base social capaz de aportar la participación en el ejército. Por lo tanto, atacar a los privilegiados de una manera sutil está en la base de muchas de las medidas. La posición de Solón es muy compleja, por un lado los pobres están endeudados y buscan una liberación y por otra los ricos quieren que se cumplan los contratos. La *seisachteia*, la abolición de las deudas que ataban al campesinado a una progresiva situación de empobrecimiento hasta su venta como esclavos para pagar las deudas supone un intento de cambio social con un enorme esfuerzo de la clase dominante, que pierde todas las deudas que se le debían. Desde ese momento no será de manera privada, sino en la *Heliea*, donde se resolverán los problemas de deudas (Valdés 1999: 37). Vemos como las medidas intentan cambiar las normas de convivencia de la ciudad. La cancelación de las deudas (Arist. Ath. Pol. 6, 1) no deja de ser una medida revolucionaria para el momento (Domínguez 2001: 51-2) ya que establece una base social de productores, muy diferenciados de los *thetes*, pero que están sometidos a cierta coacción jurídica y política (Paíaro 2011b)<sup>314</sup>. No debemos ser inocentes en nuestra interpretación de las leyes de Solón como una tabula rasa donde todo que ha olvidado. A partir de este momento no se podrá esclavizar a ciudadanos por deudas pero sí dejarlos en la miseria más absoluta que los priva de sus derechos ciudadanos. Debemos matizar que no toda la tierra es repartida, los pequeños propietarios no pueden conseguir de sus tierras productos necesarios como la madera que toman de la tierra que no pertenece a nadie y que forma parte del paisaje del Ática (Foxhall 1992: 159). No obstante, es la propiedad la que da acceso a la ciudadanía, el trabajo artesano y el comercio estaban denostados en la ciudad de Atenas por considerar que el que no tiene propiedad no puede defender la ciudad y el que se dedica todo el día a un oficio no tiene tiempo a tratar con amistades (Mosse 1980: 74).

### 23.5. Ostentación de la élite

El Ática presoloniana se muestra desde todos los puntos como un espacio donde la aristocracia hace una constante y ascendiente ostentación de su poder y privilegio. No es un aspecto únicamente masculino sino que es un momento “dorado” de visibilidad de mujeres aristocráticas. Arthur (1984: 28) plantea que la llegada de Solón al poder es el inicio del fin de los privilegios y del reconocimiento femenino, pues es cuando se definen

---

<sup>314</sup> Solón intenta revertir las viejas costumbres de pertenencia a un estrato social fomentando la visión en clases libres en función de su capacidad económica: *Pentakosiomedimnoi*, *hippeis* o caballeros, *zeugitai* u hoplitas y *thetes*.

las regulaciones de la ciudad por encima del derecho familiar de los que la mujer sale claramente desfavorecida. Uno de los puntos principales de este epígrafe es valorar por qué las medidas de Solón eran desfavorecedoras para las mujeres. Desde luego, es difícil determinar si fue un deseo personal del legislador, por su hipotético odio al sector femenino, o si como parece más probable, hay un serio problema de mezcla entre lo público y lo privado que no puede ser solventado.

Realmente Solón trata de introducir un procedimiento específico para acabar con las muestras de desmesura social (la llamada *graphe hybreos* (ὑβρεως γραφή)<sup>315</sup> en momentos posteriores). Para este punto debemos hacer un breve apunte sobre el debate establecido. Fisher (1990: 123-138; 1992: 76-82) mencionaba un cambio en los valores de la *polis* que provocan que el acto de *hybris* pueda ser llevado a los tribunales públicos. Los conceptos de *time* relacionados con el honor familiar se hacían por medio de la ostentación que, como demostraban algunos discursos de Demóstenes afectaban a toda la comunidad y podían juzgarse. Para Murray (1990: 139-145) el cambio de lo que es *time* para los ciudadanos se produce en época de Solón. En este momento aparece el concepto de *hybris*, que no es más que un desprestigio de acciones que se habían considerado legítimas hasta el momento anterior. Con la aparición de un giro nuevo de la palabra *hybris*, que ya no solo es un desafío abierto del mortal para con los dioses sino que también se refiere a un comportamiento inadecuado en sociedad por medio del exceso. La ostentación habitual se convierte en una conducta reprobable y la medida pública es un nuevo valor. Humphreys (1983: 79-130; 153) y recientemente van Wees (2011: 117-144) señalan cómo podemos entender la *hybris* en tiempos de Solón como una mera competición entre varones que salta a la esfera pública. La competición es esencial en el mundo griego pero en este momento se trata de limitar al ámbito privado. Por ese mismo argumento señalan que los delitos del momento, como la violación, son entendidos como un acto de *hybris*, competición desleal, con otro varón. Al final constatamos que el delito de *hybris* es un tanto ambiguo y se refiere a un acto de desmesura social (Gagarin 1979: 230-231) que está especialmente vinculado a las clases altas. La mujer de clase alta, y debemos señalar que únicamente ese tipo de mujer, había participado tangencialmente. Mientras que a los varones se les da un nuevo espacio las mujeres quedan más relegadas al ámbito de lo privado que se trata de alejar del espacio público.

Esta ostentación en bodas y funerales que nos cuentan los propios poemas de Solón tiene un reflejo en la arqueología, en concreto, cuando comprobamos que las tumbas femeninas del siglo VII son mucho más suntuosas que las de épocas anteriores y posteriores (Whitley 1996; Houby-Nielsen 1996), incluso por encima de las de los varones. Esto nos lleva a pensar en una carrera ascendente por el lujo en el espacio público en el que las familias aristocráticas desde los Siglos Oscuros hasta el final del período geométrico habían tomado cierto control. Con ello no estamos diciendo que haya mujeres poderosas capaces de promover matrimonios suntuosos y funerales visibles, pero las mujeres aristócratas, como parte de la familia, se hacen más visibles en el espacio público.

---

<sup>315</sup> La menciona Demóstenes en contra Meidias (21.47) y supone el derecho de inscribir el delito de *hybris* de un hombre contra un varón, mujer o niño, sea libre o esclavo ante los *thesmothetai*. Por lo tanto, estamos en un momento posterior donde ya funcionan los tribunales y hay magistrados al efecto. No obstante, mantenemos que el giro semántico pertenece al período de Solón. Este delito será tan variado que llegará a acoger los casos de violación (Guettel-Cole 1984: 99).

Los banquetes, los funerales o los matrimonios son momentos de solidaridad y comunión del grupo (Domínguez 2001: 63) dónde la ostentación colectiva quedaba marcada y se comparaba con el resto de las actividades que se han organizado previamente. Solón trata de romper esas dinámicas con sus reformas para crear algo que posteriormente llamaremos ciudadanía y que no es más que un sentimiento de pertenencia a la comunidad en términos de igualdad y que supone la reformulación de muchos términos (Martin 2006: 157-174), entre otros, la importancia de las fiestas colectivas. Esa misma aristocracia está controlando la asamblea y la impartición de justicia (Cahoun 1927: 47-52) lo que implica que la aparición de un sabio es visto como una amenaza, aunque sea un miembro de la clase dominante. Por lo tanto, todos los aspectos sociales están mezclados y controlados por una aristocracia con mucho poder, el objetivo inicial de Solón es romper con esa dinámica.

Solón plantea una nueva manera de reflexionar, como el concepto de justicia y de *eunomia* (presente en su poema 4) que es una reformulación semántica. Solón es un pensador de la *polis*, creador de unas nuevas normas de convivencia (Blaise 2006: 114-116). Por ello, se ha insinuado que Solón usa la Lírica, un género en auge en el momento, como modo de persuasión de la élite de la conveniencia de aceptar unas reformas, pues estaba en peligro la estabilidad de Atenas (Noussia 2006: 134-156). Las leyes de Solón, su veracidad o añadido posterior han estado en discusión. En ese sentido tomamos como base la publicación de 1966 de Ruschenbusch sobre las que se consideran verdaderas y cuales posteriores aunque seamos conscientes de las limitaciones, problemas y discusiones que se han planteado posteriormente (Scafuro 2006: 175-196). También tenemos en consideración la reciente edición de 2015 de Leão y Rhodes, con las consiguientes matizaciones al respecto.

En los siguientes puntos vamos a tratar las decisiones de Solón que afectaron a las mujeres, en concreto la limitación en la participación en los funerales y las dotes. Con ello, no estamos negando que se busque una separación tajante entre lo público y lo privado, de hecho, eran espacios muy flexibles y permeables y continúan así en toda la Historia griega. Solón pone límites en lo que se muestra de puertas para afuera, en la apropiación del espacio de la calle al servicio de unos pocos para mostrar visiblemente su riqueza. Tampoco estamos sugiriendo que fueran un rotundo éxito y que a partir de este momento cambien los patrones de conducta. Lo cierto es que nos sirve para conocer cómo funcionaban las familias aristocráticas y especialmente cuál era el papel de las mujeres en funerales y matrimonios. A continuación atenderemos los principales puntos.

### **23.6.Funerales**

El funeral es un rito profundamente relacionado con la ostentación de las élites. Ampolo (1984: 71-102), estudiando la ceremonia romana, establecía patrones comunes con la civilización griega. Este lujo era común en todas las sociedades arcaicas como mecanismo de visibilización del poder (Ampolo 1984b: 469-476). Con esto no estamos defendiendo que las leyes de Solón estén en contra del lujo privado, que estará presente en todo el Mundo Griego. Nos referimos al lujo social, que es una necesidad común de mostrar en

público las riquezas familiares. La esencia del lujo social es la competición y tiende a escalar, por lo tanto, Solón va a luchar contra esa costumbre.

Debemos señalar que hay un tópico en torno a la mujer enclaustrada en el gineceo, que sale de casa para atender a un familiar en la procesión fúnebre. Si Solón está legislando en torno a las salidas de las mujeres nos hace pensar que incluso las mujeres de las clases más altas salían mucho más de casa de lo que las fuentes nos lo indicaban. En cuanto al tema que nos ocupa, cuando un familiar fallecía era responsabilidad de las hijas de la familia arreglar el cadáver, velarlo y participar en la procesión fúnebre. Como el contacto del cadáver con el aire producía *miasma* y era un tipo de contaminación equiparable al nacimiento de un hijo (en ese caso dos cuerpos que están unidos se enfrentan a la separación con expulsión de líquidos), ambas tareas, relacionadas con la purificación del *miasma*, son consideradas tradicionalmente femeninas (Ginouves 1962: 239). Para Blok (2006: 197-247) Solón no está intentando quitar poder a una parte de la población, ni está restringiendo la visibilidad femenina, sino que apuntan a una cuestión meramente higiénica. Con el argumento de que los cuerpos son contaminantes, considera que esta medida de restricción que se parece a otras promulgadas por tiranos busca ordenar la ciudad y alejar el *miasma* de la población, separando a vivos y muertos<sup>316</sup>. Aunque es cierto que un cadáver, especialmente en verano y sin ser tratado, puede propagar enfermedades, no hay ningún dato que apunte a que fuera un verdadero problema, y muchos menos que esté relacionado con una procesión o con la quema de vestidos. Aunque haya una verdad científica detrás, todo parece indicar que Solón busca cambiar de manos el protagonismo en los funerales y que se traslade de la familia a la *polis*.

En cuanto al rol de la mujer, debemos adentrarnos en lo que significa un funeral como una representación del poder familiar. Lamentar de puertas para fuera la falta de un familiar no deja de ser un rol femenino impuesto (Alexiou 2002: 3-10), pero también una de las pocas veces en las que la mujer puede hablar en voz alta expresando su dolor (Lardinois y McClure 2001). La iconografía nos muestra a mujeres haciendo aspavientos, mesándose los cabellos alrededor del cuerpo (Shapiro 1991: 630) De hecho, también se podían contratar plañideras para acompañar a la procesión<sup>317</sup> y dar más efectismo, pues la labor de una plañidera es la de llorar y lamentarse sin conocer a la persona fallecida. De hecho, hay autores que han señalado el posible peligro que podía suponer la liberación de las mujeres en los funerales. Alexiou (2002: 21-22) señala cómo el ritual del lamento no es espontáneo, sino que está orquestado por un código. Las mujeres muestran el desenfreno del momento, siendo un elemento peligroso para el resto<sup>318</sup>. El *threnos* (θρήνος), que es la parte del lamento y los lloros probablemente había sido implementado en las décadas anteriores y por ello se establecen limitaciones. Debemos pensar que el ritual del lamento femenino debía de ser una herencia profunda de la época homérica y de los Siglos Oscuros (II. XXII, 10-23, 65-100; 314-342). Es un momento de potencia de la voz femenina, que siempre se contrapone en los poemas homéricos a la masculina (Cappanera 2019: 111-122). La idea del lamento fúnebre femenino como un espacio de dominación ha sido tratada con más detalle por Holst-Warhaft (1992).

---

<sup>316</sup> Para una lista completa de legislaciones funerarias en el mundo griego Garland 1989: 1-15

<sup>317</sup> Con la reforma de Solón presuponemos que muchas mujeres ancianas, dedicadas a esta actividad, pierden su medio de vida.

<sup>318</sup> Considera que un rastro de esta peligrosidad es el lamento constante de las mujeres en la tragedia.

Se han estudiado los diferentes roles de hombres y mujeres en los funerales, principalmente a través del estudio de la cerámica, pues no tenemos un relato de Época Clásica en el que se nos describa un funeral. Ambos sexos están estereotipados en su papel, quedando la mujer relegada a un segundo plano, con gestos más patéticos como levantar las manos y llevárselas al cabello, situarse más cerca del cadáver y, por lo tanto, ser contaminada por su *miasma*. Aunque la mujer participa en los funerales, siempre lo hace desde su estatus social inferior<sup>319</sup> al tratarse de un acto familiar en un espacio público. Las fuentes nos dicen que es un momento de vulnerabilidad para el pudor de la mujer, por ejemplo las palabras de Eufileto en su discurso contra Eratóstenes (Lys, 1, 7-8), ya que su mujer es vista por su seductor en la rara ocasión en la que salió para el funeral de su suegra.

No obstante, ¿qué hay de tópico en esta afirmación? Es un culto al muerto que se hace de cara a la ciudad, en una procesión donde se hacía honor a la ostentación familiar. Durante los Siglos Oscuros y en el Periodo Geométrico, las familias de los Eupátridas construyen tumbas monumentales y ostentan su poder con motivo de los fallecimientos. Este punto debía traer problemas con la *isonomia* y la *isegoria* y, por ello, Solón toma medidas. El legislador ateniense creó toda una serie de limitaciones para hacer los funerales menos visibles y, sobre todo, menos ostentosos (Plu. Sol. 21, 5) (Domínguez 2001: 78-85). Vetó lastimarse en los duelos, la presencia de extrañas en los funerales, el sacrificio de un buey en la tumba (que probablemente estaba relacionado con el banquete en el lugar de enterramiento), el lamento fúnebre o *threnos*, probablemente también las danzas, enterrar más de tres vestidos con el muerto, y visitar los sepulcros ajenos. También se obliga a exponer al fallecido dentro de la casa y enterrarlo antes del amanecer.

Plutarco nos cuenta una serie de medias introducidas por Solón:

Plut. Sol. 21, 4

ἐπέστησε δὲ καὶ ταῖς ἐξόδοις τῶν γυναικῶν καὶ τοῖς πένθεσι καὶ ταῖς ἐορταῖς νόμον ἀπείργοντα τὸ ἄτακτον καὶ ἀκόλαστον: ἐξίεναι μὲν ἱματίων τριῶν μὴ πλεόν ἔχουσιν κελεύσας, μηδὲ βρωτὸν ἢ ποτὸν πλείονος ἢ ὀβολοῦ φερομένην, μηδὲ κἀνήτα πηχυαίου μείζονα, μηδὲ νύκτωρ πορεύεσθαι πλὴν ἀμάξης κομιζομένην λύχνου προφαίνοντος<sup>320</sup>.

“Dedicó asimismo a las salidas de las mujeres, a los duelos y a las fiestas una ley que suprimía la falta de decoro y el desenfreno. Prohibió que la mujer saliera con más de tres mantos, llevando comida o bebida por valor superior a un óbolo o una vara de más de un codo y que viajara de noche, salvo conducida en un carro y con una antorcha por delante<sup>321</sup>.”

El pasaje es un tanto ambiguo en cuanto a su interpretación. No queda demasiado claro si se habla de todas las salidas de las mujeres o solo la de duelos y fiestas. Bien es cierto que debemos preguntarnos en qué momento una mujer ateniense podía salir con más de tres mantos, cargada de comida y portando una vara. La excepcionalidad de la descripción hace que nos inclinemos por una legislación en torno a este tipo de rituales donde se quemaban mantos ante la tumba como una ofrenda y se organizaban comidas comunales

---

<sup>319</sup>Stears 1998: 113-127.

<sup>320</sup> La edición del griego es la de Bernadotte Perrin en Harvard University Press de 1916

<sup>321</sup> La traducción revisada está basada en la de Aurelio Pérez en la editorial Gredos en el 2008.



en el lugar de la tumba. Estas costumbres suntuosas que implicaban la adquisición de un gran animal de sacrificio, como un buey, debían ser una costumbre en auge y es muy difícil que se pierda, como lo muestra que se mencione que Demetrio de Falero intentó prohibirlos de nuevo en un momento posterior (Cic. Leg. 2, 65-66). Los banquetes funerarios arcaicos recuerdan el culto heroico de los héroes homéricos (Valdés 2001b: 49-65), que se hacen en un espacio público y que son en sí una competición de excelencia.

Las fuentes nos dicen que Solón trata de limitar mucho la presencia femenina y su visibilidad:

Plut. Sol. 21, 4-5

ἀμυχὰς δὲ κοπτομένων καὶ τὸ θρηνεῖν πεποιημένα καὶ τὸ κωκύειν ἄλλον ἐν ταφαῖς ἐτέρων ἀφεῖλεν.

ἐναγίζειν δὲ βοῦν οὐκ εἶασεν, οὐδὲ συντιθέναι πλέον ἱματίων τριῶν, οὐδ' ἐπ' ἀλλότρια μνήματα βαδίζειν χωρὶς ἐκκομιδῆς. ὧν τὰ πλεῖστα καὶ τοῖς ἡμετέροις νόμοις ἀπηγόρευται: πρόσκειται δὲ τοῖς ἡμετέροις ζημιοῦσθαι τοὺς τὰ τοιαῦτα ποιοῦντας ὑπὸ τῶν γυναικόνων, ὡς ἀνάνδρους καὶ γυναικώδεσι τοῖς περὶ τὰ πένθη πάθεσι καὶ ἀμαρτήμασιν ἐνεχομένους.

“Puso coto a las heridas que se producían al golpearse, a los lamentos fingidos y a la costumbre de llorar a otro en los entierros de personas ajenas. Y prohibió el sacrificio de un buey, enterrar con el cadáver más de tres mantos y visitar las tumbas de extraños, salvo en el entierro.

De estas prohibiciones, la mayoría todavía están vigentes en nuestras leyes. En éstas se añade que por los ginecónomos sean castigados los que hagan tales cosas, por entregarse a las aflicciones y desatinos de los duelos, indignos de hombres y propios de mujeres.”

Pierart (2001: 166) ha notado cómo los gritos y excesos son prohibidos no sólo en los funerales, sino en cualquier tipo de manifestación pública y que están relacionados con el desenfreno en un espacio público.

La primera medida es hacia la ostentación de riqueza y ha de ser controlada por un magistrado de corte aristocrático, el *gineconomos* (Arist. Pol. 1300a). La actividad de golpearse, lacerarse el cuerpo y pronunciar lamentos fingidos era propia de las plañideras, que eran profesionales de los funerales (Mitchell 1982). En cuanto a la participación femenina de la familia, solo las que tienen parentesco con el muerto hasta el grado de hija de primo y las mayores de 60 años pueden estar en la exposición y en la procesión fúnebre, pero siempre detrás de los hombres. Debemos incidir en que se evita el consumo de un gran animal en común en el cementerio, que atraería desde luego muchas miradas, como ya hemos señalado previamente. Se ha defendido que Solón limita la participación femenina para proteger a las mujeres implicadas sentimentalmente en el funeral del resto de las féminas que podían acercarse (Dareste *et alii* 1892: 17). Esta interpretación parece un tanto simple y dudamos que Solón estuviera preocupado por el sentimiento femenino. Todo parece indicar que los funerales se están convirtiendo en una festividad salvaje que implica la exaltación de sentimientos femeninos de cara al exterior (Calero 2012: 40). Ese desenfreno femenino ha de ser contenido y controlado por los *gineconomoi*.

Como gran legislador de Atenas debemos tener en cuenta que a Solón se le atribuyen todas las disposiciones legales. En torno a las mujeres, documentamos la creación de un magistrado especiales los *ginaicomoi*, que van a ser los encargados de protegerlas legalmente. Garland (1981: 9-10) considera que fue este legislador el que introdujo esta figura, precisamente para ordenar las disposiciones legales femeninas. En ese sentido Plutarco, cuando nos habla de las medidas restrictivas contra el lujo femenino (Sol. 21, 4-5) ha sido tomado por Garland como la prueba de que es el momento de creación de este magistrado.

Los *gineconomoi* son unos magistrados encargados del buen comportamiento femenino. (Arist. Pol. 4, 15, 3, 1299a; 4, 15, 13, 1300a; 4, 8, 22-23, 1322b-1323a.). El hecho de que se busque que un magistrado controle este cambio en la costumbre es indicio de la enorme resistencia que iba a provocar en las clases altas, además su labor punitiva es mucho mayor en las mujeres que en los hombres. Wehrli (1962: 34-38) hace el estudio más completo sobre los mismos pero considera que es una institución sólo en uso en el siglo I, aunque consideramos que es posible que fuera mucho anterior. De hecho, no es única de Atenas, también se documenta en la isla de Tasos y en Esparta y parece ser un aristócrata que se encarga de controlar la ostentación femenina en lugares públicos. Al parecer, tenían potestad de entrar en las casas privadas y controlar el comportamiento femenino en bodas y funerales (Wallace 2005: 371) por lo que hubo varias legislaciones sucesivas en época clásica (Banfi 2007: 22) que incluso podían afectar a la castidad y el buen comportamiento (Ogden 2002: 210).

Para estas medidas cuenta con la ayuda de un tal Epiménides, que es el que le da las claves para limitar el papel femenino en los funerales (Plut. Sol. 12, 8; Diog. Laert. 1, 110-111) y que acompaña durante un tiempo a Solón. Este hombre, con fama de sabio, chamán e incluso hacedor de milagros, está en Atenas o es llamado por Solón para expiar una peste que asola Atenas. En definitiva, debemos señalar que la reforma de Atenas también tiene una profunda implicación religiosa de expiación de las faltas de ciertos individuos que afectan a toda la comunidad en forma de *miasma*.

Pòrtulas (1993: 54) considera a Epiménides un intelectual del Arcaísmo, necesariamente muy relacionado con la religión y la experiencia mística. Strataridaki (1991: 207- 223) lo estudia desde el punto de vista de un historiador cretense del que solo conservamos fragmentos y que aparece en la historia de Atenas. Parece indicar que Epiménides, en su vida viajera, acaba recalando casualmente en Atenas. Hammond (1940: 71-83) opina, por el contrario, que fue el propio Solón quien le hizo venir, ante las dudas de la efectividad de la expiación de la ciudad tras la expulsión de los Alcmeónidas, aunque parece poco probable que en el espacio de un año fuera capaz de llamar a un sabio de otro lugar y que diera tiempo a hacer reformas. Sabemos muy poco de la relación entre Solón y Epiménides, pero si podemos relacionarlo con la importancia de la expiación de la culpa colectiva y del control del *miasma* colectivo. También se está protegiendo a la comunidad del mismo *miasma* en las leyes sobre el homicidio. En los funerales las mujeres están más cerca de los difuntos y por lo tanto, no interesa que estén muy expuestas al resto de los ciudadanos (González González, 2014). Reiner (1938: 53-56) estableció conexiones entre las restricciones de los funerales y el desarrollo de las Tesmoforias, en el que de nuevo los *gineconomoi* tienen un papel importante en el ritual (CIG. 3562, 17-27). Harrison (1922: 143) ya había sugerido que las legislaciones que limitan a las mujeres podían no

ser una cuestión de su carácter más conservador y su naturaleza lúgubre que les llevaba a desatar sus sentimientos, sino que era una supervivencia de las condiciones del matriarcado. Por lo tanto, Reiner propone una salida que no es la del eterno matriarcado del que tantas veces hemos dudado.

Este personaje ayuda a Solón a purificar la ciudad pero también le sugiere cambios en los cultos, lo que nos lleva a fortalecer la idea de por un lado gestionar la purificación de la ciudad y por otro eliminar las manifestaciones desenfrenadas en la vía pública. De hecho, paralelamente al retroceso de la ostentación funeraria aparecen nuevos altares en el Ática (Domínguez 2001: 46), por lo que relacionamos que Solón quite poder a los aristócratas en los funerales pero a cambio les ofrece ciertos cultos. En cuanto a los funerales, parece indicar una serie de medidas para que el *miasma* sea menos contaminante y se inaugura una religiosidad diferente marcada por la inclusión del luto dentro de las paredes de la casa y la prohibición de hacer ostentación familiar en el cementerio.

En conclusión, ¿Podemos decir que fue una medida destinada a las mujeres? ¿Fue efectiva? Un interesante caso de posible pervivencia de esas normas restrictivas de la participación de las mujeres en los funerales quizá aparezca en la Antígona de Sófocles (Bennett y Tyrrell 1990: 441-446). Si en pleno siglo V se sigue insistiendo en la necesidad de controlar el lujo en los funerales es sintomático de que se saltaba muy a menudo. No es fácil acabar con una costumbre funeraria, siendo como es un terreno donde la tradición está fuertemente asentada. Tampoco hubo de ser sencillo limitar el papel de las mujeres de las grandes familias en los momentos de duelo y transformar por completo el homenaje a los muertos familiar con ostentación en la vía pública en un modelo nuevo que busca exaltar a los ciudadanos que han sido excelentes, independientemente de si son aristócratas o no e intentar limitar la ostentación personal de ciertas familias.

Finalmente, debemos apuntar un último dato que vincula el culto al difunto con las relaciones familiares. Solón abre la posibilidad de legar los bienes de la familia en testamento fuera de la misma en el caso de no haber herederos (Plut. Sol. 19, 3), por lo que los bienes no han de quedar necesariamente dentro de la familia. Este dato produce la ruptura de las relaciones familiares y una posible apertura a la adopción y las clientelas (Gernet 1997: 121; Lacey 1968: 88; Cox 1998; Lape 2002).

El derecho a recibir herencia es la *ἀγχιστεία* que puede afectar a hijos adoptados a partir de este momento. Se revitaliza la familia nuclear quedando tíos y primos como responsables lejanos pero sin ser los herederos deseables (1879: 7-12). Quizá la nueva forma de celebrar funerales también esté relacionada con un deseo de ampliar la posibilidad de transmisión de bienes.

Limitar la participación de la familia extensa era una medida que facilitaba estas medidas complementarias. Es interesante el apunte de González Almenara (2006: 42) que indica que las medidas de Solón que conservamos a través de Plutarco están muy influenciadas por la visión del propio Plutarco sobre las mujeres. Un hombre puede hacer testamento pero no se considera válido si ha sido bajo el influjo de una mujer. Este apunte nos habla más de la condición plutarquea de la mujer sometida al vicio que de los cambios en la situación económica de la mujer en el Arcaísmo de Atenas (Schaps 1979: 20-22).

Si Solón es el primero que permite a un hombre sin herederos dejar la herencia a quien lo desee, por encima de linajes y familias, supone una ruptura de una concepción del individuo como parte de una familia y no como un ser individual. Supone también reconocer el derecho de propiedad total en el sentido aristotélico de dar (δόσις) y recibir (πρᾶξις) (Arist. Rhet. 1361a 21-22). Valdés (1998: 56) considera que se está primando a la familia nuclear por encima de la extensa, al limitar el número de herederos y a exigir que los que participen en el funeral sean los familiares (Gernet 1968: 121-149; Lacey 1968: 88 y 125 Alexiou 2002).

Con esto no queremos decir que Solón este beneficiando conscientemente a las mujeres atenienses. Ya podemos detectar la suspicacia hacia el poder femenino cuando se prohíbe que un hombre haga testamento con la mente perturbada por la locura, vejez, fármacos, enfermedad, por coacción “o sumiso a una mujer” Se alude directamente a esta ley en Demóstenes (46, 14 y 16); e indirectamente en dos discursos de Iseo (2, 19 y en 6, 21). Por mucho que apuntamos a que Plutarco se recrea en el tema sí que había cierta suspicacia hacia el comportamiento femenino.

Al intentar cortar este tipo de dinámicas Solón propone un modelo de enterramiento cívico que exalta a los caídos en batalla por la *polis* intentando empañar las grandes gestas familiares. Con este cambio se “democratiza” de alguna manera la excelencia ciudadana. Familias que no habían tenido especial relevancia, y sobre todo que no tenían ninguna posibilidad de resaltar, pueden estar en el punto de mira. Por ello, podemos hablar de un intento de mestizaje entre los ciudadanos, rompiendo los roles antiguos. En definitiva, estamos ante un cambio de modelo, del modelo familiar al modelo de enterramiento políado donde varones de cualquier familia ciudadana, por su comportamiento excelente, pueden recibir un funeral lujoso. Como afirma Cordano (1980: 186-197), Solón se apropia de una pompa fúnebre que pertenece a una clase social y trata de transformarlo en un acto público y político, con la consiguiente resistencia de los que lo habían monopolizado.

En conclusión, podemos decir que la ostentación funeraria solo se daba en las grandes familias aristocráticas. El resto de funerales, donde habría mujeres de la familia que salían en otras muchas ocasiones, no fueron objeto de controversia porque no llegaban a los límites de ostentación marcados por la ley. El ritual del lamento del difunto no cambió en la forma en que se actuaba después de Solón. Sigue habiendo exposición y traslado, lo que se ataca es la ostentación fuera de la casa y se cuida que se mantenga el luto dentro de los límites de la familia más cercana (Alexiou 2002: 22-23). Suponemos que en momentos posteriores los funerales podían orquestarse de manera más o menos similar, pero en el ámbito de lo privado. No es que se niegue a las mujeres acercarse a sus difuntos, sino que se hace dentro de las paredes del hogar (Schmitt- Pantel y Lissarrague 2004: 247-250) y la ostentación continúa pero entre los más allegados, como lo indica una referencia posterior de Demóstenes (Demos. 18, 288). A esas mujeres aristócratas se les ofrece la alternativa de los cultos políados, pero no a todas las mujeres atenienses. En representación de los Eupátridas y del buen linaje, asumen ese espacio desde el privilegio. Además es una participación también limitada por la ostentación en el uso de vestidos llamativos, que son considerados impropios para futuras madres de ciudadanos (Plut. Sol. 21, 5-6).

Finalmente debemos preguntarnos cuál era la relación entre los funerales y el tema que nos ocupa, el matrimonio. Sobre la relación entre la contención del lujo funerario y los cambios en los procedimientos matrimoniales, De Polignac (1996: 204-205) plantea el ritual funerario como un rito con códigos a reconstruir en el que se hace una separación tajante de los roles masculino y femenino. Las casas familiares estaban supuestamente sometidas al demos y a la *polis*, pero en la ostentación funeraria están mostrando unos códigos propios. Holst-Warhaft (1992: 44) plantea la boda y el funeral como dos viajes donde se cambia de un estado a otro. Por ello, la doncella muerta antes de su matrimonio es tratada como una esposa. También lo vincula a que las mujeres griegas sentían más cerca el estado de cambio del funeral y por ello tomaban un papel dominante.

Muerte y boda están definitivamente relacionadas. El dato más palpable es que la mujer que muere sin casarse o casada recientemente es enterrada con su traje de boda (Alexiou 2002: 11)<sup>322</sup>. Para este dato hay que tener en cuenta que la mujer que fallece sin haber cumplido con su papel como madre deja un vacío en la comunidad. Cuando fallece un niño el sentimiento es distinto, pero la pérdida de un adulto que ha alcanzado la madurez pero no ha completado su finalidad principal debía de ser la más sentida por la familia.

### 23.7. Nuevos cultos

Parker (1996: 50) apunta a que todo el siglo VII está marcado por una transformación en el Ática en los cultos y en la reordenación de los espacios. El ágora se había llenado de tumbas heroicas cada vez más ostentosas. Por lo tanto, el problema es el exceso de poder de una clase dominante que no puede verse en igualdad con el resto.

¿Por qué es necesario apartar a la mujer de los funerales? ¿Cuál es la alternativa que se ofrece? Esta idea ha sido recogida por Reig (2007: 249), que considera que según avanza la importancia del discurso ciudadano, la mujer es apartada progresivamente de los funerales, siendo cada vez un espacio más masculino. Las mujeres pertenecientes a familias poderosas empiezan a ser consideradas un peligro y se canaliza su esfera de poder a través de ciertos cultos que se reorganizan, como los cultos místicos de Eleusis y las Thesmoforias (Alexiou 2002: 22). Pero realmente, lo que Solón está limitando es el inmenso poder familiar para favorecer el poder estatal, obligando a promocionar la familia nuclear por encima de la extensa y a introducir en el *oikos* ostentaciones de poder que hasta ese momento se hacían en público (Valdés 1998: 51-62.). En la misma línea irían otro tipo de limitaciones, como la de las dotes, que trataremos más adelante.

Paralelamente, tenemos cultos ciudadanos de honor a los muertos como son las Antesterias (Chevitarese y Penna 2001: 9-24; Valdés 2010: 43-60; Vergara 2011: 151-171) o la reformulación de las *Eugenesias* que pasan de ser una fiesta de culto aristocrático a los difuntos caídos en batalla por la ciudad en honor a la diosa Gea (Valdés 2015: 125-148). Por lo tanto, la ciudad intenta sustituir a la familia en actos solemnes (Pl. Menex. 249b; Thuc. 2, 34). Solón ofrece a las mujeres de la clase alta la participación en rituales que se reorganizan en este momento y que controlarán hasta época Clásica. Se las priva de una participación en su familia de manera pública pero se las hace representantes

---

<sup>322</sup> Peek (1954; 1960) fue el primer autor que estableció la conexión entre doncella y muerte.

de la comunidad en momentos clave. Autores como Valdés (208: 160) consideran que la limitación legal de la participación en los funerales es una limitación sin contrapartida de reconocimiento. En términos legales, estamos completamente de acuerdo en que no se ofrece nada visible a las mujeres. Sin embargo, los nuevos cultos ordenadores, quizá no de manera tan visible y quizá con menos frecuencia que un funeral, sí son espacios de visibilidad femenina.

Valdés (1998: 51-62) relaciona este cambio con un giro en la fiesta de las *Eugenesias*, que inicialmente celebrara los fallecimientos entre las familias aristocráticas y pasa a ser una celebración en honor a la diosa Gea y a los caídos en servicio de la ciudad. Por lo tanto, solamente los grandes funerales de estado serán exaltados en público porque forman parte de la ciudadanía, mientras que el papel de las mujeres, que era esencialmente familiar y estaba especialmente vinculado a su relación con la muerte (en el sentido de que la fertilidad y los ritos del campo, con su consiguiente muerte se vinculan al mundo femenino) quedan relegados al espacio del *oikos*.

Una opinión dispar es la de González González (2014: 91-109) que considera que no se debería enfatizar tanto hacia las leyes suntuarias en el aspecto femenino. Pues están buscando el control de los *miasmai*. Las mujeres, encargadas de acicalar al muerto, embalsamarlo y estar presentes en su duelo, estaban más expuestas a lo que los griegos entendían como *miasma* o contaminación, pero que también es un riesgo sanitario. De hecho, la preparación del cadáver se asocia a la mujer porque está relacionado con la limpieza (Calero 2012: 37). Alejando a las mujeres del funeral y obligando a celebrar parte del mismo dentro de la casa se garantizaban ciertas condiciones sanitarias. La más evidente es la de caminar detrás. La orden de caminar separados hombres y mujeres en el cortejo se atribuye a Solón en Pseudo-Demóstenes (43, 62): βαδίζειν δὲ τοὺς ἄνδρας πρόσθεν, ὅταν ἐκφέρωνται, τὰς δὲ γυναῖκας ὀπίσθην, “que los hombres caminen delante durante la conducción del cadáver, las mujeres detrás”. No obstante, es demasiado habitual que las mujeres vayan detrás de los hombres en cualquier procesión griega. De hecho, tenemos el friso de las panateneas donde las mujeres caminan por detrás de los varones.

Por lo tanto, nos inclinamos más a un intento de reorganización de los cultos en torno a la ciudad, controlados por el estado. Con esto no queremos decir que el *miasma* no fuera un problema a solucionar, tanto la física que podíamos llamar sanitaria como la mental, que es tratada de solventarse por las leyes contra los homicidios y los problemas que generan a la ciudadanía.

Queda claro que por el paisaje funerario que hemos heredado, Solón no consigue acabar con la ostentación y con las tumbas monumentales, pero si las aleja del centro de la ciudad.

En momentos posteriores las mujeres volverán a tomar especial presencia en los ritos funerarios. En concreto en el siglo IV documentamos una inusual presencia de tumbas femeninas en el Cerámico. Inicialmente se había interpretado como un nuevo auge de la familia y un declive de la *polis* (Austin y Vidal Naquet 1972: 144; Humphreys 1983: 65-69; Schmaltz 1983: 213-215; Vernant 1991: 324; Nevett 1999: 6-8). En el fondo, la interpretación que hemos dado a la gran presencia de tumbas femeninas en un momento dado ha venido dada por el resto de información que disponíamos. En el siglo IV se

exaltan de nuevo los valores familiares y las tumbas de *períbolos* incluyen a hombres y mujeres enfatizando el carácter familiar de los mismos.

Pero una tumba no es más que un espacio de autorepresentación de la familia del difunto que ha de ser entendido por toda la comunidad, por lo tanto, hay un código que es social (Sourvinou-Inwood 1995: 279-294; Scholl 1996: 89, 172). Es una prueba también de lo que es importante para la comunidad (Scholl 1996: 172; Bergemann 1997: 86). En el siglo IV tenemos muchas visiones femeninas, pero muchas de ellas están asociadas a la idealización tradicional de la mujer con el telar. Por lo tanto, no son rompedoras ni muestran un modelo nuevo de familia o de estado (Kosmopoulou 2001: 303-305).

La siguiente medida que nos ocupa, el control de las dotes irá en la misma línea que las limitaciones de los funerales. Busca dar espacio en la *polis* a grupos que no habían sido privilegiados hasta ese momento.

### 23.8. Control de las dotes

La dote es el precio que ha de pagar el padre para casar a una hija y que ha de ser devuelta con intereses en caso de divorcio (Amemiya 2007: 26). Más adelante, nos adentraremos en la importancia de la dote dentro de la ceremonia del matrimonio pero debemos establecer como la dote cobra mucho protagonismo y se establece como garante del matrimonio, especialmente desde el punto de vista femenino, revalorizando el valor de la mujer como gestora del *oikos* (Cohen 1992: 87).

Dentro del matrimonio se produce una limitación de las dotes, que ha sido interpretado como el paso de los *hedna*, el intercambio de regalos entre marido y padre a la dote (Valdés 2008: 159). Es un privilegio a la familia nuclear y la herencia dentro de ella (con la ley de adopción frente a la familia extensa, como muestran Leduc 2000 y Mossé 1983: 154).

Aparentemente Solón reformula los motivos por los que se ha de producir una unión matrimonial siendo la dote la medida más visible pero que implica un cambio radical:

Plut. Sol. 20, 4

τῶν δ' ἄλλων γάμων ἀφεῖλε τὰς φερνάς, ἱμάτια τρία καὶ σκευὴ μικροῦ νομίματος ἄξια κελεύσας, ἕτερον δὲ μηδὲν ἐπιφέρεισθαι τὴν γαμουμένην. οὐ γὰρ ἐβούλετο μισθοφόρον οὐδ' ὄνιον εἶναι τὸν γάμον, ἀλλ' ἐπὶ τεκνώσει καὶ χάριτι καὶ φιλότῃτι γίνεσθαι τὸν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνοικισμὸν

“De los demás matrimonios suprimió las dotes y dispuso que la novia aportara tres mantos y un ajuar de poco valor, pero ninguna cosa más. No quería que el matrimonio fuera nada a sueldo o venal, sino que la convivencia entre hombre y mujer estuviera basada en la procreación, el atractivo y el amor mutuo.”

Aunque parezca haber un sentido moral en la norma, pues es el tono general de todo el discurso plutarqueo, está haciendo un apunte sobre el deseo de limitar la transacción económica que suponía una boda. No prohíbe que el padre dote a su hija por completo, pero establece un precio máximo. La dote es esencial, pues nueva pareja sigue

necesitando la aportación del padre para poder iniciar su vida y no olvidemos que la dote es una garantía del estatus de la mujer. Suprimir por completo las dotes podría suponer la condena para muchas uniones pobres. Lo que claramente hace es controlar que la dote se convierta en un espacio de ostentación de riqueza, como seguramente lo había sido hasta ese momento.

La referencia al atractivo y el amor mutuo está relacionada con la necesidad de la procreación, que Solón introduce como un deber para la *polis*. Los hijos no son sólo un recurso del *oikos* sino que perpetúan los ciudadanos. Levy (1962: 138) considera que las leyes de Solón dejan muy poco a la elección del individuo. Con la introducción de la dote cuantitativa, aunque sea de un valor relativo, se ofrece a la pareja el recuerdo permanente de que la mujer aportó una cantidad. El padre no puede escoger prácticamente cómo gestionar su herencia, pues solo en el caso de ausencia de hijos tiene libre disposición. La herencia queda fuertemente vinculada a la familia, pues se da automáticamente a los hijos y es una responsabilidad tenerlos. Es muy complicado hablar de amor y sentimientos en el Mundo Griego y da la impresión de que la inmensa mayoría de los matrimonios eran concertados por intereses económicos, familiares y políticos. Tendemos a sublimar el amor homoerótico masculino debido al poder que tiene el *Banquete* de Platón pero nos encontramos con grandes lagunas a la hora de valorar la afectividad dentro del matrimonio (Duce 2017: 77-94). Consideramos que en este pasaje no se está negando la posibilidad del amor, porque es un tema que no interesa en una reforma política. A Solón le sería completamente indiferente si había amor o no en los matrimonios, pero sí está preocupado por instalar la idea del matrimonio no como una opción masculina, sino como un deber cívico. La procreación de los hijos no es un bien para la familia, sino un bien ciudadano. Por lo tanto, el primer paso es romper la dinámica de poder que tenían las familias poderosas que gestionaban los matrimonios para beneficio de su casa y conseguir que la procreación, que también es importante entre la aristocracia, adquiera también un valor de cara a la *polis*.

La relación de las dotes y las nuevas clases sociales es bastante clara. Al introducir una nueva manera de medir las clases sociales, en virtud de la riqueza de cada individuo, se abren las posibilidades de intercambio entre familias no siendo ya el origen por nacimiento la única manera de establecer contacto entre iguales. Por lo tanto, a partir de ese momento, uniones matrimoniales que no eran deseables, por su falta de buen linaje, se vuelven potencialmente más deseables en ciertos casos. Especialmente cuando familias de buen origen dejan de ser solventes. Si pensamos en todas las reformas de Solón, en la abolición de deudas y que las familias más poderosas fueron las más perjudicadas, puede que estemos ante la clave del interés de regular en torno a las dotes. La regulación de las dotes (Polignac 1996: 205) puede ser un intento de planear la *isonomia*, aunque sea un concepto que no se implanta de manera definitiva hasta Clístenes (Leveque- Vidal Naquet 1964: 25) puede ser una medida con el objetivo de sentar la base de una igualdad ante la ley. Con ello, no estamos afirmando que a partir de la limitación de las dotes se revolucionen por complejo las viejas lealtades y Solón consiga que los Eupátridas se mezclen con el resto de los miembros que pertenecerán a la clase más alta. Simplemente es un intento de que haya algo más de intercambio que en tiempos precedentes.

Es interesante hacer una breve reflexión sobre la posibilidad de que la dote en un estadio previo fuera una porción de tierra y que Solón establezca el paso hacia los bienes muebles.



Leduc (2000: 299-301) considera que en los Siglos Oscuros y en el Geométrico la dote era la *pherne*, es decir una porción de tierra que aporta la mujer y que subraya la unión de dos familias del círculo Eupátrida. Leduc subraya que estos matrimonios Eupátridas arcaicos plantean la unión de ambas casas y que sus descendientes pueden apelar al origen de ambas. Cuando se prohíbe este tipo de dotes los matrimonios pueden ser más heterogéneos ya que casar a una hija no supone una pérdida de tierra, pero también tiene como consecuencia que el poder de la mujer en la nueva casa es menor. Si bien siempre le beneficia haber aportado ciertos bienes, la tierra es el gran elemento de prestigio. De Polignac (1996: 204-205) considera que es otro de los grandes elementos de sometimiento de los Eupátridas en favor de una *polis* estable. Valdés (2007: 209) apunta a que la *pherne* era un modo de matrimonio aristocrático en el que la mujer era comprada por el esposo, a la manera de los poemas homéricos donde hemos estudiado el modelo de los *hedna*. Por lo tanto, pasamos de una competición por la esposa a conseguir dar a la hija en matrimonio. También deja muy clara la diferencia entre un matrimonio legítimo y una unión que solo puede producir bastados (Ober 2006: 452) asentando un principio que se mantendrá en la ciudad de Atenas en períodos posteriores. A través del intercambio de la mujer el padre da una dote, pero con esa cantidad garantiza un estatus a su hija. Además si la dote en forma de tierra cae en desuso se vuelve mucho más económico mantener, y posteriormente dotar para casar a más de una hija, ya que el propio *oikos* no se ve dividido. Atesorar una dote en bienes muebles, en un momento en el que la tierra tiene tanto valor simbólico, debía verse como algo más “asequible” para un padre de una familia relativamente numerosa. Queda la duda de lo que es una dote justa, pero como apunta Savalli (1983: 62) queda un amplio margen de discreción para el padre, pero le da un marco de legalidad. Con esta afirmación quiere decir que el vientre fértil de la mujer, la única opción posible para tener hijos legítimos, la convierte en un sujeto mucho más atractivo que cualquier otra unión posible. Desde luego, cabe la duda razonable de plantearnos cómo iba a controlar la *polis*, que una dote no fuera compuesta total o parcialmente con tierra. Más bien parece que se intentan poner en valor otros aspectos aparte de la riqueza del padre de la novia. La necesidad de procreación es una realidad en toda la historia de la humanidad, desde las clases más altas hasta las más bajas, lo que se hace más bien es introducirla dentro del discurso cívico.

Lape (2002: 119) considera que Solón protege a la familia a través de la fórmula de la *engye* que establece la unión legítima. Es un paso de la familia aristocrática a la familia ciudadana. Con este pasaje, se fija una dote moderada, pero se fija una dote como paso necesario para el matrimonio legítimo. El paso de la ceremonia de matrimonio completamente privada, de acorde a la costumbre, a la necesidad de que sea conocida por la comunidad sí supone un gran paso en el establecimiento del sentimiento ciudadano y de la legitimidad de los hijos, que no sólo es atestiguada por la familia sino que también se precisa de la comunidad.

Debemos matizar que la medida de intentar mezclar a los Eupátridas con el resto de familias no es única de Atenas. En otras *poleis* vecinas como Mégara sabemos que este tipo de matrimonios mixtos entre clases que habían sido imposibles hasta ese momento se produjeron después de reformas en la ostentación ciudadana y en las dotes máximas. Provocó ciertas críticas (Donlan 1985: 238-239) en torno a la tiranía que las había promovido. Además, la mezcla de los aristócratas con otro estrato poblacional limita su poder, y es especialmente interesante para el tirano que ve cómo su poder se hace cada

vez más incontestable. También podemos ver en esa misma línea la prohibición de las dotes de Licurgo, que hemos estudiado en el capítulo de Esparta. Por lo tanto, podemos pensar que en Atenas se intenta ir en la misma dirección: acabar con la todopoderosa preminencia de los Eupátridas y ampliar el espectro de los ciudadanos.

En conclusión, esta medida limitaba las dotes de las grandes familias, pero abría nuevas posibilidades para el resto. No puede ser considerada una medida restrictiva para las mujeres, tampoco beneficiosa, porque va en la línea de favorecer un nuevo sistema basado en la riqueza y no en el origen. Van Wees (2006: 363) apunta a una nueva reestructuración de las dotes en torno a las nuevas clases. Si bien en el momento anterior la dote venía determinada por el estatus social de la familia, a partir de este momento se puede esperar proporcionalidad entre la dote que recibe una mujer y la categoría a la que pertenece su familia, que estaba basada en su renta anual. Por lo tanto, el marido tiene más datos iniciales cuando negocia con el padre el nuevo matrimonio. Esta clasificación facilita que familias con las mismas posibilidades se unan porque la capacidad económica de cada familia es mucho más visible. Si aceptamos como probable la hipótesis de que poco a poco la dote no sea una porción de tierra puede ser una medida que tenga como consecuencia, quizá casual, de que interese criar a más mujeres dentro de la familia y que deje de verse el nacimiento de una mujer como un nacimiento casi perdido. El padre puede usar a sus hijas para establecer lazos por un precio que no comprometa la supervivencia de su hijo mayor heredero.

La dote establece la base de un matrimonio, que a partir de ahora es el legítimo. Estamos hablando del matrimonio por *engye*. A través de un pacto entre el esposo y el marido y con la garantía de una dote, se anuncia una nueva unión. Este procedimiento es una seguridad para las mujeres, pues se regula y legisla dándoles seguridad y protección y es un producto de la *polis* (Seaford 1994: 210-212). Esto no quiere decir que el *oikos* deje de ser jerárquico (Humphreys 1978: 210) ni que la mujer cambie radicalmente su papel dentro del mismo. No obstante, es una protección legal que en un momento previo no tenía y que durante el Clasicismo veremos que se esgrime como argumento en los juicios.

En definitiva es muy interesante la interpretación global de Patterson (1991), que considera que el matrimonio se convierte en un proceso necesario para completar el estatus del individuo como miembro pleno de la sociedad, más que en un simple evento social. Con ello no queremos decir que deje de ser una fiesta, o un modelo de ostentación de la élite, pero el aspecto jurídico se asienta y se mantiene en toda la historia de la Grecia Antigua.

Por supuesto, estamos señalando que puede mejorar la vida de las mujeres libres, por muy pobres que sean, ya que son separadas de las concubinas y *nothoi* (Lape 2002: 125-126) a pesar de ellos las concubinas, llamadas *pallake*, siguen teniendo un papel en época clásica (Just 1989: 51-5; Blundell 1995: 124-125; Vernant 1973: 58) pero su estatus es cada vez más problemático. Una visión transversal a través de la tragedia la proporciona Torrance (2005: 39-66) a través de la figura de Andrómaca (Eur. Andr.). A pesar del carácter épico propio de los personajes homéricos, hay claves sobre la delicada situación de la concubina que ha conseguido compartir techo y comida con una mujer legítima. En este caso al ser su hijo el único, todo parece indicar que Neoptólemo lo podría legitimar, pero a costa de grandes problemas con la esposa legítima. Aun estando en el

plano mítico es un dato de los problemas que podrían acarrear este tipo de situaciones. Además debemos tener en cuenta que la presencia de una concubina no se daba en familias pobres, sino que es una cuestión económica poder mantener a dos mujeres. Si a esto le añadimos que normalmente la esposa legítima es la de clase alta, puede haber conflictos entre familias para reconocer a un heredero bastardo. Si bien hasta ahora los investigadores se han centrado en buscar paralelos en época Clásica, podemos apuntar a que esta situación se inicia con la reforma de Solón. Es a partir de este momento cuando se marca legalmente la diferencia entre legítimo e ilegítimo.

El segundo aspecto a tratar es la importancia de la procreación como elemento definitorio del matrimonio, dotando de una nueva dignidad a la mujer (González Almenara 2006: 43). La procreación llegó a concebirse como una utilidad pública de las mujeres (Raepsaet 1971: 94) en Época Clásica, pues los hijos eran los futuros ciudadanos. Por lo tanto, se da un rol a la mujer que no es nuevo, pero que si es reconocido desde la legalidad. La importancia de la maternidad durante la Época Clásica ha sido objeto de numerosos estudios; por su singularidad destacamos el de Flacelière (1962b: 109). Debemos entender que la maternidad adquiere un papel que tiene un fondo legal a partir de las reformas de Solón. Quizá Solón no estaba pensando en dotar de una dignidad nueva a las mujeres atenienses, pero intentando promocionar un modelo de familia público con deberes y obligaciones de cara a la ciudad transforma el papel tradicional de la mujer que pasa a ser la gestora no solo del futuro heredero, sino también del ciudadano.

### **23.9.Las *epiclerai***

Uno de los puntos clave que debemos tratar es el papel que otorga Solón a las *epiclerai* y cómo gestiona cuándo una familia se queda sólo con una heredera. Se pueden dar dos supuestos, o que la *epiclera* estuviera ya casada, por lo que se podía revertir su matrimonio, o que fuera soltera.

La *epiclera* es la mujer que tiene derecho a la herencia del padre, o más bien a ser depositaria de la misma bajo la tutela de otro hombre de la familia hasta que encuentre un marido que se haga cargo de la misma. Este supuesto sólo puede darse cuando un padre fallece sin hijos varones que puedan hacerse cargo. Esta situación debía ser reclamada ante un tribunal (Fraga 2001: 14) y pasa por un proceso, pues la prioridad es conservar el *oikos*. No hay libro dedicado al mundo femenino que no tenga un apunte acerca del *epiclerato* en Atenas, lo que ha hecho correr amplia bibliografía sobre un tema que se presentaba como incómodo para la propia sociedad ateniense. De hecho, desde los primeros momentos de la investigación se señala como una situación anómala. En un inicio se consideraba el *epiclerato* un recurso presente en todo el Mundo Griego, como indica Gernet (1921: 338):

“Cette institution nous est signalée dans un grand nombre de cités grecques: à Athènes d'abord; mais aussi à Gortyne, à Sparte, à Thurium, à Théra, à Mytilène, chez les Phocidiens, dans la Chalcidique de Thrace “

Es decir, el hecho de que la mujer heredaba solo cuando no había varones a disposición era solventada de la misma manera en todas las *poleis*. Obviamente, a día de hoy descartamos por completo esta aportación.

En Atenas, cuando una mujer quedaba como única heredera de su padre, el *oikos* queda en situación de vulnerabilidad. De hecho, se podía obligar a un pariente suyo a desposarla, incluso si ya estaba casada, con el objetivo de engendrar un varón. Este tipo de matrimonios, llamados tradicionalmente levirato, porque se obliga a la viuda a casarse con el hermano de su esposo fallecido han sido interpretados como típicos de sociedades donde la familia nuclear no tiene ningún tipo de independencia y los lazos familiares amplios son extremadamente fuertes. El esposo que se casa está más vinculado a sus padres y hermanos que a su nueva esposa (Abrahams 1979: 172). Cox (1983: 511) hace una interesante aportación al señalar que también hay potenciales *epiclerai*, es decir, mujeres cuyo padre sigue vivo pero no ha tenido hijos varones y son las que se sabe que van a heredar todos los bienes.

Como estamos estudiando a lo largo de esta tesis no podemos hablar de un solo *epiclerato*, y por lo tanto, matizamos la afirmación de Gernet. El *epiclerato*, tal y como lo estamos analizando, tiene muchas ramas. Atenas es precisamente el caso de *epiclerato* más restrictivo, más vinculado a la familia y que deja menos capacidad de acción a la mujer. La primera duda que suscitó a la investigación era si solo se declaraba una *epiclera* en un caso extremo, es decir, cuando no quedaba ningún varón, incluyendo en línea ascendente. En ese sentido, Gernet (1921: 339) consideraba los casos conservados en los juicios de Atenas. Como en el de *Contra Estephanos* (Dem. 41, 8) no se especifica si la mujer es *epiclera* o no, pues el padre del difunto aún está vivo.

Autores como Pomeroy (1987: 78) consideran que debemos minusvalorar el *epiclerato* en algunos casos. Las ricas herederas eran siempre apetecibles pero podían también ser *epiclerai* herederas de deudas y considera casi una obligación familiar el matrimonio impuesto. En ese sentido la ley sería protectora, con la obligación matrimonial se aseguran de que esa mujer tenga cobijo. No obstante, nada nos hace pensar que la opción del pariente sea la última, de hecho, en otros códigos como en Gortina, el pariente tiene siempre la primera iniciativa. ¿Realmente era el *epiclerato* una institución común o algo muy excepcional?

Gernet (1997: 110-111) no lo considera nada excepcional y lo sitúa como un mecanismo de las sociedades arcaicas en las que el derecho no está muy establecido. Es una medida altamente conservadora. El *epiclerato* es un sistema endogámico que permite conservar a la mujer dentro del seno familiar, pues todo matrimonio supone la salida de la misma de la casa (Gernet 1997: 116-117). En definitiva, el *epiclerato* ha de ser considerado un mecanismo conservador de la familia para mantener la propiedad en el seno de la misma.

Demóstenes y Aristóteles nos hablan de la legislación de Solón en torno a las *epiclerai* (Dem. 43, 75 y Arist. Ath. Pol. 56, 6-7) lo que interpretamos cómo que era un tema que continuaba siendo problemático durante el Clasicismo y que ocupaba la atención de oradores y filósofos. Citando a Solón, se apelaban a las leyes antiguas en los tribunales.

Del mismo modo Plutarco nos habla de que se hace obligatorio el consentimiento del *kurios* para un matrimonio (Plut. Sol 23. 4) y que las dotes están prohibidas salvo para el

caso de las *epiclerai* (Cox 1983: 33), los términos parecen anacrónicos para una época tan antigua por lo que podemos interpretar que Plutarco hace una relectura de las restricciones de la época de Solón y las hace comprensibles para los griegos de su época. Parece que en este momento se quita a las mujeres por completo el poder de consentir en un matrimonio sin el cabeza de familia y se intenta ordenar ante el exceso de las dotes.

En la misma línea Lane Fox (1985: 224-225) señaló que en las leyes solonianas está presenta la posibilidad de adoptar a un hombre cuando no hay hijos varones. También era una posibilidad para el padre que llegaba a la vejez sin descendencia clara o solo femenina, lo que desde luego puede acabar en la situación de emergencia que es el *epiclerato*. No podemos saber si para un padre era más conveniente adoptar a un varón ajeno a la familia o esperar que el patrimonio quedara en sus parientes lejanos por medio de su hija, pero legalmente tenía una posibilidad de negar que el patrimonio fuera a sus colaterales. Gernet (1921: 362) sostenía que esa adopción iba en todos los casos acompañada del matrimonio de la hija con ese hijo adoptivo, por lo que no debía ser tratado como una adopción al uso. No obstante, como señala Wilgaux (2011: 229) los lazos de sangre son muy fuertes y aunque exista la adopción hay una clara distinción entre los hijos naturales de los adoptados, de hecho, ha habido un amplio debate en torno a este tema porque las fuentes no son claras en el estatus de los hijos adoptados y no tenemos datos para afirmar que los hijos adoptados sean desposados con las antiguas hijas únicas.

En el mundo Antiguo, donde no se conocen los problemas de genética ante el incesto, la sangre es muy importante y no introducir elementos externos en la familia se convierte en una prioridad, lo que explica situaciones como el *epiclerato*. Por otro lado, como señala Todd (1993: 223) la adopción podía ser por testamento o inter vivos. La que se hacía cuando el padre estaba vivo, no se podía anular, porque se hacía en plenas facultades. En la misma línea y aportando quizás una situación intermedia Lindsay (2011: 353-354) considera a los maridos de las *epiclerai* varones adoptados post-mortem en el sentido de que el *kurios* es un valedor del patrimonio que ha de supeditar su herencia a la línea femenina. Quizá no esté tan claro que es una adopción en toda regla, pues la mujer sigue siendo la valedora pero no parece descabellado pensar que el pariente que desposa a una *epiclera* ha de primar su línea de familia frente a la suya y eso puede ser considerado una especie de adopción no reglada. En ese sentido, nos parece interesante destacar el argumento de Maffi (1991: 205-232) en torno a la unicidad de la ley ateniense. El autor sostiene que antes de Solón hay un estado de pre derecho ático más cercano al de Gortina donde se hacen los primeros esbozos de disposiciones judiciales. Por las mismas solo los que no tienen herederos pueden hacer testamento y legar inter vivos, mientras que los padres con herederos han de legar a los mismos. Pese a ser una hipótesis, explicaría en parte el problema de las *epiclerai*. Si es imposible para un padre negar la herencia a sus hijos y no puede adoptar toda esta segunda opción quedaría invalidada, por lo que la herencia a las hijas sería la única opción<sup>323</sup>.

En realidad Solón proporciona una legislación que protege a las hijas que se han quedado huérfanos, permitiendo que vivan en su *oikos* de nacimiento y estableciendo que el

---

<sup>323</sup> Maffi se basa en alusiones en juicios, sobre todo Demóstenes (44, 63) donde se apela a una falta de consideración que el hijo disponga por adelantado de la herencia al igual que su padre no puede hacerlo. Parece indicar que los padres con hijos no pueden cambiar la herencia natural, lo que anularía el testamento inter vivos o una adopción salvo en caso de necesidad.

*arconte* ha de encargarse de su protección. En el caso de los varones se nombra un tutor hasta su edad adulta y en el caso de las *epiclerai* se las intenta casar lo antes posible para mantener el *oikos*. Los huérfanos eran población especialmente delicada y debía ser protegida (Ath. Pol. 56, 6-7). Durante muchos años su herencia está en manos de un familiar o un tutor, ante la vulnerabilidad de los niños se coloca bajo la responsabilidad del *arconte* controlar a esta población. Para Gagarin (2006: 261-275) se está incluyendo dentro de la legislación a una población que inicialmente ha quedado fuera y esto es fruto de la confusión legal que había antes de Solón. Por ello, el legislador postula en sus leyes diferentes supuestos en un intento de clarificar. Antes de Solón podemos pensar que en la gestión de poderes dentro de las familias un huérfano era un miembro lo bastante débil para ser completamente apartado de cualquier derecho. La herencia sería asumida por la rama más poderosa de la familia y el *oikos* desaparecería. Además la autogestión de las herencias dentro de las familias es un espacio de poder al que aspira un modelo de ciudad donde los asuntos económicos se tratan en público. Promulgar una ley de herencia y de derechos de huérfanos obliga a la discusión pública del asunto, a que no se solucione en familia. Una vez más se intenta sacar a la vía pública lo que había pertenecido a la intimidad.

Es difícil establecer hasta qué punto llegó Solón, pues no conservamos sus leyes, pero fuentes posteriores parecen incidir en que las leyes eran un tanto ambiguas y habían provocado conflictos en periodos posteriores. Aristóteles en la *Constitución de los atenienses* nos habla de la naturaleza de redacción de las leyes

Arist. Ath. Pol. 9, 2.

ἔτι δὲ καὶ διὰ τὸ μὴ γεγράφθαι τοὺς νόμους ἀπλῶς μηδὲ σαφῶς, ἀλλ' ὅσπερ ὁ τῶν κλήρων καὶ ἐπικλήρων, ἀνάγκη πολλὰς ἀμφισβητήσεις γίνεσθαι, καὶ πάντα βραβεύειν καὶ τὰ κοινὰ καὶ τὰ ἴδια τὸ δικαστήριον. οἴονται μὲν οὖν τινες ἐπίτηδες ἀσαφεῖς αὐτὸν ποιῆσαι τοὺς νόμους, ὅπως ἢ τῆς κρίσεως ὁ δῆμος κύριος.

“Además, por estar redactadas las leyes sin sencillez ni claridad, “como la de las herencias e hijas herederas”, necesariamente surgieron muchas dudas, y todo, tanto lo común como lo privado, debía juzgarlo el tribunal. Algunos piensan que él, deliberadamente, hizo las leyes poco claras, para que el pueblo fuese soberano en el juicio<sup>324</sup>.”

Este dato puede ser interpretado de dos maneras, o bien que la redacción era muy confusa e inducía a error, o que no estaban todos los presupuestos recogidos en la misma, sino que era lo suficientemente ambigua para obligar a las personas a acudir a un tribunal y que fuera en el espacio público donde se discutiera. Una ley lo suficientemente clara para no poder ser eludida, pero con lagunas legales que obliguen a que se dirima en un espacio público parece una ley clave para obligar a que el asunto de las *epiclerai* pasara definitivamente del ámbito privado al público. También cabe la posibilidad de que surgieran nuevas casuísticas en periodos posteriores que ya no encajaban con la disposición soloniana, por lo que debían ser debatidas en juicio.

---

<sup>324</sup> Traducción revisada a partir de la de Gredos de 1984 de Manuela García Valdés.

Solón introduce la obligación de casarse con la única heredera de una familia a los parientes más cercanos. Este aspecto debemos tratarlo con cuidado ya que para tiempos de Plutarco, era una medida que carecía de sentido.

Plut. Sol. 20, 2

ἄτοπος δὲ δοκεῖ καὶ γελοῖος ὁ τῆ ἐπικλήρω διδούς, ἂν ὁ κρατῶν καὶ κύριος γεγονὼς κατὰ τὸν νόμον αὐτὸς μὴ δυνατὸς ἢ πλησιάζειν, ὑπὸ τῶν ἔγγιστα του ἀνδρὸς ὀπίεσθαι. καὶ τοῦτο δ' ὀρθῶς ἔχειν τινές φασι πρὸς τοὺς μὴ δυναμένους συνεῖναι, χρημάτων δ' ἔνεκα λαμβάνοντας ἐπικλήρους καὶ τῷ νόμῳ καταβιαζομένους τὴν φύσιν. ὀρῶντες γὰρ ᾧ βούλεται τὴν ἐπίκληρον συνοῦσαν ἢ προήσονται τὸν γάμον ἢ μετ' αἰσχύνης καθέξουσι, φιλοπλουτίας καὶ ὕβρεως δίκην δίδόντες<sup>325</sup>.

“Extraña y ridícula parece la que otorga a la heredera si el que tiene potestad y autoridad legal sobre ella es impotente, el derecho a entregarse a los parientes más próximos del marido. Algunos dicen que esta ley era buena contra los que no podían mantener relaciones y que por dinero se casaban con las herederas aprovechándose de la ley para contravenir la naturaleza; pues al ver que la heredera se puede casar con quien desee, renunciarán al matrimonio o lo asumirán con deshonra, pagando un justo castigo por su codicia e insolencia.”

La expresión extraña y ridícula nos puede indicar que en época de Plutarco era una medida obsoleta (Flacelière 1949: 124) que ya inducía a la risa (γελοῖος). Arthur (1984: 33) señalaba el hecho de que Plutarco llamaba extraño (*atopos*) y ridículo (*geloios*) a la ley que permite a la *epiclera*, si el hombre que tiene poder sobre ella o el que es su *kurios* legalmente es incapaz de tener relaciones sexuales con ella, casarse con otro hombre del linaje (Sol. 20, 2) ya que el hombre ha de tener relaciones sexuales con ella al menos tres veces al mes (Sol. 20, 3). Esta disposición puede parecer ridícula si no tenemos en cuenta que es una ley muy antigua que trata de preservar el *oikos*.

Realmente se nos está dando un supuesto de carácter jurídico: la *epiclera*, obligada a casarse con un pariente cercano, puede encontrarse con un marido incapaz de proporcionarle una descendencia. Inicialmente este dato nos está indicando que la descendencia era de suma importancia para una *epiclera*. Debemos pensar que una hija heredera no es una situación ideal, y que se trata de solventar lo más rápidamente posible. Por lo tanto, un marido incapaz de proporcionar un heredero varón ha de ser solventado, nuevamente, fuera del ámbito familiar. Se trata de volver a casar a la mujer con un pariente de la familia paterna, para intentar solventar el problema de descendencia. Esta medida evita que por entresijos familiares, se case a la *epiclera* con un familiar demasiado mayor para que la herencia acabe dentro de la familia pero con pocas o nulas posibilidades de que nazca un hijo de esa unión.

La mujer *epiclera* se convierte en una servidora de la familia, pues su misión principal es mantener un *oikos* en peligro de extinción (González Almenara 2006: 44). Por ello, las relaciones sexuales con un hombre externo al *genos* paterno serían consideradas un adulterio (Bundell 1995: 25) especialmente grave y se busca una solución familiar. Por el mismo motivo, el marido ha de mantener relaciones sexuales con ella al menos tres veces al mes (Plut. Sol. 20. 4; Plut. Mor. 769a). Todas estas particularidades atribuidas a Solón

---

<sup>325</sup> Edición de Kenyon en 1920 para la editorial Oxford.

nos indican que las *epiclerai* eran un problema, pues era relativamente fácil especular con su patrimonio o malcasarlas para beneficio de otro familiar (Scafuro 2006: 187-198).

Hay un deseo de regularizar estas situaciones, lo que indica que trata de promover que la relación sea aceptable para ambos. Por ello justo después menciona el consumo de un membrillo por parte de los dos para tener buen aliento y la obligación de unirse tres veces al mes (Plut. Sol. 19, 4). Para Lane Fox (1985: 227) el sistema de Solón funcionó mientras que el de otros legisladores, como Epitadeo, fue un fracaso. Funciona porque es coercitivo, pone trabas y da órdenes concretas, lo que nos habla del deseo de que ese matrimonio acabe con una descendencia masculina que impida la desaparición del *oikos*.

El matrimonio es una gran cuestión de estado, y como Solón legisla en torno a las grandes cuestiones, nos han llegado testimonios de su labor. Desde ese prisma debemos tomarnos la obligación de la cohabitación.

Plut. Conjug. 138d<sup>326</sup>

ὁ Σόλων ἐκέλευε τὴν νύμφην τῷ νυμφίῳ συγκατακλίνεσθαι μῆλου κυδωνίου κατατραγοῦσαν αἰνιττόμενος ἔοικεν ὅτι δεῖ τὴν 1 ἀπὸ στόματος καὶ φωνῆς χάριν εὐάρμοστον εἶναι πρῶτον 2 καὶ ἡδεῖαν.

“Solón mandaba que la esposa no se acostara con el esposo antes de comerse un membrillo queriendo decir, al parecer, que es necesario que de la boca y de la voz nazca el primer placer armonioso y agradable.”

Estamos ante una ley que “obliga” a que la esposa cuide la higiene de su boca antes de acostarse con su marido. Es una ley que puede ser difícilmente perseguida, y que debe interpretarse más bien como una costumbre. Entendemos que el consumo de fruta propiciaba el buen aliento de la esposa, por lo que era sexualmente más apetecible o incluso puede ser un ritual del matrimonio.

Podemos interpretarlo como que la cohabitación es presentada como un esfuerzo que ambos deben hacer (Garland 1990: 228-229) y se intentan dar ciertas garantías para hacerlo más llevadero. Más probable nos parece pensar que se está intentado legislar para que nadie se escape de cumplir la ley y que se dan consejos que hacen ritual el acto.

Podemos concluir diciendo que Solón regula los matrimonios y establece como ha de ser la ceremonia para dar a la ciudad hijos legítimos (Bogino 1991: 224). Algunos autores consideran que la cadencia de *engye*, *ekdosis* y sobre todo, la presencia de la *proix* o dote como garante ya está presente, pero con los datos que sabemos es difícil de determinar. Lo cierto es que establecimientos en torno al matrimonio suceden en otras *poleis* y tratan de regular la vida ciudadana de un momento previo basado en la ostentación de riqueza (Wolff 1944: 43-54). Que la cadencia que conocemos en Época Clásica ya esté presente en Solón es difícil de determinar, sobre todo porque las instituciones no están tan maduras.

---

<sup>326</sup> Lo repite en Plutarco en Mor. 279F y en Sol. 20 (89C). Las repeticiones de pasajes pueden significar que eran historias populares o que sorprendían a Plutarco y consideraban que eran un gran ejemplo de cómo funcionaba una sociedad.



Lo que si podemos determinar es que la ley de las *epiclerai* tiene claras intenciones. Por un lado busca ya la descendencia de una *epiclera* en los herederos, y se trata de legislar sobre la misma. Por supuesto que es muy difícil defender que alguien controlara personalmente que se cumplieran ambos preceptos, pero parecen más bien consejos de buen uso que en un momento dado podían ser reclamados en un tribunal.

### 23.10. Derechos de los padres sobre los hijos

Hay un interesante apunte sobre las uniones fuera de la legalidad o en una realidad paralela que nos da algún dato más sobre ese deseo de regularizar las relaciones dentro de la ciudad. En un momento previo, el estatus de los hijos depende no sólo de que pertenezcan a la “esposa legítima”, cuyo estatus es mucho más débil y depende del favor del marido frente a concubinas y favoritas. Con el establecimiento del derecho de pertenencia a la comunidad se fortalezca la idea de lo legítimo

Plut. Sol. 22, 4

ἐκεῖνο δ' ἤδη σφοδρότερον, τὸ μὴδὲ τοῖς ἐξ ἑταίρας γενομένοις ἐπάναγκες εἶναι τοὺς πατέρας τρέφειν, ὡς Ἡρακλείδης ἱστόρηκεν ὁ Ποντικός. ὁ γὰρ ἐν γάμῳ παρορῶν τὸ καλὸν οὐ τέκνων ἕνεκα δῆλός ἐστιν, ἀλλ' ἡδονῆς ἀγόμενος γυναῖκα, τὸν τε μισθὸν ἀπέχει, καὶ παρρησίαν αὐτῷ πρὸς τοὺς γενομένους οὐκ ἀπολέλοιπεν, οἷς αὐτὸ τὸ γενέσθαι πεποίηκεν ὄνειδος.

“Más dura es la ley por la que tampoco los hijos de *hetaira* estaban obligados a cuidar de sus padres, como cuenta Heráclides del Ponto. Pues quien dentro del matrimonio no atiende al decoro está claro que se casa con una mujer no por los hijos, sino por placer; con ello recibe su salario y ante unos hijos cuyo propio nacimiento ha convertido en un agravio, decae en su derecho a alzar la voz.”

Esta medida supone una pérdida de derechos si no se ha sometido la unión a los cánones de la ciudad. Establece que había sido posible, no diremos que frecuente, que un varón se uniera a una *hetaira* que había tenido durante años. Estas uniones traen problemas porque no han sido sancionadas en público y pueden entrar en conflicto con una esposa anterior y sobre todo con la descendencia. Más que pensar en un conflicto propio de harén de mujeres, debemos apuntar a la posibilidad de hijos procedentes de varios matrimonios y del deseo de que las uniones sean sancionadas y conocidas por la comunidad. Los hijos de una mujer legítima deberían estar en ventaja para recibir la herencia, pero si el marido moría cuando su última esposa aún vivía, y si fuera esta una *hetaira*, entendida como una mujer que no ha pasado por un matrimonio establecido y no necesariamente por una profesional del entretenimiento o una prostituta, no es descabellado pensar que se favorecería a los últimos hijos. Por lo tanto, esta medida intenta ordenar no los segundos o terceros matrimonios, sino las uniones ilegítimas que traen problemas de descendencia. El tema de la bastardía estará muy presente en Época Clásica, pero es posible que en estos momentos ya esté en el punto de mira de las bases de la ciudadanía (Omitowaju 2002: 25-27).

Como consecuencia de la preocupación por los hijos legítimos, deriva que se trate de proteger a los mismos. Es extremadamente importante la prohibición de vender a los hijos, práctica que se había hecho común ante las deudas crecientes.

Plut. Sol. 23, 2

ἔτι δ' οὐτε θυγατέρας πωλεῖν οὔτ' ἀδελφὰς δίδωσι, πλὴν ἂν μὴ λάβῃ παρθένον ἀνδρὶ συγγεγεννημένην

“Prohíbe además vender a las hijas y hermanas, salvo si advierte que, acostada con un hombre, no es virgen.”

La venta de los hijos como esclavos no es ningún caso deseable, pero es una opción ante las deudas antes que la venta del cabeza de familia (García Mac Graw 2008: 203-212). Con la *seisachtheia*, abolición de deudas, volvemos a un estado inicial que no se quiere revertir, la prohibición de la venta de los hijos libres ante las deudas es claramente un ejemplo de que los *oikoi* no acaben sin herederos por esta práctica. Entendemos que primero se vendían a las mujeres y luego a los varones. Lo que hace la medida es establecer que las mujeres no pueden ser vendidas salvo que hayan atentado contra el honor del cabeza de familia, que puede repudiarlas, añadiendo una medida complementaria a lo que ya se había legislado. Esta medida debió no asentarse del todo porque la repite Ateneo (Athen. 569 d-e 73) y debe interpretarse como una prueba de la mayor debilidad femenina ante una situación de carestía económica en la familia.

Lupi (2000: 72-73) interpreta que la sexualidad masculina no se reprime pero se trata de que no afecte al honor de las mujeres, pero entra en contradicción con la edad de reproducción ideal, que es posterior a la edad de reproducción biológica. Por lo tanto, se hace necesaria la aceptación de concubinas y prostitutas que tienen un papel apaciguador del varón. Fuera de este círculo han de quedar las mujeres susceptibles de formar un matrimonio legítimo. Ser pilladas en falta supone la expulsión de la familia y por este motivo pueden ser vendidas.

Flacelière (1959: 127) estudió inicialmente el asunto de la venta de las hijas y hermanas para considerar que es un derecho que adquieren las mujeres. Hasta ese momento podían ser vendidas en caso de necesidad. Desde la reforma de Solón están protegidas salvo que hayan caído en una deshonra familiar. Esta misma interpretación ha sido seguida por Maffi (1984: 1561-1563), que ve paralelos con las leyes de Gortina que legislan en varios supuestos un mismo crimen con diferentes estatus de mujeres. Una opinión contraria es la de Ruschenbusch (1968: 50), que considera que solo en caso de prostitución de una hija o hermana se la repudiaría de la familia por un comportamiento ilegítimo. Prohibir vender a la parte femenina de la familia, *a priori*, la más débil, puede ser un problema en el futuro pues hacen falta mujeres legítimas para ser las madres de los ciudadanos. Por ello, entendemos esta medida dentro de la visión de una sociedad que se rige por la legalidad ciudadana y que se piensa cada vez más dentro de los límites del Ática.

Lo cierto es que las mujeres se benefician de las leyes de Solón, especialmente de la venta de personas libres, pues les permite dejar de ser una moneda de cambio (Valdés 2008: 159), práctica que suponemos normal durante el siglo VII (Plut. Sol. 23, 1-2). Lo cual no quiere decir que se cumpliera a rajatabla a partir de este momento. Esquines (1, 14) señala penas más severas por raptar una mujer libre y forzarla, no dejando demasiado claro si

esa hija había sido vendida. En cualquier caso, una mujer siempre es un sujeto más débil y que será sacrificado antes que un varón. La mujer es un sujeto visto como inferior a nivel económico y que puede ser sacrificado con más facilidad (Savalli 1983: 46; Garland 1989: 91).

### **23.11. Minoría de edad femenina de forma permanente**

Como bien hemos señalado anteriormente, estudiar a la mujer ática es a veces una labor más de observación antropológica que de estudio de fuentes, por la escasez de las mismas. Tanto una visión positiva como negativa de su estatus de dependiente quedaba viciada por las preconcepciones. Just (1975: 153-170) determinaba que la mujer era *a-kurios*, incapaz de manejarse por sí misma y vivía como una residente en la ciudad desde tiempos de Solón. Además un varón es *kurios* de su casa y de sus hijos varones hasta que contraen matrimonio mientras que la mujer siempre es dependiente (Cepeda 2000: 163). Por lo tanto, a la mujer se le pide obediencia, pero no solo a su marido, sino al que esté ejerciendo de *kurios*, que puede ser el padre o el hermano. Debemos pensar que no es hasta época soloniana cuando se define el estatus de la mujer como una menor de edad en el sentido de que se sienta la base de su dependencia. Antes de este momento, los organismos en los cuales la mujer es representada no se han desarrollado. También debemos señalar como una medida soloniana la dependencia de la mujer, que posiblemente era una realidad más o menos asentada desde tiempos más antiguos pero que se pone por escrito en este momento. Antes cabe la posibilidad de que las mujeres de clase alta tuvieran más control sobre las tierras de su familia, prueba de ello podría ser las tumbas monumentales de mujeres (Houby-Nielsen 1996: 235), dónde cabe la posibilidad de que haya una participación activa femenina. No obstante, a partir de la definitiva aceptación del *kurios*, queda asentado que la mujer es apartada de la legalidad de estos asuntos.

Por un lado, la mujer es sometida legalmente al *kurios* (Leduc 1991: 290-292) pero por otro le son reconocidos sus derechos y un papel que le hace pertenecer a la ciudadanía. A partir de este momento podemos empezar a detectar visos de legalidad en el mundo femenino.

### **23.12. Conclusiones Solón**

En definitiva, las reformas de Solón que buscan igualdad relativa de la ciudadanía sólo se consiguen con restricciones del modelo anterior de comportamiento en sociedad (Morris 2000: 155; Almeida 2003). Las mujeres, que son relegadas a un segundo plano en la política salen perdiendo con estas medidas.

La labor de Solón dejó insatisfecha a todas las partes, por lo que el autor, a su vuelta del viaje impuesto para alejarse de Atenas, se dedica a justificarse en sus poemas (Frag. 29b, 4-5) (Domínguez 2001: 107-108). No obstante, es capaz de detectar los grandes problemas iniciales de la *polis* y proponer soluciones, que si bien topan con resistencia su idea política acaba siendo la de la política de Atenas (Rhodes 2006: 248-260).

Si analizamos en profundidad las leyes de Solón, o lo poco que conocemos de ellas, parece que se apunta hacia un matrimonio que tiene una faceta pública para que la comunidad haga de testigo. Como contrapartida, se ha de quitar poder público a la aristocracia en el ámbito de la ostentación. No podemos olvidar que Solón es una salida a la tiranía, que era la respuesta habitual a las grandes desigualdades sociales (Andrewes 1956: 91). Ya hemos señalado cómo los matrimonios eran formas de ostentación social de la élite, por lo tanto, cualquier limitación debía ser restrictiva. Por un lado, la *isonomia* da igualdad ante la ley y se trata de hacer un reparto de los bienes. Por otro, estamos estableciendo un modelo de dote que se sale de estos nuevos repartos y que puede crear desigualdad (Leduc 1982: 12-13), y se intentan fomentar otros valores en las mujeres para hacerlas novias apetecibles. Llegados a este punto, cobran sentido todas las restricciones en torno al lujo y a la ostentación, como un modo de controlar lo que ya era una costumbre, la mujer legítima por medio de la dote, pero tratando de evitar una desigualdad evidente a muy corto plazo. Las familias aristocráticas seguirían llevando a cabo sus ceremonias privadas, pero se intenta que se queden dentro del *oikos* y que poco a poco haya una parte de la que forme parte toda la comunidad.

La idea de vida ciudadana de Solón, en cuanto a los cultos ciudadanos, las relaciones en virtud de la capacidad económica y las relaciones entre el ciudadano y la vida pública se mantienen en toda la vida de la ciudad. Se favorecen ciertos cultos que no casualmente serán controlados por las grandes familias, dándoles un nuevo espacio en el que destacar pero ya dentro del ambiente políado. No es que no se modifiquen ciertos aspectos pero la esencia de Atenas está muy vinculada a la labor de Solón. La reforma de Solón intenta la *eunomia*, un buen gobierno ante el peligro de *stasis*, lo cual no significa que sea una revolución social (Raaflaub 2006b: 397). Sigue habiendo clases altas y se mantienen muchos privilegios relacionados con la timocracia.

Las mujeres pueden parecer inicialmente perjudicadas, pues la definición jurídica las vincula para el resto de la historia griega como unas menores de edad dependiendo del varón. También consiguen un marco jurídico para el matrimonio y la legitimidad de los hijos, lo que sería una mejora en las clases más pobres (Valdés 2007: 212-213).

El deseo de Solón es ordenar a la ciudad. Para ello, ha de empezar el germen de lo que es la ciudadanía, lo que implica la pérdida de visibilidad de las mujeres que habían visto su espacio de poder en la indefinición de las instituciones. Las mujeres seguirán asociadas a sus familias y mantendrán su estatus, pero se las priva definitivamente de un espacio en la plaza pública para tratar asuntos de política. Debemos tener en cuenta que si bien debemos situar a Solón en su época, el Arcaísmo ateniense, las leyes de Solón tuvieron tal fuerza que fueron rehechas y colocadas en un lugar público en época Clásica (Immerwahr 1985: 123-135), y citadas por filósofos y oradores. Por lo tanto, su importancia para el funcionamiento de Atenas se desborda de los márgenes de la cronología de Solón y tendremos que referirnos a ellas en otras ocasiones.

## **24. TIRANOS Y POLÍTICAS MATRIMONIALES**

Conocemos bastante sobre los tiranos atenienses, y pero no tanto sobre sus esposas, pues no han despertado mucho interés en los autores antiguos. No obstante, en un momento dado, cuando la tiranía se asienta, pese a no tener un puesto oficial dentro de la ciudad sabemos que cobran protagonismo y son capaces de manejar influencias en la ciudad. Las formas matrimoniales son una forma de conseguir apoyos políticos duraderos. Por ello los tiranos van a jugar con el matrimonio con mujeres de las grandes familias aristocráticas, pero también con la asociación con otras tiranías.

Nuestro objetivo final es determinar si esta política también pudo ser llevada a cabo por las grandes familias, que igual no ostentaban el poder en forma de tiranía pero les interesaba vincularse con familias de tiranos de otros lugares.

En el caso de Atenas el primer tirano que estudiaremos es Cilón, que si bien no llega al poder hace todo un juego de asociación con grandes familias.

Thuc. 1, 126, 3

Κύλων ἦν Ἀθηναῖος ἀνὴρ Ὀλυμπιονίκης τῶν πάλαι εὐγενῆς τε καὶ δυνατός, ἐγεγαμήκει δὲ θυγατέρα Θεαγένους Μεγαρέως ἀνδρός, ὃς κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἐτυράννει Μεγάρων<sup>327</sup>

“Vivió en otro tiempo un ateniense llamado Cilón, vencedor en los Juegos Olímpicos, noble y poderoso; estaba casado con una hija de Teágenes de Mégara, que en aquella época era tirano de Mégara<sup>328</sup>.”

Este texto muestra cómo un miembro de una gran familia aristocrática ateniense se asocia con una familia de tiranos de la *polis* de Mégara. Si bien Cilón hace un intento fallido de ascenso al poder (Thuc. 126, 4-5) en función de un oráculo de Delfos, podemos asumir que tenía apoyos en los tiranos de Mégara, con los que había emparentado. Por lo tanto, tenemos un precedente que nos indica que el matrimonio con las familias tiránicas en otras *poleis* estaba presente en Atenas en un momento previo a los Pisistrátidas.

Tras varios intentos fallidos, Atenas también cae en una situación de tiranía que dura dos generaciones. Pese a que no estemos ante una tesis de historia fáctica, la labor de los tiranos afecta profundamente a la reorganización del Ática y sus fiestas y al papel que juega la aristocracia en las mismas. Por ello, haremos un pequeño apunte acerca de la labor de los Pisistrátidas.

Desde mediados del siglo VI, con algunos intervalos, hasta el 510 cuando Hippias es finalmente derrotado, la familia de los Pisistrátidas (en las personas de Pisístrato, Hippias e Hiparco) se hace con el poder de la *polis* de Atenas<sup>329</sup>.

Las propias políticas matrimoniales que llevan a cabo como familia y las reordenaciones de cultos femeninos son una buena muestra de cómo las reformas de Solón no habían calado hasta el fondo y la aristocracia ática seguía manteniendo sus relaciones de poder excluyentes. Los tiranos hacen todo un juego de poder para asentarse como la familia más predominante y tener a las clases más bajas ocupadas con la promoción de fiestas y cultos.

---

<sup>327</sup> Edición de 1942 por H. Stuart Jones and J. E. Powell para Oxford University press.

<sup>328</sup> Traducción revisada a partir de la Juan José Torres Esbarranch en 1990 para la editorial Gredos.

<sup>329</sup> Para la discusión en torno a la cronología Lang 1954: 59-73.

Inicialmente, Gernet (1952: 41-54) señalaba cómo las políticas matrimoniales de los tiranos eran amorales, pues se comportaban de manera excepcional. Para Gernet los tiranos por excelencia eran los de Siracusa, que promovían la poligamia y cambiaban de esposa rápidamente. Pisístrato estaba entraba dentro de este patrón por sus múltiples matrimonios a lo largo del tiempo. Si bien ponemos en valor la relación que estableció Gernet sobre las uniones entre tiranos, que priman los intereses territoriales por encima de las antiguas rivalidades, creemos que es necesario hacer una serie de puntualizaciones.

Los tiranos llevan a cabo políticas matrimoniales de asociación a otras tiranías o aristocracias muy poderosas por diversos motivos, a veces puede ser para buscar aliados o el apoyo militar, o por sostenerse en el poder. No siempre se casan con mujeres del lugar donde están gobernando pues eso puede beneficiar a una familia por encima del resto y romper el juego de preeminencia que interesa al que ostenta el poder de manera unipersonal. En el caso de Atenas nos interesa la figura de Pisístrato porque en un periodo de gobierno largo pasa por diferentes fases que no de manera casual son resueltas con nuevas uniones que le permiten alcanzar contactos y alianzas.

El establecimiento de alianzas que den preponderancia a una familia era orquestado por todas las familias aristocráticas. Por lo tanto, debemos poner en cuestión la excepcionalidad de los tiranos. Si bien son especialmente visibles y sobre todo son criticados en momentos posteriores por haberse asociado con unos y otros, entra dentro de la duda razonable que el resto de las grandes familias asentaran y ampliaran su radio de poder del mismo modo.

El tirano Pisístrato es tremendamente popular pero es desalojado del poder en dos ocasiones, por lo que entendemos que tuvo que ganarse nuevos apoyos y recursos económicos, como la explotación de las minas cercanas al río Estrimón en la Calcídica, para poder retornar. En la persona de Pisístrato vamos a ver cómo el matrimonio es un juego para mantenerse en el poder, lo que le lleva a cuatro enlaces por distintos motivos.

Pisístrato accede a la tiranía siendo un ciudadano pleno, habiendo cumplido su función como procreador de descendientes. Inicialmente sabemos que Pisístrato que tiene dos hijos, Hípias e Hiparco<sup>330</sup>, los que le sucederán en primer lugar y serán siempre considerados sus primeros hijos. No obstante, su primera esposa es una mujer desconocida<sup>331</sup>, que suponemos que ha fallecido para cuando él asume el poder. Este factor le permite llevar a cabo una activa política matrimonial, no solo en sus hijos sino en su persona va a ser uno de los factores que influyan en su juego político. Estos hijos tienen en todo momento la visibilidad de la legitimidad y de ser los primeros en su herencia. Asume el poder en primer lugar fingiendo que sus enemigos le han atacado, lo que le procura una guardia personal que usa para asentarse en el gobierno de Atenas (Hdto. 1, 59, 5-6; Arist. Rh. 1357b 29-37; Ath. Pol. 14, 1; Ael. 8, 16). Por lo tanto, Pisístrato tiene poder e influencia para asentarse en el poder, es una figura relevante y consigue llevar a cabo un plan que no podría haber hecho sin tener recursos económicos para proveerse de una guardia personal.

---

<sup>330</sup> Hípias, como el hijo de mayor edad, asumirá el poder a su muerte, quizá con la ayuda de su hermano pero siendo él titular. Su hermano Hiparco no tiene descendencia, lo que es visto como un justo castigo por la unipersonalidad de la familia que busca mantenerse en el poder (Thuc. 6, 55).

En un momento dado es expulsado de la ciudad por las presiones de las familias Eupátridas atenienses. Quedan al mando diferentes familias, entre las que destacan Megacles y Licurgo (Hdto. 1, 59, 6-60). En un momento dado, Megacles, acosado por las facciones, intenta aliarse con él, de nuevo a través de un matrimonio que permita a Pisístrato volver a la ciudad:

Arist. Athe. Pol. 14, 4

ἔτει δὲ δωδεκάτῳ μετὰ ταῦτα περιελαυνόμενος ὁ Μεγακλῆς τῇ στάσει, πάλιν ἐπικηρυκευσάμενος πρὸς τὸν Πεισίστρατον, ἐφ' ᾧ τε τὴν θυγατέρα αὐτοῦ λήσεται, κατήγαγεν αὐτὸν ἀρχαίως καὶ λίαν ἀπλῶς. προδιασπείρας γὰρ λόγον, ὡς τῆς Ἀθηνᾶς καταγούσης Πεισίστρατον, καὶ γυναῖκα μεγάλην καὶ καλὴν ἐξευρών, ὡς μὲν Ἡρόδοτος φησιν ἐκ τοῦ δήμου τῶν Παιανιέων, ὡς δ' ἔνιοι λέγουσιν ἐκ τοῦ Κολλυτοῦ στεφανόπωλιν Θραῖτταν, ἧ ὄνομα Φύη, τὴν θεὸν ἀπομιμησάμενος τῷ κόσμῳ, συνεισήγαγεν μετ' αὐτοῦ: καὶ ὁ μὲν Πεισίστρατος ἐφ' ἄρματος εἰσήλανε, παραιβατούσης τῆς γυναικός, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει προσκυνοῦντες ἐδέχοντο θαυμάζοντες<sup>332</sup>.

“En el año duodécimo después de esto, acosado Megacles por la lucha de partidos, de nuevo negoció, por medio de un heraldo, con Pisístrato con la condición de que se casase con su hija, y lo repatrió de manera primitiva y demasiado sencilla. En efecto, hizo correr el rumor de que Atenea traía a Pisístrato, y habiendo encontrado una mujer alta y hermosa, según dice Heródoto, del demo de los Peanios, o como algunos nos dicen, una tracia del demo de Colito que vendía coronas, de nombre Fía, lo la adornó a imitación de la diosa y la introdujo en la ciudad con él; y Pisístrato entraba en carro, con la mujer caminando a su lado, y los de la ciudad haciendo muestras de reverencia le recibieron con admiración<sup>333</sup>.”

El gobierno sin Pisístrato acaba en una lucha de partidos que lleva a Megacles a ofrecerle la vuelta al poder. Entendemos que a Megacles, que no puede hacerse con el poder de manera unipersonal o conseguir que su facción triunfe, le interesa asociarse con una tiranía. En ambas partes hay intereses que pueden servir para asentarse en el gobierno de la *polis*. Pisístrato era tremendamente popular, mientras que Megacles era inmensamente rico (Lavelle 2005: 99). Para sellar el pacto, se le propone un matrimonio con la hija de Megacles, que supondría una unión de las dos familias y la relación de Pisístrato con la facción de Megacles.

---

<sup>332</sup> Edición de la Loeb de 1920 de Kenyon.

<sup>333</sup> Traducción revisada de Gredos de 1984 según la de Manuela García Valdés.

De la hija de Megacles sabemos muy poco, incluso su nombre está en duda<sup>334</sup>, y sabemos que no quiso unirse a ella (Arist. Athen. Pol. 15, 1<sup>335</sup>). El motivo de la falta de unión puede ser un deseo de no consumar el matrimonio para hacerlo inválido, pues no había sido nunca intención de Pisístrato unirse a la hija de Megacles. Otras fuentes (Hdto. 1, 61; Plut. Mor. 858) nos dicen que se unía a ella de manera antinatural, lo que ha sido interpretado como una unión anal. En el caso de Heródoto, se nos dice que es por miedo a mezclarse con los Alcmeónidas, los cuales aún tenían fama de malditos por su sacrilegio en la Acrópolis durante el intento de golpe de estado de Ción en el siglo VII que ya hemos mencionado (Hdto. 1, 61, 1). Podríamos pensar que Pisístrato no se quiere unir a la hija de Megacles por esta maldición, que le podría traer consecuencias o que se está guardando un recurso para considerar el matrimonio inválido.

No obstante, ya se ha vinculado con la familia por medio de un matrimonio. Apuntamos a la posibilidad de que este matrimonio de conveniencia ya fuera orquestado por Pisístrato como algo provisional. Mientras que para Megacles el matrimonio con su hija era un pacto permanente que debía sellarse con un heredero legítimo, Pisístrato está buscando el divorcio por medio de una práctica que no era reproductiva y que era considerada una humillación personal por la hija de Megacles. Para Pisístrato la unión con Megacles era temporal y trata de librarse de ella lo antes posible. En este sentido creemos a la fuente que nos habla de un deseo de orquestar una relación sexual consumada pero no productiva, más que un caso de depravación sexual asociado a las malas costumbres del tirano. Por lo tanto, este segundo matrimonio es planificado para ser muy breve y se hace con un miembro de la aristocracia de Atenas. Rápidamente Pisístrato está pensando en una nueva unión que le traerá nuevos beneficios para mantenerse en el poder ya liberado de la facción de Megacles.

También la manera en la que vuelve al poder tiene una vinculación matrimonial. El episodio de Fía, la mujer que se parece a Atenea y que hace que Pisístrato retorne al poder de manera pacífica, con el supuesto beneplácito de la diosa tiene también vinculaciones de asociación con el poder y con las grandes familias.

Hay una duda historiográfica acerca de este pasaje, pues la mayoría de los autores validando la fuente de Heródoto que nos dice que fue en el primer retorno del tirano (el

---

<sup>334</sup> Este tema es un tanto problemático porque tenemos algún dato a través de un escolio a Aristófanes en la obra de los Caballeros (449), se nos menciona de pasada que el hombre de la hija de Megacles es Mirrina y Pisístrato no se quiso casar con ella. Como nombre es un tanto problemático, ya que Mirrina es el mismo nombre que aparece en una de las mujeres de la Lisístrata (que junto con su marido Cinesias pueden interpretarse como “Follador” y “Pequeño Clítoris” y se parece mucho a Mirto, una palabra usada para referirse vulgarmente a la vagina. Parece un tanto extraño que la hija de Megacles recibiera ese nombre y que las fuentes oficiales como es Heródoto, que se documenta en la familia de los Alcmeónidas, no conociera su nombre pero siglos después un escoliasta tenga acceso al mismo. Lo cierto es que el nombre de Mirrina está documentado en algunas tumbas áticas del Período Clásico (IG II2 12200; = PA 10484, IG II2 12196; = I3 1285; = PA 10484<sup>a</sup>, IG II2 10701; = PA 10484b), pero cae en desuso. Consideramos que el nombre de la hija de Megacles no se conservó debido al “silencio de respeto” que afecta al nombre de las mujeres atenienses cuando se pronuncia su nombre en público y que el escoliasta está haciendo una broma con un nombre que ya sólo procedía de la Comedia Ática y que significaba “clítoris pequeño”. El hecho de que Pisístrato no se una a ella parece incidir en la broma de otorgarle tal nombre.

<sup>335</sup> El texto es un tanto críptico οὐ γὰρ πολὺν χρόνον κατέσχευ, ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι τῇ τοῦ Μεγακλέους θυγατρὶ συγγίγνεσθαι, φοβηθεὶς ἀμφοτέρως τὰς στάσεις ὑπεξῆλθεν, pero la expresión οὐ γὰρ πολὺν χρόνον κατέσχευ, por mucho tiempo no quiso unirse a ella, con esa preposición incita a pensar en la unión sexual.



que es apoyado por Megacles) (Gernet 1968: 299-312, Sinos 1993: 73-91; Lavelle 2005: 101-102) y algunas voces apuntan (Beloch 1893; Blok 2000: 17-48) a que Heródoto ha mezclado el primer y el segundo retorno y que el episodio de Fía corresponde al segundo retorno, justo después de la batalla de Palene, al lado del santuario de Atenea Pelánida en la que los apoyos de Pisístrato, que parte de su familia tiene su origen en ese *demos* (él personalmente es de Braurón) llevan a cabo una batalla contra las tropas de Megacles. Tras la misma Megacles se ve obligado a exiliarse y Pisístrato podría retornar al poder con esta *performance* de Atenea. Finalmente, otros han apuntado hacia la completa falsedad de la historia (Rose 1940: 81) como una invención para presentar el episodio a los menos educados políticamente<sup>336</sup> o incluso como un cuento popular inventado a posterioridad y que se contaba en la época de Heródoto (Moon 1983: 101).

Recientemente Iriarte Asarta (2019) ha apuntado varios argumentos que relacionan el episodio de Fia con el segundo regreso, cuando ya se han quemado los apoyos con Megacles y Pisístrato retorna con la supuesta ayuda de la diosa.

Debemos pensar que una de las fuentes principales de Heródoto, y que luego Aristóteles reproduce hablando de este periodo, es la familia de los Alcmeónidas, aunque Heródoto no sea un mero propagandista de su familia (Lateiner 1989: 133). Se ha apuntado que la fuente para este episodio proceda de la memoria de los Alcmeónidas (Lavelle 2005: 100), por lo que Iriarte Asarta (2019) apunta al intento de desviar la atención al hecho de que los Alcmeónidas habían colaborado en un momento con Pisístrato. No podemos saber si los Alcmeónidas consideraron una humillación por parte de Pisístrato que no buscara una descendencia legítima con la hija de Megacles, pero no es precisamente esa parte de la historia la que parece ocultar. Realmente *a posteriori* fue una ventaja para los Alcmeónidas el desprecio que hizo Pisístrato, pues pudo ser usado políticamente durante el periodo de la democracia a fin de desvincularse de la tiranía y su posible colaboracionismo. Lo cierto es que para nuestro tema nos interesa la política matrimonial que hay detrás de la primera vuelta de Pisístrato y el uso matrimonial que hace de nuevo de Fia como una manera de asentarse de nuevo en el poder.

Debemos adentrarnos en la importancia de Fia como mujer que marca la alianza con las grandes familias de un *demos* del Ática y que sirven a Pisístrato para volver al poder. Lo primero que debemos señalar es que el *demos* de Peania está muy relacionado con la familia de Pisístrato (Anderson 2003: 33-34), por lo que podemos presuponer apoyos al tirano. En cuanto a la mención de que vendía coronas, Plácido (2006: 64) apunta a que era un oficio propio de antiguas esclavas especialmente desde la época de Pisístrato, lo que este autor interpreta como una mención simbólica de los cambios producidos en la sociedad ateniense desde la época de Solón. Todo el episodio parece fantástico y de hecho, Heródoto (1, 59) duda del mismo, pero debemos verlo desde el prisma de la simbología arcaica como una *pompe* que va desde las afueras del territorio hasta la Acrópolis en la que el tirano vuelve al poder acompañado de la diosa Atenea. Tal episodio está pensado para ganarse al pueblo en un momento en el que la popularidad de Pisístrato

---

<sup>336</sup> Debemos tener en cuenta que a inicios del siglo XX hay toda una polémica en torno a la veracidad de Heródoto como fuente, acusándole de mentiroso. Por lo tanto, Rose está apelando a la importancia de no dudar sistemáticamente de Heródoto como fuente fiable y apela a la necesidad de crear una historia mítica que fuera entendible por todos los atenienses, exactamente igual que se hacía con la iconografía de los templos que mostraba a los héroes como pacificadores del Ática.

debía de haber decrecido en la ciudad en parte, por su larga ausencia (11 años), se vincula al poder de la diosa Atenea, patrona de la ciudad, subido en un carro, en una procesión que une la periferia del Ática con la Acrópolis. Sería un ejercicio de teatralización de una fiesta que además había reorganizado el propio Pisístrato (De la Nuez 2009: 255-265) sin duda con la complicidad del *demos*, que acepta el simbolismo de la puesta en escena de la vuelta a la ciudad (Connor 1987: 40-50).

El tema de la reorganización de las Panateneas es complejo, pues es aparentemente una fiesta reorganizada por un tirano pero que va a tener especial fuerza en la democracia. Las fuentes no son claras y simplemente tenemos la evidencia de que en torno al siglo VI, las Panateneas resurgen como una importante fiesta en torno al nacimiento de la diosa Atenea. Hay cierto consenso académico en atribuir a Hipóclides o al propio Pisístrato la reorganización de las Panateneas (Schol. Ael. Aristid. *Panath.* p. 323) en el año 566<sup>337</sup>. Recientemente Lavelle (2014: 313-341), ha apuntado hacia Hipóclides, *arconte* en el mismo año del 566, como el autor de la reorganización de las Panateneas, en la que él se había destacado en algunos agones.<sup>338</sup> Esta fiesta, que se atribuía a Cécrope y luego modificada por Teseo, tendría ya bastante fuerza en la ciudad durante el Arcaísmo inicial como la fiesta tutelar de Atenea, Hipóclides, aprovecharía su popularidad para darle un carácter agonístico nuevo. Por el contrario, Mikalson (1976: 152), atribuye la estructura pentetérica a las reformas Pisistrátidas. De la Nuez Pérez (2004: 115) apunta más bien al círculo del tirano que al propio Pisístrato (Valdés 2008: 263)<sup>339</sup>. Lo cierto es que las Panateneas y su modo de visibilizarse en torno a la gran fiesta de Atenea está muy vinculado a Pisístrato y tiene sentido que sea en torno a esta diosa su llegada triunfal.

Realmente solo hay una fuente que alude a Pisístrato y es posible que sea por su posible relación con el mito y por las implicaciones posteriores de la fiesta, que beneficiaban la exaltación del poder del tirano. Cabe la posibilidad de que Hipóclides fomentara el engrandecimiento de una fiesta colectiva que luego Pisístrato orquesta desde el punto de vista de la tiranía y los beneficios que podía darle para conseguir popularidad. Las Grandes Panateneas se celebran durante toda la tiranía, apuntando al beneficio que tenían para los intereses políticos de los Pisistrátidas. A nivel exterior, Atenea proyectaba una imagen de gobierno unitario en torno a la diosa, y se podía asimilar y entender desde otras élites aristocráticas. A nivel interior, es una fiesta que unifica los territorios de fuera del *asty* y que culmina en el ascenso a la Acrópolis. También debemos tener en cuenta que las Panateneas se desarrollan también en torno a agones al mismo tiempo que se toma conciencia de la importancia de los hoplitas para la defensa de la ciudad. Muchos de los agones que se introducen son emulaciones de la guerra hechos por varones que se están

---

<sup>337</sup> Ferécides *FGrH* 3 F2 (Marcellin. *Vit. Thuc.* 2-4); Helánico *FGrH* 4 F 22; Eus. *Hieronymi Chronicon* s. v. *Olympiad* 53.3 (Helm p. 102b) habla de la introducción del *agon gymnicus* ese año (“agon gymnicus, quem Panathenaeon uocant, actus”), no se refiere a Hipóclides en concreto. Lavelle (2014: 315) señala como posible fuente de Eusebio el cronista Apolodoro. Anderson (2003: 163) presenta una duda sistemática de fuentes que Valdés Guía (2008: 125) ha señalado como un criterio aleatorio para justificar su teoría.

<sup>338</sup> Lavelle (2014: 339-340) observa que la única fuente que remite a Pisístrato como instaurador de las Grandes Panateneas es una nota de un escoliasta de ochocientos años después de la tiranía, a diferencia de Ferécides (*FGrH* 3 F2) que estaba ya activo c. 450 a. C. y se encontraba inmerso dentro de la tradición fileda, por lo que contaría con información privilegiada al respecto. Coincide con esta tradición agonística de Hipóclides que señala Lavelle (2014), Valdés (2017b: 106).

<sup>339</sup> Para más información De la Nuez 2008: 256, para la figura de Pisístrato como fundador de esta fiesta Parke 1977: 33-34; para las posibles interpretaciones del friso de las panateneas Simon 1983: 58; Shapiro 1989: 18-24.

preparando para ser hoplitas (Valdes 2017b: 69-105). Si bien la consideración de ciudadano no está únicamente relacionada con la conciencia hoplítica, luchar por la ciudad forma parte de ese proceso de identidad cívica.

Las panateneas son una fiesta en la que las mujeres atenienses asumen un papel. Valdés (2008: 156) considera que con Pisístrato hay cierta preponderancia femenina, en el sentido de que nos aparecen de manera más visibles que en épocas precedentes, relacionado con las tumbas y enterramientos votivos y la iconografía relacionada con los misterios. Las grandes tumbas presolonianas van cayendo en el olvido pero se enfatiza el papel de la mujer con una visibilidad a través de los cultos, dato que ya hemos señalado. Una vuelta al poder usando a una mujer que se podía asimilar por su tamaño y complexión física excepcional a la diosa Atenea permitía una vuelta pacífica que no solo convencía a las clases populares, sino que también tenía apoyos en una gran facción. En definitiva, Pisístrato vuelve a Atenas asociándose matrimonialmente a las familias poderosas y por medio de la fiesta que da importancia y visibilidad a la misma aristocracia. Aunque Heródoto señale que el resto de los atenienses asumieron el engaño, detrás de esta orquestación tuvo que haber apoyos en la clase alta.

En este momento debemos detenernos en la importancia de Fía, no desde su interpretación de Atenea, sino por su valor como mujer que acaba dentro de la familia a través de un matrimonio. Lo cierto es que una mujer de tal talla debía ser un objeto de admiración, pero no es motivo suficiente para que Pisístrato se casara con ella o, como dicen otras fuentes, lo hiciera su hijo.

Ath. 13, 89c-d

καὶ τὴν καταγαγοῦσαν δὲ Πεισίστρατον ἐπὶ τὴν τυραννίδα, ὡς Ἀθηνᾶς Παλληνίδος εἶδος ἔχουσαν, καλὴν φησι γεγονέναι, ἥτις καὶ τῇ θεῷ εἵκαστο τὴν μορφήν. στεφανόπωλις δ' ἦν καὶ αὐτὴν ἐξέδωκε πρὸς γάμου κοινωνίαν ὁ Πεισίστρατος Ἰπάρχω [p. 284] τῷ υἱῷ, ὡς Ἀντικλείδης ἱστορεῖ ἐν η# Νόστων ‘ ἐξέδωκεν δὲ καὶ Ἰπάρχω τῷ υἱεῖ τὴν παραιβατήσασαν αὐτῷ γυναῖκα Φύην τὴν Σωκράτους θυγατέρα, καὶ Χάρμου τοῦ πολεμαρχήσαντος θυγατέρα ἔλαβεν Ἰπία περικαλλεστάτην οὖσαν τῷ μετ’ αὐτὸν τυραννεύσαντι. συνέβη δέ, ὡς φησι, τὸν Χάρμον ἐραστὴν τοῦ Ἰπίου γενέσθαι καὶ τὸν πρὸς Ἀκαδημία Ἔρωτα ιδρύσασθαι πρῶτον, ἐφ’ οὗ ἐπιγράφεται

ποικιλομήχαν’ Ἔρωσ, σοὶ τόνδ’ ιδρύσατο βωμόν

Χάρμος ἐπὶ σκιεροῖς τέρμασι γυμνασίου<sup>340</sup>.

“89C. También [era bellísima] la mujer que volvió a instalar a Pisístrato en la tiranía, puesto que tenía \* la apariencia de Atenea, afirma Filarco [FGrH 81, fr. 21] que era hermosa, ella que también se parecía a la diosa en su figura. Sin embargo, era una vendedora de coronas, y Pisístrato se la entregó en matrimonio a su hijo Hiparco, según relata Clidemo [finales s. V – inicios s. IV] en el libro octavo de sus Retornos [FGrH 323, fr. 15]

<sup>340</sup> Edición de Harvard de 1927 de *Charles Burton Gulick*.

89D. «Y, además, a su hijo Hiparco le dio como esposa a la mujer que lo había acompañado en el carro, Fía hija de Sócrates, y para Hippias, que fue el que asumió la tiranía tras él, tomó a la hija de Carmo, el que había ejercido el cargo de polemenco, que era bellísima. Se da el caso –afirma el autor– de que este Carmo fue amante de Hippias, y el primero que erigió la estatua de Eros que está junto a la Academia, en la que está escrito [Epigrama anónimo, FGE fr. 96]:

Eros de variadas artimañas, te erigió este altar

Carmo, en los umbrosos confines del gimnasio»<sup>341</sup>.

Desde luego, la explicación de la belleza sobrenatural de Fía no es motivo suficiente para que Pisístrato, o su hijo Hiparco se casaran con ella. Apuntamos más bien al argumento de su poder en el demo de Peania para escenificar una unión matrimonial con fines políticos que permitieran a Pisístrato seguir en el poder. En un primer momento se asocia a la familia de los Alcmeónidas, sellando la unión con un matrimonio, pero cuando deja de ser conveniente, o probablemente lo tenga pensado desde el inicio, la unión se deteriora en los once años que pasan y acaba en una batalla, pero ya dentro de la familia de Pisístrato. Sólo con los apoyos de la aristocracia de Peania, que están del lado de Fía, pudo Pisístrato volver a la ciudad. De hecho, ya había recibido apoyos económicos otras zonas periféricas con éxito, en concreto de la zona del río Estrimón (Hdto. 1, 64, 1). El episodio de la *pompe* con la falsa Atenea subida en un carro y siendo aceptada, está llena de simbolismo, pero también hay unos apoyos políticos detrás. Para Connor (1987: 43) el aspecto de Fía como Atenea tendría dos partes en la orquestación de la simbología de poder. Inicialmente se identificaría como Atenea *Promachos* o Atenea Armada para convertirse en una Palas Atenea que propicia el matrimonio a partir de su unión con Hiparco. Por lo tanto, una parte de la simbología del momento es una *hierogamos* entre el tirano y a diosa. También podemos considerar que Fía está actuando como una Atenea Palene que viene encarnada desde un demos externo a la ciudad y se funde con la Palas Atenea del *asty*.

Además debemos poner en relación el pasaje de Ateneo con que considera paralela la unión de Hiparco con Fía con la de Hippias con la hija de Carmo, un antiguo polemenco y, por consiguiente, una persona de influencia en la ciudad<sup>342</sup>. De hecho, es el mismo Carmo que ha impulsado la construcción de un altar de Eros en la zona de la Academia desde donde salía la *pompe* de las Grandes Panateneas y donde se cogía el fuego sagrado para encender las antorchas. Por lo tanto, este Carmo ha estado junto con Pisístrato en la reorganización y exaltación de la fiesta. Dejando de lado las habladurías sobre los cruces de amantes entre hermanos, estamos ante un uso político de los matrimonios de los hijos, lo que apunta a que Pisístrato está llevando a cabo uniones de poder para asentarse en el poder por tiempo indeterminado. De estas uniones Hippias tiene dos hijos, Pisístrato el joven y Arquédice (IG, III, 1031; Thuc. 6, 57).

<sup>341</sup> Traducción revisada según la de Gredos de 2001 de *Lucía Rodríguez Noriega*.

<sup>342</sup> De nuevo una fuente muy tardía, hablando de que Hippias fue el único que tuvo descendencia, 5 vástagos, el nombre de su mujer es Mirrina (Thuc. VI. 55), le atribuimos los mismos problemas que ya hemos señalado.

Por estos factores, también en su retorno todas las mujeres implicadas tienen una vinculación matrimonial, jugando con los varones disponibles para fomentar una alianza duradera.

No podemos acabar este apartado sin mencionar los pocos datos que tenemos sobre un último matrimonio de Pisístrato, en este caso con una mujer de Argos, una vez que el matrimonio con la hija de Megacles ha sido disuelto.

Arist. Ath. Pol. 17, 3-4

ἦσαν δὲ δύο μὲν ἐκ τῆς γαμετῆς Ἰππίας καὶ Ἰππαρχος, δύο δ' ἐκ τῆς Ἀργείας Ἰοφῶν καὶ Ἥγησιστράτος, ᾧ παρωνύμιον ἦν Θέτταλος. [4] ἐπέγημεν γὰρ Πεισίστρατος ἐξ Ἄργου ἀνδρὸς Ἀργείου θυγατέρα, ᾧ ὄνομα ἦν Γοργίλος, Τιμόνασσαν, ἣν πρότερον ἔσχεν γυναῖκα Ἀρχῖνος ὁ Ἀμπρακιώτης τῶν Κυψελιδῶν. ὅθεν καὶ ἡ πρὸς τοὺς Ἀργεῖους ἐνέστη φιλία, καὶ συνεμαχέσαντο χίλιοι τὴν ἐπὶ Παλληνίδι μάχην, Ἥγησιστράτου κομίσαντος. γῆμαι δὲ φασὶ τὴν Ἀργεῖαν οἱ μὲν ἐκπεσόντα τὸ πρῶτον, οἱ δὲ κατέχοντα τὴν ἀρχήν.

“Eran de su esposa legítima dos, Hippias e Hiparco, y dos de la argiva, Iofón y Hegesístrato, cuyo sobrenombre era Tésalo. Pues Pisístrato se había casado con la hija de un hombre argivo, de Argos, cuyo nombre era Górgilo, llamada Timonasa, con la que primero estuvo casado Arquino el Ampraciota, de la familia de los Cipsélidas. De aquí surgió la amistad con los argivos y el que lucharan mil como aliados en la batalla de Palene, conducidos por Hegesístrato. Dicen que se casó con la argiva, unos, cuando fue expulsado por primera vez; otros, cuando tenía el poder.”

La segunda venida del tirano cuenta con los apoyos de la familia de Fia, pero se buscan nuevas alianzas. Debemos notar que los argivos también están en la batalla de Palene, apoyando al tirano y que Aristóteles basa su argumento en que Pisístrato se había casado con la hija de un hombre argivo a cambio de los apoyos en dicha batalla. Posiblemente la vieja alianza es renovada con un nuevo matrimonio.

Es importante notar que la mujer ya ha estado casada con un miembro de la familia de los tiranos de Corinto, los Cipsélidas, tiranos que también duran varias generaciones en el poder. Este dato nos habla de que debía pertenecer a una de las grandes familias de Argos con suficientes apoyos para formar un ejército y que las familias aristocráticas no solo se vinculaban con el tirano de su *polis* sino con otras tiranías en el exterior que también sirven para afianzar su poder y distinguirse por encima de otras familias.

Sobre este matrimonio con la argiva ya se pronunciaba Heródoto aunque sin dar el nombre concreto de la mujer, pero hablándonos de la descendencia.

Hdt. 5, 94, 1-2

οὕτω μὲν τοῦτο ἐπαύσθη. Ἰππίη δὲ ἐνθεῦτεν ἀπελαυνομένῳ ἐδίδου μὲν Ἀμύντης ὁ Μακεδόνων βασιλεὺς Ἀνθεμοῦντα, ἐδίδοσαν δὲ Θεσσαλοὶ Ἰωλκόν. ὁ δὲ τούτων μὲν οὐδέτερα αἰρέετο, ἀνεχώρει δὲ ὀπίσω ἐς Σίγειον, τὸ εἶλε Πεισίστρατος αἰχμῇ παρὰ Μυτιληναίων, κρατήσας δὲ αὐτοῦ κατέστησε τύραννον εἶναι παῖδα τὸν ἑωυτοῦ νόθον Ἥγησιστράτον, γεγονότα ἐξ Ἀργείης γυναικός, ὃς οὐκ ἀμαχητὶ εἶχε τὰ παρέλαβε παρὰ Πεισιστράτου. [2] ἐπολέμεον γὰρ ἕκ τε Ἀχιλλείου πόλιος ὀρμώμενοι καὶ Σιγείου ἐπὶ χρόνον συχνὸν Μυτιληναῖοι τε καὶ Ἀθηναῖοι, οἱ μὲν ἀπαιτέοντες τὴν χώραν, Ἀθηναῖοι δὲ οὔτε συγγινωσκόμενοι ἀποδεικνύντες τε λόγῳ οὐδὲν μᾶλλον Αἰολεῦσι μετεὸν τῆς

Ἰλιάδος χώρης ἢ οὐ καὶ σφίσι καὶ τοῖσι ἄλλοισι, ὅσοι Ἑλλήνων συνεπρήξαντο Μενέλεω τὰς Ἑλένης ἀρπαγὰς.

“Así pues, este proyecto quedó suspendido. Entretanto, cuando Hippias abandonó Esparta, Amintas el rey de los macedonios le ofreció Antemunte, mientras que los tesalios le ofrecieron Yolco. Pero él rehusó ambas ofertas y regresó nuevamente a Sigeo, plaza que Pisístrato había arrebatado a los mitilenios a punta de lanza. Y por cierto, una vez dueño de ella, impuso como tirano a su hijo Hegesístrato –un bastardo al que había tenido de una mujer argiva--, quien conservó, no sin librar batallas, la herencia que había recibido de Pisístrato<sup>343</sup>.”

En este pasaje podemos ver cómo un exiliado Hippias pasa por diferentes *poleis* pero acaba asentándose en Sigeo porque tiene un medio hermano, Hegesístrato, que se ha hecho con el poder. Aunque se le llame bastardo, debemos matizar este aspecto. Desde el punto de vista de Heródoto en el siglo V, era un bastardo desde la mirada ateniense. Pero desde el punto de vista de Argos no tenía por qué ser bastardo, pues no hay leyes de ciudadanía ni un concepto de autoctonía como el que está desarrollando Atenas en este momento.

También nos da un dato acerca de que un hijo nacido de un matrimonio posterior también es usado para recurrir a una alianza oportuna cuando es necesario.

Esta manera de fomentar relaciones entre familias a través del matrimonio alcanza a los hijos de Pisístrato. Para Hippias también había sido una política común el uso del matrimonio como alianza política. Uno de los intentos últimos de mantenerse en el poder es por medio de políticas matrimoniales con otros tiranos matrimoniando con sus hijas.

Thuc. 6, 59

Ἰππόκλου γοῦν τοῦ Λαμψακηνοῦ τυράννου Αἰαντίδῃ τῶ παιδί θυγατέρα ἑαυτοῦ μετὰ ταῦτα Ἀρχεδίκην Ἀθηναῖος ὦν Λαμψακηῶ ἔδωκεν, αἰσθανόμενος αὐτοῦς μέγα παρὰ βασιλεῖ Δαρείῳ δύνασθαι. καὶ αὐτῆς σῆμα ἐν Λαμψάκῳ ἐστὶν ἐπίγραμμα ἔχον τόδε: “ἀνδρὸς ἀριστεύσαντος ἐν Ἑλλάδι τῶν ἐφ’ ἑαυτοῦ

Ἰππίου Ἀρχεδίκην ἤδε κέκευθε κόνις,

ἢ πατρὸς τε καὶ ἀνδρὸς ἀδελφῶν τ’ οὔσα τυράννων

παίδων τ’ οὐκ ἦρθῃ νοῦν ἐς ἀτασθαλίην<sup>344</sup>.

“Así pues, después de estos acontecimientos, entregó su propia hija Arquedice a Ayantides, hijo de Hipoclo, el tirano de Lámpsaco — ¡él, que era ateniense, a un lampsaceno! —, pues sabía que esta familia tenía gran influencia en la corte del rey Darío. La tumba de esta mujer se encuentra en Lámpsaco, con la inscripción siguiente:

Este polvo cubre a Arquédice, hija de Hippias,

hombre que en Grecia sobresalió entre sus contemporáneos.

<sup>343</sup> Plutarco en la biografía de Marco Catón (24) comenta que Timonasa de Argos tiene dos hijos con Pisístrato, Iofón y Tésalo, el sobrenombre de Tésalo es Hegesístrato, considerado el hermano menor y que coincide con el pasaje de Heródoto.

<sup>344</sup> Edición de 1942 de Oxford de H. Stuart-Jones y J. H. Powell.

Su padre, marido, hermanos e hijos fueron tiranos,  
pero ella no ensoberbeció su corazón en la arrogancia<sup>345</sup>.”

La colonia de Lámpsaco, estaba situada en la costa asiática del Helesponto y había sido una fundación focea. Hipoclo (Hdto. 4, 138, 1) se opone a la idea de Milcíades de destruir el puente del Helesponto dejando atrás al rey y su ejército, lo que le gana la estima del rey Darío. Debemos pensar que ese es el motivo de que Tucídides lo considere una aberración, pues el ateniense Hippias, claramente pro persa, casa a su hija con un griego favorable a los persas. También cabe la posibilidad de que sea porque Lámpsaco había sido una enemiga tradicional de Atenas porque se oponía a su política de expansión por el Quersoneso tracio lo que cuadraría con el hecho de que mientras Heródoto suele ser muy crítico con las *poleis* griegas que han apoyado a los persas, Tucídides es menos peyorativo hacia los persas y su postura es siempre más geopolítica. Por ello apuntamos más a los intereses atenienses en el Quersoneso tracio que no habían sido satisfechos por culpa de los de Lámpsaco. En cualquier caso, es una unión de tiranos que podía tener como futura idea una expansión de la influencia ateniense en la zona pero que acaba con la definitiva expulsión de los tiranos de Atenas, el establecimiento de la democracia y el fin de esta política internacional.

Por lo tanto, el matrimonio es una forma de asociación entre las aristocracias y la tiranía, como familia especialmente visible en un momento dado, es especialmente atractiva para fomentar los juegos de poder entre las aristocracias. Estas alianzas trascienden los límites de las *poleis*, ya que pueden ser usadas en momentos posteriores para plantear nuevas alianzas políticas. Los apoyos, sean de tipo político y militar debieron de funcionar durante toda la historia de la Grecia Antigua.

#### **24.1. Conclusiones sobre los Pisistrátidas**

La política familiar de los Pisistrátidas supone una mezcla de los asuntos privados y públicos. Las uniones familiares se materializan por motivos políticos, buscando siempre un equilibrio de poderes entre aunar nuevos apoyos y equilibrar la balanza dentro de la ciudad.

En el caso de Pisístrato podemos ver cómo sus matrimonios se encuentran directamente relacionados con su situación política, buscando aliados dentro de la ciudad, como es el caso de Megacles o del demo de Peania o con otros lugares del Mundo Griego.

En este momento las grandes familias que sostienen la tiranía en el mundo griego tienden a unirse entre sí para sumar apoyos por encima de las rivalidades anteriores que hubieran podido surgir. Los Pisistrátidas llevan a cabo políticas que podíamos considerar Arcaizantes, como es esta excepcional gestión de la familia, pero va dentro de un programa político que incluye la emulación a los poemas homéricos y la reordenación de los cultos (Valdés 2008: 162). Detrás de todas las medidas hay una emulación del poder que asienta sus raíces en la Épica. Esta situación era muy probablemente transportable al

---

<sup>345</sup> Traducción revisada a partir de la de Gredos de 1992 de Juan José Torres Esbarranch.

grupo de los Eupátridas, que podían aunar nuevos apoyos a través del apoyo con grandes familias de otros lugares y asociación con las tiranías.

La legitimidad de los hijos parece bastante estable y su descendencia puede jugar con las influencias en otros lugares. En muchas ocasiones son matrimonios débiles que acaban en un periodo corto, cuando se vuelcan las tornas y el panorama político muta en una nueva situación.

Este dato nos habla de que, si bien hemos señalado los intentos de los legisladores para fomentar la igualdad ciudadana y romper con las dinámicas de poder entre las familias que tendían a hacer política de manera privada que podía derivar en tiranías, no están del todo asentados. Aunque el matrimonio ciudadano poco a poco va cobrando protagonismo por su interés en la legitimidad de los hijos, vemos cómo las grandes familias siguen llevando a cabo políticas de unión matrimonial de conveniencia que no siempre están dentro de la *polis*. Su poder sigue siendo muy grande y no es casualidad que sean precisamente los tiranos los que no duden en aliarse con otras familias de tiranos que son considerados como iguales en cuanto a poder y posición. Esta política no la llevan a cabo únicamente los tiranos, como hemos estudiado en el caso de Agariste, la hija de un tirano de Sición con Megacles.

Por lo tanto, durante este periodo el matrimonio es una forma de conseguir apoyos políticos entre las familias aristocráticas áticas. Lo documentamos de manera evidente entre los Pisistrátidas, pero en este momento de reorganización de cultos y de inicio del sentimiento de autoctonía, no hay nada que nos indique que hay algo parecido al fomento de uniones entre atenienses, al menos entre las clases más altas.

## **24.2.La Atenas predemocrática, a modo de conclusión parcial**

Atenas experimenta durante el Arcaísmo una serie de políticas que tratan de cambiar el patrón de un modelo de matrimonio aristocrático a uno cívico, los pasos son graduales y se puede visualizar un conflicto entre los Eupátridas que se resisten a ceder parte de su mujer y las sucesivas leyes que tratan de impedirselo. Por otro lado, las tiranías son una buena muestra de cómo funcionaban las políticas matrimoniales aristocráticas. Las uniones políticas son ratificadas a través de enlaces matrimoniales.

En el modelo aristocrático, las relaciones familiares son más importantes que las de la ciudad y se buscan engrandecer las casas. Es un mecanismo de aumento de prestigio y poder. No tenemos demasiados datos pero suponemos que los matrimonios es un momento de ostentación pública, como ocurre con los funerales. En este sistema es muy difícil la movilidad social y los aristócratas se diferencian clarísimamente del resto.

Con las reformas de Solón, aunque probablemente estuviera en la mente de todos los legisladores, se hace un intento, no de unificar la *polis* pero sí de cambiar el patrón de comportamiento. Por medio del control de la dote y la ostentación pública se busca acercar estas ceremonias a toda la población. Aún no podemos hablar de una conciencia ciudadana, pero se están sentando las bases de la igualdad legal. Se busca que al mismo tiempo que el varón ha de ser igual ante la ley y buen gobernado, las uniones adquieran



un tinte de legitimidad. Para ello, se asienta la dote como recurso indispensable, pero una dote moderada, que cada familia pueda permitirse y se dan los primeros pasos que consideran la procreación como un deber cívico. Los hijos pasan a ser una propiedad de la familia, gestionada en lo más privado, a empezar a rendir cuentas en la *polis*.

Estos cambios pretenden la ruptura de las dinámicas de poder entre los aristócratas, lo que supone un cambio lento y que contó con muchas resistencias. Además, la reforma de Solón sigue manteniendo importantes desigualdades económicas, por lo que los aristócratas pronto encuentran forma de diferenciarse, cosa que no era tan sencillo tras la reforma de Licurgo en Esparta (Cuniberti 2011: 9). De hecho, en cuanto Atenas cae en la tiranía, podemos comprobar cuán asentado estaba el modelo anterior y cómo los aristócratas siguen teniendo alianzas y contra alianzas fuera de la política oficial. En la familia de los Pisistrátidas vemos un modelo de uniones basado en intereses geopolíticos, buscando apoyos sociales y económicos para mantenerse en el poder.

No obstante, esa conciencia ciudadana poco a poco va cambiando y se hará fuerte con la democracia, marcando un modelo de relaciones familiares un tanto diferente.

El último aspecto que debemos tratar es si en Atenas se promocionan los matrimonios entre ciudadanos por encima de los extranjeros, como sucederá en un momento posterior. En ese sentido no tenemos demasiados datos que nos apunten a un desprecio por los griegos de otras ciudades. Queda dentro de la lógica que las familias más humildes se unían entre sí porque así podían proporcionarse apoyo mutuo. En el caso de los aristócratas dependiendo de los intereses necesarios, a veces recurrían a otros aristócratas. Cuando las fuentes como Heródoto o Tucídides les echan en cara, como el caso de Pisístrato con su última mujer, están pensando más desde los parámetros que cambian Atenas tras las Guerras Médicas.

Durante Época Clásica, especialmente a raíz de la victoria sobre los medos y la toma de conciencia de Atenas de su papel relevante en el mundo griego, la mentalidad de los atenienses toma plena conciencia ciudadana y llegará a promocionar un cierre de filas en torno a la política matrimonial. Por lo tanto, podemos documentar un intento de cambio en el valor y sentido del matrimonio. Durante el Clasicismo podremos hablar de un matrimonio cívico, que tiene un interés concreto para la ciudad y que por ello es fomentado desde el gobierno en una forma determinada. La idea de la autoctonía, que ya estaba presente en tiempos arcaicos (Valdés 2008: 105-152) se fortalece y desarrolla.

Muchos de los elementos que van a ser la base de la política de la democracia y de la identidad ateniense se gestan durante el Arcaísmo y son fruto de los primeros intentos de ordenar la *polis* de Atenas pero estamos en un procesos de adaptación a ese cambio y los poderosos han de pasar de un control de las instituciones a dominar otros espacios de poder, como los cultos.

El paso del matrimonio privado a uno cívico es una de las claves de la inclusión de toda la comunidad en la ciudadanía, pues se empieza a asentar la idea de que los ciudadanos han de ser testigos de las uniones y se requiere un protocolo marcado por la *polis*.

## 25. ATENAS EN ÉPOCA CLÁSICA

Durante el Periodo Clásico, Atenas se convierte en la mayor luz de información que disponemos en el Mundo Griego Antiguo. Al ser la cuna de la democracia, también se convierte en un símbolo de valores griegos. El matrimonio ateniense ha sido el modelo comparativo de otros espacios, negando a veces la posibilidad de que fuera un caso excepcional.

Atenas sale de las Guerra Médicas fortalecida por haber sido una de las *poleis* abanderadas en la lucha contra el persa, y precisamente por ese peligro surge la Liga de Delos. Al ser el espacio con más documentación, pues es también el momento del teatro, la Filosofía y la oratoria, la Atenas Clásica se ha convertido en un modelo en todos los aspectos. Por ello, la investigación ha tenido la tendencia a considerar a Atenas un modelo, y al resto de las *poleis* según se acercaban o alejaban de este modelo, se encuadraban en el marco de la excepcionalidad. La profusión de fuentes áticas no hacía sino reforzar esta interpretación.

No obstante, debemos hacer algunas salvedades pues la historiografía ha hablado largo y tendido de la mujer ateniense en periodo Clásico.

En 1905 Bruns postuló a favor de una supuesta emancipación ateniense en Época Clásica. Sus argumentos giraban en torno a los papeles femeninos en la tragedia, especialmente la Medea de Eurípides, donde la mujer se quejaba de su situación. Un personaje con el protagonismo y la fuerza trágica de Medea, capaz no solo del lamento, sino también de la venganza, parecía expresar los deseos de libertad femenina. Realmente estamos muy lejos de la emancipación de la mujer griega, y menos de la ateniense, pero si entendemos cómo resultó llamativo que las mujeres griegas, que habían sido invisibles de repente tuvieran voz. Si bien Medea se niega a que su esposo contraiga nuevas nupcias y la deje de lado, e incluso toma poder y posesión de los hijos, que son propiedad del marido, no podemos dejar de someter a la crítica el discurso de Medea. Nuestro primer apunte gira en torno a la crítica que haremos a las afirmaciones categóricas de las fuentes

Ya Cortés (2005: 39) señalaba como la comedia y las otras fuentes literarias, donde las mujeres se casan por amor no son reflejo de la realidad. Están escritas desde el punto de vista masculino y son reflejo de unos valores cívicos que se exaltan o parodian. Se ha contrapuesto la imagen de los discursos de las mujeres en tragedia, dónde hablan con libertad como un producto del ideal social masculino (Walters 1993: 194-214). Lo mismo ocurre con la mujer como sujeto de Arte, como ocurre en el estilo de cerámica llamado estilo florido, dónde la mujer cobra protagonismo, pero como sujeto pasivo (Shaw 1975: 255). También debemos tener en cuenta que la cerámica perpetúa estereotipos, se hace al gusto del consumidor y en ocasiones también busca provocar la risa (Lissarrague 2013), por lo tanto, es de muy difícil interpretación.

Foley (1982: 3-5) añade que la mujer se convierte en metáfora del elemento desestabilizador, y que por eso cobra protagonismo. La comedia, precisamente por tener como objetivo que el espectador se riera, hace de las mujeres unas adictas al sexo, borrachas y ostentadoras del poder político. Las situaciones pueden ser rocambolescas,

pero no inconcebibles y han de tener una parte de realidad (Redfield 1991: 191). Podrían chocar al espectador, pero a la vez tenían que jugar con los estereotipos del momento.

En segundo lugar, debemos señalar que ya hemos dejado atrás discursos que defendían que autores como Sócrates o Eurípides eran feministas (Flacelière 1962: 110) pues otorgaban un papel principal a la mujer como protagonista de sus obras. O los que apuntaban a una mujer ateniense en igual nivel de consideración que los esclavos (Flacelière 1959: 66) como si el género femenino fuera un sinónimo de la esclavitud. Trataremos también de señalar como la visión de los estudios de Género y del Feminismo ha contribuido a una idealización de las mujeres atenienses, especialmente de aquellas que se salían de la norma.

Estamos ante el estudio de mujeres atenienses fuera de los círculos políticos y sometidos al poder familiar. Debemos señalar que el poder de la mujer es tan limitado que la podemos situar permanentemente en la marginalidad política (Gallo 1984: 23-24). Con este esquema, podemos decir que la mujer está en inferioridad con respecto a los varones de su misma clase social, pero tiene privilegios sobre las clases inferiores. Es decir, una mujer aristócrata está sometida a los varones de su misma clase social pero eso no quiere decir que no pueda dar órdenes a esclavos o que sea un ser completamente marginado.

En este apartado presentaremos datos sobre el papel de la mujer en la Atenas Clásica y su marco dentro de la democracia, en el rol que se le otorga no como ciudadana pero sí como educadora y madre de futuros ciudadanos. También podemos hablar de la ceremonia del matrimonio y cómo se inserta en los ritos de la ciudad y un modelo ideal de familia que condiciona la edad de acceso al matrimonio. Finalmente trataremos aspectos relacionados con los juicios donde vemos cuáles eran los principales problemas de legitimidad. Nuestro objetivo es determinar hasta qué punto podemos hablar de un modelo cívico de matrimonio y cómo funcionan los mecanismos de entrega de la dote.

## **25.1. Estudio de fuentes**

En el caso de Atenas nos enfrentamos a gran variedad de fuentes, situación que hace de Atenas una *polis* especialmente bien documentada. Autores que durante el Clasicismo quisieron hablar de la *polis* y otros que, aún no siendo originarios del Ática tendremos en consideración su postura política con respecto a Atenas. No obstante, muchas veces no podemos comparar la situación en el Ática con la que pudo darse en otros lugares, y es fácil caer en la generalización y la interpretación positivista de las fuentes.

También someteremos a cuestión el Género de los autores y la finalidad de las fuentes, que nunca es inocente.

En primer lugar, debemos puntualizar que nuestras fuentes son siempre masculinas. Los autores clásicos pudieron poner en la boca de las mujeres muchas palabras, pero siempre desde su punto de vista. Por lo tanto, muchas veces tomaremos con precaución esas fuentes, especialmente las que proceden del teatro, que usaremos sólo de manera ocasional. Queremos hablar de actitudes y sentimientos femeninos sin contar con una sola fuente de primera mano, por lo que debemos tener en cuenta que un autor esta

proyectando su visión particular del otro sexo, que puede estar más o menos cercana a la realidad y que responde a estereotipos de género creados socialmente. Las atenienses, al haber sido acalladas, solo pueden ser estudiadas a través de ojos masculinos y de sus prejuicios y presuposiciones sobre las mismas.

En segundo lugar, planteamos el problema de la idealización, especialmente en el ámbito de la Filosofía, que muchas veces busca proponer un modelo de estado ideal. Los filósofos atenienses hablan del buen gobierno, de la justicia y de la virtud y dentro de ese campo divagan sobre el estado y la familia ideal. Por lo tanto, muchas veces nos presentan situaciones deseables que no tienen que corresponder con la realidad de la *polis*. Si a esto le añadimos que la mayoría de nuestras fuentes proceden de una clase social si no aristocrática, al menos acomodada, el espectro de información es aún menor. Por lo tanto, cuando tomemos datos sobre el comportamiento ideal de la esposa, sobre la idoneidad del matrimonio temprano, debemos tener en consideración que es una propuesta intelectual para optimizar la gestión del *oikos*, pero no es un caso concreto ni mucho menos tiene por qué ser el reflejo estadístico de la Atenas Clásica. Sin embargo, son tremendamente útiles estos datos, pues reflejan cómo se idealizaba el matrimonio y qué papel tenía la mujer antes y después del matrimonio.

Finalmente, el tercer problema que debemos tratar con prudencia es el de la manipulación de la para atender a intereses personales. Atenas está interesada en la proyección tanto interna como externa de una *polis* ideal, que ha alcanzado la perfección con la democracia. Por lo tanto, seremos cautos en las aseveraciones de autores claramente defensores de la política ateniense. En cuanto a las fuentes más de tipo privado, consideramos que la oratoria es un género que busca convencer con argumentos. En este punto encontramos la segunda si no manipulación, maquillaje de la realidad. A veces, cuando la situación no está clara en un juicio, se alude a detalles, a adornos e incluso trampantojos que tienen como objetivo la persuasión. Cada una de las partes ha de defender su verdad y se apelan a leyes, sentido común, testigos o cualquier recurso para conseguir ganar el juicio. Si olvidamos que en un juicio hay un acusado y un acusador perderemos de vista esa perspectiva crítica. Ambos buscan ganar y los oradores eran maestros en el maquillaje del discurso.

Con toda esta argumentación no estamos pretendiendo anular el valor de las fuentes en su conjunto, ni considerar que nuestra misión no tiene sentido. Simplemente enmarcamos cada fuente en su contexto y consideramos que debemos someter a cuestión las afirmaciones categóricas que a veces nos han legado los autores clásicos.

## 25.2. EL MATRIMONIO VISTO DESDE LA IDEOLOGÍA POLÍTICA

Los atenienses desarrollan un concepto de ciudadanía que les hace sentirse miembros de una *polis* especial en torno a la pertenencia a la tierra. Debemos señalar que cada *polis* elabora su propio discurso, pero en el caso de Atenas, de nuevo por la abundancia de datos, podemos ofrecer varias interpretaciones. La pertenencia a la ciudadanía está condicionada por una serie de factores, (la *isonomia*, la *isegoria* y el derecho a la participación política y la votación de los magistrados) que están fuertemente asentados

y el ateniense pertenece a la comunidad por el hecho de ser varón y considerar que ha nacido de la tierra. Este discurso se va volviendo más exclusivo y complejo según avanza el Clasicismo, intentando ser más o menos restrictivo según los momentos. Por lo tanto, la exaltación de la democracia, de sus valores y del modo de acceso a la misma forma parte del discurso interno ateniense.

A esto se añade un factor que nos interesa especialmente: la autoctonía. El hecho de que los atenienses consideraran que eran excepcionales porque siempre habían vivido en el Ática. Este deseo de pertenencia, y de mantener la misma, está muy relacionado con la promoción de matrimonios entre atenienses y será el primer aspecto que trataremos. Con ello no queremos decir que los atenienses sean los únicos que se consideran autóctonos, pero desarrollan un discurso complejo en torno al tema.

### 25.2.1. El mito de la autoctonía

Sería un error asumir que la idea de ciudadanía es unitaria en toda la historia de Atenas. Frost (1994: 46-48) estudia los orígenes de la ciudadanía en Época Arcaica, que parecen estar centrados en un sentido militar y religioso, pero desde que Solón introduce la idea de que todos pertenecen a algo común, podemos hablar de que ese germen del sentimiento ciudadano nace. Sólo los propietarios de tierra son aptos para el servicio militar y para participar en los cultos políados, pues son los interesados en defender a la *polis*. En ese momento, no hay un origen mítico tan claro, sino que la ciudadanía nace de un sentimiento de practicidad. Será más adelante cuando el acceso a la ciudadanía se complique porque tenga en consideración una reordenación de los orígenes de la ciudad.

El mito de la autoctonía se reinventa en la Atenas del siglo VI, dentro de las políticas de Pisístrato y su reordenación de los cultos ciudadanos para fomentar un sentimiento de pertenencia basado en que los atenienses han habitado siempre el Ática. En este momento, se enfatiza la importancia de Gea como la madre tierra vinculada al campesinado junto con los mitos de tintes órficos de nacimiento de Dionisio (Valdés 2008b: 254). Toda esta reordenación de cultos tendrá fuertes consecuencias en la comprensión de la democracia pero no habrían sido posibles sin la reordenación de Solón y de los Pisistrátidas. Por lo tanto, estamos ante un ideal creado al servicio de la tiranía, que beneficia a determinadas familias y que tiene como objetivo aunar a los atenienses en torno a determinados cultos.

Para los atenienses la autoctonía es ocupar una misma tierra desde tiempos inmemoriales, ya no implica nacer en la misma (Rosivach 1987: 301), por lo que un extranjero no adquiere ese privilegio con las generaciones. Es, en definitiva, exclusivista y refleja un discurso interno de superioridad y excelencia. Una idea que surge durante el Arcaísmo, haber vivido siempre en el mismo lugar, se convierte en un motivo de orgullo y de distinción por encima del resto de los griegos, especialmente los espartanos, en Época Clásica. Además es un concepto que suplanta el vientre materno, es la tierra la que ha dado a luz a los atenienses, y el culto se articula en torno a la diosa Atenea, enfatizando su condición virginal (Iriarte 2002: 155).

Este nuevo concepto supone una vuelta de tuerca con respecto al *genos*. Ser autóctono en Atenas se convierte en un signo de prestigio, que iguala en cierta medida a los atenienses

y que rompa las viejas dinámicas aristócratas. Tras las reformas de Clístenes, se intenta romper estas dinámicas de dependencia entre las familias para fomentar que funcionen las instituciones del estado (Montanari 1981: 47-54). Con ello, no queremos decir que el *genos* quede olvidado o que todas las familias sean iguales. Como señala Plácido (1998: 33-36) se produce una transformación de la exaltación del *genos* que pasa al ámbito religioso. Por eso ciertas familias controlan los cultos debido a su buen linaje. Pero se ha introducido una nueva manera de pertenecer a la comunidad, que supone ser parte de esa herencia primigenia. Esta idea se iría reforzando desde el siglo VI para consolidarse posteriormente. Como vemos, en la democracia ateniense se intenta siempre limitar el poder de la aristocracia o al menos reformular su papel en la comunidad, porque un poder inmenso de los Eupátridas conllevaba el riesgo de caer en tiranías.

En el Período Clásico ya están asentados los orígenes míticos de Atenas, lo que implica que los primeros reyes ya se consideraban autóctonos. Se reordenan los mitos atenienses para hacer que los primeros reyes sean “nacidos de Gea”. En concreto el concepto de pertenencia se relaciona con el rey Erictonio, el hijo no deseado de la diosa virgen Atenea. El mito es una violación no consumada en la que Hefesto la ataca y ella se zafa de su abrazo, pero no puede evitar que eyacule en su muslo. Cuando la diosa se limpia con un copo de lana y lo tira al suelo surge el dios Erictonio (Fowler 1943: 28-32). Este rey era mitad humano y mitad serpiente y es el primero que nace en Atenas, literalmente de la tierra (Grimal 1994: 168), por lo que se convierte en una figura de autoridad, el primigenio ateniense. Ese semen derramado ha sido interpretado como una fusión de la Atenas bélica, con un episodio de violencia sexual, junto con la autoctonía (Sissa 2007: 4-5). Supondría una unión en el mito de un rapto, que no puede ser consumado del todo porque lo protagoniza la diosa *parthenos* Atenea, pero que sienta la base del origen de los atenienses. Los ciudadanos son descendientes de la diosa Atenea, aunque ella pueda seguir siendo *parthenos*, y siempre han ocupado el mismo espacio.

Esta historia mítica se relaciona a su vez con el rey serpiente Cécrope, que preside la competición entre Atenea y Posidón por el dominio del Ática (Grimal 1994: 92). Ambos son parte de la lista de los primeros reyes. Por este motivo, dependiendo de la versión pueden confundirse. Erictonio es un ser monstruoso que no es cuidado ni por Atenea ni por Gea, sino que lo entrega a que sea criado en el Ática. En ocasiones, son las tres hijas de Cécrope las que cuidan de Erictonio, pero tienen la misión de mantenerlo en la oscuridad y no mirarle. De hecho, se suicidan al ver su cuerpo monstruoso.

Como podremos comprobar, estos primeros reyes son ordenadores, ya que establecen las premisas de la ciudad y se les atribuyen numerosas leyes que determinan el buen gobierno en Atenas. Además están presentes en los momentos de fundación. Estos mitos ya existían en tiempos arcaicos pero que en época Clásica toman nuevo protagonismo para enfatizar el concepto de pertenencia.

En primer lugar las historias míticas se relacionan y mezclan. El caso más claro que ya hemos señalado es el de Erictonio, el rey serpiente que se confunde con Erecteo en algún momento (Loroux 1990: 46). Erecteo era un héroe ateniense al que se le atribuía la invención de las Panateneas (Grimal 1992: 168). Por lo tanto, estos primeros reyes míticos toman la forma de ordenadores de la ciudad y, no casualmente, derivan de un rey nacido literalmente de la tierra. Fruto de esta herencia descienden los atenienses, que pueden ser

considerados auténticos frutos de la tierra del Ática. Si bien con los Pisistrátidas se sienta la base, es con Clístenes con quien esta idea toma fuerza para identificar al ciudadano ateniense por encima del resto (Montanari 1981: 54-57). A partir de este momento se va gestando la idea de la excelencia ateniense desde sus orígenes.

El trabajo de Gourmelen (2004) nos hace un detallado estudio sobre la importancia de la autoctonía como modelo de distinción de los atenienses por encima del resto de los griegos. Es una manera de cerrar filas y de educar a los autóctonos en una superioridad moral.

En este momento debemos plantearnos cuál era el papel femenino en la autoctonía. Inicialmente podemos decir que Cécrope es un rey particular, que juega en el mundo de lo ambiguo con una esencia masculina y femenina (Brisson 2002; 126). Además, no tiene padre conocido, pues es nacido de la tierra (Gourmelen 2004; 124). Por ello, podríamos asumir que en el propio rey mítico también estaba la esencia femenina de la autoctonía y que se está jugando con la ambigüedad sexual. Sin embargo, solo los varones son ciudadanos y pueden acceder a los plenos derechos.

Calame (2010: 309-338) lanzó la pregunta de si la autoctonía era un modelo solo masculino, es decir, que si Atenea había hecho salir de la tierra solo a ciudadanos varones y las mujeres quedaban fuera de este discurso. Aparentemente, las mujeres proceden de otra raza, son hijas de Pandora y no tendrían por qué estar insertas en este concepto. No obstante, no son alejadas por completo de la ciudadanía, ya que sí tienen un papel en los cultos políados (Valdés 2007: 208-211).

Para Sebillotte (2010: 65-89), basándose en las teorías de Nicole Loraux, la exclusión femenina se hace de manera consciente en el plano político, la mujer es alejada definitivamente de la comunidad cívica política, pero eso no la aleja del discurso político. Se idealiza un tipo de mujer, que representa la diosa Atenea, en cierto modo dulcificado y que plantea dos modelos ideales, la maternidad y la virginidad de las mujeres, que son las únicas que tienen un papel dentro del discurso. Por lo tanto, cada año se celebra a la ciudad en torno a un discurso creado que habla de una completa armonía y una ciudad ideal donde hombres y mujeres tienen su papel (Madrid 2010: 194). Este dato implica que las mujeres atenienses podrían asumir un rol en la orquestación y perpetuación de la autoctonía a través de los cultos, aunque no hubieran sido nacidas de la tierra. Posteriormente como madres, han de imprimir en los ciudadanos aptitudes psíquicas de respeto y amor a la *polis* (Gherchanoc 2015b: 1-15).

Finalmente, debemos atender las teorías de la inclusión femenina en la autoctonía a través de la siguiente generación a Cécrope. Gourmelen (2004: 60-62) otorga a las hijas de Cécrope la atribución del papel femenino que la ciudadanía ateniense reserva a las hijas (actualizando el antiguo trabajo de Powell 1906 que era el que primero se había preocupado por el asunto). Debemos señalar que las hijas de Cécrope tienen nombre en el mito, lo que no sucede demasiado a menudo en la ciudad de Atenas. Una de ellas tiene el mismo nombre que la madre, Aglauros, la que es desposada con Ares y da a luz a la niña Alcipe. Herse es casada con Hermes y da a luz a una hija, Kephale, mientras que Pandroso, la tercera, permanece soltera. No obstante, aunque dos hijas son casadas con dioses, su descendencia no es apta para el trono de Atenas y ha de ser un nuevo autóctono,

Kranaos el que herede el trono.<sup>346</sup> Los hijos de Cécrope no tienen descendencia y la descendencia femenina, a pesar de ser divina no es digna. Sin embargo, conmemorar a las hijas de Cécrope tiene importancia cultural y se reserva a las mujeres atenienses realizar estos cultos.

Saphiro (1995: 39-40) considera que las hijas de Cécrope están íntimamente ligadas con la esencia de la genealogía ateniense. Su culto se establece en el corazón de la Acrópolis porque son hijas del primer rey y son las niñeras del segundo hasta su trágica muerte. La fiesta recibe el nombre de Arréforas y consiste en la fabricación de pasteles para alimentar a una serpiente imaginada que representa a Erictonio.

En la misma Acrópolis se hace mención a las mujeres, en torno al culto de las Arréforas (Blundell 1998). Las Arréforas eran cuatro niñas escogidas cada año por los magistrados cuya misión era llevar un cesto con las ofrendas a la diosa en las Panateneas. Las golosinas para la celebración se hacían con la harina molida por jovencitas también designadas. Se relaciona este culto con el inicio en el cardado de la lana, una de las obligaciones principales de la mujer. Blundell (1998: 56) apunta a un discurso muy centrado en el matrimonio en esa primera obligación que es conocer el tejido y cardado de la lana. Parece paradigmático que en el templo de la diosa *parthenos* por excelencia, la que se resiste incansablemente al matrimonio, se celebren los inicios de las uniones matrimoniales. Sin embargo, toda la iconografía de la Acrópolis está dando datos sobre muchos temas de actualidad en el momento en el que se construya y las mujeres no quedan fuera del discurso en la idealización de su faceta de madres. Por poner un ejemplo, las amazonas han sido interpretadas como mujeres que se saltan los roles sociales que le son propios, planteando una sociedad inversa y negándose a ser dominadas por los hombres. Una mujer ateniense entendería cuál era su papel como esposa y madre en la ciudad de Pericles, en un momento en el que las uniones volvieron a saltar a la esfera pública por las leyes restrictivas. Valdés (2008: 170) hace un interesante apunte acerca de los cultos de preparación al matrimonio. Mientras que Atenea es una diosa protectora del matrimonio desde la Acrópolis bastante generalizada (Blundell 1998) el culto con las cecrópidas se da solo con niñas aristocráticas de buena familia que representan al resto de los atenienses y que son mantenidas en los meses que están tejiendo por toda la comunidad (Wilson 2000: 42-43; Wohl 1996: 65-67; Turner 1983; Mauricio 1998). Podemos decir que las Arréforas son niñas de buena familia y que es un privilegio que permanece intacto en época clásica (Plácido 1995: 211-212). Por lo tanto, el discurso de la autoctonía lo acaba controlando una élite, al menos en lo que al culto propio se refiere. Probablemente se da un espacio a esos aristócratas que han incluido en el discurso de la excelencia en torno a la autoctonía, al menos de manera nominal, a más ciudadanos. De este modo, se crea un nuevo elemento de cohesión para la ciudad pero los aristócratas siguen teniendo un papel dominante. Además este ritual se convertirá en un modo de visibilizar a las mujeres de las grandes familias.

El ritual es secreto y conllevaba el peligro de que la serpiente era considerada un animal peligroso (Robertson 1983b: 257), lo que no quiere decir que no se supiera quiénes habían sido las muchachas elegidas para celebrarlo. Toda la zona del Erecteion es un espacio sagrado donde se conservan vestigios del paso de Atenea, Posidón y Zeus Hypatos

---

<sup>346</sup> Pseudo Apolodoro 186, 14. 5



(Elderkin 1941: 113-124). En torno a este lugar está la parte de más sagrada de la Acrópolis y donde se desarrollan los principales cultos de los que las mujeres no están excluidas. Debemos tener en cuenta que en un mismo templo se rinde culto a Atenea, en otra cella a Erictonio-Posidón, hay un espacio dedicado a Pandroso, está el olivo de Atenea y las tumbas de los Cécropidas (Degrassi 1982: 67). El papel femenino está muy relacionado con la trágica muerte de las hijas de Cécrope.

La muerte de las hermanas tiene dos versiones: o bien mueren suicidándose tirándose por la Acrópolis al ver al monstruoso bebé Erictonio (Grimal 1994: 17) o Aglauro se sacrifica por el bien de la ciudad, en una versión atestiguada en el siglo IV para que Atenas gane una batalla (Phil. FGrHist 328 F, 105). Es extremadamente importante resaltar el valor de los cultos en honor de las hijas de Cécrope porque asocian a las mujeres atenienses a un mismo origen. Los ritos que implican intercambio de regalos en honor a la diosa Atenea, se realizaban en los mismos jardines dedicados a Afrodita (Paus. 1, 127, 4), relacionando esa faceta con la fertilidad (Stafford 2013: 192-193). No todas las atenienses participaban en el ritual sino que dos mujeres son elegidas anualmente entre los aristócratas para representar al resto de la comunidad. Cada cuatro años en lugar de dos, eran cuatro las muchachas porque además se inauguraba el tejido del *peplos* de las grandes Panateneas (Robertson 1983b: 276)<sup>347</sup>. Por otro lado, las Panateneas inciden en la versión de la diosa Atenea como modelo femenino de protección de la mujer. Por ello, en lugar del tradicional *chiton*, un modelo de vestido más arcaico pero se consideraba apto con la armadura de la diosa Atenea, se le ofrece un femenino *peplos* (Sourvinou-Inwood 2011: 222). En este culto se puede demostrar la diferencia entre la Atenea *Promachos*, armada para proteger a la ciudad y la Atenea *Parthenos* protectora de las mujeres y de las artes domésticas.

En definitiva, las mujeres sí son incluidas en el discurso de la autoctonía desde múltiples partes, formando parte de los cultos y reviviendo el papel de las hijas de Cécrope. Por lo tanto, la mujer ateniense también está en condición de ser superior al resto de las mujeres griegas. También se inserta en el círculo de la autoctonía y puede y debe conservarla.

En torno a la perpetuación de la autoctonía, debemos señalar que una de las medidas civilizadoras de Cécrope se relaciona con las uniones. Cécrope instituye el matrimonio monógamo con la intención de que la descendencia sea conocida (Apollod. 3, 14, 2). Parecería sorprendente que el único rey que nace de la tierra sea el que instituya la unión legítima entre atenienses. Loraux (1990: 15-22) reinterpreta este mito con la nueva visión de Atenea de cara a la ciudadanía. La *Parthenos* Atenea se transforma al tener un hijo en el concepto griego de ciudadanía ctónica, y del matrimonio como un bien necesario. Deacy (1997: 50) argumentaba que este momento es uno de los pocos en los que la diosa Atenea es incapaz de defenderse. Cuando este intento de violación se representa se priva a Atenea de su faceta masculina, es decir de la *panoplia* y se la representa plenamente como una *parthenos*. Por lo tanto, es una escenificación de la violencia sexual que las mujeres pueden sufrir y que se ordena por medio del matrimonio. El hijo nacido fruto de esta unión un tanto especial fomenta la ordenación de las uniones entre los atenienses.

---

<sup>347</sup> Sobre la relación de la fertilidad de la diosa Atenea y el árbol del olivo Montanari (1981: 45).

Este tipo de explicación en términos de ordenación mítica no deja de ser interesante, pero también debemos tener en cuenta que esta última aportación de Cécrope a Atenas nos es contada por autores un tanto tardíos.

Clearco, citado por Ateneo (Ath. 13, 555d) nos apunta a una situación anterior cuando los hijos no conocían a su padre y que Cécrope consigue que un hombre se case con una sola mujer. También aparece mencionado en la *Suda* relacionando a Prometeo con Cécrope como héroes civilizadores (FHG, 4, F 13). Gourmelen (2004; 102) pone en duda la referencia sobre el matrimonio ya como una institución y lo plantea como una metáfora de la unión sexual entre un hombre y una mujer en el que todo se concentra en el nacimiento del primer hombre ateniense que nace “del suelo de Atenas”. Es muy dudoso aceptar la fuente al pie de la letra, más si pensamos que los reyes míticos se convierten en ordenadores del territorio (como pasará con Teseo en Solón que es el que reordena el territorio y acaba organizando la democracia). No obstante, es interesante mostrar cómo la unión entre un hombre y una mujer automáticamente es vista en términos de legitimidad de los hijos. Lo interesante es que las uniones sean visibles en la ciudad y que los hijos reconozcan a sus padres. El hecho de que se establezca una norma desde los primeros reyes legitima el matrimonio ateniense, pues ha sido normativizado desde el origen de la *polis*.

Aunque Gourmelen (2004: 104) se plantea si la institución del matrimonio se hace pensando ya en una sucesión patrilineal presente en Atenas o si esa reflexión es posterior creemos que la naturaleza de las fuentes, en un momento donde ya está plenamente asentada la importancia de la legitimidad de cara a la ciudad, es la clave para que sean tan específicos. En ese caso, el control de la unión sexual, sea por medio de una fórmula jurídica como es el matrimonio o sea solo por consumación, pero que implique el control sexual de la mujer derivaría en un sistema de herencia en el que solo los hijos del padre heredan. Por otro lado, no hay ningún dato que nos hable acerca de que en un período anterior fuera distinto y fuera la herencia femenina la predominante. También tenemos en consideración que se llevan al pasado situaciones que preocupaban el momento en el que la fuente es escrita. Ser tan específico nos dice más de la preocupación del momento en Atenas más que el primer rey mítico considerara que había que legislar sobre el matrimonio de manera tan jurídica.

También podemos suponer que se nos está hablando de un momento de caos, donde ni los hijos saben quiénes son sus padres y llega un rey fundador de civilización, de tintes míticos, que instituye la esencia básica de la convivencia en la sociedad, y es el matrimonio como modo de reconocimiento de la descendencia. Para Loraux (1990: 37) Cécrope se comporta como un rey civilizador porque es el primer rey. Por lo tanto, Atenas es la ciudad por antonomasia en un esquema muy simple de caos inicial que es resuelto por un héroe.

Por ello, se considera que en el origen de este mito ya está siendo señalado que el ateniense es nacido de la tierra y que el matrimonio se ha de formar por medio del compromiso del padre con el futuro marido (Davies 1977; Loraux 1993: 10-11). Omitowaju (2002: 23) considera esta definición como insuficiente y poco aplicable a tiempos arcaicos y considera que ha querido ver uniformidad con el Clasicismo.

No obstante, hay autores que sí han visto el reflejo de una situación histórica previa. Zaragoza (2006: 76) cree que este mito civilizador es el eco de la imposibilidad del estado ateniense durante mucho tiempo de garantizar la legitimidad de sus ciudadanos, ya que Dracón propone leyes sobre el adulterio y la seducción que no debieron de ser del todo efectivas. Para la autora estamos ante una invención mítica que vincula la legitimidad a la ciudadanía y a la monogamia, creada por hombres y que ya crea el tópico de la mujer seductora. Si bien no negamos que la legitimidad de los hijos es importante en Época Clásica, dudamos considerablemente de que no lo fuera también en épocas anteriores. No podemos asumir una especie de libertinaje sexual en un momento previo. No tenemos datos que nos lleven a ello. Lo que sí conocemos es que el momento de Dracón y Solón es un momento de promulgación de leyes, que ocurren en muchos espacios del mundo griego, no como fruto de un estado de libertinaje, sino por otro tipo de problemas. Las relaciones familiares son incluidas en las nuevas leyes y ese es el motivo de las primeras leyes sobre legitimidad y adulterio.

Finalmente, Pritchard (2014: 188) apunta a que el excesivo celo hacia las mujeres derivaba del miedo de los ciudadanos a no poder demostrar que sus hijos eran legítimos, lo que podía suponer una desaparición de su *oikos*. Por ello, se guarda con tanto cuidado a las mujeres. Tendría sentido pues que en el Clasicismo se promueva el culto al rey civilizador y ordenador de las uniones en torno a la idea de pertenencia a la tierra. De hecho, las Arréforas son uno de los cultos femeninos de preparación al matrimonio que no casualmente está controlado por una élite.

Sin despreciar la importancia del mito en la sociedad, debemos preguntarnos hasta qué punto la autoctonía de Atenas era una realidad. Connor (1994: 38-41) insiste en que el mito de la autoctonía es un ansia en una ciudad en la que hay diferentes orígenes. Es un deseo aristocrático que se enmascara. En la realidad es imposible que los ancestros atenienses fueran autóctonos y por eso se producen tantas discusiones sobre la ciudadanía en Atenas. Lo que se hace en el Clasicismo es fomentar el culto a uno de los primeros reyes para hacer propaganda de la excelencia ateniense. Por ello se hará hablar a Agamenón en el teatro proclamando que los atenienses siempre han venido del mismo lugar (Aeschyl. Ag. 536). Está claro que la idea de la autoctonía y de la superioridad ateniense estaba presente en la mente de los propios atenienses (Pl. Menex. 245d; Hdto. 7, 161) y que se usa como propaganda política. Probablemente estemos ante un discurso de orgullo políado, presente en discursos políticos y sacado a colación oportunamente cuando interesaba políticamente.

De hecho, a raíz del imperialismo ateniense pierde protagonismo la Atenea del olivo que lucha con Poseidón por el dominio de la ciudad, pero al mismo tiempo vemos cómo el discurso de la pertenencia a la tierra es un modelo educativo que se lanza a adolescentes de ambos sexos. Está pérdida de importancia deriva en que Atenas, en determinadas circunstancias, concede la ciudadanía a ciertos aliados de la liga de Delos, no pudiendo mantenerse el discurso de la autoctonía. Por lo tanto, tiene un inicio durante los Pisistrátidas y un final claro durante la Guerra del Peloponeso. En definitiva, será durante la época de Pericles uno de sus momentos de más auge, cuando la idea ya está bien asentada y la cantidad de documentos que nos han llegado de este periodo y de los posteriores ha llevado a su generalización. No casualmente la ley de ciudadanía de Pericles estará muy relacionada con la autoctonía.

### 25.2.2. Ciudadanía femenina

Uno de los mayores problemas a los que vamos a enfrentarnos cuando hablamos de matrimonio en Atenas es el problema de la ciudadanía femenina. ¿Podemos considerar a las mujeres ciudadanas? Inicialmente se establece de manera clara que las mujeres atenienses están alejadas de los asuntos políticos. No obstante, como ya hemos señalado, juegan un papel en los cultos y están reconocidas en el discurso de la autoctonía.

Las mujeres van a ser llamadas atenienses pero no ciudadanas. Como bien señala Loraux (2007: 48), los hombres son ciudadanos nacidos de la tierra, con un estatus de autoctonía que los marca como propios del lugar, mientras las mujeres atenienses son meras engendradoras de varones ciudadanos. Este doble discurso nos va a plantear dudas en el análisis del estatus femenino y cómo se consideraba que un matrimonio era legítimo y vinculaba a atenienses. Leyes como la de ciudadanía de Atenas, no hacen más que jugar con el doble rasero de un criterio que no es igual para hombres y mujeres.

Resulta interesante el apunte de Valdés (2017: 287) sobre la nomenclatura de la ley. Las mujeres son llamadas no ciudadanas<sup>348</sup>, sino propias del lugar creando un femenino derivado del término *asty*, que define el territorio del núcleo poblacional y una de las partes del territorio. Por lo tanto, *astos* y *aste* (casi siempre en plural ἄσται) se refiere a ambos sexos respectivamente y engloba deberes de tipo religioso (Bundrick 2012: 20). Por lo tanto, no es que la mujer valga nada, se le da un papel que se limita a poder prestar juramento en un juicio y participar en la vida religiosa (Shaw 1975: 257). No obstante, a la hora de enfatizar las obligaciones individuales de tipo político, se recurrían a los términos *polites* y *politis* (Patterson 2009: 168-169). Pritchard (2014: 177) señala como las fuentes también emplean expresiones como *attike gyne* (mujer/esposa ática), pero, en cambio, el adjetivo *athenaios* (ateniense) estaba reservado solo a los ciudadanos varones.

El hombre es ciudadano, pues es partícipe de la *polis*, de la vida ciudadana, acude al ágora y va a la asamblea, mientras que la mujer parece estar custodiada en la casa. No obstante, el ágora es un espacio libre donde conviven diferentes tipos de personas. Es un espacio político solo al alcance de los ciudadanos pero también se daban actividades comerciales que implicaban a esclavos, extranjeros y mujeres (Vlassopoulos 2007: 33-52). Por ello, el discurso que aleja a la mujer de vida pública pudo referirse solamente a la vida política y de manera oficial.

El siguiente punto a tener en consideración es cómo las mujeres son integradas en el territorio, y cómo pueden ser denominadas según su lugar de origen y su familia.

### 25.2.3 Mujer sin *demos*

---

<sup>348</sup> El término ciudadano no existe, se refiere siempre a la ciudadanía por medio de un familiar: Arist. Ath. Pol. 26, 4, 42.1; Pol. 1278a34.

La visión más tradicional plantea que la mujer disfruta de los honores del estado, un papel relevante y reconocido como madre de ciudadanos, pero no forma parte del cuerpo político. El sistema que deriva de la participación del ciudadano en política es el sistema de los *demoi*, a partir del cual se hacen todas las divisiones y donde las mujeres no están incluidas. El sistema de *demoi* es introducido por Clístenes (508/507 al 501 a. C.) como una reforma de las relaciones. Se vincula a las personas según el lugar de donde provengan, a partir de una división del Ática en regiones. Esta división intenta romper las barreras familiares que habían imperado hasta ese momento.

Whitehead (1986: 77-79) considera que la mujer es ignorada por el sistema de *demoi*, aunque también debemos tomar en consideración que las mujeres, dependientes siempre de un varón de su familia, también quedan insertas en el cambio de manera secundaria. Para ello, hace un estudio de las veces que las mujeres aparecen mencionadas junto con su *demos* de origen. Hasta el siglo II a. C. las mujeres no aparecerán mencionadas en femenino con su *demos* sino que lo harán con la fórmula, procedente de o de casa de (preposición *ek/ex* o procedencia *zen*). Por lo tanto, son asimiladas al *demos* del padre o del marido y en ceremonias como las Tesmoforias, dedicadas a Deméter donde la elección de las muchachas se hacía acorde al *demos*, se emplea el de su familia.

Esta interpretación merece ser matizada. La pertenencia al *demos* es una cuestión familiar, por ello, tiene todo el sentido que la mujer pertenezca al *demos* de su familia. La diferencia es si la mujer cambia del mismo al casarse, en el caso de que su marido pertenezca a otro *demos*. El varón nace y muere en el mismo *demos*, pero la mujer puede sufrir movilidad. Es por ello que consideramos que la mujer no pertenece a ningún *demos* pues su derecho al mismo solo depende del varón al que pertenece. En segundo lugar, que una mujer aparezca mencionada por el nombre de su padre o de su marido forma parte de los formulismos que afectan a la mujer, como veremos en la oratoria. En muy pocas ocasiones es necesario individualizar a una mujer que, como no dejamos de señalar, no tiene participación política. Es por este motivo que una fórmula que aluda a su marido o a su padre que son, en última instancia, sus responsables, ayuda a identificar a ese miembro femenino y se considera suficiente.

Esta división por *demoi* vincula a todas las clases sociales dentro de la ciudad ateniense. Es una nueva forma de nombrarla y convocarlas de cara a la administración de la *polis*. Con ello no estamos diciendo que se pierda el antiguo poder de los aristócratas, que seguirán controlando amplias parcelas de poder. De hecho, se ha apuntado a la monopolización del culto por las mejores familias (Detienen y Lloyd 2008: 41) a través de los *demoi*. Con esto no queremos afirmar que los cultos sean únicamente propiedad de una élite, sino que también hay espacio para otras realidades sociales, como los metecos, desde la misma época de Clístenes (Plácido 2007: 37-45). De hecho, durante el siglo V y IV se van introduciendo a los metecos en la mayoría de los cultos (Wijma 2010).

Finalmente debemos cerrar este apartado planteando que quizá se ha discutido sobre si las mujeres tenían o no *demos* porque estaban en disposición de cambiar del mismo a través del matrimonio. Es el ciudadano el que tiene la obligación de producir ciudadanos, aunque en Atenas no sea penado legalmente (Daube 1977: 13-15). Por lo tanto, la mujer, desde el punto de vista de la procreación, puede ser un bien movable, no tiene voz ni voto ni presencia física (Cepeda 2000: 160) y, para cumplir esa función esencial para la *polis*,

la mujer es casada con un varón que no necesariamente pertenece al *demos* de su padre. Quizá allí está la clave de que para nombrar a una mujer se busquen recursos como el nombre del padre o del marido o que incluso se pudiera llegar a cambiar el nombre de su *demos* a lo largo de su vida.

#### **25.2.4. Ley de ciudadanía de Pericles del 451 a. C.**

Antes de Pericles, presuponemos que también había normas de pertenencia al cuerpo de ciudadanos que lo restringían de una manera u otra. Por ejemplo, según el nivel de riqueza establecido por Solón, la ciudadanía no era accesible para todos y no todas las clases tienen los mismos derechos y la misma participación. En lo que no tenemos datos es si el hecho de haber nacido de padre libre dentro de la ciudad daba derecho a la participación política porque se englobaba al varón en el censo (Manville 1990: 133-147) de manera automática o si había otro tipo de restricciones. En definitiva, haber nacido en Atenas dentro de una familia reconocida posiblemente daba derecho a la participación política, siempre y cuando se cumplieran las restricciones económicas.

En un momento muy concreto, en plena democracia y en medio de un momento de gloria de Atenas, se decide restringir ese derecho. Para ello, debemos responder a las siguientes cuestiones ¿Qué es la ley de Pericles? ¿Cómo afecta a las mujeres de origen ateniense? ¿Es realmente un caso único o forma parte de una serie de medidas de la democracia?

##### **25.2.4.1 Momento previo**

En primer lugar, debemos señalar que sabemos muy poco de la vida de Pericles o del momento político. Los dos historiadores principales, Heródoto y Tucídides no nos narran este periodo. Heródoto es anterior y Tucídides se centra en una fase muy final de la política de Pericles (Tracy 2009: 20). Esto hace que muchos datos en torno a la vida de Pericles tengan toques míticos y hayan pasado ya por muchas habladurías en los autores posteriores que los tratan. Por lo tanto, es un tanto complicado pensar en las motivaciones personales de Pericles para esta ley, o el hecho de que pusiera por delante la ley a sus intereses personales. Nos ceñiremos a los datos que tenemos en las fuentes.

Aristóteles nos habla de la situación previa, en concreto, acerca del gran número de ciudadanos que dificultaban el ejercicio de la política.

Arist. Ath. Pol. 26, 4

καὶ τρίτῳ μετὰ τοῦτον ἐπὶ Ἀντιδότου διὰ τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν Περικλέους εἰπόντος ἔγνωσαν μὴ μετέχειν τῆς πόλεως, ὃς ἂν μὴ ἐξ ἀμφοῖν ἀστοῖν ἦ γεγονώς.

“Y al tercero después, siendo *arconte* Antídoto, debido al gran número de ciudadanos, decretaron, a propuesta de Pericles, que no participase de la ciudadanía el que no hubiera nacido de padre y madre ciudadanos<sup>349</sup>”

El texto de Aristóteles es bastante claro. Esta ley define que sólo el hijo de padre y madre ateniense podía llegar a ser ciudadano. Estamos hablando de una legitimidad en el nacimiento relacionada con la política y con la pertenencia al territorio. Para ello, presuponemos que la unión ha de ser legítima y ratificada por las instituciones de la *polis*, porque es la única manera de controlar que ambos miembros son de origen ateniense.

Es tremendamente complicado definir qué puede ser considerado un gran número de ciudadanos y sobre todo, cuál era el problema. Podemos aventurar varias hipótesis: Ante un mayor número de ciudadanos el voto de la aristocracia se vería muy diluido, por lo que la aristocracia está interesada en la disminución del cuerpo ciudadano. Para apoyar firmemente esta afirmación deberíamos asumir que la aristocracia ateniense acostumbra de concertar matrimonios sólo dentro del Ática, punto que entra en contradicción con lo que nos dicen las fuentes. Por lo tanto, también los aristócratas se verían perjudicados por una ley restrictiva. Por otro lado, si había muchos ciudadanos Atenas no podía ser efectiva en la toma de decisiones ni proteger debidamente a los ciudadanos. O finalmente apuntar a que había gente que de una manera u otra se había beneficiado de las ventajas de la democracia y no tenía legítimo derecho.

Debemos pensar que una ley restrictiva recortaría automáticamente no sólo los derechos, sino también el cuerpo de los ciudadanos y por lo tanto, el número de soldados y de remeros que podían formar parte de la flota. Calcular la población en una ciudad antigua es una tarea complicada y de difícil solución (Corvisier y Suder 2000)<sup>350</sup> pero los dirigentes atenienses debieron de ser plenamente conscientes de que directamente relacionado con los varones con capacidad de voto estaban los varones que podían luchar en una guerra. En un momento en el que se está gestando la rivalidad con Esparta y las tensiones van en aumento, parece difícil pensar que se asumiera la pérdida de un gran número de soldados a la ligera. Además, en este mismo momento Atenas está fundando colonias y cleruquías en el Quersoneso Tracio (Plut. Per. 11, 5-6) que era una manera de descargar presión poblacional en Atenas y de eliminar la oposición popular. Dentro de esta misma política, la ciudad siempre cuenta con un espectáculo o procesión para tener animada a la población.

Realmente, es una medida que debía de estar más pensada que lo que pueda parecer, porque además su puesta en marcha es inmediata y apuntamos a que detrás de ella hay propaganda política ateniense que de nuevo se señala como una *polis* excepcional de difícil acceso para el resto.

Algunos autores se han postulado a favor de considerar que hay una ley previa que apuntaba en esa línea. Zimmerman (1886: 1-5) apuntaba a una ley anterior, llamada *diapsephisis* que ya limitaba las condiciones de acceso a la ciudadanía. Por lo tanto, podía ya ser una costumbre extendida en Atenas el hecho de que solo los hijos de madre y padre ateniense tuvieran derecho a la ciudadanía (Vernant 1974: 57). Por medio de esta teoría

---

<sup>349</sup> Traducción revisada según la de Gredos de Manuela García Valdés en 1988.

<sup>350</sup> Se han intentado hacer alguna aproximación para la época de Tucídides (Gomme 1959: 61-68)

Pericles simplemente la pone por escrito y Plutarco racionaliza las causas para este cambio. Para Vernant, Atenas siempre se había comportado como una sociedad endogámica en torno a la *polis*. Frente a los tiempos arcaicos donde se desposaban los aristócratas con mujeres de fuera, poco a poco se impone un sistema de matrimonios internos. Realmente, tenemos datos que apuntan a que todas las *poleis* promocionaban los matrimonios dentro de la misma (el caso de Esparta es quizá el más significativo) porque era más fácil establecer alianzas con familias del lugar que hacerlo con las de fuera. Sin embargo, las aristocracias juegan a buscar apoyos tanto dentro como fuera del territorio, y al ser el grupo de más poder no tiene demasiado sentido que se entorpezca su manera habitual de ganar apoyos. No obstante, esto no es una prohibición o una limitación de los derechos. Bien es cierto que podemos tener en cuenta que desde el desarrollo de la idea de la autoctonía ya se está buscando la promoción moral de los atenienses por encima del resto de los griegos, pues son los únicos que han nacido en la tierra del Ática. Sin embargo, no creemos que Atenas fuera una ciudad-estado coercitiva con las uniones matrimoniales desde tiempos arcaicos y sí una novedad que se lleva a cabo en ese momento. De hecho, como ya hemos estudiado en la Atenas Arcaica la aristocracia realiza uniones matrimoniales con mujeres de fuera de la *polis*.

Del mismo modo, debemos apuntar a que posiblemente sí que se viera con mejores ojos un matrimonio entre mujer y hombre ateniense que un matrimonio con extranjeras. En ese sentido tenemos un apunte en la Vida de Pericles de Plutarco respecto a Cimón.

Plut. Per. 29, 3

καὶ ὅλως διετέλει κολούων ὡς μηδὲ τοῖς ὀνόμασι γνησίους, ἀλλ' ὀθνεῖους καὶ ξένους, ὅτι τῶν Κίμωνος υἱῶν τῷ μὲν ἦν Λακεδαιμόνιος ὄνομα, τῷ δὲ Θεσσαλός, τῷ δὲ Ἡλεῖος. ἐδόκουν δὲ πάντες ἐκ γυναικὸς Ἀρκαδικῆς γεγονέναι<sup>351</sup>

“En general se pasaba el tiempo desacreditando a los hijos de Cimón, diciendo que ni siquiera por el nombre eran legítimos, sino forasteros y extranjeros, pues de ellos uno se llamaba Lacedemonio, otro Tésalo y otro Eleo. Según parece, todos habían nacido de una mujer arcadia<sup>352</sup>.”

Estamos en un momento previo, en el que a los hijos de Cimón no se les invalidaría la ciudadanía. Vemos cómo se les han otorgado nombres propios de regiones de Grecia. Lacedemonia y Élide, en el Peloponeso y Tesalia en el norte de Grecia. Estos nombres pueden responder a una costumbre fuera del Ática, Städter (1989: 267-268) propone que en Arcadia eran nombres comunes y que se nombra a los hijos porque es el lugar de origen de la mujer. Sin embargo, es el padre el que da el nombre a los hijos en el mundo griego, por lo que no acaba de encajar. El hecho de que tres hijos legítimos sean ridiculizados por su nombre extraño en Atenas, que además aludía a territorios griegos y por ser hijos de una mujer arcadia, nos da ciertos datos a una situación previa donde sí se valoraba que un matrimonio fuera de ambos padres atenienses.

No obstante, no hay nada que nos indique prohibición o privación de derechos ciudadanos. Además estamos ante una desacreditación política, donde hay cabida para la maledicencia y la rumorología, que siempre debemos tomar con precaución. Por

<sup>351</sup> Edición de Bernadotte Perrin para la editorial Harvard University press en 1916.

<sup>352</sup> Traducción revisada a partir de la de 2008 para la editorial Gredos de Aurelio Pérez Jiménez



consiguiente, nos quedamos solo con el apunte que el hecho de que un matrimonio implicara a una mujer no ateniense podía ser usado políticamente, si bien de manera no oficial, sí como motivo de escarnio.

Otros autores han intentado buscar los problemas a los que se enfrentaba la *polis* en este momento para llegar a esta situación. Boegehold (1994: 57) considera que en época de Pericles había demasiadas personas reclamando ciertos derechos en Atenas y plantea la ley como un proceso para restringir el derecho de mucha población no a todos los derechos ciudadanos, pero sí a algunos. La política matrimonial restrictiva impide *a priori* que el cuerpo ciudadano crezca en exceso. De esta manera se establece un cuerpo de élite, cerrado en torno a la idea de la ciudadanía plena, pero se permitía en cierto sentido otros accesos al cuerpo político pero de manera más restringida. En definitiva, se impone la necesidad de una definición, que más que un control de la población es una reafirmación de lo que significaba ser ciudadano.

En primer lugar, algunos autores han hecho una reflexión sobre los derechos ciudadanos y el hecho de que ser ciudadano pleno sea siempre deseable (Boegehold 1994: 59-60). Como ciudadano ateniense se tiene protección frente a la tortura y el arresto, se pueden desempeñar cargos públicos, auto representarse en un juicio e iniciar una causa judicial. Se accede a los negocios de trigo con el estado y se puede tener, heredar y transferir propiedad. Posiblemente es este último privilegio el que debe ser reelaborado, el de la propiedad, pues si se limitaba mucho la ciudadanía habría propiedades que quedaban en manos de ex ciudadanos.

La tierra de Atenas vuelve a un estado de repartición gracias a Solón, sin embargo, según Wolff (1975: 404-7) después de dos generaciones, por medio de las mecánicas naturales de compra y venta de tierra la situación cambia. Es decir, que para la época de la ley de Pericles hay muchas personas con tierra capaces de reclamar un puesto en la ciudadanía. Por lo tanto, para estos autores la ciudadanía no era un recurso perseguido dentro de la ciudad. Realmente es difícil asumir que la legalidad, en el sentido de que amparaba al individuo ante un robo, atentado contra su persona, deudas y legitimara a sus hijos no fuera algo completamente deseable, siempre y cuando se pudiera hacer a un coste razonable. Además, debemos tener en cuenta que estamos en el momento de la fundación de las cleruquías, que implican el traslado de ciudadanos a los que se da un trozo de tierra en propiedad. En el caso de que no puedan cultivarlo ellos mismos hay población local encargada de ello. En este modelo comparten sus derechos y crean su propia *boule* y asamblea. Ante tal oportunidad resulta muy difícil pensar que la ciudadanía no fuese algo deseable y valorado. Además debemos añadir que el cleruco está en una situación de privilegio a pesar de ser el que ha sido movido de su residencia (Chueca 2002: 29-39).

Otros autores han querido ver la ley de ciudadanía como una exhibición del patriarcado en la Antigua Grecia. La ciudadanía es solo masculina porque solo afecta a los varones que la pueden heredar (Just 1975: 162). Lo consideran una restricción propia de la inferioridad de la mujer por naturaleza. La dominación es natural y el varón ha de dominar en todos los ámbitos y asumir el privilegio. En consecuencia, la ley de ciudadanía se podía considerar una ley fundamental (Schott 1982: 75). Esta interpretación no hace sino trasladar mecanismos de ideología política a la Antigüedad. Más que probablemente los atenienses no necesitaron mostrar nunca su superioridad frente a las mujeres, pues era

intrínseca a la sociedad. Si se reclama que la mujer sea de la tierra se hace dentro del mismo sistema de familias que inserta a la mujer como dependiente de un varón.

Por lo tanto, partiremos de la hipótesis de que la ciudadanía ateniense era un recurso deseable dentro de la ciudad de Atenas y que *a priori* a los atenienses les interesaba mantenerla, no por exhibición de las mujeres, sino porque generaba privilegios políticos y protecciones ante el desamparo. Por ello volveremos a un estudio de fuentes para sacar los datos más relevantes sobre la ley de ciudadanía de Pericles.

#### 25.2.4.2. Principales fuentes

Lo primero que debemos mencionar es la fuente de la que sacamos la información más detallada. Tucídides, el historiador de la Guerra del Peloponeso que trata de hacer un ejercicio de objetividad y pone sobre la mesa los intereses geopolíticos, menciona el concepto de ciudadanía. También tendrá un papel relevante desde la Filosofía, en concreto en la obra de Aristóteles. Nos han llegado algunas de las obras de uno de los seguidores más jóvenes de Platón, que estaba especialmente interesado en que la Filosofía fuera un mecanismo para gobernar la ciudad. Tanto en la *Política*, como en la *Constitución de los Atenienses* (una obra, por otro lado, incompleta ya que planteaba en inicio hacer una comparación entre el gobierno de Atenas y los de las demás *poleis*<sup>353</sup>) podemos comprobar cómo el concepto de ciudadanía está fuertemente arraigado. Finalmente Plutarco en su *Vida de Pericles*, nos da determinados datos sobre la ley de ciudadanía que podemos valorar.

Iniciando con Aristóteles, en su *Política* es capaz de definir el concepto de ciudadano:

Arist. Pol. 1275b, 22-23

ὀρίζονται δὲ πρὸς τὴν χρῆσιν πολίτην τὸν ἐξ ἀμφοτέρων πολιτῶν καὶ μὴ θατέρου μόνον, οἷον πατρὸς ἢ μητρός, οἱ δὲ καὶ τοῦτ' ἐπὶ πλέον ζητοῦσιν, οἷον ἐπὶ πάππους δύο ἢ τρεῖς ἢ πλείους.<sup>354</sup>

“En la práctica se define al ciudadano como el nacido de dos padres ciudadanos y no de uno solo, el padre o la madre. Otros incluso piden más en tal sentido, por ejemplo dos, tres o más antepasados.”

En este pasaje se está hablando del origen de las leyes y considera que los primeros habitantes de un lugar no pueden ser hijos de padre y madre. Es interesante el apunte sobre las ascendencias. Conseguir la ciudadanía podía ser un recurso al que optar pasadas unas generaciones, siempre y cuando la familia no se moviera del lugar. El propio Aristóteles considera que en la ciudad de Atenas, en un momento dado, se hace necesaria la restricción de los que tienen acceso a la participación política. Por lo tanto, se asienta en el discurso filosófico ateniense la idea de que la ciudadanía es exclusiva y no es un derecho de habitación, sino de herencia. Al igual que se hereda la tierra y los bienes

---

<sup>353</sup> Para un análisis profundo consultar la introducción de Manuela Gracia Garcés en la *Constitución de los Atenienses* para la editorial Gredos en 1984.

<sup>354</sup> Edición de W. D. Ross para Clarendon press en 1957.

muebles la ciudadanía se lega de padres a hijos pero no es automática, sino que conlleva mantenerse dentro de las uniones legítimas.

En cuanto a la segunda fuente que trataremos, el historiador Tucídides plantea en boca de Pericles la definición de ciudadano (Thuc. 2, 34). El varón ateniense está por encima de todo porque “era libre, no esclavo, ciudadano, que no extranjero y hombre, que no mujer<sup>355</sup>”.

En este sucinto mensaje, que ya ha sido señalado como extremadamente parco en palabras<sup>356</sup> para lo complicado del tema en ese preciso momento y las oposiciones que pudo generar, tenemos una definición de ciudadanía. La excelencia ciudadana se presenta como un juego de privilegios donde el varón adulto ateniense se compara a un esclavo por su libertad, a un ciudadano, por no proceder de otro sitio y a la masculinidad frente a la feminidad inferior. Esta cita daba pie a asumir que la mujer era equiparable a un extranjero o a un esclavo, pues estaba en el antagonismo de lo que se consideraba la excelencia. No son sino diferentes planos de alteridad frente al varón ciudadano que no tienen por qué tener nada en común entre sí. Realmente se hace una comparación de la pérdida de privilegio desde tres puntos de vista, la falta de libertad, la falta de pertenencia a la tierra, y la falta de libertad jurídica por ser un menor de edad permanente (Patterson 2009: 153-178). Por supuesto que este discurso oficial puede y ha de ser matizado ya que somos conscientes de que la mujer tiene un papel en la legitimidad de la ciudadanía, como supone el reconocimiento social del ciudadano (Damet 2016: 13). También debemos señalar que es un modelo de ciudadanía autóctono de la ciudad de Atenas y que se entiende como el mejor de todo el mundo griego. No deja de ser un discurso en tiempos de guerra pensado para exaltar al resto de los ciudadanos.

También debemos tener en consideración que en Atenas la ciudadanía puede ser ostentada por varones con diversos oficios y dedicaciones, sobre todo si lo comparamos con otros lugares como Esparta (Burns 2016). Por lo tanto, es precisa una definición amplia que se hace por medio de la exclusión de lo que no es ciudadanía. Podemos concluir diciendo que la definición de ciudadano está pensada para incluir a todo tipo de varones.

Debemos esperar hasta Plutarco, en su *Vida de Pericles* para tener datos concretos sobre el proceso de adquisición de la ciudadanía que supone el cambio legislativo del 451. De hecho, Plutarco lo presenta desde el plano de los problemas que le trajo al propio Pericles una vez que se queda sin herederos legítimos y ruega a la asamblea que haga una excepción con sus hijos bastardos

Plut. Per. 37. 2-3

ἤτιςατο λυθῆναι τὸν περὶ τῶν νόθων νόμον, ὃν αὐτὸς εἰσενηνόχει πρότερον, ὡς μὴ παντάπασιν ἐρημίᾳ διαδοχῆς τὸν οἶκον ἐκλίποι τοῦνομα καὶ τὸ γένος.

---

<sup>355</sup> Traducción de Gredos de 1992 de Juan José Torres Esbarranch.

<sup>356</sup> Harris (1992: 157-167) considera extraño que Tucídides recogiera o creara un discurso donde se habla tan poco del concepto de ciudadano, siendo una de las grandes políticas de Pericles. Realmente Tucídides es un autor posterior a los años de gloria de Pericles y el tema de la ciudadanía no necesitaba ser explicado a los propios atenienses.

εἶχε δ' οὕτω τὰ περὶ τὸν νόμον. ἀκμάζων ὁ Περικλῆς ἐν τῇ πολιτείᾳ πρὸ πάνυ πολλῶν χρόνων, καὶ παῖδας ἔχων, ὥσπερ εἴρηται, γνησίους, νόμον ἔγραψε μόνους Ἀθηναίους εἶναι τοὺς ἐκ θυεῖν Ἀθηναίων γεγονότας

“Pidió entonces que se derogara la ley sobre los bastardos que él mismo había promulgado antes, con la intención de que no desapareciera por completo su nombre y linaje [...] debido a la falta de herederos. El contenido de la ley eran el siguiente: cuando Pericles estaba fuerte en el gobierno mucho tiempo antes y tenía, como se ha dicho, hijos legítimos, hizo aprobar una ley por la que sólo eran atenienses los hijos de dos atenienses.”

Esta es la definición más completa, que procede de una fuente tardía, probablemente de la filosofía y para tratar el problema de la Némesis. Pericles había sido demasiado soberbio y es castigado por esta ley con la desaparición de sus propios hijos legítimos. No deja de ser una explicación *a posteriori* del hecho bastante probable que en una *polis* donde se había sufrido una epidemia un ciudadano se quedara sin hijos varones que le sucedieran.

Más adelante volveremos al problema personal de Pericles para delimitar los márgenes de la ley de ciudadanía. En este momento debemos hacer una reflexión de lo que supone esta ley en términos jurídicos para las mujeres atenienses.

#### 25.2.4.3 Beneficios femeninos de la ley de ciudadanía

La ley de ciudadanía de Atenas nos plantea un problema de nomenclatura: ¿podemos hablar de mujeres ciudadanas? La ciudadanía es un estatus masculino que implica la participación en la democracia, por lo tanto, *a priori*, las mujeres no pueden tener acceso al mismo. De hecho, las propias fuentes que acabamos de señalar jamás usan un término parecido a ciudadanas. El hecho de que se conviertan en un modo de exclusión de la ciudadanía ha provocado diversas interpretaciones.

Inicialmente fue Loraux (1981: 1993) quien incidió en la expulsión de la mujer de la política, desde los términos míticos de negarle el derecho al voto para crear toda una cosmogonía donde se le da un papel diferente.

Scafuro (1994: 162) señala que las mujeres no pueden ser consideradas ciudadanas, pues no están registradas en el *demos* ni probablemente tampoco en las fratrias, al no formar parte de las instituciones serán invisibles. No obstante, una mujer nacida en Atenas pasa por los rituales de purificación, le es dado un nombre al séptimo o al décimo día y su hijo es introducido en la fratría cuando se da su nombre como testigo de ser hijo de una mujer nacida en Atenas (junto con el patronímico y el nombre del *demos*), por lo tanto, no tienen un papel propio pero sí se anuncia su pertenencia a la comunidad. Este dato permite que sean incluidas en la ley de ciudadanía de Pericles. De hecho, interesante la opinión de Guettel Cole (1992: 4) sobre la nomenclatura que reciben las atenienses. Son denominadas *astoi* o *astai*, que significa que pertenecen a la ciudad. Por este motivo, no podemos asumir que son miembros de pleno derecho, pero sí que se deja un recuerdo de su paso por el mundo a nivel público, pero el propio término *astai* las está también

vinculando al territorio. La misma autora señala que si bien no podemos hablar de ciudadanas el propio ritual de matrimonio es lo que liga a la mujer a la ciudad, pues es su ritual de aceptación y lo relaciona con el hecho de que la mujer siempre recibe el estatus de un varón y su anonimato es deseable. Por ello, se hace necesario que en el momento del nacimiento y el matrimonio las mujeres pasen por la ratificación de la fraternidad, no personalmente, pero sí a través de su *kurios*.

Es interesante el estudio de Kamen (2013: 94) que considera que son ciudadanas plenas pero desde un punto de vista pasivo. El matrimonio es el que las mantiene dentro de la ciudadanía y siempre está condicionado por el varón que les da el título al nacer y que lo mantiene por medio del matrimonio. Esta separación las diferencia de las esclavas o de los metecos<sup>357</sup> y sirve para señalar como el privilegio depende de la clase social. Una mujer está siempre sometida a los varones de su clase social, pero es superior a los de clases inferiores. En este caso estamos ante un modelo de privilegio basado en el estatus social que no tiene que ver con la participación política. Por lo tanto, rechazamos la idea de la ciudadanía pasiva.

Lo realmente innovador de la ley es que introduce la posibilidad de la exclusión de la ciudadanía solo por línea materna, dando un estatus legal a la madre (Damet 2016: 12). Hay solo ciertos casos por lo que un hombre puede ser de “madre dudosa” y son en cierta medida muy rocambolescos. Sin embargo, es relativamente fácil comprobar si un matrimonio ha sido o no legítimo y si ha sido realizado entre miembros de familias atenienses. Se impone un modelo de matrimonio cívico y visible para toda la comunidad, insertando el matrimonio definitivamente en el círculo de la *polis*.

También debemos tener en cuenta que un matrimonio ateniense ratificado en público es difícil que caiga en la ilegalidad salvo que se acuse de que hubo una mentira previa. Villacèque (2014: 1-15) hace un estudio sobre los insultos en la oratoria y estima los tres tipos de cargos que pueden lograr este objetivo y comprometer la integridad ciudadana de un oponente: tener una madre prostituta, una madre extranjera o una madre indigente. La fragilidad de la legitimidad materna puede explicarse por la falta de mención de las madres en las listas de fraternidades y *demos*, lo que abría la puerta a una acusación en público. No obstante, sólo los testigos de la presentación de la fraternidad en la esposa podían confirmar si la mujer era de origen ateniense o extranjero. Se puede añadir que las fiestas de nacimiento son también un momento de sociabilidad abierta a los familiares, cuyo testimonio puede ser valioso, años más tarde, si hay sospechas sobre la calidad de ciudadana de la parturienta (Gherchanoc 2015: 1-7) y merece que se celebre un acto que rompe la privacidad del momento del nacimiento de un hijo. En cuanto a la acusación de prostitución, se debían presentar testimonios y quizá el de la pobreza era el más fácil de probar. También debemos pensar que en los dos últimos casos, es obligación del varón disponer para el bienestar de su madre, por lo que una madre prostituta o indigente era un problema de gestión del *oikos* (Dem. 30, 1, 21).

En definitiva, como recuerda Cohen (2005: 34), el estatuto de ciudadanía está estrechamente relacionado con el estatuto y juicios sociales, por lo tanto, estamos

---

<sup>357</sup> Kamen intenta romper con el tópico de que cualquier mujer independientemente de su estatus es inferior a un varón, pues se puede caer en el error de considerar que un esclavo varón es mejor considerado que una mujer de clase social alta.

hablando de cómo la comunidad proyecta una imagen de un ciudadano y le acusa en público. Si bien Vial (1985: 49) hablaba de que en una sociedad es mucho más fácil dudar de un padre que de una madre, porque ha sido fácilmente demostrable su parto, lo único que necesitan hacer sociedades como la ateniense es mantener a sus mujeres recluidas para ser consideradas intachables debemos matizar este concepto. Si fuese cierto que todas las mujeres atenienses están recluidas en casa, podríamos asumir que se perpetúa así la legitimidad. Pero lo cierto es que salir de casa para trabajar o cualquier otra actividad era la realidad de muchas mujeres, por lo que ese control efectivo no era posible salvo en muy pocos casos. La duda de la legitimidad surge por la acusación social en público. Treinta años después seguimos teniendo muchas dudas y discusiones (Sebillote Couchet y Doherty 2016: 186-216) pero parece que con la ley de Pericles las mujeres atenienses se revalorizan de una manera nueva.

Por lo tanto, la pertenencia a la tierra es lo que indica que la mujer es ateniense y su intachable reputación pública. Cuando comprobamos que una mujer se ha escapado del circuito de la legitimidad no se sabe hasta que es acusada ante un tribunal. Si bien no podemos considerar a las mujeres plenamente ciudadanas, el estatuto de nacidas en Atenas o *astai* les otorga una serie de privilegios que señalaremos a continuación.

Podemos considerar que el reconocimiento femenino que hay en la ley deriva del papel femenino en ofrendas y su participación en los cultos que estaba presente desde el siglo VI a.C. (Valdés 2008: 159). A partir de ese momento, las mujeres son llamadas *astai* (propias de la tierra) y no *polites* (ciudadanas) (Gould 1980: 51). Ellas dejan de ser moneda de cambio en las deudas y se busca un nuevo modelo de matrimonio por *engye* que las dotaría de más seguridad y protección. Por lo tanto, hay un recorrido de reconocimiento femenino, que si bien no es completo sí que ha sentado una base de elevar el estatus de la mujer ateniense.

#### **25.2.4.4. Posibles destinatarios de la ley**

Tanto el padre como la madre pueden ser nacidos en el Ática, pero si no hay constancia de que han celebrado un matrimonio conocido por las autoridades y compañeros no pueden demostrar la legitimidad de los hijos por encima de otras figuras, como el concubinato. En definitiva, no es válido solo el nacimiento, sino también la ceremonia de acceso al matrimonio. La relación entre la ley de ciudadanía y el matrimonio ya fue señalada por varios autores desde el punto de vista del interior de la ciudad de Atenas en virtud de si afectaba a las aristocracias o a las uniones con metecos y desde el punto de vista de la relación entre Atenas y sus cleruquías.

Para Pomeroy (1982: 115-135) esta ley beneficia a las mujeres aristócratas de Atenas, que son las que *a priori* tenían más competencia, por lo que es una ley pensada para los abusos de la clase alta. Mientras que un campesino ático tendía a casarse con una mujer de su zona, un aristócrata si podía tener intereses políticos o económicos en un matrimonio con una extranjera y se trata de romper esas dinámicas que además repercutían en que las grandes familias hacían su propia política fuera de la *polis*. Por ello, la ley solo beneficia a esas mujeres y perjudica los matrimonios que se hacen para

establecer contactos comerciales e influencias fuera de Atenas. Los menos desfavorecidos no se verían afectados y sólo los padres de familia interesados en emparentar con metecos para conseguir una nueva alianza económica también podrían ver sus intereses perjudicados. La ley de ciudadanía no sería más que una manera de bloquear los matrimonios que no buscan descendencia sino un beneficio económico y político y fomentar el nacimiento de nuevos ciudadanos para Atenas. En definitiva, busca coartar uno de los usos que tradicionalmente se había dado al matrimonio al haber pasado a una escala mayor que la ciudad de Atenas. Consideramos que esta medida restrictiva no buscaba beneficiar a las mujeres de ningún tipo, pero sí limitar que las grandes familias tuvieran intereses personales por sus contactos con otras *poleis*, pudiendo entrar en contradicción sus intereses con la vida política de Atenas. Fomentando romper de alguna manera la costumbre de hacer política familiar se fortalecía a la democracia, ya que las grandes familias no tenían parientes en otros lugares y no podían jugar con esos apoyos e influencias. De nuevo se trata de evitar que una o varias familias acumulen gran cantidad de poder que no puede ser controlado por las magistraturas democráticas y usen a Atenas como un centro de sus intereses, pero que haya otros que puedan entrar en contradicción.

Otros autores consideran que está afectando a las clases más bajas y centran su atención en los metecos, que no eran ciudadanos de pleno derecho pero estaban en una buena posición en Atenas interesados en matrimonios de conveniencia (Fantham 1975: 47). Como no podían tener propiedad de tierra se dedicaban al comercio y la artesanía. Algunas de las familias eran adineradas y un modo de ascenso social era por medio del matrimonio en familias pobres atenienses (Patterson 2009: 163). Esta ley pudo ser un intento de evitar que las familias metecas accedieran a la ciudadanía y quedaran mujeres ciudadanas sin casar pasando al estatus de concubinas. Ruschenbusch (1979: 83-87) apoya la idea de que la ley busca evitar los matrimonios entre metecos pero enfatiza en la pobreza de ciertas familias atenienses que preferían salir de la ciudadanía a cambio de una unión que garantizara su supervivencia. Finalmente, Ste. Croix (2004: 248-250) introduce el tema de la ambigüedad de las relaciones extra matrimoniales que generalmente se daban con mujeres no *astai*. Se busca separar un matrimonio legítimo de una concubina. Por lo tanto, sería de nuevo un problema más de las élites que de las clases más populares, pues son las que hipotéticamente se podrían permitir mantener a más de una mujer en la misma casa. Es difícil asumir que un ciudadano de clase humilde aceptara expulsar a sus herederos de las ventajas de la ciudadanía.

También debemos tener en cuenta que es una ley que busca modificar las costumbres en el futuro, pero no penaliza lo que se había hecho en periodos anteriores, por lo que es garantista y no dejar de dar la sensación de que se hizo con cierto cuidado. Hay que tener en cuenta que la ley solo afecta a los nacidos después del arcontado de Euclides (Aeschin. 1, 39; Ath. 13, 577b-c), por lo tanto, a los más jóvenes, mientras que los ciudadanos ya asentados quedaban incluidos. Parece un intento de no expulsar de la ciudadanía a personas adultas ya consolidadas. Esto nos indica que la situación se había acusado en los últimos tiempos o se está pensando en un futuro a medio plazo. Probablemente, estaba en la mente de Pericles los ricos matrimonios con aristocracias de otras *poleis*, como había sucedido con los tiranos que podían dar a una familia poder suficiente para tomar el control. Pero esa no era una situación nueva y, en cambio, sí que Atenas veía incrementado el número de extranjeros debido a su pulsión económica. En consiguiente, consideramos que se está intentado limitar el poder de la gran aristocracia, como siempre

se había intentado, pero se está pensando en mantener un cuerpo ciudadano legítimo evitando que se introdujeran metecos.

Carawan (2008: 390) apunta a que el verdadero problema de legitimidad de ciudadanos derivaba de los problemas de control de las uniones en colonias y cleruquías. Desde el siglo VI Atenas funda las primeras cleruquías, que son una traslación del territorio del Ática a otro lugar del mundo griego, principalmente el Quersoneso Tracio. A los clerucos se les da un trozo de tierra para su subsistencia y forman su propia *boule* y asamblea y en principio mantienen sus derechos. Pero están en continua convivencia con la población local. Era en estos espacios donde sí se podían dar de manera masiva matrimonios con población local o con griegos de otros lugares y que se busca que esas uniones vuelvan siempre a Atenas. Para ello, se hace necesario que la fraternidad de la metrópolis tenga conocimiento de los hijos nacidos. De hecho, en algunos de los clerucos nacidos fuera de Atenas mantenían sus derechos (Figueira 1991: 40-73) ya que, en el siglo V, buena parte de las colonias mantienen un fuerte lazo con Atenas (Cargill 1995: 1-8; Salomon 1997: 190-213) intentando emular todo lo que se hace en la metrópolis. Además, debemos añadir que la relación también se mantiene en las clases bajas como los zeugitas y los thetes (IG XIII. 46, 43-46), lo que nos indica que no es solo un tema de la aristocracia.

Podríamos interpretarlo como una preocupación común de la metrópolis, que tiene un ojo puesto en las colonias y ve con preocupación las uniones entre clerucos atenienses pobres y mujeres locales (Pomeroy 2007: 353). Entendemos que inicialmente era mucho más fácil pertrechar una unión de carácter dudoso que el cleruco podía hacer pasar por buena en Atenas. Por lo tanto, era un problema aceptar sin más a los nacidos en las colonias solo con la palabra del padre, por lo que se introduce la necesidad de testificar que la madre es de origen ateniense (Carawan 2008: 390)<sup>358</sup>. También serviría para distinguir a los clerucos, que se espera que sean ciudadanos legítimos que se inserten en las fraternidades, de los bastardos, con una categoría menor.

También facilita que dentro de Atenas se adopte a un ciudadano con origen fácilmente demostrable en lugar de mantener una estéril lucha por la aceptación de un hijo bastardo (Carawan 2008: 393). Desde luego apunta a que no fue solo un problema de élite sino que estuvo en los casos de herencia de todas las capas sociales (Boegehold 1994).

Pomeroy (2007: 353) considera que la introducción de esta ley fue una respuesta al número de bodas entre clerucos atenienses pobres y las mujeres locales. La metrópolis se da cuenta de que no puede controlar este proceso si no lleva a cabo una ley restrictiva. Por ello, no se prohíben los matrimonios mixtos, que también tienen sus ventajas pero se les despoja de un atractivo. Por lo tanto, los ciudadanos pobres se piensan más si merece la pena renunciar a su ciudadanía a cambio de emparentar con familias extranjeras. Del mismo modo las familias metecas también perdían interés en esas uniones (Fantham 1975: 48-49).

En definitiva, podemos ver varios puntos de conflicto que aparentemente una ley de este estilo podía solucionar. Además era lo suficientemente cuidadosa para no dejar fuera a

---

<sup>358</sup> En Is. 6, 12-13 vemos como en un momento posterior hay un problema de legitimidad en un juicio a un ciudadano por el origen Lemnio de su madre, ya que no lo pueden documentar. Ogden (1996: 177-179) considera que es una prueba de cómo en un momento posterior se admiten como legítimos matrimonios con los aliados



individuos que ya pertenecían a la comunidad. Así el problema de las expulsiones *ipso facto* no era una complicación añadida. En este momento se marcan de nuevo diferentes estatus y frente a los ciudadanos queda un cuerpo de bastardos que no están del todo legitimados.

#### 25.2.4.5 Legitimidad vs bastardía

Un bastardo es un descendiente que no tiene toda la legitimidad. Puede ser por parte materna o paterna y puede vivir dentro de la casa, pero sus derechos y obligaciones no son los mismos. Ogden (1993) hizo el estudio más completo sobre la bastardía y establecía que inicialmente el bastardo se identifica más con la madre, porque no ha sido plenamente reconocido por el padre. Un bastardo puede ser un hijo fuera del matrimonio, o el hijo de una concubina, o el fruto de una unión sexual sin matrimonio. Un bastardo siempre es un elemento incómodo, sobre todo si deja de ser un caso aislado y se convierte en un grupo que puede hacer presión<sup>359</sup>.

En el caso de la ley de Pericles se introduce la bastardía por línea materna, ampliando las posibilidades de no participación en el cuerpo ciudadano.

Cantarella (1990: 37) nota que hasta la consolidación de la *polis* no se legisla adecuadamente sobre el matrimonio legítimo y el concubinato y que podía quedar en un estado de ambigüedad. El concubinato es una unión más laxa, donde posiblemente no hace falta un ritual específico y sobre todo no es oficial. Pero si no hay una costumbre de separarlo tajantemente podía ponerse en conflicto los intereses de la descendencia de ambas uniones. Recientemente se ha apuntado hacia la importancia del contrato en el establecimiento de relaciones sexuales, sea para formar una unión legítima o para una de concubinato (Calero 2007: 23). Por lo tanto, la categoría de los hijos bastardos, con menores derechos a la herencia están en un estado intermedio que no escapa de la legalidad, simplemente hay varias fórmulas. Bajo este precepto, la legitimidad se hace especialmente importante en familias libres que quieren conservar un estatus. Los mayores litigios están relacionados con la suplantación del nombre del padre ciudadano que otorga derechos y perjudica a los hijos legítimos, en el caso que los haya (Rudhardt 1962: 39). No obstante, debemos señalar que los hijos de matrimonios mixtos procedentes de familias aristocráticas siguen manteniendo cierta predominancia en la *polis*, por lo tanto, el factor del origen de la familia sigue teniendo peso (Lape 2010: 110-111).

El matrimonio, al ser una institución fácilmente controlable donde se juntan intereses privados y públicos parece que es usado en Atenas como un mecanismo de control de acceso a la ciudadanía. Además, es un mecanismo irreversible, salvo petición expresa a la asamblea, por lo que condiciona el acceso al matrimonio de los atenienses. La mujer ateniense, queda en posición de ventaja pues es *a priori* una novia más deseable, independientemente de su dote y de otros factores que por supuesto estaría también en juego.

---

<sup>359</sup> Remitimos al caso espartano de los partenias y su intento de golpe de fuerza.

Lo cierto es que después del 451-450 un niño no puede apelar a su capacidad ciudadana basándose solo en su ascendencia paterna y podemos asumir que hay mayor número de bastardos.

Algunos autores han considerado que antes de la ley de ciudadanía los bastardos eran inscritos sin problemas en la ciudadanía y que es a raíz de esta ley cuando son expulsados del cuerpo ciudadano (Romero 2009: 15). Por lo tanto, no eran bastardos como tales, aunque sí es posible que unos hijos fueran peor considerados que otros por su origen, pero siempre quedando a discreción del padre. Otros autores (Rhodes 1989: 90) consideran que la inscripción en la fraternidad era posible para los bastardos, lo cual no implicaba plenos derechos pero sí facilitaba que especialmente con el paso de las generaciones acabaran siendo considerados ciudadanos. Esta teoría parte de la presunción de que para un hombre es mucho más interesante ser ciudadano pues además de las liturgias permite ser parte de las asambleas. A las mujeres solo les da un valor reproductivo de dotar a la ciudad de hijos legítimos. Si bien consideramos que es indudable que siempre conviene tener plenos derechos, no estimamos que fuera tan fácil hacer pasar a un hijo bastardo por uno legítimo. De hecho, esta ley debió suponer algún tipo de criba. Algunos autores como Carawan (2008: 486) consideran que en los primeros años de la Guerra del Peloponeso se perdió un cuarto de la ciudadanía porque ya se había hecho una purga previa durante la ley de Pericles que había mermado la población de ciudadanos, lo que apuntaría a que a partir de ese momento hay menos ciudadanos inscritos porque la ley se hace efectiva. También es cierto que estamos presenciando una codificación que lleva a divisiones y tratos específicos diferenciados. En tiempos más arcaicos sería más posible que un bastardo estuviera más o menos inserto en la sociedad según el poder o interés del padre. Poco a poco, según avanza la democracia, la situación se hace cada vez más complicada.

#### **25.2.4.6. Duración en el tiempo**

Debemos señalar que esta ley es temporal, en poco tiempo Atenas otorgará como reconocimiento excepcional los derechos ciudadanos a algunos aliados de la liga de Delos. Por lo tanto, también podemos ver cómo es un estatus de privilegio en un momento dado que va a explotar como un premio que dar a sus aliados. Si bien es una ley que parece arrancar con fuerza, en unos pocos años, con la Guerra del Peloponeso en su primera fase y la población del Ática encerrada tras los Muros Largos, la situación de peste y pérdida de soldados pondrá en entredicho la necesidad de un cuerpo ciudadano exclusivo.

De hecho, como bien señala Verilhac y Vial (1998: 56-57) la ley restrictiva de ciudadanía ateniense dura solo hasta el 403/402. Es un periodo de tiempo corto en el que se ponen trabas para este acceso porque enseguida Atenas ha de aliarse con otros griegos y no puede mantener este tipo de exclusivismo en las relaciones (Connor 1994: 36-39). Marcamos el 403/402 como hito de cuando la ley empieza a perder fuerza por ser el propio Pericles el que pide que se haga una excepción. Para ello, debemos hacer una valoración global de su situación familiar que conocemos muy bien y que pudo responder no sólo a su caso personal sino al de otros ciudadanos que veían mermadas sus familias después de la Guerra del Peloponeso y la peste que afectó a Atenas.

Pericles estaba casado en primeras nupcias con una mujer ateniense con la que había tenido hijos legítimos.

Plut. Per. 24, 5

ἦν μὲν γὰρ αὐτῷ γυνὴ προσήκουσα μὲν κατὰ γένος, συνωκηκυῖα δ' Ἴππονίκῳ πρότερον, ἐξ οὗ Καλλίαν ἔτεκε τὸν πλούσιον: ἔτεκε δὲ καὶ παρὰ τῷ Περικλεῖ Ξάνθιππον καὶ Πάραλον. εἶτα τῆς συμβιώσεως οὐκ οὔσης αὐτοῖς ἀρεστῆς, ἐκείνην μὲν ἐτέρῳ Βουλομένην συνεξέδωκεν, αὐτὸς δὲ τὴν Ἀσπασίαν λαβὼν ἔστερξε διαφερόντως.

“Tenía una esposa pariente suya, pero que había estado casada antes con Hipónico, de quien dio a luz a Calías el rico. Fue madre también con Pericles de Jantipo y Páralo. Luego, como la convivencia entre ellos no era agradable, se la entregó con su consentimiento a otro y él tomó a Aspasia y la amó apasionadamente.”

La mujer de Pericles, de la que no se nos da el nombre, es de probada fertilidad. Ha tenido un hijo en su primer matrimonio y con Pericles tiene dos varones que sabemos que han llegado a la edad adulta. Señalamos que una mujer ateniense es casada con dos personajes de relevancia, haciendo referencia a las políticas matrimoniales y el juego de familias que ya hemos señalado. En torno a la mujer de Pericles ha habido controversia. Beloch (1916: 35) planteó que Plutarco se equivocaba y que era Hipónico el segundo marido, aquel que había tomado a la esposa de Pericles cuando se divorcia. Davies (1971: 262-263) sigue esta teoría dando por supuesto que Hiparete, la esposa de Alcibíades era hija de esta mujer y de Hipónico y hermana de Calías el rico. Que las mujeres no aparezcan mencionadas no sería extraño. En contra de esta teoría se posicionaría Cromey (1982), que considera que no hay que por qué dudar de la historicidad de Plutarco. Un punto que queda suelto es el consentimiento de la esposa para el divorcio, sobre todo si pensamos que Heráclides Póntico (Fr. 59) nos dice que Pericles la expulsó de casa. Por lo tanto, Pericles parte de un matrimonio con una ateniense que se disuelve y que acaba en convivencia con Aspasia. En principio puede ser un segundo matrimonio que es visto con malos ojos por cierto grupo de atenienses que dan lugar a todo tipo de maledicencias.

Aspasia, es un personaje tremendamente polémico. Según un escolio a Platón en el *Menéxeno* (235e) había estado casada con un tal Lisicles, tratante de corderos y había tenido un hijo llamado Poristes. Ya consigue que su primer marido adquiriera fama de orador y es a través de él como conoce a Pericles. Plutarco nos da bastantes datos sobre Aspasia.

Plut. Per. 24, 1-2

ὅτι μὲν γὰρ ἦν Μιλησία γένος, Ἀξιόχου θυγάτηρ, ὁμολογεῖται: φασὶ δ' αὐτὴν Θαρρηλίαν τινὰ τῶν παλαιῶν Ἰάδων ζηλώσασαν ἐπιθέσθαι τοῖς δυνατωτάτοις ἀνδράσι. καὶ γὰρ ἡ Θαρρηλία τό τ' εἶδος εὐπρεπῆς γενομένη καὶ χάριν ἔχουσα μετὰ δεινότητος πλείστοις μὲν Ἑλλήνων συνόκησεν ἀνδράσι, πάντας δὲ προσεποίησε βασιλεῖ τοὺς πλησιάσαντας αὐτῇ, καὶ ταῖς πόλεσι μηδισμοῦ δι' ἐκείνων ὑπέσπειρεν ἀρχὰς δυνατωτάτων ὄντων καὶ μεγίστων.

“Hay acuerdo en que era de origen milesio e hija de Axíoco. Se dice también, que emulando a una cierta Targelia de los antiguos jonios, se ganó a los varones más poderosos. Y Targelia, en efecto, dotada de gran belleza y combinando gracia con

habilidad, convivió con gran número de varones griegos mientras que atrajo a la causa del rey a todos los que trataban con ella, y mediante aquellos, que eran los más poderosos y principales, difundió en la ciudades las primeras semillas del medismo<sup>360</sup>.”

El problema de Plutarco es que mezcla los rumores y la maledicencia junto con el resto de los datos. Sabemos que era una mujer de gran habilidad y que es un personaje importante en Atenas, lo que le genera muchas críticas, como que surtía de mujeres libres a Pericles (Plut. Per. 13, 14-5).

Plut. Per. 24, 3

τὴν δ' Ἀσπασίαν οἱ μὲν ὡς σοφὴν τινα καὶ πολιτικὴν ὑπὸ τοῦ Περικλέους σπουδασθῆναι λέγουσι: καὶ γὰρ Σωκράτης ἔστιν ὅτε μετὰ τῶν γνωρίμων ἐφοίτα, καὶ τὰς γυναῖκας ἀκροασομένας οἱ συνήθεις ἤγον ὡς ἰ αὐτήν, καίπερ οὐ κοσμίῳ προεστῶσαν ἐργασίας οὐδὲ σεμνῆς, ἀλλὰ παιδίσκας ἐταιροῦσας τρέφουσας

“Unos dicen que Pericles se interesó por Aspasia por ser mujer sabia y experta en política. En efecto, Sócrates solía visitarla con sus discípulos y los íntimos le llevaban a sus esposas para que escuchasen, a pesar de haber estado al frente de una ocupación ni honrada ni respetable, sino educando a muchachas jóvenes que se convertirían en heteras.”

Solana (1994: 22) hace especial énfasis en este pasaje, que considera una prueba de que la educación en la Jonia y en Atenas era antagónicas. En Jonia las mujeres eran refinadas y educadas y en Atenas solo las hetairas recibían formación para ser buenas conversadoras. Debemos hacer notar que nos dice que se lleva a esposas del círculo de Pericles, lo que parece un intento de refinar a las mujeres atenienses de cierto grupo social. Esta corriente que interpreta el personaje histórico de Aspasia como mujer educada y culta, que incluso es maestra de Pericles a la par que amante. González Almenara (2001: 379-388) apunta a cómo Plutarco aparentemente dibuja en Aspasia un anti modelo de mujer griega ateniense. No es sumisa, no está en casa y no se comporta con modestia. Además, hay una visibilización social del afecto. Esta actitud da pie para todo tipo de maledicencias pero posiblemente nos está hablando de un modelo de educación femenino en otros lugares de Grecia donde la retórica podía ser parte de la educación deseable para una muchacha (Glenn 1994: 180-199). Para González Almenara, estamos ante el anti modelo de la hetera que gozaba de una categoría diferente. Las heteras son mujeres que controlan su sexualidad, no se hallan sometidas al varón si no que han recibido una educación especial, que no es deseable para el resto de las mujeres, que les permite controlar la mente de los amantes. A Aspasia se le niega por ser mujer y extranjera un espacio político en la ciudad, pero ejerce influencia a través de la mente de los hombres que valoran sus actividades. En definitiva, estamos ante un modelo antagónico al de la esposa, que despierta cierta admiración en Plutarco.

También llamó la atención de Ateneo (13, 589e) el hecho de que hubiera intercambio de afecto entre Pericles y Aspasia. Por lo tanto, inicialmente Pericles tiene una descendencia legítima con su primera esposa, con la que aparentemente no tiene buena relación, pero que son sus sucesoras en su patrimonio. Por ello, el caso de Pericles y Aspasia es un

---

<sup>360</sup> Para las referencias a Aspasia he seguido la selección de José Solana Dueso de 1994 por ser un estudio específico de la visión del personaje histórico.

concubinato una vez que el ciudadano ha cumplido con su obligación matrimonial y que no tendría por qué haber generado conflicto. Aspasia podía ser mal vista por los atenienses por representar a un modelo de mujer alejado de los ideales Áticos, pero Pericles estaba ejerciendo un poder que tenía por su riqueza y su posición política.

El problema viene de la mala relación con sus hijos y cuando acontece la muerte de los mismos. Plutarco nos da datos sobre cómo Pericles vive feliz junto a Aspasia pero alejado de sus hijos legítimos.

Plut. Per. 36, 1-2

τὰ δ' οἰκεῖα μοχθηρῶς εἶχεν αὐτῷ κατὰ τε τὸν λοιμὸν οὐκ ὀλίγους ἀποβαλόντι τῶν ἐπιτηδείων καὶ στάσει διατεταραγμένα πόρρωθεν. ὁ γὰρ πρεσβύτατος αὐτοῦ τῶν γνησίων υἱῶν Ξάνθιππος φύσει τε δαπανηρὸς ὢν καὶ γυναικὶ νέᾳ καὶ πολυτελεῖ συνοικῶν, Τισάνδρου θυγατρὶ τοῦ Ἐπιλύκου, χαλεπῶς ἔφερε τὴν τοῦ πατρὸς ἀκρίβειαν γλίσχρα καὶ κατὰ μικρὸν αὐτῷ χορηγοῦντος. [2] πέμψας οὖν πρὸς τινα τῶν φίλων ἔλαβεν ἀργύριον ὡς τοῦ Περικλέους κελεύσαντος. ἐκείνου δ' ὕστερον ἀπαιτοῦντος, ὁ μὲν Περικλῆς καὶ δίκην αὐτῷ προσέλαχε, τὸ δὲ μεράκιον ὁ Ξάνθιππος ἐπὶ τούτῳ χαλεπῶς διατεθεὶς ἐλοιδῶρει τὸν πατέρα, πρῶτον μὲν ἐκφέρων ἐπὶ γέλωτι τὰς οἴκοι διατριβὰς αὐτοῦ καὶ τοὺς λόγους οὐς ἐποιεῖτο<sup>3</sup> μετὰ τῶν σοφιστῶν.

“Pero su situación privada era difícil; pues durante la peste perdió no pocos familiares y las relaciones estaban alteradas por desavenencia desde hacía tiempo. El mayor de sus hijos legítimos, Jantipo, que por naturaleza era un manirroto y estaba casado con una mujer joven y muy gastosa, hija de Tisandro el de Epílico, llevaba mal la cicatería de su padre, que le daba una asignación ridícula y poco a poco. Así pues, envió a casa de un amigo y recibió prestado dinero como por encargo de Pericles. Más tarde, cuando aquél lo reclamó, Pericles encima le intentó poner un juicio, y el joven Jantipo, molesto por ello, se dedicó a hablar mal de su padre.”

Plutarco nos da una mala imagen del hijo mayor de Pericles, como si no fuera digno de su padre, pero aun así, el padre lo mantiene como es su obligación. Hasta qué punto las desavenencias familiares estaban condicionadas por el nuevo matrimonio, es un silencio que se presupone, pero que puede darse por otros factores. El problema viene en torno a la peste y los problemas de muertes en la población que vive en Atenas debido al hacinamiento de personas. Por mucho que Pericles se llevara bien o mal con su hijo, al perder a sus legítimos herederos, su *oikos* queda comprometido.

Sabemos que a causa de la peste muere primero Jantipo y luego Páralo (Plut. Per, 36, 8-9) que es el primer momento en el que Pericles llora en público y se permite un momento de debilidad. Debemos entender que en términos ciudadanos, por la propia ley que él ha propuesto, se queda sin descendencia legítima. Ese es el momento de puesta en cuestión de la ley de ciudadanía, cuando por propia petición de Pericles se vota conceder la ciudadanía a su hijo bastardo con Aspasia.

Plut. Per. 37, 2

αἰρεθεὶς ἠτήσατο λυθῆναι τὸν περὶ τῶν νόθων νόμον, ὃν αὐτὸς εἰσηγηνόχει πρότερον, ὡς μὴ παντάπασιν ἐρημία διαδοχῆς τὸν οἶκον ἐκλίποι τοῦνομα καὶ τὸ γένος.

“Pidió entonces que se derogara la ley sobre los bastardos que él mismo había promulgado antes, con la intención de que no desapareciera por completo su nombre y linaje.”

Tucídides no nos habla de esta petición. Lo que ha pensado que es una fuente filosófica, en concreto el perdido Teofrasto (Meinhardt 1957: 65) y que posteriormente Eliano, es interpretado como signo de la *hybris* de Pericles (Far. Hist. 6, 10). La petición de la derogación nos llega como si fuera a título personal, pero es posible que afectara a otras familias y que fuera del interés general la derogación. Además, si era una ley pensada para cambiar las dinámicas matrimoniales de la aristocracia, y sufrir después la población de Atenas un cambio radical, es posible que se replantee la conveniencia de ver reducida la siguiente generación ciudadana.

Por ello lleva a cabo una petición especial a los ciudadanos de Atenas.

Plut. Per. 37, 5

ὄντος οὖν δεινοῦ τὸν κατὰ τοσούτων ἰσχύσαντα νόμον ὑπ’ αὐτοῦ πάλιν λυθῆναι τοῦ γράψαντος, ἢ παροῦσα δυστυχία τῷ Περικλεῖ περὶ τὸν οἶκον, ὡς δίκην τινὰ δεδωκότι τῆς ὑπεροψίας καὶ τῆς μεγαλαυχίας ἐκείνης, ἐπέκλασε τοὺς Ἀθηναίους, καὶ δόξαντες αὐτὸν νεμεσητὰ τε παθεῖν ἀνθρωπίνων<sup>3</sup> τε δεῖσθαι συνεχώρησαν ἀπογράψασθαι τὸν νόμον εἰς τοὺς φράτορας, ὄνομα θέμενον τὸ αὐτοῦ.

“Aunque era extraño que la ley que se aplicó contra tantas personas fuera de nuevo derogada por el mismo que la había propuesto, la desgracia familiar que afectaba entonces a Pericles conmovió a los atenienses, como si hubiera pagado la justa pena por aquella soberbia y orgullo. Así pues, considerando que había recibido su castigo y que pedía algo humano, acordaron la inscripción de su hijo bastardo entre los miembros de la fraternidad con su propio nombre.”

Queda bastante clara que la petición de Pericles queda aprobada. Este hijo participa como navarco en las Arginusas (Xen. Hel. 1, 6, 29) por lo que sabemos que se inserta en la ciudadanía. La aceptación del bastardo que muta en ciudadano se hace por medio de la inscripción en la fraternidad. Rhodes (1989: 92) duda de si la mera inscripción en la fraternidad de un bastardo daba derecho a los plenos derechos. Posiblemente antes de la ley de Pericles, cuando cabe la posibilidad de que se inscribieran a los bastardos no era una puerta de acceso. Pero en este momento, e inicialmente como caso excepcional, el hijo de Pericles se convierte en ciudadano a través de la puerta de entrada que es la inscripción en la fraternidad.

La duda que nos debemos plantear es si Pericles consigue la ciudadanía para este hijo suplicando a la ciudadanía y se lo conceden de manera excepcional (Curtius 1888) o se convierte en una situación posible debido a las enormes pérdidas de la Guerra del Peloponeso. Si asumimos la interpretación de Curtius no sería un momento de debilidad de la ley. En cambio, Carawan (2008: 404) apunta a la flexibilidad de las leyes atenienses en cuanto hay crisis importantes, lo que puede apuntar a que la medida pudo ser posible para más ciudadanos. La ley tiene un recorrido pero las pérdidas humanas de la Guerra del Peloponeso, no solo por la peste sino en soldados fallecidos en batalla es conocida por las fuentes. De hecho, el siglo IV, se ha considerado que quedan muchas mujeres en Atenas, y que el estilo cerámico florido es un reflejo de que el gusto femenino cobra importancia frente a la carestía de hombres. Quizá sea una interpretación un poco

exagerada, pero de nuevo apelamos a que si se dio la sensación general de que se habían perdido muchos varones por la peste, es posible que se añadieran este tipo de medidas excepcionales. Podemos pensar que Pericles es el primero cuyo hijo bastardo es aceptado en la ciudadanía, se pudo conceder en ese momento esa excepción en más familias.

Como vemos, en ningún caso se acepta como matrimonio ateniense, sino que excepcionalmente se le acepta dentro de la fratria como hijo legítimo, quedando los fráteres como testigos de su aceptación entre los ciudadanos. Se abre la puerta a la inclusión, pero no es automática y debe ser aprobada por la comunidad. Por lo tanto, el hecho de que la ley quede debilitada no afecta al concepto de matrimonio legítimo.

Si bien tenemos el dato de la aceptación del hijo bastardo, por lo que Pericles consigue su objetivo, eso no significa que su nueva familia sea legitimada. Al mismo tiempo Aspasia es acusada de impiedad (Plut. Per. 32, 1), y tiene problemas en Atneas, lo que da datos de que nunca es aceptada como esposa legítima, ni la aceptación de su hijo como ciudadano legítimo cambia su estatus.

Posiblemente, la ley tenga una finalidad política que entra en desuso en la Guerra del Peloponeso, donde de nuevo merece la pena abrir la posibilidad de acceso al cuerpo ciudadano por necesidades de la *polis*. Pericles puede ser el primero, y su caso está lleno de excepcionalidad, pero abre la puerta para la inclusión de varones en las fratrías.

En definitiva, podemos dedicar unas breves palabras a valorar la importancia del matrimonio como modelo cívico ateniense. Vemos cómo durante el Clasicismo se desarrollan una serie de ideas que sitúan a Atenas por encima del resto de las *poleis* griegas. Esto lleva a que la ciudadanía se cierre en torno a la idea de pertenencia a la tierra e incluye a varones y mujeres. Las mujeres, si bien no son consideradas ciudadanas, desempeñan un papel en la misma.

No obstante, cuando la necesidad es otra, de nuevo volvemos a una apertura del concepto de ciudadano, pues claramente la ley está al servicio de los intereses políticos de la ciudad.

### **25.3.EL MATRIMONIO VISTO DESDE LA FILOSOFÍA**

En este segundo bloque nos vamos a adentrar en la visión del matrimonio desde la Filosofía. Entendemos que las fuentes filosóficas presentan modelos de conducta que se consideran ideales, y que no tienen por qué responder a una realidad, o ni siquiera ser los más frecuentes. No obstante, detrás de ellos hay muchas preconcepciones culturales. Por ello, si bien desde la prudencia, consideramos que merece la pena dedicar un espacio a cómo se considera que un matrimonio es ideal.

Este matrimonio ideal nos apunta a un modelo conyugal muy diferente al de las fuentes tradicionales, porque está condicionado por los intereses del individuo y no los de la patria y porque está centrado en la armonía diaria de la pareja. Nuestra fuente más abundante es el *Económico* de Jenofonte, un discurso filosófico en torno a la gestión de una casa en el que el matrimonio cobra un papel especial. El modelo que se nos propone es el de una mujer sufrida, invisible, que cuida de su casa. Debemos enmarcarlo en los tres grandes temas del diálogo, la esclavitud, la situación de la mujer en Atenas y el arte de la

agricultura. La base del diálogo es cómo conseguir gestionar los bienes en virtud del ahorro (Xen. Oec. 2, 10). Por lo tanto, el tema principal no es la armonía conyugal, sino la optimización de los recursos del varón con su hacienda.

El tema se inicia con la necesidad de tener una buena esposa, término que se ha de definir.

Xen. Oec. 3, 14-15

οἷς δὲ σὺ λέγεις ἀγαθὰς εἶναι γυναῖκας, ὃ Σώκρατες, ἢ αὐτοὶ ταύτας ἐπαίδευσαν; οὐδὲν οἷον τὸ ἐπισκοπεῖσθαι. συστήσω δέ σοι ἐγὼ καὶ Ἀσπασίαν, ἣ ἐπιστημονέστερον ἐμοῦ σοι ταῦτα πάντα ἐπιδείξει. [15] νομίζω δὲ γυναῖκα κοινωνὸν ἀγαθὴν οἴκου οὕσαν πάνυ ἀντίρροπον εἶναι τῷ ἀνδρὶ ἐπὶ τὸ ἀγαθόν. ἔρχεται μὲν γὰρ εἰς τὴν οἰκίαν διὰ τῶν τοῦ ἀνδρὸς πράξεων τὰ κτήματα ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, δαπανᾶται δὲ διὰ τῶν τῆς γυναικὸς ταμειυμάτων τὰ πλεῖστα: καὶ εὖ μὲν τούτων γιγνομένων αὖξονται οἱ οἴκοι, κακῶς δὲ τούτων πραττομένων οἱ οἴκοι μειοῦνται<sup>361</sup>.

“Pero aquellos a los que tú dices que tienen buenas esposas, Sócrates ¿Acaso son ellos los que las han educado?”

Nada hay como la investigación, te citaré a Aspasia que te explicará todas estas cosas con más conocimiento de causa que yo. Creo que la esposa que es una buena socia de la casa es del mismo valor que el varón para el bien de la misma, pues en su mayor parte las propiedades entran en la casa mediante las actividades del marido, mientras que la mayoría se gastan mediante la administración de la esposa. Y haciendo bien esto, las casas crecen mientras que merman haciéndolo mal<sup>362</sup>.”

El modelo dual de vida conyugal establece dos roles principales. El varón en el espacio público, ganando recursos y la necesidad de que la mujer se convierta en administradora, y por lo tanto, confidente del marido en los asuntos domésticos. En ningún caso hablamos de igualdad o que cada uno tiene su espacio. La mujer sigue subordinada al varón, pero sí es cierto que detectamos como se le otorga un papel para el cual es necesario ciertos conocimientos. Para que este modelo funcione se asientan una serie de condicionantes que nos hablan de la educación de la mujer antes del matrimonio y del rol que se espera de ella cuando se elige a una esposa. No deja de ser curioso que sea Aspasia, milesia por nacimiento, la mayor experta en el matrimonio y en la idílica vida conyugal.

A continuación plantearemos una serie de *topoi* que están presentes en la idea filosófica de la gestión del *oikos* y la relación entre los esposos.

### 25.3. 1. División ideal de espacios

La base de la relación armoniosa de un matrimonio es el trato del hombre a la mujer. Si el varón se propone tratar bien a su mujer y sobre todo educarla en las buenas costumbres, verá su patrimonio protegido.

Xen. Oec. 3, 10

<sup>361</sup> Edición de Clarendon Press. 1921 (repr. 1971) por E. C. Marchant

<sup>362</sup> Traducción revisada a partir de la de Gredos de 1993 de Juan Zaragoza



ἔχω δ' ἐπιδείξαι καὶ γυναιξὶ ταῖς γαμεταῖς τοὺς μὲν οὕτω χρωμένους ὥστε συνεργοὺς ἔχειν αὐτὰς εἰς τὸ συναύξειν τοὺς οἴκους, τοὺς δὲ ἧ ὅτι πλεῖστον λυμαίνονται

“También te puedo mostrar que unos maridos tratan a sus mujeres de modo que las tienen como colaboradoras para acrecentar la hacienda, mientras que otros las tratan como más se perjudican.”

Por lo tanto, la casa se entiende como una propiedad del marido en el que la mujer idealmente colabora. Es importante destacar que el marido está interesado en que la mujer asuma un rol de responsabilidad. Para que esta situación pueda darse, la relación conyugal está basada en la educación del hombre hacia la mujer (Xen. Oec. 3, 11). Un matrimonio temprano ayuda a establecer una unión armoniosa, lo que coincide con la edad temprana del matrimonio en Atenas.

Xen. Oec. 3, 12-13

πάντως δ', ἔφη, ὦ Κριτόβουλε (φίλοι γάρ ἐσμεν οἱ παρόντες) ἀπαληθεῦσαι δεῖ πρὸς ἡμᾶς. ἔστιν ὅτῳ ἄλλῳ τῶν σπουδαίων πλείω ἐπιτρέπεις ἢ τῇ γυναικί; οὐδενί, ἔφη. ἔστι δὲ ὅτῳ ἐλάττονα διαλέγῃ ἢ τῇ γυναικί; [13] εἰ δὲ μή, οὐ πολλοῖς γε, ἔφη. ἔγημας δὲ αὐτὴν παῖδα νέαν μάλιστα καὶ ὡς ἐδύνατο ἐλάχιστα ἑωρακυῖαν καὶ ἀκηκουῖαν; μάλιστα. οὐκοῦν πολὺ θαυμαστότερον εἶ τι ὧν δεῖ λέγειν ἢ πράττειν ἐπίσταιτο ἢ εἰ ἐξαμαρτάνοι.

“En cualquier caso, Critóbulo, sincérate con nosotros, ya que los presentes somos tus amigos: ¿hay alguien a quien confíes asuntos más importantes que a tu mujer?

— Nadie.

— ¿Y hay alguien con quien hables menos que con tu mujer?

— De haberlos, no son muchos, respondió.

— ¿No te casaste con ella cuando sólo era una niña y había visto y oído lo menos posible?

— Desde luego.

— Entonces será mucho más raro que sepa decir o hacer lo debido que el que se equivoque.”

Debemos hacer especial énfasis en el hecho de que se case con quien era apenas una niña (παῖδα νέαν). En definitiva, es importante que la mujer no haya sido especialmente educada y tenga una edad en la que sea moldeable para los intereses del marido. La mujer aparece despersonalizada en inicio, no tiene especiales virtudes salvo haber visto y oído lo menos posible. La ignorancia inicial es deseable para poder adaptarse a las necesidades de la nueva casa. De hecho, no se menciona la conveniencia de la familia o del posible interés en emparentar. En la idealización de Jenofonte no tienen cabida intereses más allá que el *oikos* como un espacio que se ha de gestionar independientemente de los otros ámbitos. Pasado un tiempo, comienza la labor educativa del marido que ha de amoldar a su esposa a sus gustos.

Xen. Oec. 7, 4-6

πότερα αὐτὸς σὺ ἐπαίδευσας τὴν γυναῖκα ὥστε εἶναι οἷαν δεῖ ἢ ἐπισταμένην ἔλαβες παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς διοικεῖν τὰ προσήκοντα αὐτῇ. [5] καὶ τί ἄν, ἔφη, ὦ Σώκρατες,

ἐπισταμένην αὐτὴν παρέλαβον, ἥ ἔτη μὲν οὐπω πεντεκαίδεκα γεγονυῖα ἦλθε πρὸς ἐμέ, τὸν δ' ἔμπροσθεν χρόνον ἕξ ὑπὸ πολλῆς ἐπιμελείας ὅπως ὡς ἐλάχιστα μὲν ὄψοιτο, ἐλάχιστα δ' ἀκούσοιτο, ἐλάχιστα δ' ἔροιτο; [6] οὐ γὰρ ἀγαπητόν σοι δοκεῖ εἶναι, εἰ μόνον ἦλθεν ἐπισταμένη ἔρια παραλαβοῦσα ἱμάτιον ἀποδεῖξαι, καὶ ἑωρακυῖα ὡς ἔργα ταλάσια θεραπεύειν δίδοται; ἐπεὶ τὰ γε ἀμφὶ γαστέρα, ἔφη, πάνυ καλῶς

“La educaste tú personalmente hasta que llegó a ser como es debido o, cuando la recibiste de su padre y de su madre, ya sabía administrar lo que le incumbe?”

- ¿Y qué podía saber cuándo la recibí por esposa, si cuando vino a mi casa aún no había cumplido los quince años y antes vivió sometida a una gran vigilancia, para que viera, oyera y preguntara lo menos posible ¿No te parece que pude estar contento si llegó a mi casa sin saber otra cosa que hacer un manto, si recibía la lana, o sin haber visto otra cosa que cómo se reparte el trabajo de la hilatura entre las criadas? Y en cuanto a la gula se refiere, Sócrates, vino perfectamente educada.”

Antes del matrimonio, la mujer es aislada y vigilada y se la instruye en la producción de tejidos. Por lo tanto, la educación es básicamente en torno al telar, desde el procesamiento de la lana hasta la elaboración de la pieza final. En ese trabajo discurren los primeros años de la vida de una mujer y no se le enseñan labores de administración de la casa.

El *Económico* nos presenta una división ideal de la mujer y del hombre en el espacio de la ciudad ateniense, ejemplificado en el hombre que acude tranquilo al ágora porque su mujer se encarga de las labores dentro del hogar. No es más que un discurso idealizado de la vida en la ciudad (Rotroff y Lamberton 2006: 3). En la filosofía de Jenofonte no es una situación ideal y equilibrada, sino el producto de la inferioridad natural de la mujer. La casa es un espacio inferior que ha de ser cuidado por mujeres y esclavos para permitir al varón atender a la ciudad, que es el espacio jerárquicamente superior (Schott 1982: 69-70), no obstante, la gestión de la economía es un proceso dual, y ninguno de los dos se deja de lado (Faraguna 1994: 564).

La clásica interpretación de la *polis* y el *oikos* como dos lugares antagónicos donde se desarrollan los espacios de poder masculino y femenino ya fue rechazada por Katz (1995:36). La dicotomía privado-público ha sido recientemente revisada ya que el espacio que consideramos privado, es un espacio apropiado por el individuo con ese fin. Estas teorías rechazan la delimitación radical de espacios dentro de la ciudad y no asignan un espacio a lo masculino y otro a lo femenino de manera tajante (Montón 2000: 48). Por otro lado, el *oikos* es un conjunto conformado por la casa, una serie de personas de ambos sexos que varían en edad y función y un patrimonio (Ferruci 2006: 183). No podemos separar al varón de un espacio que también le pertenece

### 25.3.2 Motivos para escoger una esposa

Son oscuros los motivos que llevaban a los atenienses a escoger una esposa. Podemos hablar de intereses familiares y de relaciones políticas, pero sabemos muy poco acerca de los intereses personales.

Xen. Oec. 7, 10-12

εἰπέ μοι, ὦ γύναι, ἄρα ἤδη κατενόησας τίνας ποτὲ ἔνεκα ἐγὼ τε σὲ ἔλαβον καὶ οἱ σοὶ γονεῖς ἔδοσαν σε ἐμοί; [11] ὅτι μὲν γὰρ οὐκ ἀπορία ἦν μεθ' ὅτου ἄλλου ἐκαθεύδομεν ἄν, οἷδ' ὅτι καὶ σοὶ καταφανὲς τοῦτ' ἐστί. βουλευόμενος δ' ἔγωγε ὑπὲρ ἐμοῦ καὶ οἱ σοὶ γονεῖς ὑπὲρ σοῦ τίν' ἄν κοινωνὸν βέλτιστον οἴκου τε καὶ τέκνων λάβοιμεν, ἐγὼ τε σὲ ἐξελεξάμην καὶ οἱ σοὶ γονεῖς, ὡς εἰκόασιν, ἐκ τῶν δυνατῶν ἐμέ. τέκνα μὲν οὖν ἄν θεός ποτε διδῶ ἡμῖν γενέσθαι, τότε βουλευσόμεθα περὶ αὐτῶν ὅπως ὅτι βέλτιστα παιδεύσομεν αὐτά: κοινὸν γὰρ ἡμῖν καὶ τοῦτο ἀγαθόν, συμμάχων καὶ γηροβοσκῶν ὅτι βελτίστων τυγχάνειν:

“Dime, mujer, ¿te has dado ya cuenta del motivo por el que te tomé por esposa y tus padres te entregaron a mí? Porque estoy seguro de que también tú te das perfecta cuenta de que no habría existido ningún problema en encontrar otra persona con la que compartir el lecho. Yo, por mi parte, pensando en mi interés, y tus padres en el tuyo, deliberando sobre quién sería mejor como consorte para el hogar y los hijos, te escogí a ti, y tus padres, por lo visto, me eligieron a mí entre todos los partidos posibles. Si la divinidad algún día nos concede hijos, entonces pensaremos cuál es la mejor manera de educarlos, pues también éste es un bien común a ambos, encontrar los mejores aliados y el mejor sostén posible en la vejez.”

Un varón ateniense puede escoger con quién hacer alianzas, pero como muestra este fragmento, la mujer siempre está relegada a la decisión paterna. De ella se espera que sepa adaptarse al *oikos* al que llegue y que eduque a los hijos conforme a los valores cívicos. Los hijos son la base del matrimonio, pues sin una unión legítima los hijos no serían ciudadanos. Con ello, no queremos decir que la mujer no desease el matrimonio o que fuera una especie de castigo. La educación para el matrimonio hace que el mismo se convierta en un *telos* (τέλος), en un objetivo final. Lo que no está dentro de la mujer ateniense es tener la capacidad de escoger, pero el matrimonio sí tuvo que ser deseable (Stafford 2013: 175-208). Por lo tanto, un matrimonio se ve como una apuesta por parte del marido, que es el que tiene que valorar las posibilidades de la novia y los intereses familiares. Sin embargo, esa valoración luego tiene una convivencia personal, que es esencial en esta obra.

### 25.3.3. Importancia de la dote

La dote está presente en casi todas las fuentes. Recibe el nombre de *proix* (προίξ), palabra que define el conjunto de bienes que el padre otorga a la unión, como si de una herencia *premortem* se tratara. Es el regalo final de sustento para el futuro de la hija. El *Económico* no entra en demasiados detalles porque es un factor que se asume como esencial para el matrimonio y que supone que el patrimonio de la pareja se engrose en el momento de la unión.

Xen. Oec. 3, 13-14

νῦν δὲ δὴ οἶκος ἡμῖν ὅδε κοινός ἐστιν. ἐγὼ τε γὰρ ὅσα μοι ἔστιν ἅπαντα εἰς τὸ κοινὸν ἀποφαίνω, σύ τε ὅσα ἠνέγκω πάντα εἰς τὸ κοινὸν κατέθηκας. καὶ οὐ τοῦτο δεῖ λογίζεσθαι, πότερος ἄρα ἀριθμῶ πλείω συμβέβληται ἡμῶν, ἀλλ' ἐκεῖνο εὖ εἰδέναι, ὅτι ὀπότερος ἄν

ἡμῶν βελτίων κοινωνὸς ἦ, οὗτος τὰ πλείονος ἄξια συμβάλλεται. [14] ἀπεκρίνατο δέ μοι, ὦ Σώκρατες, πρὸς ταῦτα ἡ γυνή

“Yo ingreso en el fondo común todo lo que poseo, y tú entregaste a ese fondo cuanto aportaste al matrimonio. Y no hay que hacer cuentas sobre quién de los dos ha contribuido realmente con una cantidad mayor, sin que hay que tener claro que quien sea mejor compañero de los dos, ése es el que aporta lo de más valor.”

La dote no tenía por qué ser la mitad de lo que tenía el padre y probablemente el marido aportaba mucho más. Pero es una cantidad que simboliza la unión de una nueva familia y que desde el momento del matrimonio es gestionada por el marido. En el *Económico*, se desea que la esposa tome como suyos los bienes y los administre convenientemente.

Algunos autores como Kapparis (2003: 9-11) consideran que la dote no era obligatoria pero sí muy deseable y que hasta las familias más humildes harían un esfuerzo. Realmente, parece que sí es obligatoria para un matrimonio ciudadano, aunque sea simbólica, pues sella el pacto de unión del padre con el esposo. También lo que deducimos es que la dote no tenía por qué ser obligatoria, pero sí muy aconsejable para garantizar la seguridad de la hija (Beyerle 1927: 62). Una mujer sin dote sería vista como extremadamente pobre y desprotegida por su familia, quedando en situación de desigualdad.

De hecho, esta situación deriva en casi una igualdad en la prosperidad común.

Xen. Oec. 3, 15

νομίζω δὲ γυναῖκα κοινωνὸν ἀγαθὴν οἴκου οὕσαν πάνυ ἀντίρροπον εἶναι τῷ ἀνδρὶ ἐπὶ τὸ ἀγαθόν. ἔρχεται μὲν γὰρ εἰς τὴν οἰκίαν διὰ τῶν τοῦ ἀνδρὸς πράξεων τὰ κτήματα ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, δαπανᾶται δὲ διὰ τῶν τῆς γυναικὸς ταμιευμάτων τὰ πλεῖστα: καὶ εὖ μὲν τούτων γιγνομένων αὐξοῦνται οἱ οἴκοι, κακῶς δὲ τούτων πραττομένων οἱ οἴκοι μειοῦνται.

“Yo creo que si la mujer es buena colaboradora en la hacienda, contribuye tanto como el marido a su prosperidad. El dinero entra en general en la casa gracias al trabajo del hombre, pero se gasta la mayoría de las veces mediante la administración de la mujer. Si esta administración es buena, la hacienda aumenta, si es mala, la hacienda se arruina.”

La administración de las cosas pequeñas se considera la base de la armonía doméstica. También debemos añadir que en la filosofía platónica, de la que está bebiendo Jenofonte, también se refleja en los comportamientos cotidianos que cambian la vida de los individuos. La casa se toma como una metáfora de la armonía. Si el varón quiere llevar una vida recta, también ha de gestionar correctamente los asuntos de su casa de la mano de su esposa.

El matrimonio se basa en una división de tareas y de espacios para la optimización de esos recursos, pero siempre en torno a la hacienda.

Xen. Oec. 3, 30

συνεπαινεῖ δέ, ἔφη φάναι, καὶ ὁ νόμος αὐτά, συζευγνὺς ἄνδρα καὶ γυναῖκα: καὶ κοινωνοὺς ὥσπερ τῶν τέκνων ὁ θεὸς ἐποίησεν, οὕτω καὶ ὁ νόμος <τοῦ οἴκου> κοινωνοὺς καθίστησι. καὶ καλὰ δὲ εἶναι ὁ νόμος ἀποδείκνυσιν <ᾧ> καὶ ὁ θεὸς ἔφυσεν ἐκάτερον μᾶλλον

δύνασθαι. τῆ μὲν γὰρ γυναικὶ κάλλιον ἔνδον μένειν ἢ θυραυλεῖν, τῷ δὲ ἀνδρὶ αἴσχιον ἔνδον μένειν ἢ τῶν ἔξω ἐπιμελεῖσθαι

“La ley opina lo mismo al unir bajo un mismo yugo a un hombre y a una mujer. Y de la misma manera que la divinidad nos hace copartícipes de los hijos, así también la ley nos hace copartícipes de la hacienda. Además, la ley declara que son honorables las ocupaciones para las que la divinidad dio a cada uno de nosotros mayor capacidad natural. Para la mujer, en efecto, es más honroso permanecer dentro de casa que estar de cotilleo en la puerta, mientras que al hombre le resulta más impropio estar dentro que cuidarse de los trabajos de fuera.”

La ley une a los esposos en un concepto de familia que implica un rol diferenciado para cada uno. No hay igualdad entre los esposos, es el marido responsable de la mujer porque tiene una actitud educadora (Xen. Oec. 8, 2). Si no le enseña las labores de la casa, ella sola no es capaz de manejarlo. Esos recursos son el interés principal del marido, que ha de ampliarlos para su descendencia, y el papel femenino es que los asuma como propios y los administre.

En todos estos aspectos estamos ante un mundo ideal, donde el esposo ha valorado positivamente sus opciones y ha escogido a la esposa más deseable con la que desarrolla una relación de armonía y confianza. No podemos dejar de olvidar que estamos ante un discurso filosófico, que debemos tomar con suma prudencia.

En este apartado estamos ante el ideal filosófico de la racionalidad. El varón se pregunta qué es lo que más le conviene y decide aliarse con su mujer en el gobierno de la casa. No todos los matrimonios atenienses fueron de personas de clase social alta y holgada posición económica con conocimientos o intereses en filosofía.

En definitiva, Jenofonte nos da muchos datos sobre un modelo de matrimonio en el que los únicos condicionantes son la gestión del patrimonio, pero deja de lado todos los otros intereses de tipo económico, familiar y político que sabemos por el resto de fuentes que estaban presentes en las uniones matrimoniales. Debemos destacar que incluso en el mundo de los ideales la mujer es casada por decisión de sus padres y el marido la escoge acorde a ciertos intereses. La dote es esencial para la unión y se considera que el *oikos* es la unión de ambos patrimonios, aunque no sean iguales, y que es una misión común prosperar. Finalmente destacamos que la labor reproductiva es una prioridad de los esposos porque es la única manera de ver prosperar su casa.

## 25.4.LAS OTRAS MUJERES ATENIENSES

Las fuentes literarias y filosóficas casi siempre nos darán una visión unitaria de abundancia. Hay una serie de tópicos asociados a la mujer griega, como es la inclusión en el gineceo o la vida dedicada a la preparación del matrimonio que están fuertemente asentados. Este apartado plantea las principales matizaciones que rompen el esquema de una mujer ateniense esperando pacientemente en casa a que llegue el momento de su boda.

### 25.4.1. El gineceo

Aparentemente la visión ateniense de la mujer, y por lo tanto, la visión que se proyecta a todo el Mundo Griego, es la de una mujer enclaustrada en casa, dentro del gineceo y dedicada a las tareas del hogar. Era un estereotipo clásico que no sabíamos si correspondía a todo el mundo griego, o solo a la Atenas del Clasicismo. Una de las primeras dudas corrió a cargo de Flacelière (1971: 701) que llegó a hablar de un repunte de Feminismo en la Atenas del siglo V, cuando se daba valor a las tareas de la mujer en la casa y se la hacía formar parte del discurso filosófico, en una casa ordenada donde cada espacio tenía su función (Arist. Pol. 1253b). Y es que era difícil aunar una visión en la que la mitad de la población está encerrada en casa tejiendo con la realidad de una *polis* que pasa por una guerra devastadora que supone la pérdida de una gran parte de trabajadores.

A día de hoy desechamos por completo estas teorías de la mujer enclaustrada en el gineceo, y somos capaces de deconstruir un panorama asociado al estatus y a la clase social y que en ningún caso era general en todas las mujeres atenienses. No obstante, se ha apuntado a cómo la mujer encerrada en el gineceo era una vistosa metáfora más que una realidad (Iriarte 1990: 23) que sigue fuertemente asentada porque la iconografía cerámica no dejaba de reflejar ese ideal. Pero la iconografía puede mostrar un ideal entendido por todos que no tiene por qué ser necesariamente practicado y está sujeto a convecciones que, posiblemente, no sabemos aún entender.

Inicialmente debemos preguntarnos si la reclusión en el gineceo es un modo de sumisión de la mujer ateniense que se da en toda la historia de Grecia o se acentúa desde el establecimiento de la *polis* como centro político. En un primer momento fue interpretado como un rasgo oriental de la cultura helena fruto de su proximidad a Oriente (Wright 1923), considerando que estaba presente en todas las *poleis*. Esta visión era fruto de la historiografía inglesa del momento, en plena fase colonial de expansión de la civilización europea. Parecía que ese “defecto” de la cultura griega era una contaminación del orientalismo. Gomme (1925: 10) rompió con estas teorías argumentando a favor de una mujer ateniense que en ocasiones salía de casa. Por lo tanto, debemos pensar cuales son las circunstancias y por qué se nos habla idílicamente de un gineceo.

Otros autores lo enfocaron desde el punto de vista de la información. ¿Cómo era posible que las mujeres griegas no supieran absolutamente nada de lo que sucedía a su alrededor? Estamos ante el tópico de oír y hablar lo menos posible. Por ello, a través de un tema que inicialmente parecía tan banal como el intercambio de rumores y cotilleos, Hunter (1990: 300-304) rompió con la visión tradicional de la mujer ateniense encerrada en casa que no sabe nada de lo que pasa a su alrededor. En torno a los cotilleos, sea por medio de los esclavos que van por las casas o por los maridos que viajan, las mujeres tienen su propio universo de sociabilización. Por medio de las habladurías y murmullos se sabe cuál es la moral de una sociedad. Con esto no queremos decir que en Atenas absolutamente todo el mundo se conociera, al menos de vista, como planteó Finley, llamando a Atenas “sociedad del cara a cara” (Finley 1973: 17; 1983: 82-83), pues ha sido matizado posteriormente por Osborne (1985: 40-44). Un territorio como el del Ática, dividido en *demos* y con una población importante es poco probable que todos los ciudadanos se reconocieran, pero sí que había familias importantes que eran conocidas por todos y era

necesario crear un espacio de sociabilización. Las mujeres tendrían contacto entre sí, fuera por medio de visitas más o menos frecuentes.

Otro grupo de autores relacionaba el gineceo con la necesidad de salvaguardar el honor de las mujeres atenienses. Clark (1989: 17) ya hablaba del estatus de la mujer encerrada en casa y lo relacionaba con las leyes atenienses sobre el adulterio, siendo un modelo social del Clasicismo y no necesariamente de otros periodos de la historia de Atenas. De hecho, es uno de los que ya defienden que Atenas es una ciudad legislativamente muy restrictiva (Clark 1989: 31) y, en definitiva, bastante coercitiva. Una mujer enclaustrada es una mujer que tiene un estatus determinado porque se está salvando su honor. Esa exclusión va a estar presente en toda la vida pública, donde la mujer se convierte en una presencia nunca deseada. Aparece de manera poco frecuente y siempre en temas incómodos, casi como un tabú. De hecho, la educación del hombre le coloca como garante y protector de la mujer y es una misión que ha de hacer en la vida. Los privilegios económicos, sociales y políticos del varón le hacen ser un protector femenino (Byers 1998: 55), especialmente de los intereses económicos. Las leyes son creadas para proteger la seguridad de los ciudadanos varones, y solo de ellos. Por eso las prostitutas y heteras están fuera de la ley y solo las mujeres, en tanto que garantes de la legitimidad ciudadana, son protegidas por la misma. Por ello una mujer sorprendida en adulterio puede ser vendida como esclava y prostituida, mientras que las mujeres de la familia han de tener un *kurios* (Plut. Sol. 23, 1). Estamos ante un sistema protector de los intereses de una clase, solo de esa clase (Glazebrook 2005: 49). Por lo tanto, la inclusión de la mujer la convierte en un ser sujeto a un tabú social.

En todas estas aproximaciones vemos cómo hay un patrón común: es imposible que todas las mujeres griegas vivieran en un gineceo y estuvieran aisladas de todo el mundo. Por estos motivos, si repensamos lo que es un gineceo y los usos del mismo podemos llegar a diferentes conclusiones.

Es interesante que pensemos en el gineceo en términos de espacio. En la casa griega no hay habitaciones para unas funciones, sino que dependiendo de la decisión de sus habitantes estas tienen un uso. Hay un concepto de casa ideal, que gira en torno a un patio que aprovecha el máximo la luz y que puede permitirse que esté abierto gracias al clima suave (Westgate 2007: 229-245). Las casas griegas son muy sencillas (Nevett 1999) abiertas a un patio interior. Al estar construidas en muros de adobe, no ha quedado mucho de ellas (Jameson 1990: 181-182), pero sí parece que las ventanas se construían a una altura que permitiera que desde fuera no se viera el interior (Nevett 1994: 108-110) pero que entrara el máximo de luz posible (Jones 1975: 127)<sup>363</sup>. Por lo tanto, no hay nada que nos hable de división de espacios *a priori*, incluso el *andron*, la sala por excelencia masculina para el consumo de vino, es usada en ocasiones por ambos sexos (Davidson 2013: 107-124; Llewellyn-Jones 2003: 193-194)<sup>364</sup> y cada vez parece más evidente que los andrones usados sólo para banquetes son escasos y más un tópico que una realidad

---

<sup>363</sup> Quizá el estudio más completo de espacios habitacionales para el periodo Clásico se diera en Olinto. Al ser un despoblado ya en época helenística se conservaron todas las manzanas de residencias de planta hipodámica. El análisis de los materiales permitió comprobar como el espacio era reaprovechado dependiendo de la estación (Robinson 1929; 1932; 1935; Robinson y Mylonas 1939).

<sup>364</sup> Incluso cuando las propias fuentes griegas nos dice que es mejor que esté separada de la casa, presuponemos que con entrada separada, para que los comensales no se crucen con las mujeres de la casa (Dem. 7, 3, 60)

(Morgan 2006: 37-72). Tener un gineceo supone la dedicación de un espacio de la casa para uso exclusivo femenino, lo que implica que la casa sea lo suficientemente grande para tal fin.

De hecho, en los años ochenta se empezó a dudar de las fuentes literarias porque lo que refleja el registro arqueológico era una realidad muy diferente (Walker 1983: 81-91). Y es que estamos ante un ideal, al alcance de unos pocos y no ante la mayoría de las casas griegas que se iban excavando. Gould (1980: 38-59) señala cómo la presencia de un gineceo donde pudieran estar las mujeres era algo muy deseable, pero que muy poca gente se podía permitir porque implica unos gastos familiares como una casa lo suficientemente grande y unos sacrificios espaciales que no todas las familias podían permitirse.

Debemos tener en cuenta que el gineceo es, básicamente, el espacio donde supuestamente viven las mujeres de la familia. Son unas estancias de la casa donde se lleva a cabo la administración de la misma. Volviendo al *Económico* tenemos una referencia a un gineceo donde se trata con gran sencillez pero que interpretamos con el mismo matiz de idealismo con el que hemos interpretado toda la obra.

Xen. Oec. 9, 5

ἔδειξα δὲ καὶ τὴν γυναικωνίτιν αὐτῆ, θύρα βαλανωτῆ ὠρισμένην ἀπὸ τῆς ἀνδρωνίτιδος, ἵνα μήτε ἐκφέρηται ἔνδοθεν ὅ τι μὴ δεῖ μήτε τεκνοποιῶνται οἱ οἰκέται ἄνευ τῆς ἡμετέρας γνώμης

“Le mostré también el alojamiento de las mujeres, separado por una puerta con cerrojo del de los hombres, para evitar que se saque algo de dentro que no convenga ni puedan procrear hijos los esclavos sin nuestro consentimiento.”

El gineceo no es más que un cuarto que tiene cerrojo para proteger la comunicación, pero el mismo texto nos dice que también están dentro los esclavos. Este alojamiento de las mujeres puede ser prácticamente toda la casa o solo un cuarto, dependiendo del número de las mismas y del espacio que se les asigne. También debemos apuntar que el gineceo puede ser móvil de invierno a verano, dependiendo de las habitaciones más frescas o cálidas. El cerrojo protege los productos, y se nos dice que permite que los esclavos no se acuesten entre sí. Aunque no se nos mencione, también protege a las mujeres de asaltadores y están claramente controladas.

Recientemente se está matizando mucho la visión de la mujer ateniense como una mujer enclaustrada en casa (Cisneros 2018) y se abre la puerta a muy variadas situaciones de mujeres que tienen que salir para trabajar y sostener a la familia, nunca para enriquecerse (Xen. Mem. 2, 7, 6)<sup>365</sup>. Por supuesto que debemos asumir que su situación estaba muy alejada de lo que hasta ahora hemos señalado desde el punto de vista del mundo ideal.

Desde que Brock (1994: 336-346) señaló cómo entre las atenienses había también comadronas, nodrizas, tejedoras de trenzas y, en definitiva, muchas mujeres que se veían en la necesidad de trabajar para sustentar a su familia o a ellas mismas, se ha comenzado a ver una clara dicotomía entre la idealización de las fuentes y la realidad de la *polis*. Es especialmente interesante señalar la inflexión que supuso un artículo de Just (1975: 153-

---

<sup>365</sup> Dem. 57. 45. Nos habla de la obligación de algunas mujeres de salir a trabajar tras la guerra del Peloponeso para poder sostener a su familia.



170) donde revisaba la interpretación que se había dado a las fuentes atenienses. Se idealizaba a la mujer en casa, aunque muchas estuvieran fuera de la misma. No obstante, el trabajo femenino siempre estuvo estigmatizado (Blundell 1995: 138), por lo que podemos asegurar que apartar a las mujeres de la vida pública tenía un componente de prestigio social. Realmente es posible que la causa de tal estigma sea la propia concepción de la familia. Que una mujer se vea obligada a trabajar es por una falta de sustento de su *kurios*, siendo el padre de familia un negligente en su obligación de proveer de sustento a los miembros que dependen de él. Por lo tanto, siempre será ideal que la mujer se mantenga alejada de tales labores. No olvidemos su minoría de edad permanente. También debemos tener en cuenta que el trabajo en el telar es un estereotipo de virtud femenino (Kosmopoulou 2001: 303) como lo muestran las estelas funerarias.

Efectivamente, la mujer está limitada espacialmente en su movilidad (Pl. Leg. 781 C; Xen. Oec. 7, 30), pero siempre dentro de un discurso de estatus. Cuando nos paramos a mirar mujeres sin una posición económica alta, vemos cómo se rompe el discurso del enclaustramiento. De hecho, hay una exhibición ciudadana cuando la casa cuenta con gineceo (Lys. 12, 9) como es el caso del campesino Eufileto cuando exhibe que su mujer estaba bien guardada en el gineceo hasta que viene un seductor a buscarla.

En definitiva, consideramos que el gineceo como espacio únicamente femenino pudo ser realidad solo en una élite muy selecta, que no necesitaba el trabajo de las mujeres para el sustento familiar y que convertía la vida en el gineceo en una cuestión de estatus. La realidad abarcaba a muchas mujeres de familias ciudadanas que no podían permitirse estar enclaustradas y que accedían de igual modo al matrimonio, siempre según sus circunstancias.

Finalmente, debemos enlazar el tópico del gineceo con la exclusión completa de la vida pública, ya que parece la conclusión lógica derivada del enclaustramiento.

La mujer de posición social alta es guardada en casa como un bien privado. La inclusión es un símbolo de estatus que la separa de las campesinas y las mujeres pobres que necesitan salir de casa para trabajar. Sus salidas son motivadas por escasas ceremonias religiosas y funerales, estando fuera de las fiestas públicas como el teatro. Como han señalado Glazebrook y Mellor (2013:38), la inclusión de las mujeres atenienses en casa no implica que estén encerradas y no hay datos para afirmar que no se muevan libremente, incluso habiendo hombres ajenos a la familia en casa. El uso del velo les permite ser visibles y movibles por toda la casa, al igual que cuando salen de la misma. Por lo tanto, debemos relacionar el gineceo con el uso de una vestimenta concreta, el velo, que es a su vez otra marca de estatus. Tras el amplio estudio de Llewellyn-Jones (2010b) podemos afirmar que el velo funciona como un vestido de estatus. Sirve para ocultar el rostro femenino y permitirle movilidad en el caso de las clases más altas, señalar un personaje relevante en un rito determinado y cubrir el pudor femenino. A través del lenguaje del velo la mujer muestra su *aidos* o pudor (Aparicio 2015: 48).

El velo era un objeto asociado a la mujer desde los poemas homéricos, pero no tiene funcionalidad salvo en las clases sociales más altas. En la Atenas Clásica, se reconvierte el uso de las mujeres veladas a través de las obras trágicas (Sorkin 1993: 34) a través de la mujer que se engalanaba y se velaba para salir de casa. Este acto, que corresponde a uno de los momentos del matrimonio es enfatizado con una connotación de estatus que

implica el ocultamiento de las formas femeninas. Por lo tanto, el velo se convierte en un modo de expresión de una conducta irreprochable, además de un vestido que indica clase social alta, exactamente igual que el uso del gineceo.

Para romper esta tendencia han surgido varias corrientes. Cohen (1989: 3-15) planteó que una mujer sale de casa cuando tiene un propósito legítimo, incluyendo la participación en un culto o en un funeral, o simplemente salir a por agua o a trabajar. Siendo una teoría muy interesante plantea algunos problemas en su argumentación. Principalmente, porque basa su estudio en los trabajos de Antropología social de Williams (1967: 11-12) para mujeres musulmanas en un pueblo libanés, considerando que hay patrones comunes de comportamiento en las sociedades mediterráneas. Esta postura de una unidad mediterránea ha sido fuertemente criticada (Sourvinou-Inwood 1995: 111) ya que considerar a todo pueblo que ha vivido en el Mediterráneo desde la Antigüedad hasta nuestros días “semejante y comparable” es una apreciación que se fija solo en determinados datos y obvia el resto, como los devenires culturales y religiosos. Por ello, más que el propósito legítimo, que sin duda motiva las decisiones de los individuos, tanto en la Antigüedad como ahora, preferimos afirmarnos en la teoría del estatus y del uso de estos espacios como modo de ostentación.

Una vez casada la mujer de clase social alta no sale de manera habitual, lo cual no quiere decir que esté por completo fuera del círculo social. Sea en los funerales familiares o en los ritos de recuerdo (Younger 2002: 167-210) como en ciertos rituales de la ciudad, como en las Adonias en los tejados de sus casas o en la colina de la Pnix en las Tesmoforias, las mujeres pueden y deben ser visibles. De hecho, en las escenas de figuras rojas en las que aparecen mujeres, casi siempre interactúan con otras mujeres (Rabinowitz 2002: 106-116). Debemos dejar de buscar paralelos entre el comportamiento masculino y el femenino, pues su espacio y su sociabilización son diferentes.

#### **25.4.2. Fuera de la vida pública pero manteniendo su estatus**

La mujer no participa en votaciones ni puede ostentar cargos políticos. También es siempre un sujeto pasivo en los juicios, aunque en ocasiones puede testificar en los mismos, pero siempre en casos de homicidio o casos extremos y cuando el crimen ha sucedido en sus aposentos. En cuanto a la categoría del valor de su testimonio queda en el mismo estado que los niños (Bonner 1906: 129), es decir, su testimonio no es del todo fiable. Esta situación ha sido tomada como una muestra de que se pensaba que una mujer no era fiable ante un jurado por su capacidad de manipular pero que en la práctica se traducía en una indefensión legal de las mujeres, que siempre eran castigadas en el ámbito de lo privado (Garner 1987: 85).

En definitiva, la mujer forma parte de la vida ateniense, si bien no es un ser político. No podemos comparar a una mujer con un esclavo y considerar que tienen el mismo radio de acción. Un esclavo es dependiente, no tiene poder sobre su vida mientras que la mujer depende de su estatus. En ese sentido el trabajo de Schaps (1998: 171-179) es muy esclarecedor al respecto tratando de matizar la visión de una mujer ateniense poco menos que esclavizada por la sociedad patriarcal a la que pertenece. Hay mujeres atenienses con

capacidad económica y con márgenes de poder, pero el espacio político les es negado, al menos abiertamente. Del mismo modo, Todd (1997: 113-124) estudió como las diferencias abismales entre ciudadanía ateniense entre hombres y mujeres no se aplican a otras clases sociales, como los metecos. En un estatus social más alto las diferencias entre hombres y mujeres son más grandes, mientras que según bajamos hasta llegar a los esclavos la diferencia de género es menor. Dicho en otras palabras, un varón y una mujer aristócrata se diferencia mucho en el poder de acción, pero no lo hacen tanto un campesino y una campesina. Uno de los grandes últimos logros de la investigación ha sido dejar de hablar en genérico de la mujer griega, y empezar a establecer particularidades (Sebillotte Cuchet 2015).

Hay autores como Mirón (2000: 105-108) que se plantean acerca del poder femenino dentro del *oikos* como administradora de los bienes de la casa y maestra de los niños y consideran que el papel gestor del marido fuera de la casa se complementa con el interno femenino. Realmente debemos tener en cuenta que las obras que nos hablan de la mujer como gestoras de la casa son numerosas. Desde las filosóficas (*Económico* de Jenofonte o *Política* de Aristóteles), jurídicas (Lisias, *contra Eratóstenes*) o satíricas (Aristófanes, *Las asambleístas*), por lo que sí tenemos datos variados para pensar en que la mujer tenía un espacio propio del que era dueña y tenía cierta autoridad. Esto no quiere decir que haya una separación tajante de espacios, realmente la mujer es una residente en la casa en la que vive, sea la del padre o la del marido, pues no es nunca su propiedad (Just 1975: 161).

Últimamente se ha desmitificado mucho el matrimonio desde el punto de vista femenino (Glazebrook y Kelly 2014: 70-71). Más que un deseo cumplido se ve como una imposición paterna a partir de la aparición de la primera menstruación. La muchacha apenas llega a la edad fértil es desposada con un hombre mucho mayor, por conveniencia de la familia más que por un deseo propio. Si esto hubiera sido así, y el matrimonio hubiera sido visto como un castigo posiblemente habría habido más resistencia.

Consideramos en cambio, que de cara al matrimonio la mujer debía ser educada para desear contraerlo, si bien podía ser consciente de que no iba a ser su decisión escoger al marido. No debemos confundir lo que es un matrimonio forzado, cuando una de las partes no consiente, de un matrimonio pactado, que en ocasiones una de las partes no toma parte en la decisión pero puede desear el matrimonio por su importancia social o vital (Igareda 2013: 204).

En este bloque hemos tratado de dar luz a las principales críticas y condicionantes que recientemente la investigación ha recogido acerca de las mujeres atenienses y que deben condicionar sin duda el acceso al matrimonio. Por ello en el siguiente apartado queremos hacer una relación de todo lo que sabemos acerca del matrimonio como objetivo vital de la mujer y las teorías sobre el rito de transición que supone en la vida de la mujer.

## **26. EL RITO DEL MATRIMONIO**

En este apartado nos adentraremos en el matrimonio prototípico ateniense. Nuestro objetivo es separar lo que esencial jurídicamente para que un matrimonio sea considerado

legítimo de lo que son ostentaciones aristócratas que no estaban al alcance de todos los ciudadanos. Como ya estudió Gherchanoc (2012: 107), una boda es uno de los momentos de mayor fiesta en un *oikos* donde se busca por un lado la celebración de un acto privado de unión de dos familias con la creación de un nuevo *oikos*, y por otro la necesidad de que la comunidad sea testigo de cara a la legitimidad. Por lo tanto, el rito del matrimonio es un juego de visibilidad y privacidad, se sale fuera de la casa, hay otros actos que son muy íntimos y sobre todo, se invita a personas que no tenían por qué estar de manera habitual a compartir el espacio del *oikos*.

### 26.1. Diferencia de edad

La edad ideal del matrimonio es muy temprana en el caso de las mujeres. En torno a los 14 años, frente a los 18 a 20 que recomendaba Platón (Plt. 24), parece ser el consenso de la edad media de las atenienses. Autores como Lacey (1968: 107) lo consideran propio de la obsesión ateniense por el control de la virginidad de la muchacha, en contraposición con otras *poleis* como Esparta.

El tema de la virginidad física no cuadra demasiado con las concepciones antiguas sobre la corporalidad femenina. Realmente ya hemos negado varias veces que haya un concepto de virginidad (Sissa 1987: 111) sino que es un cuestión de estatus social que no tiene que ver con la ruptura del himen. Cierto es que la hija casada pronto es un gasto menos en alimentación durante esos años de margen en comparación con las espartanas, que se casan en torno a los 18 años. La juventud femenina se considera peligrosa, porque es susceptible de ser seducida para desgracia del honor del padre (Plut. Alc. 39). Por lo tanto, las hijas jóvenes, más si son bellas, han de ser guardadas de personajes políticos de gran poder que no buscan matrimonios legítimos sino divertimento (González Almenara 2014: 216). En esta misma línea, Konstan (1994: 217-236) ha llegado quizá demasiado lejos al considerar que el sexo prematrimonial no era tan grave siempre y cuando no tuviera un bastardo como consecuencia. Para Konstan la violación de una mujer casada era siempre más problemática porque podía dar un bastardo dentro de un matrimonio mientras que en una *parthenos* si se ocultaba oportunamente no se consideraba tan grave.

Esta edad tan temprana ha de ser relacionada con el momento en que la mujer llega a la pubertad (Dem. 27, 4, y 29, 43; Xen. Oec. 7, 6), que se considera un momento en el que la mujer es difícil de controlar (Blundell 1995: 79, 99), por lo tanto, será comparada metafóricamente como una potra que hay que domar (Eur. Andr. 621; Hec. 142). Esta necesidad de casar a la hija a una edad muy temprana puede estar relacionada con los problemas de mantener su reputación intacta, pues un fallo en la misma afectaría a toda la familia.

También debemos tener en cuenta una interpretación desde la más pura Antropología. En sociedades donde la edad de matrimonio femenina es muy temprana se tiende a valorar por encima de cualquier otro factor la fecundidad (Vernier 1985: 3-27). Además suelen coincidir con sociedades donde la dote es importante, porque se valora a la mujer como un conjunto de años por delante para procrear más las riquezas asociadas.

La excesiva juventud de la mujer trae problemas asociados al parto. Aristóteles señalaba cómo las mujeres pueden concebir bastante pronto, pero si quedan embarazadas tienen un parto más laborioso (Arist. Hist. An. 582 a). También Aristóteles (en Sor. Gyn. 1, 33) señala los veintinueve años momento por el cual las mujeres ya están en buenas condiciones para tener hijos (al contrario que los hombres, que todavía tienen que mejorar) (Arist. Hist. An. 582, a19-20). En definitiva, la edad ideal para la reproducción no es la adolescencia, sino un poco más adelante.

No obstante, otros factores como el honor familiar anticipan la edad del matrimonio y, en consecuencia, la edad del primer parto, lo que sumado a las nefastas condiciones de higiene<sup>366</sup> la mortalidad femenina en parto rondaría el 10-20% (Blundell 1995: 110).

Este dato apunta a varias hipótesis. Por un lado, se contraponen la salvaguarda del honor familiar por encima de la salud femenina, ya que es preferible un parto temprano pero dentro del matrimonio que la posibilidad de la duda del honor y por otro que la vida de una hija no era excesivamente valorada, pues se la sometía a relaciones sexuales tempranas siendo conscientes del riesgo que implicaba.

En segundo lugar, partos tan tempranos aumentaban la posibilidad de muerte y de un segundo matrimonio, pues el varón se debía asegurar un número suficiente de hijos que heredaran el *oikos*. De hecho, es en la Atenas del siglo V cuando se documenta el aumento y transformación del tema mítico de la madrastra malvada, especialmente en el teatro. Este hecho es interpretado como que un segundo o tercer matrimonio era peligroso para los hijos, especialmente cuando la nueva mujer se acercaba a la edad del primer hijo del padre (Watson 1995: 70-73).

Por otro lado, si pensamos en la vida de un hombre adulto ateniense y en los problemas de parto de una mujer en la Antigüedad, es muy posible que un hombre despose a más de una mujer a lo largo de su vida, teniendo hijos varones con varias de ellas. En el caso de que alguna de esas mujeres no sea ateniense, y sea un matrimonio fruto de otras conveniencias sociales y económicas, la ley de ciudadanía permitiría que la tierra fuera heredada solo por los hijos varones de un matrimonio con una ateniense (Boegehold 1994: 62). Podemos estar ante un caso de protección ante la división de la tierra por herencia, especialmente en las clases altas, que son las que tienen contactos e intereses en uniones continuadas. De ser así la ley de ciudadanía plantearía la obligatoriedad de desposar al menos con una mujer ateniense, pero las dinámicas biológicas propias de una sociedad antigua no excluirían el matrimonio legítimo con extranjeras en un segundo momento. Cabe dentro de lo posible que un ciudadano ateniense despose en primer lugar a una mujer de la región pero en sus sucesivos matrimonios atienda a otro tipo de condicionantes. El matrimonio en Atenas no es obligatorio, como sucede en ciudades como Esparta, pero debía de estar mal vista la soltería (Flacelière 1959: 66). En pleno siglo IV Menandro lo denomina “un mal necesario” (Men. Epit. 490). Este matrimonio se ha de realizar dentro del marco de la *polis* y con la ley de ciudadanía se restringe el radio de acción.

A este dato de la edad púber de la mujer añadimos que el marido solía ser mucho mayor que la esposa, creando un matrimonio desigual. La mujer joven con un marido demasiado

---

<sup>366</sup> La mayor parte de los medicamentos que pueden ayudar a evitar infecciones durante el parto o a curar las sufridas son de inicios del siglo XX (Epstein 2010: 47).

anciano se consideraba una desgracia (Arist. Frag. 616 Kassel-Austin) pues siempre podía escaparse de casa. El esposo se casaba para consolidar su estatus como ciudadano y responder a sus obligaciones de ampliar la ciudadanía. El hecho de que llegue a la edad del matrimonio de manera más tardía matiza un poco la idea de los sucesivos matrimonios. Es posible que se diera más de un matrimonio en un varón si su mujer moría de parto pero también hay que tener en cuenta la esperanza de vida en la Antigüedad.

También debemos tener en cuenta que el hecho de que haya una “edad ideal” no significa que sea ley que todos los matrimonios se efectuaban a la misma (Burnett 2012: 177-178). Demóstenes (40, 4), hablando de un caso de litigio por una dote materna a mediados del siglo IV, explica que el padre de la novia quería que se casara en torno a los 18 años, y lo considera una situación excepcional, por su extrema juventud. Cabe la posibilidad de que las edades ideales provengan de la filosofía donde se establecen todo tipo de pautas vitales para un comportamiento recto. Por lo tanto, apuntamos la posibilidad de que los matrimonios realmente no fueran tan tempranos ni tan desiguales aunque si había cierto desfase generacional. Esa diferencia de edad establecía diferencias generacionales y educativas entre el marido y la esposa que accedían al matrimonio con distinto devenir vital.

De nuevo, debemos preguntarnos si es una práctica común en todas las clases sociales o si estamos más bien ante una práctica aristocrática y que cupiera la posibilidad de que en clases menos acomodadas la edad de matrimonio fuera menos desigual. Posiblemente fuera así y la mujer fuera aprovechada como fuerza de trabajo en la familia de origen durante más tiempo, hasta más o menos los dieciocho años (Dixon 1988: 31) mientras que en las clases más altas la mujer es casada cuanto antes y se recurre al servicio de nodrizas para la cría de hijos para fomentar el máximo número de partos (Mangas 2000: 223-238). Especialmente en las clases más bajas donde el varón trabaja desde su más tierna infancia, les interesa casarse relativamente pronto con una mujer de su edad que le ayude a mantener el negocio familiar o que les apoye en el campo.

Para constatar esa diferencia de edad tenemos diversas fuentes, y cómo cabe la posibilidad de que sea más un ideal que una realidad volvemos al discurso que tantos datos nos ha aportado en el *Económico* de Jenofonte.

Xen. Oec. 3, 13

εἰρημας δὲ αὐτὴν παῖδα νέαν μάλιστα καὶ ὡς ἐδύνατο ἐλάχιστα ἑώρακυϊαν καὶ ἀκηκουϊαν; μάλιστα. οὐκοῦν πολὺ θαυμαστότερον εἶ τι ὄν δεῖ λέγειν ἢ πράττειν ἐπίσταιτο ἢ εἰ ἐξαμαρτάνοι.

“¿No te casaste con ella cuando sólo era una niña joven y había visto y oído lo menos posible? — Desde luego.

— Entonces será mucho más raro que sepa decir o hacer lo debido que el que se equivoque.”

Es interesante la postura de Richter (1971: 4) que marca cómo la diferencia de edad entre la esposa y el marido es tan acusada que la mujer llega al matrimonio sin haber podido crecer lo suficiente, por lo tanto, el modelo de protección es paternalista en el más puro sentido de la palabra. En esta idealización, es interesante que la mujer sea

extremadamente joven porque no ha llegado a una edad madurativa y el esposo se convierte en una especie de mentor que moldea a la mujer a su gusto. Además, como ya hemos señalado, en este discurso se habla de la gestión de la hacienda acorde al gusto particular del marido. En el resto de las clases sociales, donde probablemente ni siquiera hay una casa propia que gestionar sino que los esposos viven en la casa familiar no es tan interesante que la mujer sea extremadamente inocente y no haya recibido ningún tipo de formación, sino que sería deseable que hubiera sido instruida en las labores domésticas.

## **26.2. Los cultos femeninos como rito de preparación al matrimonio**

Conocemos muy bien los cultos en Atenas, incluso los femeninos. Todos ellos tienen un carácter propiciatorio de la fertilidad y de la preparación para el matrimonio. El origen de muchos de estos cultos está en la época arcaica y están relacionados por problemas en el campo.

En primer lugar, debemos revisar el “discurso tradicional” creado en torno a las diosas del matrimonio. Bruit y Schmitt-Pantel (2002: 161-162) revisaron el valor de todas las diosas y dioses presentes en el matrimonio que son variadas y cada una contempla un espacio de poder.

Hera es la patrona del matrimonio como garante del contrato y compromiso, aquello que hace a una mujer una esposa legítima. Por lo tanto, es la diosa esencial para la supervivencia de la *polis*, ya que garantiza el futuro nacimiento de hijos legítimos. Por eso es una diosa de aspecto severo, aunque puede ser seductora.

Ártemis en el matrimonio protege al mundo salvaje, de los seres que aún no han entrado en el mundo cultivado, que incluye a los jóvenes. Deriva de la creencia de que la civilización total de la mujer no llega hasta el matrimonio y Ártemis también ha de proteger el tránsito.

Afrodita es la diosa del deseo, son los dones de Afrodita los que propician la unión fecunda, pero una falta de control pone en peligro la unión. Además durante todo el siglo V, Eros y Afrodita cobran fuerza en las escenas de figuras rojas representando escenas de matrimonio, lo que nos indica un posible repunte en su culto (Stafford 2013: 175-208).

Estas tres diosas están en contacto con *Peitho* que es la persuasión. Se la representa como compañera de Afrodita y alude a esa faceta de la mujer que deberá desarrollar con su marido. Estos cuatro dioses son los propios del matrimonio, que protegen los distintos aspectos. Durante el propio ritual debemos destacar dos.

Hermes cuida el paso de la mujer en su cambio de residencia, es el dios del tránsito por los caminos. La procesión nupcial se entiende como una vía llena de peligros.

Deméter, al entrar en el matrimonio la mujer entra en una vida cultivada simbolizada por el cultivo de los cereales. El ritual está lleno de alusiones a la preparación del cereal y la cocción del mismo. La mujer simboliza un campo labrado que ha de ser inseminado por el esposo.

En último lugar en nuestra enumeración, Atenea está ligada con el trabajo de la esposa, el telar de la casa. Y finalmente con la astucia necesaria para gestionar un hogar.

Si bien no podemos negar que se atribuya a estos dioses la protección de las mujeres que se enfrentan a un matrimonio, sí podemos poner en cuestión que el culto necesario a todos ellos se convierta en un sacramento por el cual se accede a la unión. Hay muchas diosas que cuidan determinados aspectos y en la religiosidad de cada familia estaría la educación de las mujeres para protegerse de determinados aspectos. Por lo tanto, en el momento de los ritos previos al matrimonio cabe la posibilidad de que se acogieran a las diosas que ya habían desarrollado una devoción previa.

Ya hemos hablado anteriormente de los cultos poliádicos, aquellos en los que participa una mujer a lo largo de su vida y que tienen como objetivo proteger y exaltar las ideas políticas de la ciudad. Sourvinou-Inwood (1995: 115-116) ha reivindicado la importancia de la participación femenina en los mismos en plano de igualdad con el varón, pues sirven igual para mantener la estabilidad de la *polis*. Lo que nos interesa en este apartado es que se ha venido considerando que son ritos preparatorios para el matrimonio en los que la mujer es exhibida como un modelo de virtud en la comunidad. También han sido entendidos como procesos liberadores de la mujer, que podía sociabilizar en estos cultos sin la celosa mirada de los varones de la casa (Pritchard 2014: 174-193).

Si bien existen cultos femeninos de indudable valor para la ciudad y para la visibilización de la mujer, están fuertemente relacionados con su inclusión en el mundo ciudadano. Aunque no podemos afirmar que las mujeres atenienses fueran consideradas ciudadanas de pleno derecho, sí estaban dentro del circuito del estado y es su misión para el orden y prosperidad común que los cultos se perpetúen en el tiempo. Como bien señaló Loraux (2007: 48), Atenas crea un papel para la mujer en torno a la diosa Atenea como madre y engendradora de ciudadanos que está muy vinculado al matrimonio y la procreación. A veces parece que los cultos ciudadanos son un camino a seguir previo al matrimonio. No obstante, estos cultos no son mayoritarios y son controlados por las grandes familias aristocráticas, sin que se acceda a ellos democráticamente. Por lo tanto, no todas las mujeres de familias ciudadanas formaron parte de los mismos, aunque luego se casaran en un matrimonio ciudadano.

Ponemos nuestro punto de mira en estas fiestas porque ya se ha señalado la importancia de estos cultos en la sociabilización de madres e hijas que ya no viven juntas, pues la hija al casarse ha abandonado el hogar materno y participa en estas fiestas en momentos que preceden o siguen a un momento de dura actividad agrícola, con un carácter de preparación y de fiesta en la comunidad (Foxhall 1995: 106-107).

Para estudiar los cultos como un espacio de sociabilización femenina contamos con las grandes obras del momento en la Acrópolis de Atenas, especialmente el Partenón, que es un monumento con un significado iconográfico y social que no debemos despreciar. Sánchez Fernández señalaba (1998: 197-208) que el matrimonio ateniense es la base de que la mujer forme parte de la iconografía del Partenón, lo que nos indica que era un elemento indispensable de la vida ateniense. Mientras que la mujer es usada en otras ciudades como medio de intercambio de riqueza entre las élites, en Atenas, ese club de hombres que fue siempre, usa a sus mujeres para perpetuar las casas de los ciudadanos en



torno a una idea de excelencia. Por lo tanto, explica que se incluya a la mujer en el espacio iconográfico ciudadano que es el Partenón.

Como hilo conductor de todo el papel que la historiografía ha dedicado a los cultos femeninos debemos revisar el pasaje de la *Lisístrata* de Aristófanes (638-645), en el que un personaje nos indica que ha sido Arréfora, *osa* de Braurón y Canéfora, lo que la hace una perfecta mujer casada.

Aristoph. Lys. 638-645

οὐκ ἄρ' εἰσιόντα σ' οἴκαδ' ἢ τεκοῦσα γνῶσεται.

ἀλλὰ θώμεσθ' ὦ φίλοι γρᾶες ταδί πρῶτον χαμαί.

ἡμεῖς γὰρ ὦ πάντες ἄστοι λόγων κατάρχομεν

τῇ πόλει χρησίμων:

εἰκότως, ἐπεὶ χλιδῶσαν ἀγλαῶς ἔθρεψέ με.

ἑπτὰ μὲν ἔτη γεγῶσ' εὐθύς ἡρρηφόρου:

εἴτ' ἀλετρις ἦ δεκέτις οὔσα τὰρχηγέτι:

κᾶτ' ἔχουσα τὸν κροκωτὸν ἄρκτος ἦ Βραυρωνίοις:

κάκανηφόρου ποτ' οὔσα παῖς καλὴ 'χουσ'

ἰσχάδων ὀρμαθόν<sup>367</sup>

“Nosotras, ciudadanos, vamos a iniciar

Un discurso útil para la ciudad.

Y es lógico, pues ella me crió con lujo y esplendor.

Nada más cumplir siete años fui arréfora;

A los diez molía el grano para nuestra patrona

Y después, con el vestido de azafrán fui osa en Braurón.

Finalmente, hecha una guapa moza, fui Canéforo

Y llevaba al cuello un collar de higos secos<sup>368</sup>.”

Efectivamente tenemos el discurso de una de las mujeres que han organizado la huelga de sexo para acabar con la Guerra del Peloponeso que plantea cómo van a solucionar el problema de la ciudad. Para mostrar su formación nos habla de tres cultos en los que ha participado. Efectivamente, esos tres cultos son femeninos, pero no son masivos. De hecho, ya ha sido señalado cómo era físicamente imposible que en el momento en el que se escribe la obra todas las mujeres atenienses participaran en ellos (Perusino 2002: 169). No se ha atendido lo suficiente a las palabras exactas del personaje (ἡμεῖς γὰρ ὦ πάντες ἄστοι λόγων κατάρχομεν τῇ πόλει χρησίμων) que nos habla del lujo de su educación y

<sup>367</sup> Edición de 1907 para Clarendon press de F.W. Hall y W.M. Geldart.

<sup>368</sup> Traducción revisada a partir de la de Luis Macía en 2007 para Gredos.

nos menciona el término *astoi*. Dentro de estas palabras hay un discurso claramente elitista, usando un vocabulario propio de la clase más alta pensado posiblemente para marcar que en esta huelga de sexo hasta las mejores mujeres de Atenas se unían ante la necesidad de acabar con el conflicto.

Para dejarlo aún más claro se nos describen brevemente la participación femenina en tres cultos políados: Arrefóras, osas de Braurón y Canéforas.

Las Arréforas eran cuatro niñas que los magistrados elegían cada año para llevar en un cesto las ofrendas a la diosa en las Panateneas. Las golosinas para la celebración se hacían con la harina molida por jovencitas también designadas. Se relaciona este culto con el inicio en el cardado de la lana, una de las obligaciones principales de la mujer (Blundell 1998: 64). Es un culto iniciático en las labores femeninas de la casa, relacionado como ya hemos señalado con el culto a las hijas de Cécrope

El caso de la *osa* de Braurón, un culto dedicado a Ártemis en las afueras de la ciudad y realizado por un grupo de adolescentes, está relacionado con el inicio de la menstruación y de la edad peligrosa para una muchacha. Estos cultos en lugares limítrofes de la ciudad han sido interpretados como que las muchachas se identifican con la ciudad y el atacante con el enemigo exterior (Guettel Cole 1998: 31). Clement (1934: 393-409) planteó el carácter obligatorio del rito para apaciguar a la diosa y librar a la ciudad de hambrunas. Esto no significa que todas las mujeres deban ser *osas*, sino que el ritual se ha de realizar todos los años por un grupo que no supera las dos decenas de muchachas: una parte de la comunidad actúa en representación del resto, portando un vestido especial y desempeñando un papel expiatorio. La mala interpretación de la Historiografía reside en la consideración de cultos genéricos como de todos los ciudadanos.

En Braurón las niñas dedican sus propias ofrendas, Guettel Cole (1984: 239) señala que la presencia de espejos, joyas, objetos para el hilado y cerámica con escenas femeninas marcan el carácter del santuario como preparatorio para la vida adulta de la niña. Simbólicamente las niñas están representando la vulnerabilidad de los límites de la ciudad, por eso los santuarios de Ártemis están en las afueras, y una de ellas sufre simbólicamente los riesgos de la ciudad (Guettel Cole 1998: 31). En el cuerpo de las niñas y de mujeres sin formar, pues no han llegado a la edad del matrimonio, se expían simbólicamente las futuras plagas que puede sufrir la ciudad (Faraone 2013: 43-68).

Clement (1934: 393-409) planteó el carácter obligatorio del rito para apaciguar a la diosa y libra a la ciudad de hambrunas. Este dato no implica que todas las niñas atenienses tengan que ejecutar el ritual, sino que una parte de la comunidad actúa en representación del resto y que se realiza todos los años. Bruit Zaidman y Schmitt-Pantel (2002: 60) ya apuntaron cómo las osas de Braurón no podían considerarse un rito de paso paralelo al masculino, pero que tenía una importancia vital en la preparación al matrimonio de las muchachas atenienses.

El santuario de Ártemis Brauronia, en las afueras de Atenas, excavado por Papademetriou en los años 40 y 50 del pasado siglo fue fundado en torno a finales del siglo VIII. Está situado al lado del río Erasinos en un espacio sagrado donde convivieron tanto personas como animales. La zona más sagrada es el *heroon* que es donde presuponemos que se hacía el culto de las osas (Themelis 2002: 103-116). El hecho de que haya un homólogo

en la Acrópolis nos habla del importante papel del culto de cara a la comunidad (Burkert 2002: 13-27).

El propio mito de creación, que nos habla de una niña que fue atacada por un oso, desfigurada o muerta por él y cuyos hermanos se vengan matando a su vez al oso, provoca una plaga en la ciudad. Las mujeres llevan un vestido que se considera provocativo, llamado *krokotos* como el que llevaba Ifigenia<sup>369</sup> y simboliza la explosión física de la mujer (Marinatos 2002: 29-42). Probablemente el ritual consistía en un baile entre varias mujeres en el que se desarrollaban diferentes roles. Camp (1979: 401-402) apunta a orígenes de este rito en los Siglos Oscuros, cuando tras una pestilencia o hambruna, que coincidiría con la pérdida de población que sufre Atenas en este momento, se instituye este ritual ordenador. Así, un santuario de propiciación de la divinidad del matrimonio y la fertilidad, en torno a una fuente sagrada, se funda en un momento de hambruna con la misión de mantener la prosperidad de Atenas, por medio de un rito que se repite. La relación entre Ifigenia-matrimonio y sacrificio se remonta a los Poemas Homéricos y el sacrificio de la virgen Ifigenia por parte de los Danáos para que el viento les permita llegar a Troya. Solo una víctima pura, pronta para el matrimonio siempre truncado es escogida para la expiación de Agamenón, que ha cazado fraudulentamente un ciervo sagrado de Ártemis. Por lo tanto, es un lugar en el que se juega con el momento liminal del enlace (Giومان 2002: 79-102). Es un ritual donde se caza metafóricamente a una osa que ataca a un grupo de niñas, en medio de un baile donde intervienen objetos apaciguadores de la diosa convertida en oso, como un tarro de miel (Isler-Kerenyi 2002: 137).

En época Clásica conocemos un santuario a Ártemis Brauronia en la propia Acrópolis, lo que ha sido interpretado como muestra de la importancia de este rito iniciático de las niñas para la ciudadanía ateniense, ya que tenía implicaciones de limpieza de la ciudad (Burkert 2002: 13-27) y que relaciona un espacio liminal de la *polis* con el espacio más centra y sagrado del *asty*.

Finalmente, las Canéforas eran muchachas que llevaban en sus cestas objetos rituales en las Panateneas, la fiesta por excelencia en honor a la diosa Atenea. Muchos de los cultos que consideramos “esenciales” en Atenas son reorganizados durante la tiranía de los Pisistrátidas, como en el caso que nos ocupa. Por lo tanto, hasta finales del Arcaísmo no tienen tanta importancia y no tratan de incluir a toda la comunidad, sino que están controladas por los Eupátridas (Valdés 2012: 9-36).

Las muchachas que participan en estos cultos son *parthenai*, vírgenes a la espera del matrimonio, lo que implica un estatus cívico que una mujer sin honra no podría ostentar. Pero no debemos confundir *partheneia* con virginidad, pues se trata de un estatus mental asociado a la moral pública que nada tiene que ver con un estado físico (Sissa 1987: 11): solo una mujer de familia y conducta intachable puede aspirar a ser considerada como tal. Molas (2016) llega aún más allá considerando que solo ciertas mujeres atenienses, procedentes de las grandes familias, pueden acceder a ser *parthenoi*, mujeres capaces de participar en esos cultos en representación de su linaje, por lo que formarían un grupo selecto. Por lo tanto, no hay una serie de ritos de paso femeninos paralelos a los

---

<sup>369</sup> Sobre la relación entre Ifigenia como una muchacha humana que pasa a estar en contacto con la divinidad y hace de su casa el santuario de Ártemis por la relación sacrificial Montepaone 2002: 65-78.

masculinos y solo el matrimonio debería ser considerado realmente un rito de transición (Bruit Zaidman y Schitt Pantel 1992: 67).

En consecuencia, volviendo al pasaje de Lisístrata, estamos ante una mujer que exalta su excelencia por pertenecer a una familia de la más alta cuna que le ha permitido ser una figura relevante en los cultos; se está hablando de la excepcional educación ateniense al servicio de una élite (Perusino 2002: 170-174). Se trata de una alusión a que las mejores mujeres se unen a la huelga de sexo por la paz en Atenas, no a que todas las mujeres casadas atenienses hubieran pasado por esos cultos. Asimismo, debemos desechar la idea de las novias apetecibles por su relevancia cívica: las mujeres no llegan a esos cultos por mérito personal, sino por ser miembros de familias adineradas, no están influyendo en su elección como esposas.

No podemos negar que la mujer tiene un papel fundamental en los cultos, pudiendo afirmar que es la única esfera de igualdad con el hombre (Sourvinou-Inwood 1995: 111-120) pero no todas las mujeres de familias ciudadanas tienen acceso a los mismos. Lo mismo podemos decir de las sacerdotisas, presentes en ricas estelas funerarias donde se menciona su nombre y estatus (Kosmopoulou 2002: 126-144). Pero siempre estamos ante una clase privilegiada y reducida, que controla estos cultos y no ante una participación femenina masiva.

Por lo tanto, el estatus de la mujer ateniense debe ser valorado como un factor a tener en cuenta (Ober 2006: 452). No es igual un matrimonio aristócrata que uno humilde, aunque ambos estén persiguiendo la legitimidad del mismo. Por otro lado, Vernant (1980, 55) habla del estatus de la mujer como de una herencia que implica por un lado el estatus del cabeza de la familia y la fama conseguida a lo largo de las generaciones pasadas. A estos cultos las mujeres no tenían acceso por su virtud personal, sino por la de su familia. Los trabajos de Maffi (1999: 25) sobre el valor y la gestión de la propiedad son especialmente interesantes ya que hablan de la copropiedad fraterna y paternal. Es un concepto que implica que los hijos se comprometen en la gestión del patrimonio, entendido patrimonio como un concepto abstracto que también podía incluir la participación en determinados cultos.

### **26.3. El ritual ateniense**

Lo primero que debemos señalar es que el ritual de matrimonio busca sancionar ante la comunidad y los dioses un matrimonio legítimo. Ya Patterson (1991: 48-72) señaló los problemas que teníamos en Atenas con respecto al matrimonio y los pasos necesarios para considerar un matrimonio cívico. Nuestro objetivo es determinar las claves de un matrimonio legítimo entre ciudadanos y tratar de cribar entre formas de unión no oficiales y los excesos propios de la clase aristocrática.

Pese a considerar a los atenienses monógamos sabemos que pueden convivir con más de una mujer. No obstante, la ausencia de la palabra matrimonio para definir una unión legítima hace que la situación nos parezca ambigua. Para Patterson ésto se solucionaba pensando en que, en el matrimonio legítimo, no sólo se daba una mujer para el uso y disfrute de un hombre sino que había un objetivo común: éste era la producción y

reproducción de la economía doméstica con la procreación de hijos legítimos. Es decir, la convivencia permanente y la reproducción de herederos. Considero que, pese a que esta teoría es muy acertada, no incide en que esta unión ha de estar legitimada desde el principio por un ritual que ya establezca como legal esa unión. Los matrimonios no empiezan con la cohabitación y luego se hacen de facto legítimos, sino que el ritual es muy importante y la cohabitación forma parte del mismo. Por ello, vamos a hacer un estudio de todo lo que conocemos sobre la ceremonia de matrimonio para delimitar su visibilidad y su proyección como un acto social dentro de la comunidad.

Resulta especialmente interesante la aportación de Carson (1990: 135-169) en torno a la polución de la mujer y su expiación en el propio rito. La visión de la mujer como un elemento contaminante por su inferior condición en la naturaleza no afecta solo a su salud y su carácter húmedo, sino también a la mentalidad. La mujer ha de ser controlado pues siempre está dispuesta a dejarse llevar por los límites y un acto deshonesto no le afecta solo a ella, sino a toda la familia. Por ello, el control de la mujer antes del matrimonio es un esfuerzo de mantenerla alejada de otros varones y en el propio rito se incluye dentro de la legalidad a un nuevo hombre. A partir de ese momento el contacto sexual de esa mujer con su esposo no llena de polución a toda la familia. El matrimonio puede ser considerado un acto civilizador pues otorga finalmente el estatus deseado para la mujer ateniense.

Uno de los problemas más complicados gira en torno a la legalidad. Pierre-Vernant (1980: 45-49) consideraba que el matrimonio no era una institución definida en claros términos legales y con un procedimiento claro. De hecho, en Atenas parece que hay una serie de pasos que aisladamente ninguno aporta un matrimonio legítimo pero la unión de todos sí que lo promueve (Ferruci 2006: 193). Por lo tanto, no tenemos una palabra específica, sino múltiples términos que acogen diferentes fases. Una unión o *engye* era la unión de un hombre y de una mujer en una ceremonia social entre dos casas que les vinculaba. Realmente, podemos ofrecer alguna explicación para contrastar esta suposición. Puede que no tengamos una definición legal de los pasos para un matrimonio legítimo entre atenienses porque todo el mundo conocía el procedimiento y nunca fue necesario ponerlo por escrito. Sí que conocemos casos en los que se nos explica o se ponen trabas al matrimonio con metecos o extranjeros. En definitiva, sí que había un proceso claro.

En segundo lugar, dudar del interés de la legalidad es siempre problemático. Una unión legítima es la única que ofrece descendencia plenamente ciudadana. Cuesta mucho asumir que un ateniense no estuviera interesado en tener plenos derechos. Por lo tanto, partimos de la base de que dentro de sus posibilidades económicas las familias atenienses buscaban un matrimonio cívico para sus hijas, y realizaban los pasos necesarios para la misma. En nuestro estudio de todas las partes que conocemos valoraremos cuáles son esenciales y cuáles pueden estar hablando de ostentación de la élite.

Finalmente, debemos hacer notar que un matrimonio es un momento de gasto y proyección del poderío familiar. Se hace un esfuerzo económico en el ambiente festivo. Por lo tanto, no debe sorprendernos que haya cierta complejidad en el ritual y que implique un esfuerzo económico.

## 26.4. Pacto entre varones

El inicio de un proceso matrimonial en Atenas es sin duda un pacto entre el padre y el novio, ante conocidos o familiares que actúan de testigos, donde se fija la dote y se sella con un juramento la futura boda.

En un primer lugar, se han de llevar a cabo las negociaciones donde se establece una dote justa y un tiempo determinado. Esta fase sería del todo privada y no tiene por qué quedar constancia ante testigos. Es a partir del momento del juramento, para el que sí se hacen falta testigos, cuando podemos considerar que un matrimonio ha sido iniciado. A partir de este momento podemos decir que se ha formado la *engye* (εγγύη), el enlace.

La *engyesis* fue inicialmente el acto que se consideró más sagrado pues suponía el pacto entre el padre y el esposo para la formación del matrimonio. Flacelière (1959: 70) consideraba que era una de las promesas más vinculantes y que debía realizarse delante del fuego sagrado de la casa. Sin *engyesis* los hijos no podían ser considerados legítimos. Es posiblemente un acto de gran importancia porque implica una promesa que se sella con la palabra de ambas partes.

Sabemos por una referencia en Platón (Chrm. 153 a-c), que no se solía firmar un documento, sino que eran los testigos quienes debían estar presentes y llamarse con urgencia si no se disponía de ellos. Este tipo de ceremonia refuerza la importancia de lo señalado por Lewis (1996: 10) sobre la importancia de la visibilidad en la sociedad antigua en la que una palabra dicha ante testigos tiene fuerza de contrato. Gernet (1997: 112) consideraba que inicialmente la *engye* solo se daba en los casos de matrimonio por compra, perteneciendo únicamente a la clase aristocrática, y que desde Solón se va imponiendo como paso indispensable para un matrimonio legítimo. Tomando en consideración a Wolff (1944: 46-47), que ya señaló cómo esta palabra marcaba un matrimonio solemne, sujeto a la visibilidad pública y apuntando a la necesaria existencia de matrimonios más informales nos decantamos por un aprendizaje progresivo de un matrimonio legítimo. Es posible que inicialmente hubiera matrimonios por consumación o cohabitación, pero que desde Solón se impone el acto público ante testigos. Sería la visibilización en un aspecto más de cómo la *polis* quiere que se hagan oficiales los hitos importantes en la vida de un individuo y trata de romper con la absoluta privacidad de las familias.

Beauchet (1897) estimaba que la *engyesis* no era en todos los casos posible, como en el caso de las *epiclerai*. El *kurios* ha muerto y no puede hacer ese pacto, aunque presuponemos que hay algún miembro varón que se pueda hacer cargo, aunque sea como un “sustituto” del padre. Por lo tanto, creemos que en cuanto asumimos que una mujer siempre tiene un tutor legal, siempre hay alguien disponible para llevar a cabo esta ceremonia. Gardikas (1924: 300-301) relacionando mucho la *engyesis* griega con los esponsales romanos y considera que la cohabitación es el otro elemento indispensable para que un matrimonio sea legítimo. De hecho, se ha intentado traducir *engye* por esponsales, usando un término del todo incorrecto. Como nota Redfield (1991: 202) los esponsales son un pacto entre los novios y en la *engye* la mujer no tiene por qué estar presente. La consumación sexual es importante en todas las uniones porque se considera un acto irreversible y es la garantía, al menos hipotética, de la futura descendencia.

Inicialmente Wolff (1944: 43-95) dudó de que todos los matrimonios siguieran al pie de la letra este procedimiento y planteó la idea de un matrimonio más humilde por medio de un pacto solemne entre dos hombres. Wolff estaba pensando en las uniones germánicas que no necesitan presencia de testigos. Consideramos que si bien apuntó a la idea de que no todos los matrimonios podían celebrarse del mismo modo, sí que había elementos indispensables de cara a la legalidad de la comunidad que lo hacían necesario. Realmente sin esta parte un matrimonio no puede iniciarse.

Puede haber diferentes motivaciones entre el padre y el marido para establecer un acuerdo de matrimonio. Fortalecer lazos políticos, iniciar una colaboración comercial o simplemente continuar una costumbre de unión entre familias son casos en los que un padre puede estar interesado en casar a su hija o a una de sus hijas con un socio actual o futuro. La hija podía enterarse en un momento posterior, cuando ya la palabra del padre ha sido dada y el pacto sigue su curso de cara a la comunidad.

El caso de la dote, por su importancia, lo trataremos en un apartado aparte, si bien con seguridad es una de las conversaciones clave de la *engye* y posiblemente era la clave de las negociaciones.

## 26.5. Dote

Es importante insertar la dote dentro del acto social del matrimonio desde un inicio, ya que forma parte de los estadios iniciales y es posiblemente uno de los factores que hace más apetecible a una novia. Desde luego, la dote es una aportación económica de la mujer que le da seguridad de cara al matrimonio. Aporta una parte económica para el sustento de la pareja, lo que supone en sí seguridad, pero sigue estando vinculada a su familia de origen a la que puede volver acompañada de sus bienes en determinados casos (Bundrick 2008: 319). La dote es aportada por el padre al inicio del matrimonio, lo pacta con el marido y se fija de manera pública, posiblemente en ese pacto inicial. Desde los inicios del matrimonio ya se sabe con qué dote cuenta la mujer.

El hecho de tener varios tipos de textos multiplica la terminología con la que se refiere a los casos de matrimonio y dote. Si bien el término *engye* designa comúnmente el compromiso, no sucede lo mismo con la dote. Mientras que en Época Clásica los documentos legales como los discursos se refieren a la dote como *proix*, los trágicos usan el término *pherne* en la misma cronología. Como ya notó Deduc (1983: 8) el término *pherne* no es exclusivo de los trágicos y ya había sido utilizado en otras fuentes<sup>370</sup>. Por lo tanto, puede ser que estemos en un momento en el siglo V en que ambos términos convivan, siendo el de *proix* más jurídico y el de *pherne* de un lenguaje más bello y literario, y por eso se usaba en tragedia. Además podría recordar a las palabras de autores del Arcaísmo, en vista de que el lenguaje trágico tiene sus particularidades. A pesar de salirse de nuestra cronología en época helenística se definen, *proix* pasa a ser el término jurídico y *pherne* es un término más transparente y menos técnico (Chantraine 1937: 219-224).

---

<sup>370</sup> Hdto. 1, 93; Xen Cyr. 9, 5, 19; Esch, cf, note 9; Plut. Sol. 20 sobre una ley que atañe a las *phernes*

Cantarella y Maffi (1999: 1-7) se preguntaron si la dote era esencial a la unión para ser considerado un matrimonio legítimo. La dote es importante incluso en las familias más pobres y no depende solo del padre sino de la buena voluntad de familiares y amigos (Lys. 19, 59). Cepeda (2000: 168) considera que el descubrimiento de epígrafes en Miconos que atestiguan que la dote estaba por encima de las posibilidades de las familias, las cuales hacían un gran esfuerzo económico para que sus hijas tuvieran la mejor dote posible (Dittenberg 1924), es aplicable a Atenas. Por lo tanto, consideramos que una dote simbólica, en el caso de las familias más pobres, era necesaria para efectuar un matrimonio legítimo.

Para ambos, sin ninguna reticencia la dote se une al vínculo de *iustae nuptiae*. En ocasiones la propia ciudad legisla y protege a las mujeres sin dote, como si de un seguro de vida se tratase, otorgándoles una asignación del estado para que se casen de manera legítima y den a luz a futuros soldados. Para recibir esta asignación suponemos que han de ser hijas de gente pobre o de padres que han servido bien al estado<sup>371</sup>. Este hecho ha sido interpretado de manera jurídica (Garner 1987: 85), la mujer esta indefensa ante la ley, al no poder apelar en ningún juicio. Sólo la dote puede saltar a los tribunales y por ello es su único mecanismo de defensa ante los abusos. El hecho de que la dote sea separada de la economía doméstica, que la mujer no tenga que participar en los gastos de la casa y su dote siempre esté intacta, aunque supuestamente la administre su marido, es su garantía legal. El resto de los daños que pueda sufrir por parte de su esposo, quedan en el ámbito de lo privado.

Sobre la necesidad imperiosa de una dote tenemos la visión de Flemming (1999: 42) que apunta a la posibilidad de la prostitución a corto o medio plazo, de manera oculta como una opción viable para conseguir algo de dote, aunque lo plantea en el caso de las metecas. No obstante, es una hipótesis arriesgada teniendo en cuenta que ser acusado de prostitución en el pasado es una causa de pérdida de ciudadanía (Wrenhaven 2009: 382) y un grave insulto acusar a un familiar de haberla ejercido (Strong 2012: 130-131). En otros lugares sí encontramos evidencias de prostitución sagrada<sup>372</sup>. Realmente en Atenas no tenemos datos para enfrentarnos a la posibilidad de que la dote fuera ganada por las propias mujeres a través de la prostitución.

No obstante, esta aportación nos plantea si una mujer podía ser acusada al haber ejercido la prostitución en un tribunal, quedando eliminada su posibilidad de acceder a un matrimonio cívico. Sin embargo, no parece descabellado pensar que las mujeres prefirieran antes a cualquier tipo de trabajo remunerado antes que la prostitución (D'Ercole 2013: 61; Blundell 1995: 132). Sobre todo, si tenemos en cuenta que las mujeres atenienses no tienen prohibido trabajar y muchas lo harían obligadas por las circunstancias familiares, desde trabajar en el negocio familiar a tener un trabajo por cuenta ajena. En Atenas era una realidad asumida a regañadientes que era difícil

---

<sup>371</sup> Tenemos un documento en Tasos (Thasos, I, 141.5) donde en torno al 360-340 se asigna una cantidad a mujeres sin dote especificando estas condiciones. Pomeroy (1982: 115-135) lo ha relacionado con el decreto Ateniense de protección a los huérfanos del 403/402 suponiendo que la protección también incluía, en caso necesario una dote. Del mismo modo, y aunque salga de nuestra cronología, en el 229/228 Timóstenes es honrado con dote para sus hijas y votado en la asamblea (SIG, 496).

<sup>372</sup> Mencionado directamente por Heródoto (Hdto. 1, 199) como una manera de conseguir dote en mujeres pobres está bajo una fuerte discusión. Defendida por Beard y Henderson (1998: 56-79) o Domínguez (2001b: 111-140) y posiciones absolutamente negacionistas como Budin (2007).



reconocer por la calle a un libre de un esclavo (Xen. Ath. Pol. 1, 10-12), por lo que las posibilidades de conseguir un sustento, aunque parezca extraño, no eran pocas.

Si bien hemos estudiado la presencia de la dote a lo largo de toda la historia griega, especialmente en los Poemas Homéricos cuando se convierte en un modo de ostentación en ambas direcciones en Época Clásica la dote parece funcionar como la garantía judicial. Garantiza la unión de manera visible y deja un rastro tangible en el tiempo, de hecho, el valor de la dote se recordará durante años (una dote valorada en 20 minas, por poner un ejemplo). Del mismo modo, se presupone que es un acto consensuado (Cantarella y Maffi 1999: 276), sea por medio de la palabra aunque no tiene por qué hacerse efectiva en ese momento. Es decir, la dote se fijaba en este momento y se fijaba un plazo de entrega que podía ser el día de la boda o en otro momento cercano en el tiempo. En definitiva, hay también un juramento vinculante.

No sabemos en qué consistían las dotes, aunque suponemos que pueden ser tanto bienes inmuebles, como muebles o un bien monetario. También habría objetos de prestigio y uso femenino, tales como joyas o tejidos pensados para adornar a la novia. En Atenas, la mayor parte de los documentos son dracmas que son custodiados por el marido (Gernet 1997: 123) aunque cabe la posibilidad de que la dote se valore en dracmas y fuera compuesta de otros objetos.

Debemos enfatizar la fuerza de legitimación de la dote. Aunque sea una aparente ventaja para el marido, pues es un aporte económico inicial para el *oikos*, es la mujer la que adquiere un estatus (Gernet 1997:118-120).

Resulta interesante recuperar las viejas teorías sobre el valor de la dote como fianza de la novia. La dote es un precio que se puede perder si no se cuida como debe ser a la mujer que sale de la familia. Por lo tanto, la dote podría ser entendida como un “matrimonio con fianza” (Beyerle 1927: 567-645). Es la única reclamación que se puede hacer al esposo ante un caso de maltrato o mala praxis con la mujer.

Omitowoju (2002; 25) apela a la importancia de la dote dentro del juego de las supuestas mujeres ciudadanas. Para ella, la dote es esencial para el matrimonio ateniense y es una riqueza que se ha de quedar dentro del territorio. Si pensamos en las mujeres *epiclerai* el caso parece evidente. Hunter (1994: 19) habla de la dote como un medio de sostener a la mujer dentro de la ciudad y de sus hijos. Está claro que la mujer aparece pegada a la dote como una sombra (Gernet 1997:124-127). Es un bien que ni crece ni disminuye durante el matrimonio y que se amortiza en la misma cantidad cuando el matrimonio queda disuelto. Si el hijo mantiene a la madre en su casa, aunque quede viuda o divorciada, la dote no se devuelve a la familia. Es como una garantía del mantenimiento femenino.

Tenemos que plantearnos si la gestión de esa dote da cierta libertad económica a la mujer o, por el contrario, jamás tiene disposición de ningún tipo de bien.

La ley que nos dice que la mujer no puede gestionar más de un medimno de tierra (Isae. 10,10 y Ar. Eccl. 1024-25) esta puesta en cuestión, es una cantidad demasiado pequeña que incluso pondría en dificultad la gestión de la economía familiar diaria. Según Lyons (2003: 101), no podemos ser tan tajantes en la limitación de la mujer ateniense a gestionar ningún tipo de bien. No obstante, ya Foxhall (1989: 22-44) señalaba cómo un *oikos* se concibe como una unidad y todos los bienes pertenecen al mismo. Si bien sabemos que

la mujer aporta ciertos bienes es el marido, el varón adulto y con capacidad plena, el que puede disponer de los mismos. Cohen (2002: 104) insiste en echar por tierra la visión de la mujer relegada al *oikos*, ya que es una unidad que se concibe parte de la *polis*. La economía doméstica es parte de la sociedad griega porque los bienes producidos en la casa salen al mercado y no hay nadie controlando el dinero que lleva encima una mujer. También es cierto que la dote se podía reclamar en caso de divorcio justo y suponía una devolución total a la casa del padre, independientemente de si los negocios le habían ido bien o mal al marido. Quizá de ese tipo de reclamación deriva la creencia de que todas las mujeres atenienses no tuvieron jamás en sus manos una moneda y que la aportación inicial dada por el padre era todo lo que iban a acumular en su vida.

Finalmente, también debemos tener en cuenta el caso de la exageración en las dotes. Al ser un bien que se anuncia, de manera más o menos pública, es un modo de ostentación. Comoya hemos señalado cómo Solón introduce las leyes de moderación, entendemos que las dotes desmesuradas eran siempre un problema, por la competitividad que podían generar. Añadiendo un dato, Platón parece legislar en contra de las dotes muy altas, pues sitúan en estado de indefensión al hombre (Pl. Leg. 4, 774 C), lo que nos indica que era un caballo de batalla constante. El tope en el gasto en dotes está pensado para evitar que se escale la cuantía de los matrimonios y que quede fuera del alcance de los ciudadanos menos ricos dar una dote a sus hijas.

Aunque Platón mantenga en consideración que la mujer con gran dote es soberbia y el hombre queda en estado de servilismo, quizá el problema sea aún mayor, ya que más que enfretarnos al problema de la esposa dominadora del marido, podemos estar ante el drama del padre que no puede asumir una gran dote. De todos modos, cabe en este punto la duda razonable sobre el servilismo que un hombre puede tener hacia una mujer o si estamos hablando más bien del que el marido debería al suegro hasta su muerte. Una mujer con una gran dote es protegida por su padre y puede que sus lazos con su anterior familia sean más fuertes y sólidos a lo largo del tiempo, dejando al marido en una situación de indefensión, especialmente si el marido es de una familia con menos riqueza. Pero lo normal es que se unan familias de más o menos la misma situación económica o con un interés común de cara al matrimonio, por ejemplo una familia de mejor posición política con una más rica. Por lo tanto, el verdadero problema de un sistema de aportación de dote que se escalona es que se convierta en un gasto tan grande que no merezca la pena criar a más de una hija, reduciendo así el número de matrimonios.

Las fuentes nos muestran una enorme preocupación por dejar la dote de las hijas fijada, como es el caso de la hermana de Demóstenes, que comentaremos brevemente. El padre dispone en su testamento que, que su hija de 5 años se case con un tal Demofonte, con una dote de dos talentos.

Dem. 27, 4

Δημοσθένης γὰρ οὐμὸς πατήρ, ὃ ἄνδρες δικασταί, κατέλιπεν οὐσίαν μὲν σχεδὸν τεττάρων καὶ δέκα ταλάντων, ἐμὲ δ' ἔπτ' ἐτῶν ὄντα καὶ τὴν ἀδελφὴν πέντε, ἔτι δὲ τὴν ἡμετέραν μητέρα πενήκοντα μνᾶς εἰς τὸν οἶκον εἰσηνεγμένην. βουλευσάμενος δὲ περὶ ἡμῶν, ὅτ' ἔμελλε τελευτᾶν, ἅπαντα ταῦτ' ἐνεχείρισεν Ἀφόβῳ τε τουτωὶ καὶ Δημοφῶντι τῷ Δήμωνος υἱεῖ, τούτοις μὲν ἀδελφιδοῖν ὄντοις, τῷ μὲν ἐξ ἀδελφοῦ, τῷ δ' ἐξ ἀδελφῆς

γεγονότων, ἔτι δὲ Θηριππίδῃ τῷ Παιανιεῖ, γένει μὲν οὐδὲν προσήκοντι, φίλω δ' ἐκ παιδὸς ὑπάρχοντι<sup>373</sup>.

“Pues, oh hombres del jurado, mi padre dejó una fortuna de 14 talentos, para mí que tenía 7 años y para mi hermana de 5, además a mi madre que había aportado a la casa 50 minas el día (de su boda). Como estaba deseoso de cuidar de nosotros, cuando iba a morir, entregó para mi hermana a Denofonte con una dote en ese momento (cuando la desposara) y a nuestra madre a este Afobo aquí presente, con una dote de 80 minas, con uso y disfrute de esta vivienda y de los muebles de los que yo era propietario como hijo<sup>374</sup>.”

Podemos resaltar varios datos. En primer lugar, se recuerda el precio de la dote de la madre, que se considera intacto en el hogar familiar. El padre, que no muere violentamente sino que ve su final, establece la división de su patrimonio. Para los hijos varones quedan todos los bienes pero deja designado el precio de la dote de la hija y lo hace antes de morir. Es un dato que nos indica la importancia de que una mujer tenga una dote razonable.

En cuanto al valor relativo de la dote se ha apuntado a la hipótesis de que sería entre el 10 y el 20% del patrimonio del padre (Blundell 1995: 100, 106). Dicha cantidad supondremos que también dependería del número de hijos de ambos sexos y del estado financiero del padre en el momento del matrimonio. También es posible que familiares cooperasen en dar una dote digna a la mujer.

Para Garland (1981: 161-162) los problemas de dote que encontramos en Atenas derivan de la falta de costumbre de la dote con respecto a los tiempos homéricos. Provocan litigios que necesitan arbitraje porque se pasa de los regalos que eran intercambiados entre el marido y el padre a presuponer que es una dación a la hija que ha de ser devuelta. Consideramos por el contrario, que la dote está en Época Clásica plenamente asentada y que lo que estamos en los juicios es ante un ejercicio de poderes, pues nadie quiere renunciar a la dote de una hija o de una esposa. Es un bien aparentemente intocable y que puede reclamarse judicialmente.

La dote de la madre, al ser heredada por los hijos es algo que preocupa en el caso de Demóstenes. La madre era la esposa legítima, y sus hijos estaban en aparente situación de protección frente a parientes u otros hijos naturales (Cox 2011: 235-236). Como vemos cuando fallece el cabeza de familia, aunque intente dejar sus bienes repartidos, es el momento en el que aprovechan otros parientes para beneficiarse. Por ello, constatamos que la dote es un elemento de indefensión de la mujer que los tribunales tratan de amparar. También nos indica que los hijos son los que mantienen el *oikos* a la muerte del padre y es lo que impide que se disuelva en favor de los otros familiares (Ferruci 2006: 195).

También hay un momento de indefensión del padre en el momento que entrega la dote hasta que se consuma el matrimonio. La dote es un bien que se amortiza y el derecho ateniense intentó proteger al padre que daba un bien por el matrimonio de su hija, al formar parte del saco común del *oikos* el marido podía dilapidarlo. Para evitarlo, hay una especie de garantía la *apotimena* (*αποτίμηνα*). El marido ofrece una tierra en garantía que

---

<sup>373</sup> Edición de H. Butcher y W. Rennie en 1921 para Clarendon press.

<sup>374</sup> Traducción revisada a partir de la de José Manuel Colubi Falcó en 1983 para la editorial Gredos.

no puede ser vendida para que, en el caso de que el matrimonio acabe en divorcio o viudedad sin hijos esa tierra revierta al padre. De esta manera, el padre no debe preocuparse por un marido derrochador. (MacDowell 1978: 144-145). Aunque tenemos algún documento que lo avala (IG II 2662), o incluso podemos mencionar el discurso de Demóstenes que ya hemos señalado contra su tutor Onétor, no parece que fuera algo frecuente, sino que parece nacer de matrimonios excepcionales. Son pocos casos bien porque ya eran un riesgo inicial o por una posible indefensión de la mujer, como es el caso de la hermana de Demóstenes, al haber ya fallecido el padre.

La dote además la heredan directamente los hijos de la pareja, por lo que es una herencia segura para la descendencia (Cox 1988: 382-384; Hunter 1994: 17).

Si bien la dote o *proix* es capital, debe seguir a un anuncio a un público que pueda dar testimonio y que suponga el anuncio oficial. Por ello consideramos que el segundo paso esencial es el anuncio a la fraternía.

## 26.6. Anuncio a la fraternía

Gracias a toda la información disponible, sabemos de la existencia en Atenas de una relación estrecha entre la fraternía y el matrimonio pues juegan el papel de colectivo que ejerce de testigo del momento y al que se le puede reclamar testimonio en el futuro, siempre que surja algún problema.

La fraternía es una agrupación de varones de origen no muy claro y que se remonta a los Siglos Oscuros. Sabemos que responde a un sentimiento de pertenencia al mismo grupo. Las fraternías no corresponden a las divisiones que dan acceso a la democracia (los *demoi*, las tribus) pero siguen jugando un papel en toda la historia griega. Tras las reformas de Clístenes todo ciudadano tiene un *demos*, una tribu y una fraternía, e inicialmente parece que la fraternía es la agrupación con menos significado político (Tarbell 1889: 135). No obstante, en las fraternías se anunciaban los momentos más importantes de la vida del individuo y los fráteres actuaban como testigos. En Época Clásica, cada tribu estaba dividida en varias fraternías, haciendo asumible y sencillo que se conocieran todos sus miembros.

Sabemos muy poco de las fraternías, de hecho, se ha dudado de su número ya que las conocemos solo por algunos epígrafes<sup>375</sup> donde se nos mencionan varios miembros. Esto ha llevado a la discusión de si una fraternía podía aunar a 20 ciudadanos, teoría puesta en cuestión por Von Premerstein (1910: 113) y seguida por Hignett (1952: 60) y Andrewes (1961: 11). Flower (1985: 232-235) considera que el número depende del momento desde veinte pudiendo llegar a cien miembros. Es importante para nuestro estudio señalar que los fráteres debían conocerse y se reunían para los anuncios importantes en la vida de un individuo, al igual que se realizaban dentro de la misma determinados cultos como Atenea

---

<sup>375</sup> Había una lista de fraternías conservada en estado fragmentario G II2.2344. Para un cómputo de fraternías desde la Epigrafía consultar Hedrick Jr 1991: 241-268.

Fratría como protectora de todas las fraternías (Hedrick 1988: 112) o Apolo Patroos (Valdés 1994: 45-62).

Debemos entender que a la fraternía pertenecen los varones desde su nacimiento. Cuando una mujer nace las celebraciones por su nacimiento son menores (Hamilton 1984: 243-251). Se cuelga un copo de lana en la puerta como símbolo de su llegada al mundo pero no hace falta una presentación en la comunidad. En los varones, la presentación en la fraternía supone una acogida en la comunidad, seguida de la fiesta de las Anfidromías y una comida en casa con los familiares (Gherchanoc 1998: 338). De hecho, durante el Clasicismo se ha asentado la idea de que un nacimiento ha de ser anunciado a la comunidad, lo que implica una parte pública y una privada. Por lo tanto, los nuevos miembros son conocidos desde el momento de su llegada a la *polis*.

En cambio, el nacimiento de una niña es celebrado solo en casa, aunque presuponemos que también podría darse una presentación a la familia. De hecho, el nombre que se le otorga pertenece al ámbito de lo privado, y no será pronunciado en público salvo que sea necesario. La mujer durante toda su vida recibe un nombre que es ocultado y se referirán a ella como hija de su padre. Este título, que recibe el nombre de patronímico supone un alejamiento del espacio político. No podemos hablar de igualdad ni de ciudadanía femenina cuando se priva a una mujer de un espacio de poder, la autoridad del nombre y de ser identificada por sí misma.

Demóstenes (Dem. 57, 53-54) nos dice que todo ciudadano, para hacer valer sus derechos de propiedad y herencia ha de ser inscrito en la fraternía de su padre. Cole (1984 235) señala que la etimología del término puede indicar que se corta el pelo del muchacho como símbolo. En ese momento ha de ser reconocido por los miembros de la fraternía como un hijo legítimo. De no ser así, se retiraría el sacrificio (Isae. 6, 22). Si el muchacho es aceptado, posteriormente es reconocido como ciudadano y elegible en las diferentes instituciones (Arist. Ath. Pol. 1, 2; 42, 1). En definitiva, tal y como lo muestran los oradores (Isae. 6, 64; Dem. 57, 69) es un modo de legitimar al hijo y de darle acceso a la ciudadanía.

Por lo tanto, es un paso importante para el varón, que cumple con otro paso más de su evolución vital en la sociedad. Respecto a los momentos clave de la vida de un individuo en Atenas no podemos obviar la interesante aportación de Foxhall (1989: 43) sobre la edad del matrimonio. No es casualidad que la edad legal de acceso pleno a la ciudadanía, los 30 años, sea también la edad ideal de matrimonio, pues es cuando un hombre se hace cargo de la casa por completo. La negociación se produce entre dos hombres adultos completamente reconocidos por la comunidad y acuden al espacio común a ser ratificados.

Lo siguiente que debemos plantear es cuándo es el momento propicio para anunciar un matrimonio, ya que la fraternía no se reunía a diario. Trabajos ya clásicos como el de Cole (1984: 233-244) señalan la relación entre las fiestas de las Apaturias áticas y el matrimonio como rito oficial. Las Apaturias conmemoraban el enfrentamiento entre el último rey de Beocia y el rey de Atenas Melanto<sup>376</sup>. Heródoto nos cuenta que es la fiesta

---

<sup>376</sup> El mito se cuenta de manera completa en Helánico (FGrH 323a F23). Al ser una fiesta común a todos los jonios y ser la fiesta principal de las fraternías se ha escrito mucho sobre la misma, pero sin incidir en el matrimonio. Brelich 1961: 55; Vidal Naquet 1983: 148-151.

más importante de las fraternías (Hdto. 1, 147, 2) y que es común a todos los jonios (Hedrick 1991: 241-268).

En el tercer día de la celebración llamado *koureotis* se hacen tres ritos distintos: la ofrenda del *meion* por los padres que han tenido hijos durante el año, la ofrenda del *koureion* por parte del padre que introduce a su hijo adolescente en la fraternía y la *gamelia*, el sacrificio del hombre ante sus compañeros de fraternía antes de casarse. Ese sacrificio va dedicado a Hera, Afrodita y a las Gracias, y la devoción de Helena y Terapne (Marclachlan 1993: 45-46). Si sumamos todos los factores, se junta que en el día más importante de la fiesta común se han de hacer los anuncios que marcan la vida de los individuos: nacimiento, paso a la edad adulta y matrimonio. Sería por lo tanto, el día oficial de los anuncios de evolución y cambio en la vida del individuo.

En cuanto al matrimonio, el padre ha de personarse para anunciar públicamente que casará a su hija y suponemos que el marido hace lo mismo. Lacey (1968: 107) considera que la muchacha es presentada a la fraternía en persona, aunque no da argumentos para ello. Si consideramos que es presentada, en el sentido de que se dice su nombre, puede tener sentido. Posiblemente no sea necesaria ni esperable que la mujer presencie la reunión de la fraternía, pues la palabra que es válida es la de su tutor.

Este acto inicia el mes de las bodas, que se refería no tanto a su celebración, como a su anuncio oficial. El mes de *gamelion* celebraba tanto la unión de Zeus y Hera como la proximidad de las bodas en Atenas. Como Parker señala (1977: 104-105), es muy complicado saber que celebración vino primero, pero el hecho de que implicara un ritual de *hierogamos* con el *basileus*, el encargado de organizarlo, nos habla de que es una fiesta bastante arcaica. Notario (2011: 78-79) señala cómo en las *gamelias* se da un banquete pagado por el novio y por el padre de la novia a sus compañeros de fraternía para anunciar la boda próxima, no sabemos si hay sacrificio pero si vemos cómo la comensalidad común es un rasgo de la ciudadanía y de la integración ciudadana. Supuestamente es una comida que incluye un animal sacrificado, que representa a la novia (Notario 2013: 274) No sabemos si se pagaba entre todos los que se iban a ver afectados por un matrimonio, pero parece lo más probable.

El marido ofrece sacrificio a sus fráteres con el objetivo de asentar testimonio de la unión. El objetivo de celebrar el matrimonio en este momento es hacer público que el matrimonio es legítimo entre dos atenienses, sobre todo de cara a los futuros descendientes (Scafuro 1994: 162-163). Posiblemente la mujer no estaba presente pero sí se mencionaba su nombre. En definitiva, entendemos que el matrimonio es un mecanismo que permite a las familias intercambiar con seguridad a sus hijas desde tiempos muy arcaicos (Gernet 1997: 114) y que establecen el modelo a seguir para garantizar la legitimidad de la unión. Por consiguiente, asumimos que en el caso de que el marido y el padre compartan fraternía, lo cual es poco probable, se anuncia solo una vez, en otro caso el anuncio es doble. Por lo tanto, pese a que las fraternías sean un grupo relativamente pequeño de ciudadanos, es un anuncio que llega a diferentes personas y que puede ser recordado en el tiempo.

Este mes se considera el más propicio para los matrimonios porque es el que celebra el *hierogamos* de Hera Teleia, la diosa ática más vinculada con el matrimonio (Clark 1998:

17-19)<sup>377</sup>. No sabemos en qué consiste el ritual, probablemente en una comida en casa donde se celebran las relaciones sexuales de la pareja. Las parejas encarnan el encuentro sexual de Zeus y Hera en Samos. Probablemente sea un mes propicio porque el banquete puede costearse entre todos los implicados en una boda futura. Este banquete de aceptación nos muestra la importancia de que la mujer sea llevada al matrimonio en presencia de la memoria colectiva de los fráteres, generando problemas si no se hace de esta forma<sup>378</sup>. Notario (2013: 275) señala la comida de las *gamelias* como una forma de trasladar a la mujer de fratria, de la de su padre a la de su marido, o cambiar a ojos públicos del varón del cual depende. Serviría como prueba de la implicación de la mujer en la ciudadanía. Consideramos que una fiesta de renacimiento de la tierra y de sus frutos, ejemplificada en el matrimonio sagrado de Zeus y Hera como principal pareja olímpica es reconvertida en una fiesta cívica donde se ha de anunciar de manera pública los futuros enlaces. La fiesta muta en un espacio de visibilización del matrimonio cívico. Este es el acto jurídico que señala el matrimonio como legítimo.

Guettel Cole (1985: 18-19) enfatiza el papel del padre, que exhibe el estatus de su familia y pide ratificación a sus compañeros fráteres (Isae. 3, 79; 6, 64 y Dem. 57, 43). Es el honor del padre que ha de presentar una hija legítima el que está en juego. Guettel Cole abre la posibilidad para pensar que un padre puede estar negociando un matrimonio, sin ni siquiera especificar qué hija está dando, en el caso de tener más de una.

El hecho de que la presentación en la fratría sea un elemento indispensable en el matrimonio hizo pensar si era posible que las mujeres tuvieran fratría. En la Lisístrata de Aristófanes (331-334) el coro de las viejas se refiere a sus compañeras como *demotai*, a quienes vienen a ayudar y que podía ser interpretado como que las mujeres asumían un puesto como *demotai* y estaban presentes en las reuniones. Autores como Gallego (2003b: 339) hablan de una translación de los lazos de solidaridad y tradicionales riñas entre los hombres de fratría al mundo femenino, y no de la prueba de una realidad de fratrías femeninas. No olvidemos que la comedia presenta situaciones absurdas para provocar la risa pero que a la vez han de ser comprendidas por los espectadores, en este caso, la solidaridad femenina explicada en una terminología masculina.

Vemos cómo los tres momentos de la vida, nacimiento, paso a la adolescencia y a la iniciación ciudadana y el matrimonio legitimador de la descendencia se hacen en Atenas en el seno de la fratría y en el mismo momento.

Tras este anuncio en la fratría la *engye* ha sido ratificada, y los fráteres actuarán de testigos si en el futuro se acusa al matrimonio de ser ilegítimo. Para Cortés (2005: 40), ésa es la clave que permitió que la ley de ciudadanía de Pericles tuviera un sostén legal, el hecho de que ya era costumbre presentar en la fratría el matrimonio y por lo tanto, había constancia del origen de la madre que dependía de sí su padre también había hecho un anuncio.

Esta fiesta en la fratría inicia el mes de las *gamelias*, considerado el mes de las bodas (Lys. 3, 76, 79; 8, 18). El anuncio de un acontecimiento importante debía ir acompañado de una fiesta y de una comida en común y a partir de ese momento, dependiendo de las

---

<sup>377</sup> Se ha asumido que Hera es la diosa titular del matrimonio pero en lugares como Laconia o Arcadia Hera no juega un papel especialmente importante.

<sup>378</sup> En varios juicios del siglo IV podemos comprobar problemas al respecto Dem. 57. 43; Isae. 3, 79; 8, 18

posibilidades y de los ritos asociados, en un plazo de tiempo corto se consumaba el matrimonio.

Mientras que en la isla de Tenos la mujer era introducida en la fratria del marido con el sacrificio de una cabra, pero puede que no esté presente en el acto (Guettel Cole 1984: 236), en Atenas es el futuro marido el que hace el sacrificio (Isae. 3, 79, 6, 64; Dem. 57, 24). Como señala Gernet (1997: 45) los rituales de boda relacionados con las fraternías recuerdan mucho a las ceremonias de solidaridad antiguas reflejada en los poemas homéricos. Son lugares de cohesión de los grupos masculinos unidos por un tipo de parentesco, real o creado en un momento. La fratria reproduciría ceremonias de tradición de siglos, siempre entre hombres donde el sacrificio era esencial.

Finalmente, debemos plantear la posibilidad de que la mujer cambie de fraternía de referencia ante un matrimonio. Guettel Cole insiste en que si la mujer fuese anunciada como miembro de la fraternía tendría que cambiar a veces de grupo cuando se casa (Guettel Cole 1984: 237). Si bien la mujer no ha formado nunca parte de la fraternía del padre sí que los fráteres han tomado testimonio de su nacimiento. En el caso de que hubiera problemas en el futuro cabría la posibilidad de que dos fraternías fueran llamadas a dar testimonio.

Tras el pacto con juramento ante testigos y el anuncio oficial entramos en el terreno de lo privado. Diversos rituales se llevaban a cabo como paso previo al matrimonio. La entrada de la esposa es desde la privacidad de la casa y la invitación a familiares y conocidos. Con los anuncios públicos ya sólo hace falta que el matrimonio se efectúe y consume, en una fiesta con rituales más o menos elaborados, pero en cierta medida ya privados.

## **26.7. Rituales previos**

En virtud a todos los estudios previos podemos establecer un modelo de ritual ateniense. Por supuesto todos estos pasos solo podían darse en las grandes familias, generando problemas de desigualdad con el resto. La mayor parte de las bodas es una ceremonia privada, que no es jurídica, pues la parte jurídica se ha dado con anterioridad (Guerchanoc 2006: 240) y solo falta la consumación del acuerdo. Lo que vamos a describir a continuación, diferentes actos y celebraciones de cara a la familia y a los dioses en los que ya sí que participa la futura esposa son actos privados o semipúblicos, una vez que la parte legal ha sido realizada entre varones.

En primer lugar, debemos señalar que la mujer, una vez ha conocido su próximo matrimonio, ha de prepararse para el cambio de residencia y de vida. Uno de los ritos más comunes es la dedicación de los juguetes a las diosas tutelares de la mujer casada, Hera y Afrodita, junto con un baño nupcial previo al matrimonio.

Estas ofrendas funcionan como recuerdos de la infancia que dan testimonio a los dioses del cambio que va a producirse (Bruit-Zaidman y Schmitt Pantel 1992: 68-72) y tienen un carácter propiciatorio. En los días de antes hay un tratamiento del cabello de la novia.

La ofrenda del corte de la novia, que no tiene por qué ser total, se da como ofrenda a Ártemis o Atenea (Blundell 1995: 122-123), al igual que ciertos objetos personales que han formado parte de la infancia. Entregar los juguetes más queridos o cortarse el cabello



se entiende como una ruptura de la vida pasada y una entrega total para la nueva, además de que el pelo largo es un elemento erótico del que la mujer que se va a casar y por lo tanto ya no necesita, puede renunciar a ello y supone un cambio físico para su nueva vida. Es en este momento donde entran en juego algunas de las diosas que ya hemos señalado y que según los gustos de la usuaria o de su familia tomarían más o menos protagonismo. Estos ritos religiosos son el momento en el que la novia entra en juego y toma un papel más personal.

Para la misma autora (Zaragozá 2006: 84), el ritual de matrimonio no está exento de violencia “La ofrenda que la novia hacía de sus juguetes a la diosa Ártemis –la peonza, el columpio, el aro y la muñeca– ritualizaba la conversión de una niña en mujer. Se le negaba así la posibilidad de vivir con plenitud la adolescencia, la edad que sucede a la infancia y precede a la edad adulta, durante la cual tiene lugar el completo desarrollo del organismo”. Para ella, las ofertas de juguetes a las diosas no es un modo de protección sino que enmascara un derecho a vivir la infancia de la niña. Consideramos que ha sido demostrado por múltiples autores que el concepto de la infancia y la adolescencia no es igual en las sociedades antiguas (Valdés 2014b). Por lo tanto, me parece una opinión un tanto aventurada.

En los días anteriores se celebran los *proteleia*, banquetes privados con amigos y familiares que celebran el momento que se acerca. Son banquetes grandes, en los que se han de aunar todos los esfuerzos de la casa y las mujeres y hombres festejan en espacios separados (Notario 2011: 79). Entendemos que en estos banquetes se acoge a familiares de diferente rango que probablemente han venido *ex profeso* para una boda. Por lo tanto, establecemos el paso del tiempo entre el anuncio en la fraternidad y la ceremonia de la boda en sí para dar tiempo a que la familia se acerque a la casa del padre y para dar tiempo a estos banquetes previos.

De hecho, algunos apuntes en las fuentes nos hablan de que eran momentos que los miembros más poderosos de la familia no se podían perder, pues debían actuar como testigos. Es el caso de Pericles en su momento más popular, cuando decide no acudir a banquetes de ningún amigo para evitar ser acusado de favoritismos.

Plut. Per. 7, 4

πλὴν Εὐρυπτολέμου τοῦ ἀνεψιοῦ γαμοῦντος ἄχρι τῶν σπονδῶν παραγενόμενος εὐθὺς ἐξάνεστη.

“Sólo con ocasión de la boda de su primo Euripólemo asistió a las libaciones y en seguida se ausentó.”

No sabemos prácticamente nada de este familiar, salvo que es su primo y que Pericles, aunque está retirado de la vida pública de manera consciente y cómo estrategia política, se ve obligado a asistir a la libación, es decir a la ceremonia religiosa donde actúan todos como testigos. Es el momento más sagrado y donde se precisa el testimonio. De la fiesta sí puede ausentarse como hace pero hay detrás un deber familiar.

Por lo tanto, una nueva unión se orquesta como un gran acontecimiento familiar, que tiene su clímax en tres días, pero que ha tenido toda una fase previa de anuncio y unión familiar para fortalecer los lazos.

## 26.8. Los tres días de la boda

Conocemos muy bien el ritual de matrimonio en Atenas gracias a la cerámica de figuras rojas. Se compone de tres días de celebración. En dicha ceremonia la muchacha pasa de parthenos a (γαμετή γυνή). Loraux (2004: 49) considera que “el matrimonio era un rito de paso y de iniciación que adentraba a la joven en la etapa en la que su existencia hallaría sentido, social y simbólicamente, mediante la maternidad,” pero que hay también un cambio de identidad pues la muchacha pasa a ser llamada “esposa de” (Zaragozà 2006: 84). Personalmente consideramos que estamos ante un cambio de identidad y no ante la pérdida total, pues lo que cambia es la vida y la nomenclatura que recibe una persona, no es una mutación total. No podemos asumir que la hija como dependiente de su padre tiene una identidad definida, pues es llamada “hija de”, y que la pierda para ser llamada “esposa de”. Como la manera de mencionar a una mujer es siempre un reflejo de quién es su *kurios*, consideramos que es el cambio de nombre con el que se la menciona es un reflejo de su cambio de estatus a hija y esposa, lo cual no significa que jamás se la vuelva a llamar a través del nombre del padre.

La fiesta de la boda, (Garland 1981: 174-175) señala la importancia de la celebración de la boda desde el punto de vista femenino, se pone en contacto a las mujeres de ambas familias que son las que salen raramente salvo en ocasión de bodas. El banquete y la importancia del papel femenino derivan de que son pocos los momentos de visibilización de las mujeres casadas, por eso hay todo un ritual y un conjunto de elementos que se han de seguir. No sabemos quién era exactamente la o las asistentes de una novia, suponemos que su madre, sus tías, hermanas y primas tanto casadas como solteras, que se unían ante tal acontecimiento.

Comienza con un baño purificador de la novia, con agua que se recoge especialmente de una fuente cercana a la Acrópolis. Tucídides, en su descripción de las fiestas que unen a los atenienses lo menciona

Thuc. 2, 15, 5

καὶ τῆ κρήνη τῆ νῦν μὲν τῶν τυράννων οὕτω σκευασάντων Ἐννεακρούμφη καλουμένη, τὸ δὲ πάλαι φανερῶν τῶν πηγῶν οὐσῶν Καλλιρρόη ὠνομασμένη, ἐκεῖνοί τε ἐγγυὸς οὔση τὰ πλείστου ἄξια ἐχρῶντο, καὶ νῦν ἔτι ἀπὸ τοῦ ἀρχαίου πρό τε γαμικῶν καὶ ἐς ἄλλα τῶν ἱερῶν νομίζεται τῶ ὕδατι χρῆσθαι

“Y los que allí habitaban se servían en las ocasiones más solemnes, dado que estaba cerca, de la fuente que ahora se llama Eneacruno, por haberla dispuesto de esta forma los tiranos, pero que antiguamente, al estar los veneros al descubierto, recibía el nombre de Calírroe; y aún hoy, siguiendo la antigua tradición, existe la costumbre de utilizar su agua antes de las bodas y para otras ceremonias sagradas.”

Calírroe significa “la fuente de la hermosa corriente” y parece una fuente en un lugar específico. Tenemos dos posibles ubicaciones. Heródoto (6, 137, 3) la sitúa fuera de la ciudad, en dirección a Himeto, mientras que Pausanias (1, 14, 1) considera que está la norte de la Acrópolis. En cualquier caso está en un lugar accesible para casi todos los

habitantes del Ática. Es interesante que sean los tiranos los que hagan una reforma de la fuente, que tiene nueve caños (eneacrano) permitiendo que más de una persona disponga de agua, indicando que era popularmente utilizada. Siendo los tiranos los que reorganizan ciertas fiestas en el Ática, y siendo el baño nupcial uno de los ritos de las novias, por donde iban a pasar casi todos los atenienses, cobra sentido que se monumentalize y se prepare para un uso continuado. En el día del baño o en los días anteriores se iba a la fuente y se tomaba el agua, que era transportada a la casa de la novia.

De hecho, este acto se normaliza incluso con el uso de un vaso específico, el *lebes gamikos*, que salía simbólicamente en un carro de asnos a por agua de la fuente para ese baño ceremonial, como lo muestra la iconografía de los vasos cerámicos (Sabetai 1997: 319-335). Este tipo de vaso ha sido encontrado en casas tanto de atenienses ricos como pobres (Bérard 1989: 97), por lo que consideramos que era una parte indispensable del matrimonio<sup>379</sup> y que los atenienses de todas las clases sociales, dentro de lo que pudieran permitirse se hacían con un vaso de estas características que luego la mujer casada guardaba en casa (Pritchard 2014: 174–193). Recientemente Foxhall (2013: 34) ha destacado la importancia de la preparación de la novia en los mecanismos de solidaridad femenina. La iconografía nos muestra que la mujer se bañaba y era preparada y asistida por otras mujeres, en uno de los últimos momentos de intimidad. Se usa el agua de un lugar específico de Atenas, vinculando todas las ceremonias áticas a un mismo espacio. El agua ha de ser de ese lugar para invocar al a ninfa en la unión próxima.

Con este baño, la novia se purifica y prepara para la gran ceremonia que tendrá lugar al día siguiente. Para ello se la maquilla y engalana, posiblemente usando un vestido con colores especiales, como el rojo, que era de los tejidos más caros y se la vela para una ceremonia que transcurre en el patio de la casa del padre.

En esta ceremonia se hace la entrega del padre al esposo y han de estar los tres presentes. No conocemos si había alguna fórmula pero sabemos que el momento clave es cuando la mujer se desvela, llamado *anakalupsis* (ανακάλυψη). Este puede ser el primer momento en el que la mujer contemple a su esposo de cerca y ha de mirar fijamente a los ojos de su marido para marcar su aceptación como pareja sexual. Los ojos son la parte de la mujer más poderosa y fruto de la seducción, de hecho, es la parte que recibe más maquillaje, desde los ojos a los párpados y las cejas (Glazebrook 2009: 237)<sup>380</sup>. Posiblemente estemos ante un uso del maquillaje ritual, que se entiende como un objeto de seducción pero también como máscara y se impone en este momento para marcar el cambio en la vida de la mujer (Gherchanoc 2011: 23-44). En este momento el padre ha renunciado a su *kureia* en su hija y la ha entregado a su marido. No obstante, el ritual aún no ha terminado.

---

<sup>379</sup> Por poner un ejemplo, en las excavaciones de la Casa Dema en la ciudad de Atenas, aparecieron varios fragmentos del mismo (Jones *et alii* 1962: 88) siendo esta una casa asociada a una familia rica (Walker 1983: 84-85). También en las excavaciones de la zona suroeste el ágora en las casas Mikion y Menon, pertenecientes a unos artesanos, se encontraron fragmentos del mismo tipo de vaso (Shear 1969: 391-392).

<sup>380</sup> Respecto al uso del maquillaje por parte de mujeres, también hay opiniones contrarias a su uso como en Xen. Oec. 10, 2-7 cuando se le reprocha a la mujer que use blanqueador en el rostro, colorete y chapines para parecer más alta cuando es su cuerpo sin afeites lo que más agrada al marido porque es la muestra sin tapujos del cuerpo que han de compartir. Para Lee (2012: 185) aunque hombres y mujeres usaran pigmentos en ciertos momentos, su uso estaba fuertemente estigmatizado porque el maquillaje se consideraba un intento de engaño.

Como ya señaló Redfield (1982: 187) la verdadera transformación de la mujer, se produce durante la procesión nupcial, pues sale como hija de un hombre de una casa y entra como esposa de otro. Ese es el verdadero motivo por el cual ha sido educada durante toda su vida. En esa misma línea Mason (2006: 7) señaló cómo en la propia ceremonia nupcial ateniense, que dura varios días tiene en la procesión nupcial su momento cumbre.

El momento de cambio de residencia es denominado *ekdosis* (ἐκδοσις), porque la mujer es dada por su padre saliendo de su casa. Este momento se ha considerado el rito de transición de la mujer, por ser un estado liminal en el que la mujer no puede volver a ser *parthenos*. Hasta ese momento el matrimonio se parece más a un transacción económica que a otro tipo de actividad (Ferrari 2013: 27-29). Por lo tanto, se organiza una procesión de cambio de residencia en el que la novia y el marido se trasladan juntos, en ocasiones montados en un carro. Suponemos que es el momento en el que los invitados también les acompañan entonando epitalamios, los cantos de boda. Con la llegada a la nueva casa y el traspaso de la puerta la mujer cambia definitivamente de estatus y pasa la primera noche junto a su esposo.

Desde el punto de vista masculino debemos señalar que ese día la comensalidad adquiere mucha importancia, como lo muestra el vocabulario específico: *gamos* o boda (γάμος), *deipnon* o cena (δεῖπνον), *hestiasis* o banquete (ἑστίασις), son formas diferentes de referirse al mismo fenómeno (Notario 2011: 80)<sup>381</sup>. Redfield (1991: 210) consideraba que la *engye* se refería a la legalidad, sancionada por Zeus y los *gamoí* estaba más vinculado a Afrodita y relacionado con la sensualidad. Los varones esperan comiendo mientras las mujeres se engalanan para el momento. Es un espacio de solidaridad. Con esto no queremos señalar que las mujeres no festejaran comiendo, pero muy probablemente lo hacen de manera separada.

## 26.9. Epaulia, el día después

El día después de la procesión nupcial, familiares y amigos acuden a la nueva casa de la pareja y celebran un banquete común. Es en este momento cuando se hacen regalos a la pareja, ya como un matrimonio de facto, este día es denominado *epaulia*.

Para Mason, la forma en la que se celebra la *epaulia*, el número de ofrendas y dedicaciones que se hacen dependen directamente del estatus de la mujer. Por lo tanto, es en el momento de la ceremonia efectiva y no antes, cuando se dedica expresamente a la mujer y no a su padre. Es más que probable que la consumación fuera también una necesidad para validar el matrimonio, aunque un pacto en firme ya fuera vinculante para ambas partes.

Es interesante el apunte de Gherchanoc (2009: 207-223) sobre los *epaulia dora*, los regalos que se daban el día de después. Para esta autora estamos ante el resto de los *hedna* homéricos. Son regalos que ofrecen familiares pero el padre de la novia tiene un papel especial ya que ofrece regalos singulares que generalmente son de uso femenino, como joyas, un *peplos* o una gran cama. Estos regalos muestran el prestigio del padre pero son

---

<sup>381</sup> Fuente ThesCRA, II, pág. 233

dados para el uso de la hija en una retórica de ostentación de poder y riqueza. Además, pertenecen al ámbito de lo privado y no forman parte de la *proix* o dote, sino que son regalos “desinteresados” en el sentido económico, pero de alta visibilidad, precisamente recordando los antiguos mecanismos de ostentación y establecimiento de relaciones.

Tras este banquete final los esposos están solos por primera vez y se considera que el matrimonio ha sido consumado y finalizado.

## 26.10. Inicio de la convivencia

Tras toda esta ceremonia, como señala Cortés (2005: 47) comienza la vida en común. Este momento es la *sinoikesis*, el establecimiento de un acuerdo en vida que puede ser hasta testamentario.

Las responsabilidades del marido son la gestión de la casa como *kurios*, el mantenimiento de la dote y la producción de una descendencia legítima.

La principal duda que nos asalta es la capacidad de todos los atenienses de llevar a cabo una ceremonia tan larga y costosa para conseguir un matrimonio ciudadano. Por ello debemos hacer una valoración aparte sobre lo que parece sujeto a la ley y lo que forma parte del plano privado.

## 26. 11. Costes de la boda

Toda esta ceremonia, es costosa y está condicionada por una cadencia en el tiempo que impide la vida diaria durante varios días. Además supone un desembolso económico importante. De nuevo podemos decir que la ceremonia que se ha presentado hasta ahora es la ceremonia de una élite, que además del rito básico de consolidación de una relación, hace ostentación suntuaria de su poder y convierte el matrimonio en una fiesta semipública. No podemos asumir que nadie se casara fuera de las *gamelias*, o al menos el ritual no podía ser tan estricto. Cotejar una comida en la fraternía y una ceremonia de tres días no podía ser fácil para todos los ciudadanos. De hecho, cobra sentido que se celebraran muchas bodas en la misma época del año, porque así el coste del banquete podía sufragarse entre todos los ciudadanos de la misma fraternía.

Las diferencias en el gasto fueron un problema en la ciudad, como lo muestran las numerosas leyes que delimitan gastos máximos y número de invitados. (Lync. fr. 26 y 27 Dalby; Philoch. FGrH 328, fr. 65; Menandro (PCG 6, 2, fr. 208) y Timocles (PCG 7, fr. 34), así como la Epigrafiá (IG II2 2325; IG II2 2320), indican que de acuerdo con “una nueva ley” los *gineconomi* pueden registrar las salas de banquete privadas cuando se celebran bodas y otras fiestas; (Ath. 6, 245a-c<sup>382</sup>). Los *gineconomi* son esos magistrados encargados de los “asuntos femeninos” que principalmente están controlando el exceso de ostentación pública. La presencia de estas leyes no indica que las bodas eran un

---

<sup>382</sup> Podemos constatar el mismo patrón de restricciones que en los funerales, donde la ostentación pública se considera contraria a la ciudadanía.

momento de gastar desmesuradamente y que había cierta tendencia a la competición, exactamente igual que en los funerales. Por lo tanto, debemos asumir que probablemente las familias se gastaban más de lo necesario, pero no todas podían permitirse un matrimonio a la manera de los aristócratas.

En todo caso debemos dejar bien claro que el rito del matrimonio no es un sacramento (Bruit Zaidman y Schmitt-Pantel 2002: 60-61) que haya que hacer frente a los dioses. Es un rito de paso asimétrico, esencial para la ciudadanía (Bruit Zaidman y Schmitt-Pantel 1992: 70-71). En ese sentido recogemos las ideas de Herman sobre la “ritualización de la amistad en el mundo griego” (1987: 22) para señalar que la parte necesaria para que sea jurídicamente reconocido es pequeña en comparación con todas las demostraciones de solidaridad de grupo que requiere. Un matrimonio era la ocasión ideal para la representación social de una amistad entre varones. Por lo tanto, el ritual está pensado en muchos momentos para la visibilización de las dos partes masculinas, pues se está sellando una alianza.

## **26.12. Matrimonios humildes pero siempre interés en la legalidad**

Si un matrimonio no se hace público no goza de legitimidad y la mujer es considerada *pallake*, concubina. Es interesante el apunte de Mossé (1991: 279), matizando la categoría de las *pallakai*. Un matrimonio es un acto costoso que no debía de estar al alcance de todos los ciudadanos atenienses. Es probable que haya acuerdos de concubinas entre ciudadanos ricos pero que la mayoría fueran las uniones de facto que no pasaban por la legalidad. Mossé está asumiendo que las atenienses pobres caían en concubinato por no poder permitirse un matrimonio legítimo. En cambio Patterson (1991b: 281-287) considera que no debemos minusvalorar el valor de la legalidad ateniense, incluso entre los más pobres. Si bien un matrimonio no es solo la dote, también son los ritos, lleva como consecuencia una serie de ventajas que no eran despreciables para los ciudadanos más pobres, que debían hacer un esfuerzo para dotar a sus hijas. En cambio, tener una *pallake* es un símbolo de estatus, que estaba al alcance de muy pocos y que podría corresponder a las esclavas caídas en gracia por el dueño que las ascendía de categoría convirtiéndolas en concubinas o en segundas nupcias con extranjeras. Para un padre no era algo positivo perder a una hija en un concubinato pero el dueño podía hacer lo que quisiera con sus esclavas, las ascendía en el rango de la familia pero sin olvidar el estado de fuerte dependencia. Es mucho más ventajoso “casarla bien”.

En definitiva, debemos asumir que se buscaba la legitimidad y que una concubina o *pallake* no llegaba a esa categoría por casualidad. De hecho, el matrimonio se defiende y cuando hay un caso de adulterio se hace público y el problema salta del seno familiar a la discusión en los tribunales.

La importancia del matrimonio en la vida de la esposa lo marca como se entiende como un estigma el divorcio, especialmente si ha derivado en un caso de adulterio o seducción. La mujer parece perder todos sus derechos, incluso su estatus de ser mujer deseable por ser ciudadana.

Del mismo modo el adulterio *moicheia*, es especialmente castigado. El hombre que no denuncia a su mujer cae en *atimia* (Cortés 2005: 52) en situación de deshonor. La mujer, si sobrevive, no puede participar en ninguno de los cultos o fiestas públicas de la ciudad. Un matrimonio es celebrado con visos a tener descendencia y a prolongarse hasta la muerte de una de sus partes. Por lo tanto, un caso así ha de ser dirimido en los tribunales. Por ello vamos a dedicar otro apartado a lo que sabemos de los matrimonios que no funcionaron en Atenas, cuáles son los motivos que se argumentaron y si conocemos la resolución del tribunal.

## **27. PROBLEMAS Y DISOLUCIONES DEL MATRIMONIO**

Lo que pasa dentro de una pareja pertenece al ámbito de lo privado, apartado de ojos indiscretos. Dentro del espacio de la casa se solucionaban la mayoría de los problemas entre el marido y la esposa. Sólo cuando ocurre algo realmente excepcional es cuando salta a los tribunales. En este apartado vamos a tratar el tema de la oratoria, de los juicios de ciudadanos que reclaman justicia ante un tribunal popular. Por lo tanto, tenemos en cuenta que conocemos una pequeña parte de los problemas conyugales, y precisamente son los más excepcionales, por la gravedad que implicaban, los que llegaron a manos de los oradores.

### **27.1. La oratoria como género: el arte de convencer**

La oratoria y los discursos conservados son una de las grandes fuentes que tenemos para hablar de ciudadanía y matrimonio en Atenas.

En Atenas nunca se profesionalizó ni la violencia coercitiva del estado, ni la burocracia, por lo que esos cargos son siempre llevados a cabo por *amateurs* que han de ser convencidos. No existe un juez especialista en leyes y cada ciudadano presenta sus argumentos, apela a las leyes que considera oportunas y trata de convencer. Esto implica que la habilidad de cada individuo para mostrar la información de manera beneficiosa para sí mismo es la clave del éxito.

Atenas es un estado, pero de unas dimensiones lo suficientemente reducidas para funcionar sin un aparato grande y autónomo de sus propios ciudadanos (Paiaro 2010: 312-332). Para el mismo autor (2011c: 223) Atenas, al incluir en igualdad a ricos y pobres en el mismo plano político, restringió las posibilidades de acceso a la coerción extraeconómica y por ende a la explotación sistemática. A pesar de la aparente buena argumentación del discurso no debemos olvidar jamás que el derecho a hablar en la asamblea o de presentar juicio puede ser común y universal, pero no tiene por qué ser ejercido por todos. Probablemente, el campesino solo acudía a juicio en un momento de extrema necesidad y su menor capacidad económica, su educación menor en el discurso le impedían salir victorioso, pese a que partiera de una supuesta igualdad. Cuando se veía obligado a acudir a un juicio no tenía la misma soltura que un hombre dedicado a la política. En la misma línea, Foxhall (2002: 217) defiende la ruptura de la utopía de la

igualdad entre ciudadanos. La gestión de la tierra de un campesino pobre que tiene tierras en arriendo y es en la práctica dependiente no puede parecerse a la de un propietario rico que vive en la ciudad y cuyas tierras son cultivadas por otros. En los espacios destinados al efecto<sup>383</sup> en Atenas, podían confluír todos los ciudadanos, pero sus posibilidades no eran las mismas. Por ello tienen gran importancia los oradores, profesionales de la redacción de discursos que los particulares pronunciaban de memoria.

Una primera premisa es tener en cuenta que el estatus siempre va ligado a la pena, tanto del acusado como del acusador, como de la víctima. No se legisla de la misma manera para todas las categorías sociales y, como ya señaló Hunter (2000: 4) es una de las pocas constantes en todos los documentos judiciales que conservamos del mundo griego.

Los discursos derivados de la retórica son una fuente esencial para conocer los roles de género y los comportamiento sexuales de la sociedad ateniense. Con la excusa de que necesitaban convencer al auditorio, se dan múltiples detalles sobre lo que es normativo y lo que se considera una desviación (Glazebrook 2014: 341). Como bien señala Lesky (2009: 137), no podemos desligar la oratoria y al orador de la democracia. Los oradores serán los grandes defensores de la democracia, pues viven de los discursos que crean para los ciudadanos que pueden defenderse en asamblea. Aunque las leyes estaban expuestas en lugares públicos y se ofrecían lecturas públicas, recientemente se ha desmitificado la relación entre Epigrafía y democracia, considerando que Atenas llena la ciudad de documentos públicos no por un afán de que sean leídos por todos los ciudadanos, sino para asimilarse al dialecto jonio en documentos oficiales con un claro afán imperialista (Hedrick 1999: 387-439). De hecho, se ha señalado cómo la sociedad ateniense estaba aún muy influenciada por la oralidad (Thomas 1989: 108). Se apela a leyes y legisladores con citas que se habían transmitido de forma oral, dando importancia a un discurso que se había mantenido de boca en boca de los atenienses. La ley escrita no podía validar a esa tradición, más aún si tenemos en cuenta que pocos podían leerla de corrido.

Conocemos muy bien los tratados de oratoria y las partes de un discurso porque había grandes profesionales en la elaboración de estos documentos. Los grandes oradores como Demóstenes o Lisias nunca pronunciaron sus discursos, salvo que fueran de un tema personal, sino que los hacían por encargo. Esto hace que el orador sea el gran conocedor de la ley, pero no el que lo pronuncia. El orador ha de jugar en dos ámbitos. Por un lado elaborar un discurso bello, convincente, apelando a las leyes y ofreciendo una pena justa y, por el otro, que el cliente sea capaz de pronunciarlo. Vemos como esta doble dicotomía va a hacer que el propio texto no sea equilibrado entre sus partes.

El hecho de que sean documentos jurídicos no será una razón para no dudar de los datos presentados. Como ya señaló Maffi (1991: 207), los oradores siempre dan una imagen de familia perfecta que pretende captar la benevolencia del público, por lo que no se nos presentan aparentes litigios en los que la visión del acusador o del acusado es absolutamente irreprochable. Los temas que más nos afectan son herencias, adulterio e ilegitimidad, pues son los que se relacionan con nuestro tema.

---

<sup>383</sup> Para mayor información Boegehold *et alii* 1995 ofrece un detallado estudio sobre las excavaciones en Atenas y todos los edificios que han sido interpretados como tribunales de justicia.



Para favorecer al individuo se apela a leyes de diferentes momentos, algunas de ellas contradictorias con lo que podía ser la práctica habitual, buscando amparar en la ley una realidad consumada. El caso de *Contra Eratóstenes de Lisias* se apela a una antigua ley de Dracón que respeta la venganza privada ante el hecho consumado de que el marido cornudo ha matado al seductor de su mujer, sabiendo o no que una ley antigua le amparaba.

Con ello no debemos frivolar la importancia de un juicio. Cantarella (1990: 44) señala que las leyes son duras y se trata de castigar también al falso acusador, en una sociedad donde las lealtades familiares aún están funcionando y se puede apelar a los contactos familiares para crear falsos testigos (Ober 1993: 481-486). Por lo tanto, en todo discurso hay un código oculto.

Uno de los temas más recurrentes es la herencia: en concreto la diferencia entre la herencia *kata genos* o herencia legítima, (*κατα γένος*) y *kata dosin* o herencia testamentaria (*κατα δόσιν*), ambas también presentes en derecho romano y que habían sido inauguradas por Solón). En pleno Clasicismo no quedaba demasiado claro qué se podía dividir y que no, y eso provocaba conflictos.

A esto le debemos unir el hecho de que los campesinos podían combinar la propiedad de su tierra con tener parte arrendada, por lo que estaban en situación de pseudo dependencia de otros conciudadanos. Además están gestionando la dote de la mujer, que a veces desaparece por completo tras una mala gestión y es reclamada por la familia. Esta diferente naturaleza en las propiedades podía derivar en conflicto, y podemos imaginarnos lo difícil que era demostrarlo en juicio.

En cuanto al adulterio, el otro gran tema que se ha de llevar a los tribunales, se ha de demostrar públicamente que la mujer ha cometido adulterio y el esposo puede divorciarse sin devolver la dote, pues su *time* ha sido dañada. Uno de los problemas colaterales es la posible ilegitimidad de los hijos, que ha de ser discutida. La demostración de adulterio, libera al marido de la mujer y le permite conservar la dote, por lo que es el otro gran ejemplo de litigio entre dos familias a raíz de un matrimonio.

Antes de comenzar con los ejemplos que se relacionan con nuestro tema, debemos hacer un pequeño apunte acerca de la visión general de la mujer en la oratoria, pues hay grandes diferencias de trato entre las mujeres atenienses y las extranjeras o dependiendo también de su consideración social. Esta diferencia en el trato nos da datos acerca de cómo la invisibilidad pública de las mujeres atenienses era un símbolo de prestigio.

## **27.2. Visión de la mujer en la oratoria**

La primera cuestión que nos suscita comentario es ¿Realmente una mujer podía acudir a un juicio o estaría interesada en el mismo?

Cohen (1994: 41-97) considera que las mujeres simplemente no tienen derechos por estar fuera del sistema, por lo que es un asunto plenamente masculino en la que la mujer es obligada a participar de forma tangencial. Por el contrario, Just (1989: 28) notó cómo estaban claramente mencionadas en situaciones variadas y que debíamos incluirlas al

menos como parte de la familia al asumir que ciertas cuestiones familiares se solucionan en los tribunales. Foxhall (1996: 137-138) considera que los juicios es un lugar de lucha de hombres, de *agones* donde se resuelven litigios y por eso no tienen cabida las mujeres como elemento individual, pero sí como elemento familiar. Por ello, la presencia de mujeres en oratoria es inadecuada y todas las explicaciones sociales y antropológicas tendrán el problema de que la mujer estará siempre “fuera de contexto”.

En ese sentido la mujer no es ciudadana plena, pero una mujer libre tiene muchos más derechos y protecciones que una mujer esclava o meteca. De hecho, la soltera heredera, y la viuda embarazada son especialmente protegidas por las instituciones. Scafuro (2006: 184) nota cómo es un asunto extremadamente importante, ya que es el *arconte*, una de las más altas magistraturas, el encargado de proteger a mujeres en estado de vulnerabilidad, como las *epiclerai*. Por lo tanto, aunque la mujer no testifique, puede hacer juramentos solemnes que son tenidos en consideración (Dem. 40, 3-4) (Cortés 2005: 45) y es protegida por las instituciones.

Cantarella (2011: 338-339) revaloriza el valor de estos documentos como el único caso en que conservamos la ley escrita y tenemos casos concretos del día a día dónde vemos clarísimamente como entran en contradicción las leyes con la realidad de Atenas. Quizá deberíamos pensar que en otras *poleis* sucedía lo mismo, pero que no tenemos datos para saberlo con rotundidad. Atenas es un caso particular porque tenemos no solo el documento en piedra, sino que en ocasiones se nos ha conservado los problemas que generaba en su aplicación.

En definitiva, pese a que los juicios son un elemento indispensable de estudio de la legalidad, no debemos dejar de tener en cuenta que el lugar donde la mujer se expresaba era la fuente y la casa, no delante de un jurado. Estas mujeres que aparecen en los juicios son citadas, no participantes, por lo que su modo de hablar es falso. De la Pascua (2005: 218) ya estableció de manera mucho más general los problemas de plantear una hipótesis sobre un discurso sesgado por el Género cuando las mujeres no podían hablar. Del mismo modo, ya Schaps (1977: 313-331) cómo es muy difícil identificar a mujeres por su nombre en oratoria, porque son mencionadas por el nombre de su *kurios*, mientras que conocemos muy bien el nombre de esclavas, libertas y metecas. Se ha llegado a sugerir que nombrar a una mujer en público podía causar desgracia a la familia (Thuc. 2, 45).

Por lo tanto, la mujer se identifica con la familia y su identidad siempre viene de cara al varón (Pomeroy 1995: 120) sea desde la pronunciación del patronímico en los actos públicos o con la visibilidad de los miembros<sup>384</sup>. Cuando en oratoria se nos dé claramente el nombre propio de una mujer podremos asumir que no tiene familia o que se le acusa de haber llevado a cabo una conducta indigna, como la prostitución. Sólo en ese momento no parece haber problemas en pronunciarlo y, de hecho, se omite el nombre de miembros de su familia.

Con respecto al nombre que reciben las mujeres cuando son mencionadas, debemos pensar que se produce un tabú pues no aparece mencionado en las fuentes, no conocemos el nombre de las viudas de la Guerra del Peloponeso, por poner un ejemplo. De hecho,

---

<sup>384</sup> Como nota Philipppo 1995: 356, hay dos tipos de patronímico, el que usa el término hijo + genitivo y el de la partícula *ιδης*.

prácticamente la oratoria es la única fuente que menciona a mujeres de manera frecuente y cuando son de buena familia lo hace a través de su filiación, como hija o esposa. Schaps (1977: 323-330) considera que ser una mujer no era motivo de respeto en sí mismo y que se hace necesaria la deferencia de trato para mencionar la familia a la que pertenece para tratar con respeto. Por lo tanto, la presentación al nacer iría en la misma línea de la asimilación a una familia y a una filiación determinada. Por otro lado, muchas veces se nos quiere dar una idea de honradez o de perversión, mostrándolas enclaustradas en casa o saliendo en todo momento. Como señala Gagarin (2001: 161-163), las mujeres honradas se avergüenzan de ser vistas incluso por los familiares más cercanos. Las mujeres que acaban en los tribunales suele ser por haber cometido crímenes que salen de la esfera de la casa, pero que casi siempre han sucedido dentro de la misma. El adulterio o el envenenamiento del marido con pociones, motivo para ser acusada de brujería (Eidinow 2010: 9-35) son objeto de tribunal porque atentan contra las leyes de la ciudad al haber un ciudadano implicado.

Walters (1993: 201-202) resuelve el debate considerando que la falta o presencia de nombre propio, que es una cuestión de deferencia a la mujer el mostrar el nombre de su padre, su estatus de nacimiento o el nombre de su marido, su estatus adquirido y que por ello conocemos el nombre de hetairas y prostitutas pero no el de mujeres de gran importancia, como el de la primera esposa de Pericles. Por ello pese a que los juicios son un elemento indispensable de estudio de la legalidad, no debemos dejar de tener en cuenta que lugar donde la mujer se expresaba era la fuente y la casa, no delante de un jurado. Por ello podemos hablar de un silencio de respeto que afecta solo y exclusivamente a las mujeres honradas atenienses.

Constatamos la presencia de mujeres cuando ha habido un problema dentro del *oikos*, litigio que ya no puede ser resuelto de manera privada y ha de ser juzgado en un tribunal. A continuación haremos una enumeración y estudio de los diferentes casos que se litigaban en los tribunales de Atenas.

### 27.3. Divorcio

El divorcio puede venir por ambas partes, por un lado el marido desea divorciarse y si no tiene un motivo legítimo debe devolver la dote, o si la mujer ha tenido un comportamiento deshonesto puede solicitar el divorcio sin devolución de la dote. Por otro lado, la familia de la mujer puede querer casarla de nuevo y puede motivar que el matrimonio se disuelva.

Hunter (1994: 15) nota cómo el *kurios* tiene papel sobre la mujer casada, especialmente si ha sido el padre o un hermano mayor y puede presionar para que se divorcie y case de nuevo (Dem. 41, 4; Isae. 2, 8; 8, 36; Men. Epi. 655-60 y 714-21). Como apuntan Harrison (1968: 10) y Karnezis (1976: 92-99) el vínculo con la hija no se rompe por completo después del matrimonio, especialmente si el padre sigue vivo (Hunter 1994: 9-13). Si cambia la política de la familia o se puede aprovechar para sellar una alianza nueva es posible que se fomente un divorcio de la hija para ser usada en un nuevo enlace, que además no se dilata demasiado en el tiempo (Dem. 40, 6-7; Isae. 8, 8; 9, 27; Lys. 19, 15; Hunter, 1989a:296-98).

Aparentemente la mujer no tiene demasiado papel en la posibilidad de divorciarse, salvo que lo hiciera por mediación de su padre. No obstante, conocemos un caso particular de una mujer que quiso divorciarse. Es el caso de Hiparete, la mujer de Alcibíades, que conocemos por Plutarco.

Plut. Alc. 8, 4-6

εὐτακτος δ' οὖσα καὶ φίλανδρος ἡ Ἰπαρέτη, λυπούμενη δ' ὑπ' αὐτοῦ περὶ τὸν γάμον ἐταίραις ξέναις καὶ ἀσταῖς συνόντος, ἐκ τῆς οἰκίας ἀπιοῦσα πρὸς τὸν ἀδελφὸν ὄχετο. τοῦ δ' Ἀλκιβιάδου μὴ φροντίζοντος, ἀλλὰ τρυφῶντος, ἔδει τὸ τῆς ἀπολείψεως γράμμα παρὰ τῷ ἄρχοντι θέσθαι, μὴ δι' ἐτέρων, ἀλλ' αὐτὴν παροῦσαν. ὡς οὖν παρῆν τοῦτο πράξουσα κατὰ τὸν νόμον, ἐπελθὼν ὁ Ἀλκιβιάδης καὶ συναρπάσας αὐτὴν ἀπῆλθε δι' ἀγορᾶς οἴκαδε κομίζων, μηδενὸς ἐναντιωθῆναι μηδ' ἀφελῆσθαι τολμήσαντος. ἔμεινε μέντοι παρ' αὐτῷ μέχρι τελευτῆς, ἐτελεύτησε δὲ μετ' οὐ πολὺν χρόνον εἰς Ἔφεσον τοῦ Ἀλκιβιάδου πλεύσαντος.

αὕτη μὲν οὖν οὐ παντελῶς ἔδοξεν ἡ βία παράνομος οὐδ' ἀπάνθρωπος εἶναι: καὶ γὰρ ὁ νόμος δοκεῖ διὰ τοῦτο προάγειν τὴν ἀπολείπουσαν εἰς τὸ δημόσιον αὐτὴν, ὅπως ἐγγένηται τῷ ἀνδρὶ συμβῆναι καὶ κατασχεῖν.<sup>385</sup>

“Era Hipáreta mujer recatada y amante de su marido, pero, ofendida en su matrimonio por él, que andaba acostándose con heteras extranjeras y de la ciudad, se marchó de la casa y se refugió en la de su hermano. Como Alcibíades no se preocupó por ello, sino que continuaba con su vida licenciosa, tenía que presentar ante el magistrado la denuncia de divorcio no por medio de otros, sino compareciendo ella personalmente. Pues bien, cuando se presentó para hacer esto de acuerdo con la ley, vino Alcibíades, la cogió decididamente y se alejó por el ágora llevándosela a casa, sin que nadie se le opusiera ni se atreviera a quitársela. Y la verdad es que permaneció a su lado hasta su muerte; murió al poco tiempo, después de zarpar Alcibíades para Éfeso. Así pues, aquella violencia no parece que fuera totalmente contraria a las leyes y al trato humano; pues precisamente la ley establece que la que abandona su casa acuda personalmente al tribunal por esto, para que el marido tenga la oportunidad de coincidir con ella y retenerla<sup>386</sup>.”

Estamos ante un caso excepcional. Por un lado a la mujer le sorprende e indigna que el marido le sea infiel con extranjeras. Realmente el trato con extranjeras era el menos dañino para una esposa legítima, que nunca podía ver comprometida su legitimidad. Kapparis (2018: 106) lo relaciona más con el comportamiento deshonesto de Alcibíades de ser visto públicamente con prostitutas a la luz del día. No es la infidelidad sino la ostentación constante de la misma lo que hace que su mujer se vaya de casa. No podemos dejar de hacer notar que el adulterio siempre es reprobable en el caso de la mujer, el marido puede ir con concubinas y prostitutas sin consecuencias. Por lo tanto, apuntamos al exceso del comportamiento moral de Alcibíades.

Lo que quizá sí puede ser un patrón común es que cuando la mujer está descontenta se va a casa del que sería su *kurios* si no tuviera marido: el padre o en el caso de Hipáreta, su hermano. El hecho de que se mueva de casa y se refugie en casa de su hermano obliga inicialmente a Alcibíades a tomar parte en el asunto. Como no lo consigue por ese

<sup>385</sup> Edición de 1917 para Harvard University press de Bernadotte Perrin.

<sup>386</sup> Traducción revisada a partir de la de 2006 para Gredos de Aurelio Pérez Jiménez.

mecanismo es cuando acude al *arconte*. Este es el único ejemplo que conservamos que sea la propia mujer la que acude ante el *arconte*, en el resto (Dem. 30, 15-17, 26, 31; Isae. 3, 78) es un hombre de la familia la que acude a presentar la denuncia (Harrison 1968: 40-43; Macdowell 1978: 88).

Ése es precisamente el fallo que ampara al marido que sin que nadie medie por ella se la lleva de nuevo a casa. Podemos suponer que Hipáreta no tenía el apoyo de su hermano para la denuncia y permite que la situación vuelva a su cauce por mecanismos normales.

Este caso excepcional nos indica el poco radio de acción de una mujer para tener el control sobre su divorcio. Generalmente sería un pariente masculino o el marido el encargado de gestionarlo. Los motivos podían ser varios, desde descontento, infertilidad o simplemente una oportunidad mejor de emparentar con una familia y que fuera satisfactorio para ambas partes.

Debemos asumir que un divorcio sin motivo no era común. La devolución de la dote era un asunto serio que se daba solo en caso de divorcio sin motivo y el marido debía pagar una compensación del 18% (Harrison 1968: 144). Por lo tanto, los maridos siempre intentaban que hubiera un motivo para el divorcio. Solo una familia muy rica podía permitirse una compensación y debemos tener en cuenta que en familias adineradas las dotes eran mayores y las implicaciones políticas de un mal divorcio aún más peligrosas.

### **27.3.1 Divorcio por Matrimonio ilegítimo, *Contra Neera***

Queremos darle un pequeño espacio a este ejemplo de divorcio por matrimonio ilegítimo. Hay muchos tipos de matrimonios que no son totales, como podría ser el de un ateniense con una extranjera, pero conservamos un documento que nos habla de un matrimonio que ha sido pasado por legítimo y que años después se destapa. Es el caso del discurso de pseudo Demóstenes *Contra Neera* (59).

La persona que pronuncia el discurso, Apolodoro nos da una visión de la ideología popular sobre la familia ya la casa, los valores y creencias públicas que sobre el estatus de una relación matrimonial y la casa que se crea en la misma (Patterson 1994: 199). A nadie le hubiera interesado que Estefano conviviera con Neera si no hubieran fundado un *oikos*, ahora ese lugar está lleno de vergüenza pública y *miasma*. Lo primero que debemos señalar es que toda la parte inicial del discurso (59, 1-15) es una descripción de antiguas rivalidades y asuntos sin resolver entre los dos acusados. Por lo tanto, se están sacando todas las faltas posibles en lo que es una rivalidad política.

El fragmento muestra la importancia del caso de Phano, dada en matrimonio a Apolodoro bajo el presupuesto de ser ateniense. Phano es hija de Neera, una antigua prostituta venida a más que ha ocultado su origen.

El problema nace del hecho que Neera vive como mujer de Estefano, (59, 16) y que es la obligación de un buen ciudadano denunciarlo ante los tribunales.

Dem. 59, 16

ἐὰν δὲ ξένος ἀστῆ συνοικῆ τέχνῃ ἢ μηχανῇ ἠτινιοῦν, γραφέσθω πρὸς τοὺς θεσμοθέτας Ἀθηναίων ὁ βουλόμενος οἷς ἔξεστιν. ἐὰν δὲ ἀλῶ, πεπράσθω καὶ αὐτὸς καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ, καὶ τὸ τρίτον μέρος ἔστω τοῦ ἐλόντος. ἔστω δὲ καὶ ἐὰν ἡ ξένη τῷ ἀστῶ συνοικῆ κατὰ ταῦτά, καὶ ὁ συνοικῶν τῇ ξένῃ τῇ ἀλούσῃ ὀφειλέτω χιλίας δραχμᾶς<sup>387</sup>.

“Si un extranjero cohabitare con una ciudadana por cualquier medio o artificio, denúncielo ante los tesmótetas el que quisiere de los atenienses a quienes es lícito. Si fuere condenado, sea vendido él y su hacienda, y la tercera parte sea de quien hubiere conseguido la condena. Sea también si la extranjera cohabitare con el ciudadano según las mismas normas, y el que cohabitare con la extranjera que hubiere sido condenada deba mil dracmas<sup>388</sup>.”

No es un delito cohabitar con una extranjera, sino hacerlo como si fuera un matrimonio cívico y hacerla pasar por ciudadana. Ese es el delito que se está señalando y que es la base del problema que se presenta en el juicio. Patterson (1994: 208) comenta que la acusación está dedicada solo a Neera, a pesar de que el ciudadano ateniense ha participado en la farsa de la hija de Neera pase por ciudadana. Podemos pensar que se considera que el varón ha sido embaucado por las artes de la antigua prostituta y por ello no se le menciona sino de manera colateral. La mujer además, es el objetivo fácil, la más vulnerable de cara al juicio. Lape (2010: 232) ha notado cómo la profusión de detalles en torno a la vida de Neera tiene dos objetivos. Por un lado dar argumento sobre cómo una mujer de origen ilegítimo ha podido pasar por ciudadana hasta su matrimonio y, por el otro, explicar por qué es indigna de desempeñar un papel ciudadano.

En el caso del juicio contra Neera, MacDowell (1986: 52) señala la gravedad de los matrimonios ilegítimos que se han hecho pasar por matrimonios con ciudadanos. Si dos hombres no hubieran tenido un conflicto jamás habríamos tenido información tan precisa de lo que es un matrimonio invalidado ante un jurado. Por supuesto también dudamos de la versión del acusador, que hace un retrato de Neera sumamente exagerado, pensado para causar la antipatía del público y situar a la mujer como un ser extraño a los valores y a la vida de Atenas (Glazebrook 2005b: 183). De nuevo apelamos al argumento que hemos señalado al inicio de la oratoria. Estamos ante un ciudadano que busca demostrar que le han engañado y que no ha sido capaz de ver el origen incierto de su esposa, pero que ha sido capaz de recopilar datos y testigos de quince años de vida atrás sin aparente problema.

El caso es tan grave porque un ciudadano que quiere hacer pasar a una hija suya como ateniense pierde sus derechos cívicos y su propiedad será confiscada, pasando una tercera parte al que pruebe su delito (59, 52). También se han de dar marcha atrás y privar de los derechos a miembros de la comunidad Apolodoro ya ha presentado en la fratria a los hijos tenidos con Neera y ya han participado en ritos de la comunidad. Por eso, el caso era tan grave y suponemos que también era muy excepcional.

Neera ha sido prostituida desde niña, pasando por diferentes dueños y situaciones (59, 18-40) hasta que Estefano la libera y se casa con ella. A esta nueva casa, ya como mujer libre y de cierta posición lleva una hija, de nombre Phano (59, 62). Esta Phano es casada

---

<sup>387</sup> Edición de W. Rennie en 1931 para Clarendon press.

<sup>388</sup> Traducción revisada a partir de la de José Manuel Colubi Falcó en 1983 para Gredos.

con Apolodoro, que se da cuenta al año de su origen innoble y decide devolverla a su familia al año sin restituir la dote.

Dem. 59, 51

ὁρῶν δὲ Φράστωρ αὐτὴν οὔτε κοσμίαν οὔσαν οὔτ' ἐθέλουσαν αὐτοῦ ἀκροᾶσθαι, ἅμα δὲ καὶ πεπυσμένος σαφῶς ἤδη ὅτι Στεφάνου μὲν οὐκ εἶη θυγάτηρ, Νεαίρας δέ, τὸ δὲ πρῶτον ἐξηπατήθη, ὅτ' ἠγγυᾶτο ὡς Στεφάνου θυγατέρα λαμβάνων καὶ οὐ Νεαίρας, ἀλλὰ τούτῳ ἐξ ἀστῆς αὐτὴν γυναικὸς οὔσαν πρότερον πρὶν ταύτῃ συνοικῆσαι, ὀργισθεὶς δ' ἐπὶ τούτοις ἅπασιν, καὶ ὑβρίσθαι ἠγούμενος καὶ ἐξηπατῆσθαι, ἐκβάλλει τὴν ἄνθρωπον ὡς ἐνιαυτὸν συνοικήσας αὐτῇ, κυοῦσαν, καὶ τὴν προῖκα οὐκ ἀποδίδωσιν.

“Viendo Frástor que ella ni era ordenada ni quería prestarle oídos, y, aun tiempo, enterado con exactitud ya de que no era hija de Estefano y sí de Neera, y de que en un principio fue engañado cuando la recibió en matrimonio tomándola como hija, no de Neera, sino de Estefano, por tenerla este de una mujer ciudadana antes de que hubiera pasado a cohabitar con ésa, irritado por todo esto y considerando que había sido ultrajado y engañado, echa a la mujer al año aproximadamente de haber convivido con ella, embarazada, y no restituye la dote.”

Por lo tanto, el tema principal es el deseo del marido de divorciarse de su mujer sin devolver la dote, apelando a que ha sido engañado y por lo tanto, ni ha de devolver la dote, ni ha de compensar a la familia.

Lo interesante de este discurso es cómo un asunto privado, un divorcio por un matrimonio no satisfactorio, se convierte en un asunto de contaminación cívica.

La acusación contra Neera atenta a los cultos de la *polis*, siendo la acusación más grave. Como mujer de ciudadano falsa, ha incurrido en dos delitos, ha presenciado los ritos de Dionisos y como adúltera, pues Neera tiene un pasado de prostituta, ha hecho sacrificios públicos (59, 74-78). La identificación entre la excelencia política y el cuerpo es habitual en Atenas.<sup>389</sup> Una mujer no ciudadana participando en los cultos ciudadanos es un acto sacrílego que obliga al que tenga conocimiento a avisar al *tesmotetas*. El que haya cometido un acto de este tipo verá la confiscación de sus bienes tomada por el estado y un tercio en manos del acusador. Como vemos el castigo es muy duro y hay una ley específica que recoge estos casos. Manville (1990: 4-5) plantea la ciudadanía como un tema sagrado que afecta a la *polis*, pues hay una relación entre los ciudadanos y los cultos.

Es interesante señalar las teorías de Cohen (2000: 114) sobre el control de la sexualidad de las mujeres con plenos derechos en Atenas mientras que se deja de lado a metecas y extranjeras. Realmente, el caso de Neera nos indica cómo una mujer ha sido hecha pasar por ciudadana y ha generado problemas muy diversos contra la ciudad, mientras que no habría sido ningún problema su conducta con un estatus de meteca o de extranjera. Esta es la manera de implicar al público en la sentencia. No es solo que haya sido un agravio

---

<sup>389</sup> No debemos olvidar que lo que negaba a un ciudadano la palabra en la asamblea era haber ejercido la prostitución (Winkler 1994: 75) porque se identifica una vinculación muy fuerte entre el respeto al propio cuerpo en las relaciones sexuales, que son entendidas en los términos de dominador, placentero, dominado, sumiso.

para un ciudadano, es que la cólera de los dioses puede caer sobre toda la ciudad de Atenas si se consienten este tipo de situaciones.

Por eso es tan grave un caso como el que se expone *Contra Neera*: el hecho de que un padre dé a su hija en matrimonio haciéndola pasar por ciudadana (Scafuro 1994: 156-157) provoca todo un proceso de rastreo de los antepasados de ambos, en este caso, del dudoso antepasado de su madre.

Por lo tanto, podemos determinar que el matrimonio cívico era importante no solo para los privilegios y derechos de los hijos de la pareja, sino también para la perpetuación de los cultos y para el orden de Atenas. Este es un ejemplo de cómo se puede desestabilizar toda la ciudadanía en torno al tema.

El siguiente caso es un litigio que se produce por la casi extinción de la familia, cuando la herencia queda en manos de una sola hija. Ya hemos planteado el tema de las *epiclerai* en tiempos de Solón, pero queremos hacer una breve mención a su reflejo en la oratoria cuando la *epiclera* ya estaba casada y se solicita el divorcio.

#### **27.4. Las *epiclerai***

Uno de los motivos para promover un divorcio era la aparición del caso excepcional de la *epiclera*. Como ya hemos señalado, la *epiclera* es única hija heredera de un *oikos* que se encuentra con toda la herencia del padre y que necesita un heredero varón. La mujer es solo depositaria de la misma y no puede gestionarla. Es una situación extrema, en la que un *oikos* está a punto de desaparecer. Si la mujer está soltera, se busca un matrimonio, pero cuando ya está casada suele acabar en litigio judicial.

Debemos entender que *epiclerato* responde más a un derecho familiar que a un derecho individual, se prima los intereses de los individuos. Como se está defendiendo el patrimonio si es necesario el divorcio o un matrimonio forzoso con tal de mantener la propiedad dentro de la familia se efectuará. Estamos en una institución que salta todo individualismo o incluso los intereses políticos de la familia.

El matrimonio de la *epiclera* sigue las leyes de la *ankhisteía*, es decir se casa con el pariente varón más próximo (hermano del padre, el hijo del hermano del padre y así sucesivamente, pero siempre la línea masculina por delante de la femenina). Este tipo de políticas parece que entran en contradicción con las leyes contra la endogamia, presentes en todas las culturas. El incesto como prohibición es una norma universal en las sociedades (Durkheim 1897) pero es solo relativo a los miembros más cercanos. Mantener a las mujeres dentro del grupo, en especial a mujeres poderosas en cuanto a bienes es una norma común en las sociedades patriarcales, y podemos rastrearlo durante toda la Historia y que por comodidad se denomina matrimonio endogámico o matrimonio árabe, no porque haya sido realizado solo por este tipo de comunidades sino porque sigue vigente en muchas zonas de los que hoy denominamos mundo árabe (Guichard 1995: 60-65).

Debemos tener en cuenta que hay ocasiones en las que la herencia cambia de destinatario de manera rápida. En algunos casos, habría desde el inicio sólo una hija pero en otra los



herederos varones fallecerían por enfermedad o luchando en la batalla y la mujer se quedaría sola. Por lo tanto, entendemos que no se planificaba igual cuando la *epiclera* estaba soltera, que cuando ya se había casado.

De hecho, muchos casos de divorcio atenienses vienen dados por el matrimonio de *epiclerai* (Cortés 2005: 50- 51). Entendemos que corresponden al segundo caso. Inicialmente no se pensaba que iba a ser la única hija y se decide romper ese matrimonio inicial para casarla con alguien de la familia y garantizar que los bienes queden dentro de la familia.

El hecho de que pueda obligarse a una *epiclera* casada pero sin hijos varones a divorciarse y contraer matrimonio con un varón de su familia (Dem. 41) surge de una idea muy conservadora del patrimonio. No obstante, su aplicación parece poco probable y estar siempre en el marco de lo excepcional, pues no hace más que presentar problemas legales ante los tribunales atenienses y es considerado públicamente como un caso de avaricia (Humphreys 1994: 34-36). Por otro lado, este tipo de medidas son sólo un dato más que nos indica el poco poder que tiene una mujer de cara al matrimonio, tanto de decisión del mismo como de permanencia y cómo su papel es ser la depositaria de una propiedad (Gould 1980: 44). Con los datos que conservamos, no podemos afirmar si en todos los casos se producía un divorcio o era más factible adoptar al marido y solventarlo de este modo. Sissa (1994: 419) considera que los matrimonios atenienses eran frecuentemente entre miembros de la misma familia o de familias que ya eran amigas anteriormente y que gozaba de prestigio el haber dado a una hija no a otra familia, sino a un primo de la propia familia, como se plantea en el Pseudo Demóstenes *contra Macartatos* (54, 74).

Es importante que señalemos que para que se produzca este divorcio la *epiclera* debe estar casada, pero sin hijos varones. En el caso de que los haya, su marido puede ser adoptado y los hijos nombrados herederos por la vía materna. También se ha señalado que en el caso de las *epiclerai* en las que el marido es adoptado por la casa de la mujer, no hay procesión nupcial y es el marido el que ha de trasladarse, marcando la importancia del *oikos* de origen por encima del de destino (Bruit-Zaidman y Schmitt Pantel 1992: 69). Por lo tanto, no habría un cambio de *oikos* y la *kureia* del marido estaría comprometida con la familia de su mujer.

Esta disposición a un matrimonio forzoso es criticado por Iseo (3, 64) como un acto que atenta contra la voluntad inicial del padre, que era el que había dispuesto el matrimonio de su hija en un primer lugar:

τὰς μὲν ὑπὸ τῶν πατέρων ἐκδοθείσας καὶ συνοικούσας ἀνδράσι γυναῖκας (περὶ ὧν τίς ἂν ἄμεινον ἢ ὁ πατήρ βουλεύσαιο;) καὶ τὰς οὕτω δοθείσας, ἂν ὁ πατήρ αὐτῶν τελευτήσῃ μὴ καταλιπὼν αὐταῖς γνησίους ἀδελφούς, τοῖς ἐγγύτατα γένους ἐπιδίκους ὁ νόμος εἶναι κελεύει, καὶ πολλοὶ συνοικοῦντες ἤδη ἀφήρηνται τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας<sup>390</sup>.

“Las mujeres que han sido dadas en matrimonio por sus padres (¿sobre esto quien mejor que su padre habría podido decidir sobre ello?) y que conviven con sus maridos. Si el padre muere sin haberles dejado hermanos legítimos, la ley ordena que sean entregadas a

<sup>390</sup> Edición de Edward Seymour Forster en 1962 para Harvard University press.

los parientes más próximos y muchos que ya estaban casados abandonaron a sus propias mujeres<sup>391</sup>.”

Se considera una situación poco desable, tanto para la *epiclera* como para el pariente, ya que ambos están dentro de su propia familia y han de producirse dos divorcios.

Si hay alguna alternativa dentro de la familia (Isae. 10, 19) atestiguamos como al mujer puede renunciar a sus derechos de herencia si no quiere divorciarse y prefiere mantenerse en su matrimonio de origen.

Lo mismo ocurre con otros miembros de la familia, como es el caso en Demóstenes (57, 41), la familia intenta que la *epiclera* se case con un miembro varón de la familia lo antes posible y dé a luz a un descendiente legítimo. Cuando el varón está a su vez casado puede divorciarse (10, 19) devolviendo la dote a su esposa inicial, pues no es un motivo de divorcio válido, más la compensación, para casarse con la *epiclera*.

También debería darse el caso de *epiclerai* sin recursos como es el caso de Demóstenes en su discurso *contra Macartato* (Dem. 43, 54) que son las únicas herederas de un patrimonio exiguo y poco productivo. En este caso los parientes tienen la obligación de dotarlas o casarse con ellas.

Dem. 43, 54

Νόμος τῶν ἐπικλήρων ὅσαι θητικὸν τελοῦσιν, ἐὰν μὴ βούληται ἔχειν ὁ ἐγγύτατα γένους, ἐκδιδῶτω ἐπιδοῦς ὁ μὲν πεντακοσιομέδιμνος πεντακοσίας δραχμάς, ὁ δ' ἰππεὺς τριακοσίας, ὁ δὲ ζευγίτης ἑκατὸν πενήκοντα, πρὸς οἷς αὐτῆς. ἐὰν δὲ πλείους ᾧσιν ἐν τῷ αὐτῷ γένει, τῇ ἐπικλήρῳ πρὸς μέρος ἐπιδιδόναι ἕκαστον. ἐὰν δ' αἱ γυναῖκες πλείους ᾧσι, μὴ ἐπάναγκες εἶναι πλέον ἢ μίαν ἐκδοῦναι τῷ γ' ἐνί, ἀλλὰ τὸν ἐγγύτατα ἀεὶ ἐκδιδόναι ἢ αὐτὸν ἔχειν. ἐὰν δὲ μὴ ἔχη ὁ ἐγγυτάτω γένους ἢ μὴ ἐκδῶ, ὁ ἄρχων ἐπαναγκαζέτω ἢ αὐτὸν ἔχειν ἢ ἐκδοῦναι. ἐὰν δὲ μὴ ἐπαναγκάσῃ ὁ ἄρχων, ὀφειλέτω χιλίας δραχμὰς ἱερὰς τῇ Ἥρᾳ.<sup>392</sup>

“En lo que respecta a las *epiclerai* que sean de la clase de los thetes, si el pariente más próximo no desea tenerla como esposa, habrá de darla en matrimonio con una dote de 500 dracmas el que sea *pentacosiomedimnos*, de 300 si es caballero, de 150, si es *zeugita*. Si con muchos en este grado de parentesco que den en común lo mismo en favor de la *epiclera*. Si hay muchas mujeres no es obligatorio que un único pariente dote a más de una, que la dote o se case con ella el más cercano. Si no se casa o no la dota que el *arconte* le obligue. Si el *arconte* no le obliga, que de 100 dracmas al santuario de Hera<sup>393</sup>.”

Hay por un lado una disposición a que la muchacha no se quede sin marido y se mencionan las mujeres de la clase más baja y se establece la dote que les debe dar. De esta manera se evita que un familiar evite casarse con ella y le dé una dote miserable que le dificulte el matrimonio. Debemos pensar que el matrimonio es el *telos*, el fin de la mujer, y no cumplirlo supone no llegar a tener descendencia además de la ofensa a Hera como diosa del matrimonio (Gherchanoc 2018: 1-18), en el caso de una *epiclera* además

<sup>391</sup> Traducción revisada de Maria Dolores Jiménez López en 2007 para la editorial Gredos.

<sup>392</sup> Edición de W. Rennie en 1931 para la editorial Clarendon press.

<sup>393</sup> Traducción revisada a partir de la 1983 de la editorial Gredos por José Manuel Colubi Falcó.

supone el final del *oikos*. No obstante, tampoco se busca arruinar al pariente que puede elegir entre dotarla o casarse con ella y que no está obligado en el caso de que haya más de una *epiclera* en su familia.

## 27.5. Violación

Las penas por violación pasan de la consideración de crimen familiar con solución dentro de la familia a un intento de la *polis* por gestionarlo.

Debemos tener en cuenta que la mujer no tiene personalidad legal en un juicio, es decir, que no tiene lugar en un juicio y no se la reclama para testificar, salvo de manera excepcional (Foxhall 1996: 140-152). El debate se produce entre dos varones que dan argumentos y testigos, pero raramente son femeninos.

El derecho ateniense distingue entre mero raptó y seducción, siendo el seductor penado con la muerte. El problema, ya señalado por Harrison (1968: 34), es la imposibilidad de demostrar que la mujer ha sido seducida previamente. En ese caso la sorpresa en flagrante delito, como es el caso de Eufileto, da derecho al marido para matar *ipso facto* al seductor.

En los tribunales se podía inscribir al acusado como γραφή μοιχείας ο φραφή ὕβρεως ο γραφή βιαιών la pena para el primer es la pena de muerte mientras que para el segundo, siendo solo violación es una suma pecuniaria. Para justificar su acción apela a una antigua ley de Dracón<sup>394</sup> que permitía al marido matar al adúltero si lo sorprendía en flagrante delito. Realmente es un problema enorme saber hasta qué punto era una ley conocida y usada. Algunos como Sickinger (2008: 99-112) consideran que este tipo de apelaciones orales en los juicios a supuestas leyes antiguas escritas hablan sólo de que la palabra escrita antigua tenía un valor añadido que podía ser usado como argumento y que podía estar en absoluto desuso.

De la mujer sabemos poco aparte de que desde ese momento le es negada la participación en las ceremonias públicas de culto (Harrison 1968: 36), eso significa que una violación es un insulto social a la mujer. Debemos pensar que en el caso de seducción la mujer es considerada partícipe del delito, pues ha participado en el mismo, pero su castigo, es decir, que quede fuera de los cultos, le llega en ambos casos. Esto es explicado por el hecho de que un tribunal es un espacio de cotilleo y rumor conocido por todos, salir con la fama indemne es imposible (Lewis 1996: 11).

El castigo al adúltero, cuando es una compensación económica, va acompañado de una humillación pública. En ese sentido Cohen (1985: 385-387) desmitifica la humillación pública de los hombres mientras que Roy (1991: 73-76) defiende el castigo de la sodomización con un rábano y la depilación del vello púbico como una venganza social que se permite a los familiares, ya que han renunciado a tomarse la justicia por su mano.

Ogden (1997: 25-36) se preguntaba si las leyes de adulterio se explicaban sólo para garantizar la legitimidad de los niños y si eran fruto de una sociedad obsesionada con la autoctonía como la ateniense. Apunta inteligentemente a la contaminación de una mujer

---

<sup>394</sup> No la conocemos epigráficamente pero es citada por Demóstenes (Dem 23, 53)

acusada de adulterio, privada para siempre de la participación de los ritos y cultos ciudadanos. Por lo tanto, no es solo una cuestión de familia, sino que tiene su eco en la vida pública. Esta prohibición parece la misma tanto si se produce por seducción o por violación. Atrás ha quedado la afirmación de (Guettel Cole 1984: 99) sobre las violaciones en Atenas. Suponía que debían ser poco frecuentes porque las mujeres salían raramente de casa y nunca solas. Hoy matizamos esa inclusión y sobre todo consideramos que la esfera de lo público y lo privado es mucho más flexible. Además todas las mujeres de familias ciudadanas, que no eran de clase alta, tenían el derecho de apelar a un tribunal si eran forzadas<sup>395</sup>.

El adulterio, estudiado en profundidad por Cohen (1990: 152-153) supone una humillación para la familia y el linaje por lo que la mujer debía guardarse no solo del adulterio en sí, sino de cualquier comportamiento que pudiera ser considerado deshonesto. De no hacerlo caería en la acusación de *moicheia*, que implica la deslegitimación de los hijos, el repudio de la mujer con deshonor y la no devolución de su dote.

Además los hijos pueden ser considerados *nothoi*, bastardos, quedando eliminados de la ciudadanía plena. Ser ciudadano no basta para que los hijos lo sean. Sin embargo, Bearzot (2005: 77-92) apunta hacia la condición del *nothos*, como un estatus claramente alejado de la ciudadanía pero dependiendo también del estatus. No es igual un *nothos* de familia de dentro del *asty* que uno de fuera, y las diferencias de riqueza y estatus dentro de la familia también tendrían cierta importancia. En definitiva, sugiera que es un estatus movable que está condicionado por el poder de la familia. Con ello, no queremos decir que un *nothos* de familia poderosa no fuera señalado como tal. En Demóstenes (59, 55-53) se ve el caso de Prastor, que es un ciudadano ateniense pero su estatus no permite que su hijo entre en la *fratria* porque las circunstancias de su nacimiento son dudosas. Por ellos los atentados de *hybris* contra mujeres y niños de la familia (Omitowoju 2002: 39) son especialmente cuidados.

Uno de los grandes debates en torno al tema es la aparente confusión entre violación y seducción en Atenas.

Cantarella (1972: 78-88) inició la discusión asumiendo que debía ser sorprendido el seductor en el momento de compartir lecho con la mujer para poder matarlo. Posteriormente (Cantarella 1991c: 289-296) argumentó que era un caso de violencia sexual, que podía afectar a mujeres solteras o mujeres con promesas de soltería, y lo comparaba con las vestales. Foxhall (1990: 297-304) se mostró ya escéptica pues consideraba que Cantarella estaba asumiendo paralelos del derecho romano (como la necesidad de poder testificar cuando se ha producido un delito) que no eran necesarios en el mundo griego. Entre sus aportaciones no consideraba la violación como un ataque a otro hombre, sino como una apropiación. Carey (1995: 407-417) quizá más efectivamente asumió que no podía haber solo un delito de adulterio). Kapparis (2017: 37-51) plantea que los casos de adulterio *in fraganti* son muy pocos, porque no debía ser fácil conseguir

---

<sup>395</sup> Con esto debemos tener en cuenta que una violación es un acto de dominación no consentido pero que las leyes no contemplan que una mujer sin honra pueda ser violada, como es el caso de una prostituta. Una relación no consentida con una prostituta no tiene ningún amparo legal.

sorprender a los amantes justo en ese momento. Por lo tanto, hemos sobre valorado un caso muy vistoso, pero muy excepcional.

El hecho de que la mujer sea siempre una menor de edad hace que se confundan ambos delitos, y que siempre se ponga el punto en el hombre, tanto si persuade a la mujer para tener relaciones sexuales como si la fuerza haciendo uso de la violencia. No obstante, introducía el argumento de la casuística. Bien es cierto que un marido quiere que sus hijos sean legítimos, pero también lo es que a un cabeza de familia no le interesa que se sepa que una mujer soltera de su casa ha sido violada, en vista a no estropear sus perspectivas de boda, o que a un marido incapaz de tener hijos le puede hasta convenir que su mujer sea discretamente infiel. Al final la ley es punitiva y dura, pero un delito con implicaciones permanentes en la ciudad y una mancha imborrable conviene o no que salga a la luz.

Realmente buena parte del debate entre seducción y violación ha venido por la conservación del discurso intacto de Lisias *Contra Eratóstenes*, en la que se presenta un caso similar. Debido a su importancia lo vamos a analizar como un caso único, por las implicaciones como delito contra la familia y la solución fatal que supuso.

### **27.5.1. Lisias 1. *Contra Eratóstenes***

El delito de adulterio que ya hemos denominado *graphe moiqueias*, o sea la acusación de adulterio, era de competencia de los *tesmotetas* (Arist. Ath. Pol. 59) y *a priori* debía solucionarse en los tribunales.

No obstante, el mejor ejemplo que conservamos, y por ello lo estudiaremos en profundidad es el discurso de Lisias *Contra Eratóstenes* en el que el marido agraviado hace exactamente lo contrario a acudir a un tribunal. Captura al amante de su mujer y lo mata en su propia casa y es cuando es acusado ante los tribunales cuando acude a pronunciar un discurso. No deja de ser curioso que el testimonio de quien se salta la ley sea el que nos sirva de modelo para discutir las implicaciones de la diferencia entre violación y seducción.

El cliente de Lisias es un campesino, de nombre Eufileto, que vive en el campo pero tiene una posición económica acomodada, pues tiene una casa de dos plantas y se puede permitir que su esposa viva en un gineceo (Lys. 12, 9).

El discurso tiene una parte muy retórica, el inicio y el final, precisamente cuando se apela a la antigua ley de Dracón que permite al marido agraviado matar al amante sorprendido *in fraganti*, y una parte mucho más sencilla. Esta parte de la narración, donde abundan los participios concertados, donde el discurso es un tanto simple, lineal y poco retórico, supone el cuerpo del discurso. Es donde se nos narran los hechos, los antecedentes y la acción que lleva al supuesto delito. Y es que Eufileto se está defendiendo por haber matado a un seductor cuando le descubre en la cama con su esposa.

Si pensamos en que Eufileto hubo de aprender de memoria todo el texto y pronunciarlo, vemos cómo el orador hizo un esfuerzo al adaptarse al nivel lingüístico de su cliente. No es sorprendente que las partes más complicadas a nivel de griego sean las que apelan a

las leyes antiguas y que la mayor parte de la narración de los hechos tenga una estructura sencilla.

No debemos olvidar que en la propia Atenas hay una buena parte de la corriente intelectual que está en contra de que los trabajadores campesinos tengan derecho de palabra y de voto en la asamblea (Wood 1988: 3) basado en el presupuesto de que son gente sin estudios que cuando se ha de defender ha de contratar los servicios de una tercera persona que manipula su discurso. El dato de la complejidad del propio discurso nos da un par de datos interesantes para nuestro tema y el conocimiento de las leyes.

Hablar de una alfabetización masiva en el mundo griego del siglo V-IV pese a la tendencia epigráfica al alza, especialmente en ciudades como Atenas, es un absurdo discurso filohelenista (Del Rio 2004: 114). Solo un porcentaje que oscila entre el 10-15% vive lo suficientemente cerca de las ciudades, que son los lugares donde hay escuelas y maestros, para poder beneficiarse, *a priori* de algún tipo de educación. Por lo tanto, hay muchos ciudadanos que no son capaces ni de reconocer las letras y que han de moverse basándose en lo oral y la memoria, aunque probablemente eran capaces de escribir su nombre y de identificar ciertas palabras. Un campesino como Eufileto más que probablemente no puede leer ni escribir y se aprende de memoria un discurso. Por lo tanto, de nada le servía que las leyes de Dracón, Solón o cualquier legislador estuvieran expuestas en el ágora, solo cuando se organizaban recitaciones públicas, a las que una persona que trabaja en el campo no puede asistir con asiduidad, podía tener un mínimo conocimiento de las leyes.

El que sí las conoce es el orador, el que sí puede leerlas y estudiarlas es el escritor del discurso. Por lo tanto, el presunto delito, en este caso, matar a un seductor cuando es capturado en casa, es realizado por Eufileto sin conocer la ley, y luego busca una justificación jurídica.

El cliente es capaz de narrar los hechos, de forma ordenada, pero de manera sencilla, para acabar apelando a una ley que ha aprendido de memoria y que es la parte más intelectual del discurso. De hecho, vemos cómo se ha de hacer un giro para apelar a la benevolencia del tribunal, pues es una ley muy antigua. En ese momento en Atenas se espera que un caso de adulterio se resuelva en los tribunales y no de manera privada. Por lo tanto, Eufileto se está amparando en una ley antigua que conviene a su caso, pero no sabemos si era habitual o la habían rescatado para este momento. De esta manera podemos interpretar una de las primeras intervenciones

Lys. 1, 1.

περὶ πολλοῦ ἂν ποιησαίμην, ὧ ἄνδρες, τὸ τοιοῦτους ὑμᾶς ἔμοι δικαστὰς περὶ τούτου τοῦ πράγματος γενέσθαι, οἷοίπερ ἂν ὑμῖν αὐτοῖς εἴητε τοιαῦτα πεπονθότες: εὖ γὰρ οἶδ' ὅτι, εἰ τὴν αὐτὴν γνώμην περὶ τῶν ἄλλων ἔχοιτε, ἦνπερ περὶ ὑμῶν αὐτῶν, οὐκ ἂν εἴη: ὅστις οὐκ ἐπὶ τοῖς γεγενημένοις ἀγανακτοίη, ἀλλὰ πάντες ἂν περὶ τῶν τὰ τοιαῦτα ἐπιτηδευόντων τὰς ζημίας μικρὰς ἠγοῖσθε.<sup>396</sup>

“Ahora, en cambio, es necesario preguntar a los acusados qué clase de odio tenían hacia la ciudad. Mucho estimaría, señores que fuerais para mí en este asunto los jueces que seríais para vosotros mismos si hubierais tenido semejante experiencia. Y es que sé muy

---

<sup>396</sup> Edición de 1930 para Harvard universiy press de W.R.M. Lamb.

bien que si tuvierais con los demás el mismo criterio que con vosotros mismos, ninguno habría que no se encolerizara por los hechos ocurridos. Todos estimaríais pequeño el castigo para quienes han tramado tales actos.<sup>397</sup>”

El campesino se justifica por tener que buscar una ley que ampare un comportamiento que va a presentar como normal en todo el discurso: matar a un seductor de una mujer ciudadana porque es un atentado no solo contra el honor personal de un ciudadano, sino una falta ante toda la ciudadanía. Parece apelar al sentido común y a la empatía del resto de los miembros, que habrían hecho lo mismo en su lugar. Además de la *captatio benevolentiae* de que ha actuado en un impulso, se menciona una ley que le daría la razón, estuviera o no en uso frecuente en este momento.

La vida de Eufileto ha sido aparentemente idílica hasta que decide casarse con una mujer. En los primeros años, hasta que nace su hijo, todo transcurre con normalidad, hasta que con motivo del funeral de su madre el seductor Eratóstenes comienza a acosarla hasta que cae en sus redes (Lys. 1, 6-21). Cuando la descubre por casualidad, porque Eratóstenes deja de lado a otra dama que manda a su esclava a contarle a Eufileto toda la historia, decide esperarle en su casa una noche, y aparentemente, le mata en un arrebato. No obstante, esa situación matrimonial idílica ha de ser explicada, habiendo principalmente dos puntos débiles: el lugar del crimen y el hecho de que hay testigos. En cuanto al primer punto, Eratóstenes muere en el piso de abajo cuando las mujeres solían vivir en el piso de arriba, más resguardado. Por lo tanto, Eufileto explica un cambio en la disposición de las habitaciones de la casa para salvar ese hecho (Ferrucci 2011: 406).

El segundo punto débil en su discurso, el que atiende a la presencia de testigos, es explicado desde el punto de vista de la casualidad. La noche de la captura, cuando supuestamente no espera al amante, dice que va a proveerse de antorchas (Lys. 1, 24: καὶ δᾶδας λαβόντες ἐκ τοῦ ἐγγύτατα καπηλείου εἰσερχόμεθα) en medio de la noche y justo se encuentra a conocidos que le ayudan a capturarlo. Es difícil que en plena noche hubiera disponibilidad de antorchas. Cisneros (2018: 336) señala la posibilidad de que el único establecimiento abierto sería una taberna, donde sí se podría vender antorchas a altas horas de la noche, almacenadas para que los viandantes nocturnos pudieran iluminarse en su salida. Además la taberna parece el sitio ideal para esperar sin levantar sospechas a un grupo de personas que le iban a ayudar a descubrir a Eratóstenes. Eufileto lo enmascara porque alega que el asesinato no fue premeditado pero todo parece indicar que lo tenía muy bien pensado.

Que Eufileto supiera antes de matar a Eratóstenes que la ley le amparaba, al menos en una de sus variantes, es una duda razonable que debemos tener. La justificación de su petición de ayuda a los amigos, cómo se premedita el asesinato, y el hecho de que sea la parte más floja del discurso y la peor argumentada nos puede llevar a considerar que hay una “reconstrucción” de los hechos, no solo a nivel de narración sino también desde el plano legal. Contrasta la supuesta virtud de la mujer antes de ser descubierta, que es interpretada por Cortés (2005: 53) como una manera de anular la supuesta acusación de los acusados de que prepara la escena y consiente el adulterio de su esposa, con su desvergüenza posterior. Sus argumentos giran en torno a cómo en la primera parte del discurso la mujer solo sale de casa para un entierro y para fiestas religiosas mientras que

---

<sup>397</sup> Traducción revisada a partir de la de José Luis Calvo Martínez en 1988 para la editorial Gredos.

de repente se toma como normal que salga a pedir luz a una vecina. Realmente Lisias está buscando una justificación un tanto forzada a lo que es un comportamiento de marido ofendido que ya no se espera dentro de la *polis*.

El segundo punto a tratar es la legitimidad del hijo. Tal profusión de detalles iniciales sobre el intachable comportamiento de la esposa hasta la muerte de la madre de Eufileto tiene que estar pensado en términos de descendencia. El campesino Eufileto no quiere que su hijo sea declarado bastardo y por ello apela a la buena conducta de su esposa hasta que le nació un hijo. Por ello, insiste en que la tuvo vigilada durante todo ese tiempo (Lys. 1, 6-9). Como señala Herman (2006: 181) pese a que no se habla en ningún momento de honor familiar manchado y se apela a las leyes de la ciudad, claramente vemos el miedo al deshonor propio y de los hijos y la apelación constante del marido posesivo ante la mujer concebida como una propiedad. La moral de Atenas y el comportamiento social eran vigilados por todos los ciudadanos y en este caso no ha sido posible un arreglo interno debido a la gravedad del asunto. Dillon (2004: 8-10) señala cómo todo el discurso es una completa alabanza las costumbres intachables del campesino ático que trabaja fuera de casa, confía en su mujer solo cuando le ha dado un hijo, hijo que solo es del padre, y cómo era inexplicable el comportamiento de su mujer.

El caso de *Contra Eratóstenes* nos hace plantearnos la visión tradicional de la historiografía sobre la jurisprudencia ateniense. Ya Glotz (1905: 403 y 604) afirmaba que el mayor logro de Atenas era que el individuo se había librado de los lazos de la familia y de la tribu. La ley ciudadana, que dirimía los asuntos en públicos y no con las venganzas familiares, era la prueba de este proceso. Más adelante, Dodds (1997: 39-56) se posiciona de acuerdo con Glotz y añade como la sociedad de la vergüenza es mucho más fuerte en la época arcaica y que, a partir de Solón cuando las faltas no se heredan en la familia y pasan a ser inmediatamente castigadas se produce un gran avance. Pero si valoramos en conjunto este discurso vemos como un ciudadano ha hecho lo que ha considerado oportuno, y luego ha pagado a alguien para que no tenga que rendir cuentas ante la ciudad. La *polis* como ente ha conseguido que el ciudadano esté obligado a rendir cuentas, pero no queda nada claro que haya cambiado su comportamiento acorde a las leyes.

Es evidente que tenemos una ley en Atenas, es evidente que hay juicios pero, ¿No estamos precisamente ante un caso en el que el derecho familiar ha entrado en contradicción con el políado? Un crimen privado es resuelto de forma privada y la acusación de los familiares de Eratóstenes ni siquiera está relacionada con el caso de adulterio. Los familiares no pueden meterse en que un marido cornudo mate al que afrenta contra su honor y lo único que hacen es alegar que no ha habido tal falta sino que es una cuestión de venganzas pasadas. De hecho, el castigo a la mujer, que podemos suponer fue violento como le ocurrió a Eratóstenes, entra dentro de la normalidad de la vida privada. El marido, para salvar su honor, puede ejercer todo tipo de violencia contra la mujer a fin de domesticarla (Llewellyn-Jones 2011: 252).

Del mismo modo Eufileto no ha respetado la ley actual de la *polis*, no debería haber matado al hombre que se acuesta con su mujer pero está respondiendo a un sistema de valores que le da derecho a ejercer justicia dentro de su casa. La apelación a Dracón no es más que una manera de saltarse la ley actual ateniense, que trata de compensar un crimen, no con otra muerte, sino con una multa pecuniaria. Inicialmente esta premisa fue



interpretada por Foucault (1977 II: 135) como muestra de cómo era entendida la sexualidad en el mundo griego antiguo. Una violación es un acto de fuerza mientras que la seducción implica apoderarse de la mujer de otra familia, y la castidad y sometimiento a las leyes del matrimonio que imponen estricta fidelidad no es una virtud de la mujer, sino del varón de su familia que ha sabido educarla en la obediencia a unas leyes impuestas por los varones. Por ello, la sexualidad femenina no sería algo controlado por la mujer sino por el cabeza de familia.

De hecho, la genialidad del discurso es que Eufileto afirma haber matado a Eratóstenes en defensa de los valores de la ciudad.

Lys. 1, 26

ἀλλ' ὁ τῆς πόλεως νόμος, ὃν σὺ παραβαίνων περὶ ἐλάττονος τῶν ἡδονῶν ἐποιήσω, καὶ μᾶλλον εἴλου τοιοῦτον ἀμάρτημα ἐξαμαρτάνειν εἰς τὴν γυναῖκα τὴν ἐμὴν καὶ εἰς τοὺς παῖδας τοὺς ἐμοὺς ἢ τοῖς νόμοις πείθεσθαι καὶ κόσμιος εἶναι.

“No soy yo quien te mata, sino la ley de Atenas que tú infringes. La has puesto por debajo de tus placeres, y has preferido cometer tamaño crimen contra mi mujer y mis hijos, en vez de someterte a las leyes y vivir decorosamente.”

Por lo tanto, consigue deformar la historia para que el deber del ciudadano sea proteger los valores indispensables de la *polis* por encima de las leyes de la misma. Dentro de esta misma argumentación, acaba defendiendo que un seductor es peor que un violador.

Todos los derechos que supuestamente hace valer Eufileto para matar a Eratóstenes están tipificados en los delitos de homicidio. Cantarella (1986: 132) escribe sobre los homicidios que quedan sin castigo y son 4 casos: matar a alguien involuntariamente durante una competición, matar involuntariamente a un compañero de armas durante la guerra, matar a un asaltante, siempre que sea en un asalto en la calle y matar a un adúltero sorprendido con la mujer, madre, hermana, hija o concubina del homicida.

Estamos ante un problema de aparente contradicción entre la ley ateniense que obliga a acudir al tribunal y el derecho del individuo a tomarse la justicia por su mano. Païaro (2011c: 235-239) plantea una realidad más compleja donde ambos mecanismos son usados por el ciudadano según su conveniencia. Que el ciudadano se tome la justicia por su mano cuando la ley le ampara no es un conflicto. El poder no es solo la capacidad de presionar y ejercer violencia sobre los individuos sino la de convencer. Los individuos no están neutralizados ante el poder pero sí están sujetos a ciertas normas que son más flexibles.

Si algo tiene en común estas excepciones es la ausencia de premeditación. En ocasiones se nos dice que ha de ser de manera involuntaria, pues no es habitual matar en las competiciones ni a los aliados en la guerra y en los dos últimos casos, la premeditación es importante. Ante un asalto en la calle, de manera inesperada, el ladrón puede acabar muerto, al igual que el adúltero sorprendido en tu propia casa, con el factor sorpresa que ello indica. Cantarella (1976: 140) considera que el delito de adulterio era tal crimen para el honor que el hombre podía matar a su rival incluso sabiéndolo con antelación. No podemos estar de acuerdo en ello y creemos que lo que demuestra el discurso es cierta incomodidad ante el hecho de que Eufileto sí sabía que su mujer le era infiel y se espera para sorprender a Eratóstenes. La misma ley parece recoger casos en los que no puede

haber premeditación. En todo caso podemos hablar de un crimen para el honor y una justificación pasional, de enajenación mental transitoria. Paoli (1955: 311-312) estableció las causas por las que se podía retener a un adúltero. En tanto que la *moicheia* no afectaba solo al marido afectaba a todo hombre sorprendido dentro de una casa con una mujer procedente de la misma. Solo en el caso de que fuera sorprendido en fragante delito podía ser secuestrado, pero no maltratado en un primer momento. Por lo tanto, detrás de las palabras ampulosas hay un intento de convencer al público de que era la actitud que todo hombre habría llevado a cabo.

Finalmente debemos atender al debate que aparentemente no diferencia al seductor del violador o los considera parejos.

Lys. 1, 32-33

τοὺς βιαζομένους ἐλάττονος ζημίας ἀξίους ἠγήσατο εἶναι ἢ τοὺς πείθοντας: τῶν μὲν γὰρ θάνατον κατέγνω, τοῖς δὲ διπλὴν ἐποίησε τὴν βλάβην, ἠγούμενος τοὺς μὲν διαπραττομένους βία ὑπὸ τῶν βιασθέντων μισεῖσθαι, τοὺς δὲ πείσαντας οὕτως αὐτῶν τὰς ψυχὰς διαφθείρειν, ὥστ' οἰκειότερας αὐτοῖς ποιεῖν τὰς ἀλλοτρίας γυναῖκας ἢ τοῖς ἀνδράσι, καὶ πᾶσαν ἐπ' ἐκείνοις τὴν οἰκίαν γεγονέναι, καὶ τοὺς παῖδας ἀδήλους εἶναι ὀποτέρων τυγχάνουσιν ὄντες, τῶν ἀνδρῶν ἢ τῶν μοιχῶν. ἀνθ' ὧν ὁ τὸν νόμον τιθεὶς θάνατον αὐτοῖς ἐποίησε τὴν ζημίαν.

“Considero merecedores de menor castigo a los violadores que a los seductores: a unos les impone la muerte, a los otros les señala una doble pena, por estimar que quienes actúan con violencia incurren en el odio de los violentados, mientras que los seductores de tal forma corrompen el alma, que hacen más suyas que de sus maridos a las mujeres ajenas; toda la casa viene a sus manos y resulta incierto de quién son los hijos, si de los maridos o de los adúlteros.”

En esta parte se hace una relación entre la violación como un acto no consentido y la seducción que implica el consentimiento de la esposa o miembro femenino de una familia respetable.

Harris (1990: 370-377) considera que estamos ante una persona que trata de convencer con sus propios argumentos al jurado, y que no necesariamente fuese un concepto común en el mundo griego o que la ley lo recogiese. Por ello, debemos dudar de que la seducción fuese peor que la violación. Casey (1995: 410) nota que al menos Lisias es culpable de distorsión de la realidad, ya que elimina todo lo que se hacía tradicionalmente cuando se descubría a un adúltero, que era seguir el proceso de *graphe moicheias*. Para Paradiso (1995: 107) estamos ante un caso de cómo el estupro, es decir, convencer a la víctima con engaños es peor para el seductor y sobre todo para la mujer. Para que la mujer pudiera consentir debería ser capaz. El estupro no hace sino negar la capacidad de la mujer para comportarse como una mayor de edad. Por otro lado, consideramos que es de señalar el trabajo de Sickinger (2006: 290-298) sobre la relación entre la oratoria y la ley. No hay nada que nos indique se apele a la ley más reciente, sino que los jueces legislan en torno a lo que conocen. Nada nos dice que la ley escrita sea más válida que la ley universal que todos conocen y el juego de apelar a la ley que conviene al acusado y al acusador es una constante en Atenas.

Lo cierto es que un seductor es un transgresor de las leyes de la ciudad que ha puesto al servicio del ciudadano toda una casuística de mujeres para su placer. Al varón no se le pide que controle su sexualidad, ni que se mantenga fiel a su esposa, pero sí que sus otras relaciones sean con hetairas y prostitutas, mujeres sometidas al pago de un precio por sus servicios y que están fuera del marco de la sociedad. Por lo tanto, es un atentado contra las normas de convivencia que explica que se considere una falta mucho mayor. Cohen apuntó hace unos años (1984: 149-165) que traducir *moicheia* por adulterio presentaba muchos problemas, porque el delito podía afectar no solo a la mujer casada, sino a la hija o hermana del varón, o incluso en determinados casos a su concubina. Por lo tanto, no es un delito que proteja a las mujeres, sino que ayuda al varón a hacer valer su derecho sobre la parte femenina de su familia. Es un castigo duro y que se puede tomar de inmediato, matando al seductor sin pasar por los tribunales, lo que nos da indicios de que se considera un atentado muy grave contra la familia.

De hecho, hay todo un debate en torno a la posibilidad de los celos. Konstan (2006: 219-243) considera que los celos sexuales no existían en la Antigüedad, porque no hay un concepto desarrollado de monogamia. Otros autores se han mostrado más reacios (Cairns 2008), especialmente desde el punto de autores no especialistas en la Época Clásica (Griffiths 1997; Reddy 2001: 3-62) que consideran que los celos son un sentimiento que el ser humano experimenta de manera natural. Principalmente lo que Konstan quiere demostrar es que un marido se sentía más agraviado por la deshonor que por el hecho de que hubiera habido un intercambio sexual. Esta opinión es un tanto matizable, sobre todo si tenemos en consideración que es la herencia de los hijos lo que está en juego.

Queda en duda la otra parte implicada en el discurso: la mujer ha sido partícipe y ha consentido, pero ni sabemos su nombre ni de dónde viene, ni que pasa con ella. Por un lado el castigo de la mujer y por el otro su rol dentro de la casa. Eufileto no se fía de su mujer hasta que ésta le da un hijo, por lo que podemos hablar que la esposa no está asociada definitivamente al *oikos* hasta que no hay descendencia. La vida de ambos cónyuges parece separada, en torno al andrón y al gineceo. Esta situación ha sido señalada como propia del mundo rural (Jameson 1992: 220) pues en el campo es más fácil que los espacios estén divididos. En la ciudad, por motivos de espacio el núcleo de la casa es más compacto y no es hasta época helenística cuando se desarrollan los peristilos y los espacios más diferenciados.

Está claro que Eratóstenes muere en esa casa y su familia pide compensación, porque ya no era habitual resolver un asunto de este tipo dentro de los límites de la venganza familiar.

## **27.6. Viudedad**

Hay algunos autores que piensan que la viudedad es común en mujeres por muerte del marido. Al ser la edad de boda mucho menor en las mujeres el marido fallecía antes y tenían oportunidad de casarse de nuevo (Thompson 1972: 211-225; Pomeroy 1987: 64). Consideramos que salvo en los casos de conflicto armado prolongado, como la Guerra del Peloponeso, en el que efectivamente entre las bajas en batalla y los enfermos de peste,

sí que hubiera una muerte importante de varones, consideramos que la muerte por parto femenino hacía más probable que una mujer enviudara, pues los riesgos sanitarios a los que se sometía durante su vida la hacían más vulnerable.

La protección legal de las viudas y los huérfanos se hace por medio de la institución llamada *eisangelia* (Just 1989: 31-32) y son siempre representadas por un hombre adulto. Toda la existencia de un tribunal específico fue estudiado por Harrison (1968: 118) como un modo de asegurar la legalidad y protección de ambas partes, pues la acusación se hacía solo con la inscripción del acusado en el tribunal. Los miembros del mismo dirimían sobre la conveniencia de castigar al acusado económicamente en el caso de haber cometido un delito. La mujer que se acoge a este tipo de protección suelen ser mujeres embarazadas al morir su marido o herederas.

Cuando una mujer quedaba en estado de viudedad lo primero que se necesitaba era comprobar que no estaba embarazada para reasignarla a su familia de origen.

Una viuda que da sometida a un *kurios* nombrado por un tribunal y los datos nos dice que no gozaba de gran capacidad económica (Isae. 10, 10) (Hunter 1989: 294). De hecho, el *kurios* suele ser el tío, y es posible que se le case con él (Dem. 41, 3, 59, 2 y 22). Cerrando el círculo de marido y *kurios*. Si no había tenido hijos su dote volvía intacta a la familia, si había tenido hijos, que permanecían con la familia del padre, la dote quedaba en herencia para ellos.

El hecho de que la viuda vuelva a casarse es un asunto del *kurios* (Dem. 40 y Isae. 9). Cox (1988: 380-382) señala cómo los lazos entre la familia de origen nunca se han roto, precisamente por la dote, la gestión de una hermana o hija viuda se convierte en un tema familiar que además se resuelve de manera rápida.

Probablemente la viuda embarazada es el único caso en Atenas de la mujer que puede escoger entre varias opciones qué hacer con su futuro. Su dote es para su hijo pero puede escoger si vuelve a la casa paterna o se queda en la casa de su marido, al menos hasta el nacimiento del niño (Cepeda 2000: 168). Esta idea fue introducida por Levy (1962: 142) que consideraba que los *oikoi* eran muy conservadores de su herencia y que todas las disposiciones, como la garantía de que los hijos legítimos permanecían en la familia.

## **27.7. Conclusiones**

Atenas es un espacio que nos ofrece abundante información sobre el matrimonio e incluso podemos desglosar el valor de los diferentes pasos para que se efectúe una ceremonia matrimonio.

Inicialmente debemos dejar de lado la estéril discusión en torno a la mujer ateniense como ciudadana de la *polis*. Podemos hablar del origen de su consideración como descendiente de ciudadanos y el papel que le otorga la democracia como perpetuadora de ciertos cultos políados y madre de ciudadanos. Desde finales del Arcaísmo se promueve un modelo de matrimonio cívico que busca hacer públicas las uniones matrimoniales para que la comunidad pase a ser testigo de los mismos. Se intenta que las uniones matrimoniales se hagan en función de la *polis* y se promueve que los matrimonios sean entre atenienses.

Las grandes familias aristocráticas han de ceder espacio a lo que había sido una política matrimonial basada en las relaciones entre aristocracias, tanto dentro como fuera de Atenas. Estas uniones favorecían intereses no solo económicos, sino también políticos, porque lo que eran un motivo de desestabilidad para los intereses de Atenas. Debido a este deseo de cambio, se promociona a las élites en ciertos cultos, liderando los cultos cívicos como representantes de la comunidad como una forma de atraerlos a los intereses ciudadanos comunes.

Por ello, el discurso de la autoctonía tiene una faceta pública e incluye a las mujeres, considerándose un privilegio de estatuas que una mujer haya participado en ellos. Las mujeres atenienses de clase alta, que viven en el espacio del *oikos* siendo protegidas de las miradas indiscretas se convierten en representantes excelentes de la comunidad. También se elabora un discurso filosófico sobre el matrimonio ideal, que no está basado en intereses económicos y familiares, sino en la convivencia de los esposos y en la gestión común del *oikos*. Este modelo ideal rompe con los esquemas y debe ser interpretado cómo un intento más de favorecer que los intereses familiares no entorpecieran el interés común. Por supuesto, consideramos que tuvo amplia resistencia.

Pero no todas las mujeres eran aristócratas, y el resto también estaba interesado en acceder a un matrimonio cívico que garantizaba la legitimidad de los hijos y daba pleno acceso a la participación política.

Las mujeres atenienses casadas legalmente con un ciudadano tienen en su mano el poder de engendrar hijos ciudadanos. En ese sentido debemos remarcar la importancia del matrimonio ateniense como mecanismo legitimador del ciudadano y considerar a las mujeres “capaces de dar acceso a la ciudadanía”. Este matrimonio tiene una serie de ratificaciones públicas cuyo objetivo es que los propios ciudadanos puedan hacer un testimonio público del mismo. Por lo tanto, la visibilización del matrimonio, desde el anuncio a su consumación deja de ser solo un tema de ostentación familiar para ser un interés de la *polis*. Por ello, el pacto privado entre varones, donde se fija la dote, requiere de la presencia de testigos, y se ha de anunciar el futuro enlace en las fraternías. Con la comida común se hace partícipe a parte de la comunidad, que puede protestar en el caso de que se esté haciendo en contra de las costumbres de la *polis* y en el futuro pueden ser testigos de su legitimidad. En definitiva, debemos dividir la realización de un matrimonio entre una parte pública y la privada.

Las mujeres entran en la ceremonia en un segundo momento, y están poco sometidas al ojo público, tanto los banquetes como la propia ceremonia de cambio de casa se hacen frente a amigos y conocidos, al igual que la mujer ha sido preparada por otros miembros femeninos. La novia es preparada durante toda su vida y tanto los ritos de ofrenda de cabello o juguetes, como el baño nupcial y adorno de la novia marcan el cambio de estatus de *parthenos* a *gyne*.

El momento de tránsito para las mujeres lo forma la procesión nupcial, pues supone el cambio efectivo de casa y se hace ante otras personas, que dan testigo de la mudanza de estatus. La *epaulia*, al celebrarse el día posterior, implica que el matrimonio ya ha sido consumado, y por lo tanto, oficial, y cierra la ceremonia del matrimonio.

En algunos momentos interesa cerrar filas en Atenas para fomentar que los matrimonios se realicen entre atenienses con los mismos intereses políticos. Leyes como la de la ciudadanía de Pericles fomentan que el matrimonio cívico entre ciudadanos atenienses y mujeres procedentes del Ática se sublime por encima del resto y sea la única unión con derechos plenos. El objetivo es que la política se haga acorde a los intereses de Atenas y no haya intereses familiares fruto de uniones matrimoniales. Es una ley fruto de un momento, cuando Atenas tiene una actitud de abierta hostilidad con ciertas *poleis* y fomenta la alianza con los miembros de la liga de Delos. También podía beneficiar tanto a las familias pobres con menos recursos para aportar una dote considerable como servir para que los clerucos, alejados del espacio de Atenas, se mantuvieran cercanos a las costumbres del Ática y no adoptases las de otros lugares. El desgaste de la propia Guerra del Peloponeso, con las pérdidas humanas no sólo en la guerra sino también con la peste permite que la ley deje de cobrar sentido y se admitan excepciones. Cuando se admite a los bastardos en las fraternidades se hace gracias a la sanción de la comunidad, pero no se deja de promocionar el matrimonio entre atenienses. Por lo tanto, si bien la ley se muestra flexible, su esencia sigue viva.

Este tipo de políticas tienen implicaciones sociales, pero también económicas. Por un lado, propicia que la mujer ateniense sea conservada en el Ática junto con los bienes de su dote, lo que es en sí una política muy conservadora en la línea del resto de las políticas atenienses. Ni las mujeres atenienses ni sus dotes se mueven del territorio. Debemos ponerlo en relación con la apertura de los hombres del Ática a nuevos mercados matrimoniales. La fijación de la dote era indispensable para que una mujer fuese considerada atractiva y los conflictos que derivan de la misma están presentes en los juicios. Si bien se sublima una excelencia ciudadana y se tratan de poner en valor otros aspectos, la transacción económica que supone un matrimonio está claramente presente.

Finalmente, la oratoria nos da claras muestras del intento de llevar a la esfera pública lo que habían sido conflictos matrimoniales. Una violación, adulterio o divorcio podían efectuarse más o menos en la intimidad de las familias implicadas, pero la democracia ateniense busca que esos casos sean conocidos públicamente para evitar abusos. La dote, que ha de ser devuelta o no caso de divorcio, es uno de los motivos principales, al igual que la gestión de la herencia de una *epiclera*.

En caso de divorcio, demostrar la culpabilidad o inocencia de la mujer requiere de esfuerzos retóricos, intentando convencer al auditorio. Aunque haya una parte de control social del comportamiento, parece que el principal objetivo es evitar las venganzas personales.

Las *epiclerai*, que han sido objeto de abundante producción bibliográfica, no fue nunca una situación deseable, pues suponía la ruptura de varios *oikoi* en el caso de que la *epiclera* estuviera casada. El rápido matrimonio con un pariente es un intento de evitar la desaparición del *oikos*, pero no debió ser una solución fácil, pues provoca varios litigos.

El matrimonio en Atenas no es visto como algo provisional, aunque está supeditado al nacimiento de hijos legítimos, que puede ser una de las causas de divorcio. Como ha señalado Cox (1983: 232) al ser una ceremonia privada inicialmente entra en conflicto con las legislaciones de la *polis*, por lo que se convierte en un rito visible y que requiere

de numerosos testigos. De esta manera se separan tajantemente los hijos legítimos de los bastardos.

Vemos cómo, si bien como ha señalado Cohen (2002: 104) no podemos hablar de una mujer encerrada en casa y supeditada a la misma, y constatamos cómo el *oikos* forma parte de la *polis* y de manera constante asuntos privados son discutidos de forma pública. También debemos enfatizar la función reproductiva. Una mujer se une con un varón para aumentar la familia a la que pertenece, pero en caso de no ser una unión productiva, volverá al seno de la misma. Por lo tanto, podemos determinar que el vínculo del matrimonio es más laxo de lo que inicialmente podríamos pensar y no estamos ante una libertad o derecho femenino sino ante un sistema familiar fuertemente establecido donde los lazos implican que se busque la conservación del patrimonio a toda costa. Por otro lado, la moral imperante aboga por una relación tranquila y sin sobresaltos entre los cónyuges, donde la mujer aparece siempre supeditada a los deseos del varón. En ese sentido y pese a que quede fuera de los límites de este trabajo, toda la obra de los trágicos, que son una escuela de la moral ateniense, no dejan de señalar la importancia de un comportamiento femenino ejemplar para el bienestar de la familia (Fraga 2001: 133-135).

Atenas presenta un modelo particular de control de la mujer dentro del hogar como símbolo de estatus. Esto no quiere decir que la mujer sea despreciada de todos los roles sino que se le reserva un papel como gestora de la economía del hogar. Ese papel se considera importante para el buen funcionamiento de la ciudad (Bundrick 2012: 20). Este rol está solo al alcance de las grandes familias, el resto de mujeres atenienses participarían en trabajos fuera del hogar familiar y no podrían dedicar toda su vida a la preparación de su matrimonio.

Finalmente, gracias a la gran abundancia de fuentes, en el caso de Atenas podemos acercarnos a las uniones desde varios puntos de vista, separando lo que es una visión idealizada de los documentos jurídicos o de los discursos de los oradores. Tal riqueza es única en el mundo griego y nos permite conocer más y mejor de esta ciudad y empezar a desentrañar diferencias de clase entre los atenienses. Los grandes temas candentes que llegaron a los discursos de los oradores, centrándonos en los temas familiares, son casos de divorcio, dote o adulterio, muchas veces relacionados entre sí. Eran asuntos que no se podían resolver en el interior del *oikos*, ya que afectaban a dos familias. Por lo tanto, en un momento dado saltan al ámbito público. Un problema de este tipo, especialmente cuando afectaba a la legitimidad de los hijos, podía tener repercusiones en toda la *polis*, tal y cómo lo demuestra el caso de Neera. Si bien hemos señalado que los juicios son un documento sesgado de los intereses de una de las partes en un juicio, nos da también muchos datos sobre los conflictos familiares que debían resolverse en público.

Atenas es, en definitiva, una *polis* con su propio mecanismo de comportamiento. La abundancia de datos nos ha hecho trasladar las costumbres áticas al resto del Mundo Griego, cuando parece que Atenas es un espacio esencialmente conservador en el comportamiento femenino. Las mujeres atenienses están incluidas en la ciudadanía sólo en determinados cultos, y siempre controlados por las grandes familias, el matrimonio se planifica a una edad bastante temprana y ha de ser ratificado de forma pública en los propios grupos de sociabilización de Atenas. Finalmente, el papel que se reserva a la mujer es el de gestora de la casa, y su invisibilidad lo máximo posible se convierte en un

modelo de virtud. Por lo tanto, cada vez que una mujer salta a la vista de la mirada pública suele ser porque, o bien ha cometido una falta, o ha sufrido un ataque que pone en peligro su *oikos*, y en ocasiones, el bien de la *polis*.



# CONCLUSIONES

En esta tesis doctoral hemos tratado el matrimonio en Grecia en los períodos Arcaico y Clásico, centrándonos en aspectos como el rito, la dote y la gestión de los bienes. Nuestra hipótesis inicial era que las uniones matrimoniales griegas tenían intereses en común pero que cada espacio geográfico presentaba sus propias particularidades. Nos hemos centrado en el aspecto económico y de relaciones políticas que podía haber detrás intentando estudiar cada espacio con sus propias fuentes y sólo en un segundo momento hacer comparaciones.

Una de las primeras conclusiones que hemos sacado es la visión del matrimonio como una obligación política del ciudadano y cómo el culmen de la educación femenina. Podemos alejar la palabra erotismo o emoción de las relaciones matrimoniales, al menos tal y como las entendemos en la actualidad. Para los griegos, la sexualidad y el sexo como tal no existían, pues estaban limitados por el nombre que le daban a los términos y la manera que tenían de vivir el acto en sí (Boehringer 2011: 64-65).

Un matrimonio no estaba basado en la pasión ni en el enamoramiento, de hecho, podía ser considerado indeseable, pero es una obligación para engendrar hijos legítimos. Es una decisión buscada y planificada por el varón, y formaba parte esencial de la educación femenina. El hombre accedía al matrimonio en la plenitud de su papel como ciudadano, cuando ya se había hecho un lugar en la *polis* y pensaba en traer al mundo descendencia. En el caso del varón prima la posición adquirida, y hasta que no se llega a la misma no se considera llegado el momento.

La mujer en cambio está fuertemente condicionada por los años biológicos de fertilidad, llegando al matrimonio a edad muy temprana para intentar optimizar su capacidad reproductiva. Esto genera que por norma los matrimonios sean desiguales en ambas partes. Si bien cambia la edad ideal en diferentes *poleis*, el esposo siempre es de mayor edad. La extremada juventud puede ser un problema en la mujer, que corre riesgos en los partos y que puede aumentar el riesgo de mortalidad, y por lo tanto, la presencia de segundos y terceros matrimonios en el caso de los varones.

El matrimonio es un acto social, de intercambio de poder y que une a dos familias a través de los cabezas de las mismas. La mujer actúa como garante, como pieza de intercambio y no como parte participante del mismo. Por ello, el valor económico del matrimonio es tan capital. La dote es un producto que asegura el estatus de la mujer en la nueva familia y que la acompaña y liga a su anterior familia. Por eso la dote y la herencia van tan unidas y son fruto de tanta controversia.

Probablemente, los antiguos griegos nunca tuvieron claro el verdadero valor del matrimonio desde el punto de vista femenino, pero sí fueron plenamente conscientes de cómo se podían manejar los asuntos políticos desde él. En un mundo en que el *oikos* no deja de ser un espacio gestionado con vinculación en la ciudad, establecer relaciones políticas y económicas a través del mismo permitía usar a las mujeres en esa misma dirección. Una mujer es un ente vivo y duradero, que hace de testigo constante de la unión y que se prolonga, deseablemente, en el tiempo.

Además es un pacto con vistas a una unión eterna, reflejado en los hijos que siempre tienen vinculación con la madre, si no en el plano legal, si en la afectividad. Ésto no quiere

decir que haya algún tipo de igualdad, toda mujer griega es inferior en naturaleza, lo que incluye su mente y las relaciones que establece con los varones a lo largo de toda su vida son de desigualdad. Por eso puede ser usada como moneda de cambio y es una responsabilidad del padre concertar un matrimonio para su hija. En ningún caso la mujer se responsabiliza de su futuro como esposa, sino que le viene impuesto.

No podemos saber lo que pensaron las griegas de su situación, ya que no podemos mirarlas con los ojos de la actualidad. Realmente toda la educación que recibía una mujer iba encaminada a la asunción de ese rol de madre y esposa, de desear el matrimonio sobre todas las cosas ya que suponía cumplir el único destino deseable para la mujer. El matrimonio como el camino necesario para la maternidad debió de tener su importancia en la aceptación de este rol por parte de las mujeres griegas, que eran preparadas para cumplir esta función. Para ello, los valores de la *polis* debían de incluir una parte de exaltación de esta misión femenina.

La capacidad de acción sobre la propia dote o la herencia que tenía una mujer estaba pensada para salvaguardar los intereses de la casa a la que pertenecía, no para protegerla de manera individual. Por eso, instituciones como el *epiclerato* cobran sentido, y por el mismo motivo, la propiedad del varón sobre los hijos es tan tajante. El padre tiene derechos sobre su hija para disponer de su matrimonio, pero no así de los nietos fruto de su vientre, pues ya ha intervenido otro cabeza de familia con el que él ha establecido un pacto. El modelo de familia es el de una cabeza que controla los recursos económicos y humanos y que ha de dar “salida” a las hijas y hermanas cuando es preciso.

Los bienes deben ser entendidos no solo desde el plano material, sino que también han de incluir a las nuevas personas creadas.

Asumiendo este panorama general, podemos afirmar que todas las sociedades antiguas funcionan basándose en un sistema patriarcal donde el cabeza de familia es el principal propietario y gestor de los bienes materiales y humanos. En el Mundo Griego concretamente el cabeza de familia es el encargado de garantizar la supervivencia de la casa por medio de la gestión de su trabajo y de establecer lazos políticos. Para ciertos pactos, se hace especialmente deseable el uso de las mujeres solteras de la casa, sean hermanas o hijas, que a través del matrimonio sellan alianzas de todo tipo.

Por ello, la dote no es una inversión perdida, sino que cuenta con el gran valor de prolongar la influencia de una familia en otro espacio, con visos de ser duradera. En caso de ruptura en condiciones favorables, siempre y cuando la esposa haya tenido un comportamiento esperable, vuelve a su seno. Por eso podemos decir que la dote, al menos simbólicamente, siempre pertenece a la mujer, siempre y cuanto se mantenga dentro de la virtud. Si no lo hace, queda despojada de los bienes de su familia.

Para garantizar esos bienes, la educación femenina, basada en un comportamiento ejemplar, primero con las labores que habrá de desempeñar gestionando un hogar más el cuidado de los hijos, se convierte en un interés familiar. La moral femenina está muy vinculada al modelo de una familia que se sostiene basándose en los recursos humanos. No todo es economía en el Mundo Griego. Además de pecar con un pensamiento extremadamente marxista estaríamos dejando de lado la importancia de la proyección moral de los griegos en la vida política. Un padre de familia no busca solo su riqueza,

sino la excelencia política y la visibilidad. Los miembros de su *oikos* son un recurso de alianzas que le pueden beneficiar o perjudicar.

Con esta premisa inicial hemos sometido a las fuentes a una profunda revisión para determinar la evolución de lo que consideramos que era un matrimonio. Sea en los tiempos Homéricos, donde la aristocracia es visible dentro del grupo de iguales, o dentro de la *polis* desempeñando un papel como orador o asesor de la ciudad, el hombre griego no podía dejar de lado el comportamiento de sus familiares, y las mujeres era una parte donde podía resultar especialmente dañado.

En el primer capítulo se plantea una revisión historiográfica de los trabajos hechos hasta el momento. Este marco teórico permite limitar lo que se ha hecho hasta este momento y cuáles son las aportaciones que ofrecía nuestro estudio. Para ello, se han adoptado tres puntos de vista diferentes. En primer lugar, los estudios jurídicos, que basándose en una búsqueda del “Derecho Griego”, entendido como los códigos legislativos que rigieron la vida diaria de los antiguos griegos. La mujer aparece casi siempre relacionada con el momento del matrimonio, la gestión de la herencia y la dote y los litigios por la legitimidad de los hijos. El mayor problema historiográfico estribaba en que no hay un único código y, de hecho, muchas *poleis* jamás tuvieron un único modelo de comportamiento. Las leyes griegas se superponían y la más reciente no anulaba a las anteriores, por lo que el panorama que podemos presentar es de todo menos unitario.

En segundo lugar, hemos destacado los trabajos de Antropología comparada, que si bien han sido revisados y superados supusieron un giro en el pensamiento sobre las sociedades antiguas. Planteaban el estudio de los antiguos griegos como sociedades vivas con problemas de convivencia ante la evolución propia y las integraciones de otras realidades, y trataron de normalizar situaciones en torno al comportamiento femenino que se veían ajenas a la cultura europeo centrista.

Finalmente, los estudios de Género no podían dejarse de lado en esta tesis doctoral, porque son un campo esencial para este estudio ya que han puesto el punto de mira en el devenir vital de la mujer. Desde sus tambaleantes inicios hasta la actualidad, cuando ya podemos decir que son un campo consolidado y con metodología propia, las mujeres han cobrado protagonismo. La mujer griega nunca fue el eje de la sociedad, pero su papel como madre y esposa legítima fue esencial para la producción de ciudadanos de pleno derecho. Por este motivo, estudiamos el matrimonio y sus implicaciones económicas desde los intereses femeninos y cómo fue un objeto de intercambio entre las familias.

El capítulo de historiografía pone en evidencia que se ha trabajado bastante sobre la mujer griega, pero en pocas ocasiones se han comparado espacios. Por un lado, encontramos trabajos generalistas, que tienden a hablar de “un modelo común” y por el otro hay trabajos regionalistas, que buscan solo la comparación cuando es acorde a sus intereses. Por ello, a partir del segundo bloque hemos sometido a cuestión las fuentes en función del espacio geográfico del que hablaban, para hacer una doble crítica: por un lado las particularidades propias del espacio y por otro lado, la evolución en el tiempo cuando disponíamos de datos suficientes.

El segundo bloque se adentra en el complejo mundo de la Épica. Inicialmente, hemos mostrado como el Mundo Homérico presenta un modelo ideológico en torno al

matrimonio condicionado por la situación de guerra o paz del momento. Por este motivo, en la *Iliada* las alianzas matrimoniales son relativamente inmediatas, y están condicionadas por las necesidades diversas de los dos bandos. La situación es cambiante, pues los soldados caen a diario. Mientras que los aqueos necesitan soldados de todo el Mundo Griego para asediar Troya y que se trasladen a Ilión, Príamo busca aliados en los alrededores de su ciudad. Debido a la situación excepcional de la guerra, la dote pierde importancia, pues puede ser sustituida por el botín de guerra, e incluso puede ser el espacio idóneo para que héroes de menos recursos consigan una esposa favorable en virtud de su excelencia como soldados.

Pese a la pérdida de importancia de la dote, debemos señalar que el estatus de una esposa es claramente visible, no se confunde con concubinas más o menos permanentes. El valor del matrimonio sigue presente, pero se enfatiza más en las relaciones de poder entre bandos. Además debemos señalar que estas grandes uniones serán un modelo a seguir en los siglos posteriores. Si bien la *Iliada* está escrita en un plano semi mítico, con la constante intervención de dioses y héroes, se convierte en un modelo de excelencia para los griegos. Apelar y volver a los poemas homéricos será una constante.

En la *Odisea* en cambio, podemos comprobar un modelo de matrimonio homérico de tiempos de paz. Sus características son, unas negociaciones previas, una ceremonia larga de cara a la comunidad y una aparente armonía conyugal. Es un modelo que se repite de manera cíclica en todos los matrimonios que forman parte del *nostos* de Odiseo. Los matrimonios dobles, los grandes sacrificios y la presencia de invitados es una constante en la *Odisea*. Los matrimonios se conciertan para perpetuar relaciones de *xenia*, y aparecen cargados de regalos. Es en este aspecto dónde se produce un gran cambio con respecto a la *Iliada*, las uniones entran dentro del círculo de la *xenia*. El intercambio de dotes entre ambas familias sella un pacto de ayuda mutua que se adapta a la perfección a las formas matrimoniales. Si bien ha habido una larga guerra, en la *Odisea* se revierte a la situación anterior. Además se nos dan datos de las virtudes y anti virtudes femeninas relacionadas con la gestión del hogar. Las mujeres homéricas son valiosas por su pertenencia a una familia aristocrática, por las riquezas que acompañan al matrimonio y por sus virtudes. Sin embargo, el intercambio de bienes parece un don y contra don, y no es tanto una labor única del padre ofrecer regalos para el nuevo matrimonio. Para este dato debemos tener en cuenta que los personajes homéricos son siempre inmensamente ricos y poseen grandes casas, por lo que el regalo se convierte en un objeto de prestigio que atesorar y no se enfatiza tanto el valor económico. Finalmente, también se genera un modelo educativo femenino ejemplificado en las grandes heroínas, que estará presente en tiempos posteriores. Por ello, hemos querido desgajar un modelo matrimonial especialmente curioso, cuando se invierten los roles y la mujer es objeto de una competición.

Estudiando en concreto el fenómeno de la competición por la esposa, buscábamos aislar y analizar una situación excepcional: el hecho de que ciertas mujeres fueran objeto de una competición por su mano. Como hemos estudiado, incluso dentro del mito son situaciones excepcionales, que atañen solo a ciertas grandes casas y que se celebran desde un punto de vista masculino. Es el padre el gran interesado en establecer relaciones con una gran cantidad de aristócratas y la mujer es una mera espectadora. Con una ritualidad determinada consistente, en una convocatoria oficial, un *agon*, entrega de regalos por

ambas partes y resolución, estamos ante un modo más de competición aristocrática. Si bien el caso de Helena en el *Catálogo de las mujeres* es el más conocido, no es el único. En tiempos históricos se recuerdan estas grandes competiciones, pero nunca fue una forma matrimonial. A veces el culto adopta una forma de recuerdo, como son las competiciones femeninas en Olimpia, y excepcionalmente, con el caso de Agariste, podemos documentar una emulación del ciclo homérico en tiempos históricos. Merecía la pena desgajar este aspecto del resto de la Épica por haber tenido emulaciones en tiempos históricos y ser una prueba irrefutable de la importancia de Homero como educador de élites. Tanto en los cultos como en estas situaciones excepcionales el matrimonio se convierte en un escaparate de ostentación aristocrática.

Finalmente hemos estudiado al otro gran autor de la Épica, Hesíodo. Si bien se ha señalado que el mundo que presenta Hesíodo es un espacio rural que corresponde a la Beocia de su momento, nos da datos muy valiosos sobre el paso de los grandes valores homéricos hacia la economía familiar. El mundo eminentemente rural de Hesíodo, que además busca alejarse de las empresas comerciales, ha sido tachado de pesimista, pues veía con cierto desagrado las costumbres ostentosas y da una idea general de que las sociedades siempre van a peor. Además de presentarnos a Pandora como la madre de la raza de las mujeres, y asentar los estereotipos de comportamiento desmesurado que serán visibles en toda la Historia de la Grecia Antigua, también nos marca el paso de una promoción de la ostentación hacia la mesura.

El matrimonio en Hesíodo es visto por un lado como una calamidad, una obligación para el hombre que ha de ser estudiada, pero también ya afirma que es el único modo de tener hijos legítimos que asuman la herencia del padre. Por lo tanto, ya tenemos datos, por pequeños que sean, sobre la legitimidad de la unión y la necesidad de formar un matrimonio oficial. La herencia tiene ya importancia y la gestión y engrandecimiento de la misma es una de las obligaciones principales del varón.

La esposa ha de ser escogida no por su belleza o su gracia, negando aseveraciones que se están mirando en los poemas homéricos, sino que se ha de planificar la conveniencia de la unión. Por ello, la esposa es una mujer joven, que no haya podido vivir mucho para ser moldeada por el esposo, ha de vivir cerca, para poder controlar si su moral ha sido intachable, y ha de asentarse en la casa como gestora de la misma. La esposa se convierte en una guardiana del *oikos*, con obligaciones sobre el mismo. Es desde ese punto desde dónde interpretamos todos los celos sobre las mujeres. Este mundo ideal de la vida en el campo no es un mundo de campesinos pobres, que no respondía ni a la persona de Hesíodo ni a su público. Sin embargo, introduce otros valores en el discurso épico que permiten ver el matrimonio no solo como una alianza entre aristócratas de distintos puntos de Grecia, sino desde la aristocracia más local, interesada en establecer lazos con otras familias del entorno.

En el bloque de los Líricos se ha hecho un estudio de la obra de Safo de Lesbos y de Píndaro de Cinoscéfalos. Para adentrarse en la complicada tarea de analizar obras Líricas fue necesario un estudio de las complicaciones del Género, especialmente los que atañen a la voz femenina y la interpretación. Las preconcepciones sobre la poesía masculina y femenina han puesto en duda la capacidad de los poetas que representar a la comunidad en diferentes voces. Sin duda los epitalamios y los *partenios* son cantos de muchachas.

La disposición de fuentes era mucho más limitada, y correspondía claramente a una clase social privilegiada. En el primer caso se dedican en el momento de la boda y en el segundo responde a cultos cívicos de doncellas. En estos momentos el coro que los representa puede hacer la función de ser símbolo de toda la comunidad.

Safo de Lesbos dedica poemas a sus compañeras de escuela, ese *thiasos* que cada vez parece más un círculo educativo de doncellas de las grandes familias aristocráticas que reciben algún tipo de formación en música, danza y canto pero que sobre todo se vinculan a un personaje femenino de gran prestigio. En Jonia se establece la costumbre de que las élites formen parte de esta fase educacional, que les dota de gran prestigio. Es una fase temporal, de preparación para el matrimonio, que es negociado y pactado acorde a los intereses del cabeza de familia. Por ello, las muchachas ven con pena el final de su etapa núbil, pues se les ha permitido establecer lazos de solidaridad con sus compañeras. Cuanto tiempo duraba la presencia de una mujer en un *thiasos*, o incluso determinar si las reuniones eran periódicas es muy difícil de determinar, pero parece bastante claro que en torno a determinados cultos cívicos, algunos en estado de gestación, la aristocracia femenina se relacionaba en su etapa como *parthenai*. Por ello, estudiamos los poemas de Safo desde la exclusividad de una aristocracia que se significa en el mundo griego a través del cultivo de estos poemas, y que está relacionado con el espacio de contacto con el mundo lidio y persa que ocupan.

Gracias a los poemas de Safo conocemos bastante bien la ceremonia de matrimonio, que parece tener varias etapas y culminar en una procesión nupcial que implica el cambio de casa de la esposa. El lujo, ostentación y un ritual complejo responde a la necesidad de la aristocracia de hacerse visible en el espacio público. En ese sentido los poemas de Safo, algunos dedicados a una mujer en concreto, son una muestra del poder que podían llegar a tener. De hecho, la exclusividad pudo ser el germen para rivalidades personales y luchas de poder, que se reflejaban por medio de la asociación con diferentes círculos. Por ello, podemos hablar de la gran importancia del matrimonio en la Jonia entre las aristocracias con una fase previa de enorme visibilidad de la mujer.

Si bien Safo escribe en Lesbos para su sociedad, también se convirtió en una poeta que saltó las fronteras de Lesbos y se hizo popular la recitación de sus poemas, no sólo en ambiente privado e íntimo, o en matrimonios posteriores, sino que también tiene un espacio en el mundo del *symposion*. Por ello, su fama, y también las críticas, estuvieron presentes en diversas generaciones. Por lo tanto, los valores vinculados a la novia apetecible, como son la gracia o el conocimiento del canto y del baile eran entendidos por el resto de los griegos, especialmente los de clases sociales altas. Si bien hay datos concretos sobre la sociedad que vivió Safo, sabemos que el comportamiento de las muchachas era entendido y valorado por el resto. Solo este dato explica que pudieran transformarse los poemas y adaptarse a diferentes usos.

También hemos concedido un pequeño espacio a los dos *partenios* de Píndaro, porque parecen mostrar el gran poder de la sociedad oligárquica de Tebas. En torno al culto de Apolo Ismenio, la familia de los Eóladas encarga poemas a Píndaro donde no sólo se exaltan los triunfos de los varones de la familia, sino que las mujeres quedan incluidas. El monopolio o preferencia de una familia en lo que ya es un culto cívico, es una muestra del profundo asentamiento de la misma. La promoción de cultos, la mejora y pago de

ciertos costes era una manera de dar visibilidad a la familia. La inclusión de las mujeres solteras con un papel relevante hace que se conviertan en novias especialmente visibles en la aristocracia, porque pertenecer a una familia les otorga privilegios especiales.

En definitiva, los autores líricos nos aproximan al mundo de la aristocracia consolidada en su poder, que cambia del modelo homérico, en el sentido que desde el nacimiento de la *polis* muchas formas caen en desuso, pero se encuentran nuevas formas de distinguirse socialmente. En la forma de los cultos cívicos, que se mejoran, reorganizan y toman forma hasta finales del Arcaísmo, vemos como la aristocracia se construye un lugar exclusivo de representación en la comunidad. Las mujeres cobran un nuevo protagonismo presidiendo procesiones, coros de muchachas. Siempre son mujeres antes del matrimonio, pues es el momento más interesante para darles visibilidad en la comunidad. Gracias a esas ceremonias los varones de la familia podrían comenzar a planificar su ventajoso matrimonio, pues no solo contaban con el prestigio familiar, sino también con el hecho de haber tenido un papel relevante en la comunidad.

El siguiente salto geográfico ha correspondido a la Colonización, que no podía ser abordada en un único espacio porque es un fenómeno general en el Mundo Griego Antiguo.

El bloque del mundo colonial trata de hacer una aproximación al tema del matrimonio en las fundaciones de colonias en Época Arcaica, cuando los griegos se enfrentan a la ampliación del espacio conocido y a la necesidad de crear nuevas sociedades en territorios que no pertenecían a su espacio.

Inicialmente hemos planteado el problema de la participación femenina en las colonias, las principales corrientes que lo apoyan o lo niegan. Nos hemos postulado en contra de la presencia de mujeres griegas que salgan de la metrópoli en el proceso colonizador, pero se ofrece un recorrido por las principales corrientes. En la actualidad es aún un tema en discusión. Para tomar una posición, insistimos en que puede darse la presencia puntual de ciertas mujeres, sacerdotisas o la esposa del *oikistes*, pero que no es una práctica habitual. Estas mujeres tienen una función relevante, y van acompañando a la autoridad de la fundación. Las mujeres comunes no pueden participar en la colonización porque están sometidas al padre hasta ser casadas, y dejarlas marchar supondría perder una inversión. Con un matrimonio ventajoso el padre crea nuevos contactos. Sobre la presencia de que partan mujeres ya casadas, la mujer es desposada con un varón que ya tiene una posición en la comunidad, no tendría sentido que fueran casadas con un grupo poblacional que no ha encontrado su lugar y que finalmente acaba siendo expulsado.

Por ello, se hace vital el contacto desde un primer momento con la población local, que ha de aportar una cantidad considerable de mujeres para la formación de una sociedad nueva. Estas uniones, que son de origen mixto, serán reconocidas ante la comunidad, y los hijos nacidos son considerados griegos. Si bien las primeras generaciones acusan de una gran interacción cultural, con presencia de elementos indígenas, los griegos de las colonias no fueron considerados menos griegos y sus hijos asumen los modos de vida propios. En definitiva, el matrimonio en las colonias adopta las mismas formas que el matrimonio que se podría haber dado en la metrópoli.



En un segundo apartado hacemos un estudio de casos por diferentes espacios, que si bien no son todas las colonias, hemos escogido una selección de los ejemplos de los que podíamos extraer más información.

Inicialmente, con el caso de Mileto planteamos la poca conveniencia de un raptó masivo de mujeres. Si bien ante la necesidad de consolidar la colonia podría ser una solución rápida para conseguir una gran cantidad de mujeres, supone una enemistad con el poder local. Un raptó masivo a la población siembra un conflicto o al menos una hostilidad que dura en el tiempo. Los colonos griegos son dependientes del territorio y de las relaciones que puedan establecer. De hecho, cuando el poder local no los acoge con entusiasmo, como es en el caso de Cirene, a la colonia le toca sobrevivir. Cirene es además un ejemplo de unos inicios oscuros, con problemas para encontrar un lugar idóneo y para que la nueva *polis* salga adelante. Los colonos griegos intentaban subsistir por sus propios medios y solo cuando no lo conseguían invitaban a otros griegos a unirse en un segundo momento. No debemos olvidar que los fundadores de una colonia son mitificados en momentos posteriores y forman una especie de cuerpo de élite en el recuerdo.

Pitecusas es una colonia que aporta mucho material arqueológico y que evidencia los problemas que aun a día de hoy tenemos para la interpretación de los objetos dejados en el registro arqueológico. Si bien la mezcla de materiales indígenas y griegos parece ser un escenario idóneo para hablar de mezcla de costumbres y de una sociedad híbrida, debemos tener en cuenta que los griegos se desposan con indígenas pero también viven en el mismo territorio. Por lo tanto, parece natural la adopción de estilos cerámicos y objetos que pertenecen a producciones locales, o que se reproducen en la colonia, en lugar de importar absolutamente todo de la metrópoli. Además el caso de Pitecusas, y su excepcionalidad sociedad mixta, debió de ser el patrón habitual en todas las primeras fases coloniales.

Finalmente hemos querido dar un espacio a tres casos particulares por las historias que conservamos de la fundación: Tarento, Locris Epicefira y Masalia.

En el caso de Tarento la aportación de las mujeres al ámbito colonial viene de que a los colonos se les conoce como *partenias*, porque solo se reconoce su vinculación materna. Esparta se ve en la necesidad de crear una justificación compleja para expulsar a parte de la población. Además la fundación de Tarento está vinculada con un episodio esencial para la configuración de la sociedad espartana y la gestión del territorio, la Primera Guerra Mesenia, y con importantes cultos limítrofes de la ciudad. Los *partenios* son unos colonos que plantean muchos interrogantes, pues su ilegitimidad al no tener padre conocido siembra la duda de la legitimidad del matrimonio y del reconocimiento de los hijos nacidos en el mismo. Lo cierto es que los *partenias* son un problema dentro de Esparta, pero en el momento en el que salen a fundar una colonia se convierten en fundadores que recuerdan su historia mítica.

Locris Epicefira es quizá el caso donde las mujeres se hacen más visibles, pues todo parece indicar que excepcionalmente emigran familias enteras. Seguramente no conocemos suficientemente bien la sociedad locria, pero se apunta a un importante rol social de las mujeres como transmisoras del linaje. La referencia a las familias de las Cien Casas y del sacrificio en Troya nos lleva a un culto antiquísimo que se remonta a la Guerra de Troya, que se lleva a cabo solo por mujeres elegidas acorde con su linaje.

Es también un ejemplo de que los colonos no pierden su vinculación con la metrópoli, pues de no ser así, las locrias de Italia no habrían seguido vinculadas al voto en Troya. De hecho, apuntamos a que la pertenencia a las Cien Casas era un motivo de orgullo que se perpetúa en los siglos y que Locris Epicefira mantiene una sociedad donde el linaje se transmite por línea materna en época clásica y posiblemente helenística.

Finalmente, hemos querido atender a la compleja doble fundación de Masalia, porque en ambas historias podemos detectar la participación femenina, aunque de muy diversa manera. En la versión de Justino es la mujer indígena la que casándose con el líder de la colonia inaugura un linaje orgulloso de pertenecer a esa primera sociedad mixta. Esta historia insiste en la conveniencia de la actitud pacífica con los indígenas y su colaboración. En la versión de Estrabón es una sacerdotisa, de nombre Aristarca, la mujer excepcional que por su condición religiosa y por ser portavoz de la diosa Ártemis se encarga de la fundación. Dejando de lado la posible doble cronología de la fundación y la necesidad de que dos grupos de élite de Masalia se vieran reconocidos en una leyenda de fundación, tenemos un caso de cómo las mujeres griegas no están participando de manera masiva en la colonización. Es la fusión con los indígenas la que permite que la colonia prospere.

Por ello, queremos señalar cómo el matrimonio se convierte en el gran mecanismo legal al que acuden los griegos para poder asentarse en las colonias. No sólo han de roturar la tierra, repartir parcelas y crear un espacio común. Además de encontrar un lugar idóneo para el culto a los dioses han de procurarse una subsistencia y una supervivencia. El matrimonio con indígenas, por medio de pactos con las autoridades locales era el único mecanismo para que la segunda generación se gestara y se debieron recurrir a diversos acuerdos que suponían una solución satisfactoria para ambas partes. Las mujeres locales tienen un papel relevante en las colonias, como madres de los futuros colonos y educadoras de las siguientes generaciones. Determinamos que pese a la gran casuística, pues si bien los griegos proceden de diferentes *poleis*, a veces en la misma fundación proceden de varios lugares, y siempre se enfrentan a poblaciones diversas, las necesidades matrimoniales son constantes. El matrimonio ya ha sido asentado y establecido como el medio legítimo de procreación, y ha de prolongarse en el tiempo. Si bien pueden aparecer diferentes fórmulas, ya está asentado como una condición básica en las sociedades griegas. La interacción entre el mundo colonial y la metrópoli puede continuar en el tiempo, pero la primera generación de esposas sale casi únicamente de la población local.

Finalmente, en los dos últimos bloques hemos atendido a espacios que habían sido más estudiados desde el punto de vista del Género y de las relaciones matrimoniales. Nuestro trabajo en Esparta, Gortina y Atenas ha sido no solo de revisión de fuentes, sino de cribado y análisis de problemas en una amplia producción bibliográfica.

En el bloque dedicado al mundo dorio se ha planteado un estudio de los casos de Esparta y Gortina, teniendo como objetivos principales la desmitificación de la excepcionalidad del matrimonio doria y la revisión de las fuentes.

Esparta es un tema complejo en sí, por la dificultad de encontrar fuentes propias y por la visión de Atenas como una rival antitética. Sin embargo, nos permitía someter a crítica la evolución de las políticas espartanas a lo largo del tiempo a través de la crítica de las

fuentes. En el Arcaísmo conservamos la obra de Alcmán, que a través de los dos *partenios* nos habla de la importancia social de las muchachas casaderas.

En medio del ritual, las *parthenai* funcionan como representantes de la comunidad y exaltan los valores de la *polis*. Estamos ante un grupo selecto, ya que proceden de las mejores familias y toman un rol visible en los rituales. Las mujeres son alabadas por su belleza y su gracia, por haber sido educadas en el canto y en el baile y parecen competir entre sí. En ese sentido se pueden ver paralelos evidentes con los otros Líricos. Se puede entrever también la importancia del matrimonio próximo, de la importancia de pertenecer a una familia espartana que tiene un papel relevante. Alcmán exalta los valores cívicos en boca de las *parthenai* que toman por vez primera la voz de la ciudad. Es en este momento previo a las nupcias y no antes ni después cuando se convierten en representantes. Por ello, a veces conservamos incluso alusiones personales, que pudieron ser menciones específicas de mujeres aristócratas en el momento de la composición y que en un momento posterior se recuerda su nombre precisamente por este motivo. El gran éxito de los *partenios* permitió que se recitaran en numerosas ocasiones y que finalmente fueran puestos por escrito. En la Esparta arcaica ya hay una idea del modelo de excelencia de la muchacha casadera y del papel que representaba en la comunidad que es controlado por la aristocracia.

En consecuencia, uno de los temas candentes es determinar qué papel tiene la vieja aristocracia heredera de los Siglos Oscuros en la nueva sociedad espartana de clases.

Es especialmente importante resaltar el papel de Licurgo en la ordenación de la sociedad espartana para poder determinar los principales conflictos. Pese a ser un legislador casi mítico juega un papel vital en toda la historia de Esparta, pues se convierte en legitimador de medidas que jamás pudo promulgar. Por lo tanto, con Licurgo hemos tenido especial cuidado. Parece ser que Licurgo promocionó una élite espartana basada en los *homoioi*, que tuvo que significar la aceptación en la clase más alta no solo de la aristocracia, sino de otros grupos que debían cumplir servicio militar. La aristocracia no debió estar del todo de acuerdo en la aceptación de estas capas y es un problema que surge de manera recurrente. Cribar las fuentes y poner en cuestión el origen ateniense de muchas de las aseveraciones permite discernir lo que pudo ser histórico, de lo que es una exageración o directamente una invención. Es muy difícil determinar los pasos que forman la sociedad espartana, pero parece que la conquista de Mesenia con la consiguiente disposición de tierras que se podían repartir para formar una nueva clase, fue determinante en el proceso.

En cuanto a la política matrimonial, Esparta fue una *polis* en contra de la *exogamia*, promoviendo que las mujeres espartanas quedaran vinculadas a la tierra de origen. Este dato no lo separa del resto de las *poleis* griegas, pero quizá si es original en el discurso que se asocia. Su manera de legislar para promocionar estas uniones era limitando y denostando las dotes, lo que no hacía atractivo el matrimonio para un extranjero y educando a las mujeres en unos valores cívicos. La proyección de un modo de vida esencialmente espartano forma parte de la propaganda que la propia Esparta estaba interesada en exportar. Este discurso es reflejado en los cultos femeninos, que son monopolizados por las familias aristocráticas y son sus mujeres las que representan a toda la comunidad. Lo excepcional de Esparta es la elaboración de un discurso de excelencia propio que se exporta al exterior, y que incluye a las mujeres.

En cuanto al rito del matrimonio en sí, que tanto sorprendía a los autores clásicos, hemos podido ver cómo hay un claro significado ritual en el travestismo de la novia y que tiene implicaciones cívicas de asunción del rol de futura madre de ciudadanos. Pese a que las fuentes lo narren casi como una curiosidad, es un rito complejo con varias fases donde falta la fiesta, que puede interpretarse como un deseo buscado de austeridad.

La novia es a su vez preparada con sencillez, y espera a que se consuma el matrimonio en la oscuridad, cumpliendo su rol como esposa e inaugurando un nuevo *oikos*. No queda duda de que la celebración de un matrimonio da legitimidad a los hijos que nazcan del mismo y que la familia espartana tenía cierta importancia. Es una forma matrimonial buscadamente especial que fomenta los valores asociados a la *polis*.

En cuanto a las discutidas fórmulas matrimoniales del cuarto oscuro y la poliandria, apuntamos varias interpretaciones. Si bien la ceremonia del cuarto oscuro parece responder a un ritual de fertilidad, abrimos la puerta a la excepcionalidad de que se efectuara en tiempos de extrema necesidad, y únicamente en manos de las familias espartiatas depauperadas. Pese a formar un cuerpo de élite, algunas familias podían estar interesadas en concertar matrimonios con poca o nada dote, costumbre que consideramos que estaba asumida en Esparta. Esta solución sería honrosa para ambas partes y los autores antiguos lo considerarían un acto incomprensible.

No obstante, también podemos considerar que estamos ante un ritual de llegada a la efebía donde cazar a una mujer fomenta la fertilidad de la *polis* y que los autores antiguos simplemente se lo están tomando al pie de la letra.

En cuanto a la poliandria, no podemos dejar de enfatizar que las fuentes son tardías y cada autor exagera aún más su interpretación. Se pasa de la situación excepcional de un marido anciano que no puede engendrar, a compartir una esposa entre hermanos, a simplemente una poliandria sin ningún tipo de criba. Si hubo pactos de procreación en algún momento es difícil saberlo, pero al existir también la adopción parece poco probable que un matrimonio espartano se convirtiera en un intercambio de esposa sin más.

Probablemente todos estos condicionantes estén siendo determinados porque cuando en Esparta se producen derrotas en el siglo V comienza a asentarse la idea de que hay una escasez de ciudadanos y que las culpables son las espartanas, que han acumulado tierras con sus dotes. Además de fomentar la recuperación de las ancestrales costumbres que se atribuyen a Licurgo también se premia el nacimiento de muchos hijos y se penaliza la soltería. Posiblemente la pérdida progresiva de ciudadanos también es una sensación que se acentúa por las derrotas de Esparta, y las mujeres son el objetivo de la crítica.

Por todos estos factores, debemos matizar la relajación de las costumbres respecto a las dotes y considerar que la dote debió de estar presente en Esparta desde tiempos Arcaicos, heredada de los Siglos Oscuros. Inicialmente los *kleroi* dados para admitir a parte de la población entre los *homoioi* no fueron pensados como un bien que podía ser dividido, pero las aristocracias que tenían muchos bienes dotaban a sus hijas sin mayor complicación y pronto el resto de los espartiatas hicieron lo mismo. Que una mujer reciba una dote de tierra es considerado una relajación de costumbres en Esparta sólo en ciertos momentos y hay una lectura política detrás.

Si asumimos que parte de la dote se da en forma de herencia *post mortem* hay un claro deseo de que la mujer no se mueva jamás de la tierra en la que ha nacido. Estamos ante políticas muy conservadoras donde la mujer tiene una función, pero en ningún caso podemos hablar de liberalidad.

Por lo tanto, las mujeres espartanas tienen un rol que desempeñar en la comunidad a través de su matrimonio y las circunstancias de la educación masculina alejada del hogar les permitirían cierta libertad en la gestión de los bienes del *oikos*, pero nunca en su sexualidad. .

El problema está en saber hasta qué punto el *mirage* condiciona ciertas exageraciones y qué momentos es un problema la acumulación de tierra en manos femeninas. Sabemos que en el siglo V, y a inicios del siglo III se ve con malos ojos las grandes dotes y las propiedades de mujeres espartanas, pero no sabemos si es una causa real del declive espartano o solo una racionalización.

Finalmente, podemos concluir diciendo que Esparta tiene una ideología cívica desde el Arcaísmo que otorga un papel a la mujer dentro de la *polis*. Como en todas las sociedades antiguas, su papel es procreador de hijos legítimo, pero también es educada en los valores cívicos. Esparta elabora un discurso propio en torno a las virtudes femeninas como la fidelidad, la austeridad y la gestión de la tierra dentro de la familia. Estos valores son una idealización de las mujeres espartanas que interesaba al poder político espartano.

El otro ejemplo de mundo dorio que hemos podido estudiar es el Código de Gortina y su singularidad, debido a ser un documento jurídico que aporta muchos datos sobre disposiciones judiciales, pero no nos ofrece el más mínimo detalle sobre la ceremonia del matrimonio o los pasos a seguir, tanto por parte de las familias como de cara a la divinidad. Nos plantea una situación extendida en el tiempo y que se fija por escrito. Si bien la evolución que podemos mostrar es mínima, pues se circunscribe a la posible herencia presente en el Código y al momento de su puesta por escrito en el gran monumento, debido a los datos específicos que nos ha aportado, ha resultado de gran utilidad.

Inicialmente debemos resaltar que los datos son únicamente de disposiciones judiciales, es decir, que reflejan conflictos que sufrió la *polis*. La ceremonia, o los valores de una novia quedan en completo silencio por la naturaleza de la fuente. De hecho, cabe la posibilidad que no se hubieran dado todos estos problemas, sino solo algunos, y que se legisle de cara al futuro, especialmente en el caso de los matrimonios desiguales o las multas dependiendo del estatus. Se fija una pena o un modo de proceder para un caso que sí se había dado y luego se va reduciendo la pena o agravando en función de la clase social. No obstante, gracias a la profusión y especificidad de los datos podemos extraer varias conclusiones.

Gortina muestra una profunda desigualdad entre clases sociales. Si bien hasta los *woikeoi* tienen ciertos derechos de cara al matrimonio, la aristocracia aparece llena de privilegios, no solo en las uniones entre iguales sino en todo tipo de disposiciones. Cualquier atentando contra un miembro de una familia de clase superior es penalizado con una suma ascendente. Por lo tanto, debemos interpretar dentro del marco de la excepcionalidad los matrimonios desiguales donde el *oikos* de residencia marca el estatus de los hijos nacidos,

y apuntar a que nos faltan datos sobre su frecuencia e importancia. La aristocracia tiene muchos privilegios, con seguridad heredados de tiempos anteriores, que en este momento le son reconocidos por escrito. Las mujeres son tratadas dependiendo de la clase social de su familia, y su situación parece mudar poco, ya que dependen de su familia.

Sin embargo, si bien los matrimonios atienden a muchas casuísticas, la repartición en caso de herencia o divorcio es mucho más generalista, y parece atender a cantidades considerables. Este dato puede significar que los que tenían conflicto en la partición de bienes eran las clases más altas, las que eran susceptibles de poseer un patrimonio importante.

El segundo gran debate es el paso de los fuertes clanes familiares a la supuesta “individualidad” en el trato que presenta el Código. Frente a una solidaridad grupal poco a poco se dan pasos para establecer una herencia lineal. El que mantiene el *oikos* se va haciendo responsable de la transmisión del mismo. Por la forma de disponer las leyes, por el tipo de oración y por el marcado carácter oral de las fórmulas parece que son leyes de larga tradición donde aún tiene mucho peso la tribu aunque el modelo familiar es nuclear. En ese sentido irían las medidas que liberan a los hijos de las deudas de los padres, y la necesidad de dividir el patrimonio cuando se produce un divorcio. Una familia es una unión circunstancial que puede revertirse con más facilidad que en otros espacios. Este tratamiento, que podríamos denominar “individual” es un paso que rompería con los fuertes lazos familiares de los Siglos Oscuros, pero que en ningún caso debe interpretarse como una igualdad. Las personas dependen de su clase social y siempre son tratadas acorde con la misma. De hecho, constatamos el fuerte poder de la familia y después de la tribu, que puede dilatar en el tiempo el matrimonio de una heredera para evitar que su patrimonio salga de la tribu.

La herencia en manos femeninas, o la división en muchos hijos siempre es un problema, pues debilita un *oikos*. Sin embargo, el padre puede jugar con el momento en el que entrega la dote a su hija, puede adoptar un varón cuando dispone de una sola heredera y no entra dentro de la demografía antigua que hubiera muchas familias con multitud de hijos. Por lo tanto, matizamos la independencia y derecho de la mujer de Gortina sobre su dote y herencia y remarcamos que es una gestión que hace el *kurios* cuando lo considera oportuno.

De hecho, la situación de la única heredera nos habla no solo del poder de la familia para evitar que el patrimonio salga de la misma, por medio del casamiento con familiares, sino que hay un juego de prioridades que van de la familia a la tribu, que demoran el proceso, y que han de ser interpretados desde un afán conservador.

La mujer de Gortina presenta particularidades con respecto a la de Atenas, pero en ningún caso puede ser considerada como emancipada o que dispusiera de sus bienes libremente. Se le reconoce la devolución de su patrimonio cuando un matrimonio se disuelve, pero ni siquiera tiene derecho absoluto sobre la dote cuando se casa. En definitiva, siempre estamos ante conflictos de propiedad entre familias que son mayoritariamente gestionados por varones.

En el bloque final hemos tratado la *polis* de Atenas, espacio del que conservamos más información variada. El arranque de Atenas a la salida de los Siglos Oscuros plantea una

*polis* en la que hay profundas desigualdades y está dominada por los Eupátridas, los grandes aristócratas que heredaban un control efectivo del poder desde tiempos anteriores. Para compensar este poder y que se asiente una ideología cívica se han de promover medidas que fomenten la igualdad.

Solón el legislador busca la igualdad relativa de la ciudadanía con un nuevo modelo de clases sociales basado en la riqueza. Para ello, ha de cambiar ciertos patrones de comportamiento promoviendo nuevas leyes. Debemos destacar su inicial labor como detector de los principales problemas y tratar de poner medidas satisfactorias, al menos en parte, para toda la comunidad.

El primer objetivo gira en torno a quitar poder a la aristocracia y conseguir que se inserte de manera efectiva en las instituciones públicas. Por un lado hay muchas medidas que controlan la ostentación en los funerales y en los matrimonios, pues debía de ser una costumbre muy asentada que en el momento de un matrimonio y del fallecimiento de un familiar la aristocracia hacía ver su poder y riqueza. Estas medidas debieron ser impopulares, y se han de reactivar en diversas ocasiones, pues es difícil romper esos círculos de comportamiento. El objetivo de las mismas es que la nueva clase social más elevada, los *pentacosimedimnoi* incluyeran no solo a la rancia clase de los Eupátridas, sino también a nuevos ricos con propiedades suficientes. Para contentar a la vieja aristocracia de su pérdida de visibilidad pública se les da un nuevo papel en la *polis* monopolizando los cultos políados. A partir de ese momento los de buen *genos* serían los encargados de llevar a cabo los principales cultos ciudadanos, tanto los masculinos como los femeninos.

Solón también trata de ordenar la gestión privada que se había hecho hasta ese momento de los asuntos familiares. En esa línea debemos interpretar tanto la prohibición de la venta y esclavitud de familiares por deudas, quedando sólo fuera las mujeres deshonradas, que eran expulsadas de la familia y la gestión del matrimonio y de la herencia de las *epiclerai*.

De estos datos podemos extraer varias conclusiones. Por un lado el matrimonio debía de estar movido por intereses familiares y de contactos personales y era muy difícil romper esas dinámicas. El intento de Solón gira en torno a incluir parte de la ceremonia en el ámbito público y que deba ser sancionada por la comunidad. Se crea el matrimonio legítimo y el que no lo es y se apuntan los primeros pasos hacia la categorización definitiva del *nothos* y su pérdida de derechos. Por otro lado, la mujer pasa a ser oficialmente dependiente de su *kurios*. Aunque sea más que probable que la mujer ya estuviera sometida a los varones de la familia, el hecho de que no sea incluida con un rol político en la nueva comunidad la sitúa como una eterna menor de edad.

Finalmente, debemos atender al inicio del tratamiento de las *epiclerai*. Las mujeres que quedaban como únicas depositarias de la herencia eran especialmente problemáticas, pues su muerte sin hijos suponía el fin de un *oikos*. Por lo tanto, se intenta casarlas rápidamente con algún miembro de la familia, intentando conservar los bienes dentro del mismo *oikos*, e incluso divorciándolas de su anterior unión. La preocupación del tema viene indicada por las medidas sobre la cohabitación obligatoria, en un deseo de que los *oikoi* no desaparezcan con el tiempo. Sin embargo, remarcamos que es una situación poco deseable, y a la que se recurriría en casos de necesidad.

Si bien Solón no consiguió contentar a todas las clases sociales, sus medidas fueron recordadas en el tiempo y son citadas en el Período Clásico. Detrás de sus leyes sobre la igualdad ante la ley y la reformulación de las clases sociales debemos ver un intento de cambiar los patrones de conducta para llegar a una *polis* con participación ciudadana.

En la segunda parte dedicada al Arcaísmo, hemos querido dedicar un espacio a los tiranos de Atenas y las políticas matrimoniales que nos evidencian las fuentes. Al ser personajes populares tenemos datos en detalle sobre las uniones que realizaron y hemos intentado determinar si fueron la práctica habitual del resto de la aristocracia ateniense. Los tiranos son personajes muy visibles en las fuentes, y el caso de los Pístridas es especialmente significativo porque conocemos la vida de Pisístrato y de sus hijos hasta la caída de la tiranía. Pisístrato accede al poder en varias ocasiones y ejecuta un juego político con familias de dentro y fuera del Ática a través de matrimonios políticos.

Su primer regreso está condicionado por los apoyos que recibe de la familia de Megacles y el matrimonio con su hija es el símbolo de la unión. Es un matrimonio que debió de ser percibido por el tirano como provisional, y por ello no lo consuma. No sólo busca apoyos dentro del *asty*, también casa a su hijo con Fia, una mujer procedente de un familia aristocrática del *demos* de Palene y al final de su vida Pisístrato se desposa de nuevo con una argiva. Estos juegos de matrimonios cambian en función de las necesidades políticas, pero las mujeres parecen ser la moneda de cambio que sella este tipo de alianzas.

La política matrimonial de los Pístridas sólo puede darse porque las familias aristocráticas también están interesadas. Los tiranos casan a sus hijas con otros tiranos, pero también emparentan con otras grandes familias, tanto dentro como fuera de Atenas. Por lo tanto, el uso del matrimonio como una estrategia política que puede cambiar en el tiempo debió de ser común en las grandes familias aristocráticas que se podían permitir tener contactos dentro y fuera de Atenas. Este tipo de uniones son usadas recurrentemente cuando son precisas para renovar apoyos o beneficiarse de los privilegios de otra *polis*. Por lo tanto, las mujeres son clave para conseguir apoyos permanentes y en el futuro apelar al recuerdo de un pasado común.

En la Atenas Clásica hemos tratado diversos aspectos que relacionan el concepto de la ciudadanía con la necesidad de crear y mantener un matrimonio cívico que fomente unos sentimientos ciudadanos.

El primer aspecto de gran relevancia es la idea de la autoctonía, es decir, que los atenienses consideraban que habían nacido de la tierra del Ática y que siempre habían residido en el mismo lugar. Este sentimiento promovido por la clase política se revitaliza en el periodo Clásico no solo a través del mito y los cultos asociados al mismo, sino que se convierte en el discurso oficial. Es complicado insertar a las atenienses, que no son ciudadanas, dentro de la autoctonía, pero parecen recoger ciertos cultos políados de conmemoración de estos orígenes míticos y tomar un papel activo en su preservación. Estos cultos son realizados por algunas familias que cambian su espacio de poder con la inminente democracia. Debemos tomar en consideración que la democracia se debilita si hay familias poderosas que destacan sobre el resto, por lo que los cultos políados son un juego de poderes para que no destaque una familia sobre el resto.



Uno de los puntos candentes es la ley de ciudadanía de Pericles del 451, porque bajo una aparente limitación del acceso a la ciudadanía, sólo siendo padre y madre ateniense, no tenemos muy claro qué estratos poblacionales salieron perjudicados o beneficiados. Parece que limita de nuevo a las grandes familias aristocráticas que habían seguido una política de uniones matrimoniales tanto dentro como fuera del *Ática*, por lo que, si bien no tiene carácter retroactivo pretendía cambiar que la aristocracia llevara a cabo su propia política familiar fuera de la *polis*. Es un intento de que no haya intereses personales en los ciudadanos, y que no tuvieran asuntos familiares que entraran en contradicción con los de la *polis*.

También podría perjudicar a los ciudadanos más pobres que en un momento dado hubieran visto una salida honrosa a emparentar con metecos a cambio de una gran dote. Lo cierto es que esta situación, si bien pudo darse, parece ser mucho menos importante para la *polis* que el hecho de que se pudiera estar haciendo política a espaldas de los canales oficiales.

Es probable que la ley también estuviera mirando a los clerucos que por su lejanía se estaban apartando de las costumbres ciudadanas a favor de costumbres locales y que fuera visto por Atenas como un peligro a largo plazo.

Todo parece indicar a que se están promocionando las uniones dentro de Atenas para evitar que haya conflictos de intereses políticos. No sólo se promulgan leyes restrictivas, sino que también se promueve una visión ideal del matrimonio como un trabajo en común del esposo y la mujer dentro del *oikos*.

El matrimonio es un asunto de vital importancia en Atenas, ya que implicaba un traslado de patrimonio y era empleado como medio de establecer alianzas. Otro de los intereses de la *polis* es conseguir que los asuntos matrimoniales de todo tipo, que tradicionalmente se solucionaban dentro de la familia, pasaran al espacio de los tribunales. De esta forma se evitaban las venganzas personales y la proporcionalidad del castigo cuando surgía algún problema. Por ello, la violación, el adulterio y el divorcio comienzan a discutirse en público, y ambas partes, siempre varones pues la mujer no acudía a los tribunales, esgrimen sus mejores argumentos.

La oratoria buscaba convencer a un público que no era experto en leyes, y nos da datos de cómo se podían apelar a leyes antiguas para conseguir el beneficio mutuo. Si bien conocemos muchos datos sobre la vida diaria de una pareja y sobre las circunstancias de un matrimonio debemos tener en cuenta que la realidad estaba maquillada en función de los intereses de la defensa o la acusación. Podemos resumir afirmando que la mayor parte de los conflictos matrimoniales se resolvían dentro del *oikos*, y sólo cuando el tema afectaba a las dos familias, y solía haber bienes de por medio, se convertía en un tema que acababa en el espacio público.

Tras el estudio de todos los casos, y las conclusiones parciales que hemos ido ofreciendo al final de cada capítulo, nos llevan a determinar que las uniones matrimoniales griegas presentan particularidades regionales que hemos ido señalando oportunamente pero tienen también puntos en común.

En primer lugar debemos señalar que se produce una evolución histórica en la concepción del matrimonio. Desde inicios del Arcaísmo se pasa de una preocupación relativa por las

uniones, que parecen ser un asunto familiar, al intento de insertarlas en la vida política. En ese sentido debemos interpretar las diversas prohibiciones o fomento de las uniones dentro de la *polis*. Las autoridades toman conciencia de que el matrimonio era una ocasión ideal para establecer lazos de solidaridad, que si no eran oportunamente controlados, podían revertir en perjuicio de la *polis*. Por eso se prefieren las uniones dentro del territorio, porque gestionar los conflictos internos era mucho más sencillo que si implicaban otros lugares y podían surgir problemas de conflicto de intereses. La preferencia por la *endogamia* es mayoritaria en las *poleis*, aunque algunas como Atenas o Esparta lleven a cabo una política ideológica que refuerza este deseo.

Todos los espacios presentan diferencias sociales, pero todas están interesadas en acceder a un matrimonio legítimo. Si bien las ceremonias son más o menos sencillas hay un claro interés en la legitimidad de los hijos y en el acceso a la participación política. Es el aspecto que aparece de manera recurrente cuando podemos recoger algún dato sobre clases sociales que no son la aristocracia. Por ello, la comunidad política establece ciertos pasos, en el caso de Atenas es el más claro pero planteamos que no fue el único, para ratificar ante la comunidad la unión. Por lo tanto, se asienta en el Arcaísmo y en el Clasicismo la necesidad de que el acto tenga una parte pública, que implique a la comunidad en la unión. El objetivo de esta participación es dar testimonio común en el caso de que haya litigios. En definitiva, ligamos esta medida con el deseo de que los conflictos privados que las familias habían resuelto de manera interna pasen poco a poco a ser terreno de la *polis*.

Dado que hemos señalado que todas las uniones buscan un matrimonio legal, también debemos afirmar que la dote es en casi todos los casos indispensable. Los padres o cabezas de familia querían dotar dentro de sus posibilidades a sus hijas para poder casarlas con el mejor varón posible. Si bien un matrimonio es una ocasión para sellar alianzas futuras, la implicación económica de la dote no debe ser minusvalorada. Por ello la dote, su devolución o reparto en caso de disolución del matrimonio es un motivo recurrente. Es una cantidad que no desprecia ninguna de las partes. Aunque la mujer no sea la gestora efectiva de la misma, se considera que no es una inversión a fondo perdido y es reclamada y tasada como un bien de gran valor.

En el caso de la aristocracia es un modo de ostentación, pero para el resto de los ciudadanos puede ser un apoyo económico indispensable en el nuevo *oikos*. La dote es necesaria pero también problemática, porque establece un intercambio de bienes que fácilmente puede derivar en desigualdad. Por ello hay leyes limitantes sobre la cuantía y necesidad de la dote. Un matrimonio, especialmente la parte que se hace en comunidad, ha de ser visible, pero no ha de fomentar profundas desigualdades.

Por todo ello, podemos decir que hay un claro interés en arrinconar a la gran aristocracia, que había controlado todo el poder en los Siglos Oscuros, a la que se les van estableciendo limitaciones para fomentar un sentimiento de comunidad. La aristocracia ha de limitar sus uniones con otras *poleis*, limitar el gasto en el matrimonio y dotar menos, por lo que podemos suponer que es un motivo de conflicto y es la causa de que estas leyes sean recurrentes.

No obstante, la gran aristocracia, que era y sigue siendo la clase más visible, consigue transformar parte de su poder como representante de ciertos cultos de gran importancia para el sostén de la *polis*. Parte de estos cultos, y no casualmente los relacionados con el

matrimonio, son efectuados por mujeres procedentes de estas familias. Estos ritos no son indispensables para el matrimonio legítimo, de otro modo no tendría sentido su exclusividad, sino que son una parcela de poder controlada por la aristocracia.

Finalmente debemos hacer un apunte acerca de lo poco que sabemos sobre la implicación personal de las mujeres griegas en sus matrimonios. Aparecen insertas dentro de los intereses familiares, siendo un juego de los intereses del cabeza de familia. No obstante, la educación de cara al matrimonio tuvo su importancia. La gestión de la casa, las labores del hogar y el control de la economía se realizan con el fin de crear una buena esposa.

La mujer es dotada para su matrimonio, pero no gestiona su dote. Sin embargo, es una garantía de su estatus que la diferencia de una concubina. Por tanto, es un modo de protección legal.

Debemos pensar que tanto los griegos como las griegas veían el matrimonio como una necesidad vital para perpetuar la familia a través de la descendencia y que eran conscientes del interés mutuo de la unión.

# CONCLUSIONI

In questa tesi dottorale abbiamo affrontato il tema del matrimonio in Grecia in età arcaica e in età classica, partendo dall'ipotesi che le unioni matrimoniali greche avessero interessi comuni ma che ciascun spazio geografico presentava sue proprie peculiarità. Abbiamo concentrato la nostra attenzione sull'aspetto economico e le relazioni politiche che esso poteva sottintendere. Pertanto la dote e le sue diverse varianti hanno avuto un ruolo di grande importanza, dato che riflettono una trasmissione di patrimonio tra due uomini, trasmissione di cui la sposa è garante.

Possiamo togliere la parola "erotismo" o "emozione" dalle relazioni matrimoniali, per lo meno con il significato che diamo oggi ad entrambi i vocaboli. Per i Greci i concetti di sessualità e sesso come tali non esistevano, ma si identificano a seconda del termine con cui questi atti venivano indicati e vissuti dai singoli (Boehringer 2011: 64-65).

Un matrimonio non si basava sulla passione né sull'innamoramento, di fatto poteva essere ritenuto non desiderabile ma era obbligatorio se si volevano generare figli legittimi. Si trattava di una decisione presa e pianificata dal maschio ed era parte essenziale dell'educazione femminile. L'uomo vi accedeva quando era nel pieno dei suoi diritti come cittadino, quando si era già ritagliato uno spazio nella *polis* e pensava di mettere al mondo una sua discendenza. Nel caso del maschio veniva prima l'acquisizione di una posizione salda, e fino a che non raggiungeva questa posizione non considerava giunto il momento del matrimonio.

La donna invece era fortemente condizionata dal tempo biologico della fertilità e così arrivava al matrimonio in età molto giovane per sfruttare al meglio le sue capacità riproduttive. Questo fa sì che i matrimoni fossero "sbilanciati": anche se cambiava l'età ideale a seconda della *polis*, quella dello sposo era sempre maggiore a quella della sposa.

Il matrimonio era un atto sociale, di scambio di potere, un atto capace di unire due famiglie attraverso due membri delle stesse. La donna aveva ruolo di garante, di merce di scambio e non di partecipante dello scambio. Per questo, il valore economico del matrimonio è di così grande importanza. La dote infatti era un prodotto che assicurava lo *status* della donna nella sua nuova famiglia e che la accompagna e lega a quella precedente. Di conseguenza la dote e il patrimonio erano strettamente collegati e potevano essere frutto di grandi controversie.

Probabilmente gli antichi Greci non avevano ben chiaro il reale valore del matrimonio dal punto di vista femminile, ma erano comunque completamente coscienti di come si potessero pianificare e stringere alleanze attraverso di esso. In un mondo in cui l'*oikos* non cessava di essere uno spazio gestito con le sue proprie regole all'interno della città, stabilire relazioni politiche ed economiche per suo tramite permetteva di utilizzare le donne a questo scopo. Una donna era qualcosa di vivo e duraturo, che poteva testimoniare costantemente l'unione e che ci si augurava si prolungasse nel tempo.

Si trattava inoltre di un patto con mire all'eternità, mire che si incarnavano nei figli i quali avrebbero mantenuto per sempre con la madre un legame, se non da un punto di vista

legale, sicuramente da un punto di vista affettivo. Questo ovviamente non vuol dire che la donna beneficiasse di alcun tipo di uguaglianza. Tutte le donne greche erano, per natura, inferiori e ciò include la loro intelletto e, di conseguenza, tutte le relazioni che stabiliva con gli uomini, per tutta la loro vita, sarebbero state relazioni di disuguaglianza. Proprio per tale motivo esse potevano diventare moneta di scambio.

Non possiamo sapere cosa le Greche pensassero della loro situazione, dal momento che non possiamo osservarle con uno sguardo contemporaneo. La totalità dell'educazione che una donna riceveva la portava sulla via dell'accettazione del proprio ruolo di madre e sposa, del desiderio, sopra ogni cosa, del matrimonio, unico destino desiderabile per una donna.

La capacità di azione sopra la propria dote o eredità era prevista per salvaguardare la famiglia cui apparteneva ma non per proteggerla in quanto singolo individuo. Per questo motivo esistevano istituzioni come quella dell'*epiclerato* e la proprietà dell'uomo sui figli era tanto inconfutabile. Il padre aveva abbastanza diritti sulla propria figlia per decidere il di lei matrimonio, ma non altrettanti per i frutti del suo ventre, poiché è già intervenuto un altro capo famiglia con il quale ha stretto un patto.

Bisogna intendere come beni non solo le cose materiali ma anche le nuove persone nate da questa unione, perché il capo di famiglia può gestire le persone con diverse unioni.

Partendo da questa panoramica generale possiamo affermare che tutte le società antiche funzionavano in base a un sistema patriarcale in cui il capo famiglia era il principale proprietario e gestore dei beni materiali e umani. Nel mondo greco, concretamente, il capo famiglia era incaricato di provvedere alla sopravvivenza della casa grazie alla gestione del suo lavoro e di stabilire legami politici. Per sancire determinati legami erano indispensabili le donne nubili della casa, fossero sorelle o figlie, le quali, attraverso il matrimonio, stringono alleanze di vario tipo.

Per questo motivo la dote non è un investimento in perdita, ma serviva ad allargare il raggio di influenza di una famiglia in un altro spazio, con la speranza che ciò risultasse duraturo. Nei casi di separazione in condizioni favorevoli, cioè se la sposa aveva tenuto un comportamento esemplare, la dote tornava nelle sue mani.

Per garantire questi beni, l'educazione femminile, basata sul raggiungimento del comportamento esemplare, innanzitutto allenandosi alle fatiche che dovrà affrontare quando si troverà a dover gestire una casa oltre che ad allevare i figli, diventava interesse dell'intera famiglia. La morale femminile era vincolata al modello di una famiglia che si sosteneva in base a risorse umane. Non tutto è economia nel mondo greco. Prima di scivolare in un pensiero totalmente marxista dobbiamo ricordare l'importanza della proiezione morale dei Greci nella vita politica. Un padre di famiglia non cercava solo la propria ricchezza economica ma voleva anche eccellenza politica e visibilità.

Con questa premessa abbiamo sottoposto le fonti a una profonda revisione per delineare l'evoluzione di quello che consideriamo fosse un matrimonio. Sia nei tempi omerici, quando l'aristocrazia era visibile all'interno del gruppo di uguali, o all'interno della *polis* come oratore o consigliere della città, l'uomo greco non poteva sorvolare sul comportamento della sua famiglia e le donne rappresentavano quella parte che poteva maggiormente danneggiarlo.

Nel primo capitolo si propone una revisione storiografica dei lavori svolti fino a questo momento. Questa cornice teorica permette di delineare quanto sia stato indagato finora e quale sia l'apporto che offre il nostro studio. In primo luogo, gli studi giuridici, basati sulla ricerca del "diritto greco", inteso come i codici legislativi che hanno determinato la vita quotidiana degli antichi greci. Le donne fanno la loro comparsa quasi sempre al momento del matrimonio e sono poste in relazione alla gestione dell'eredità o della dote, e alle liti per la legittimità dei figli. Il problema maggiore storiografico è la mancanza di unità dato che non esiste un unico codice e le diverse *poleis* non adottarono mai un modello comportamentale condiviso. Le leggi greche si sovrapponevano le une alle altre e le più recenti non annullavano le precedenti; proprio per questo il panorama che possiamo presentare è tutto meno che unitario. Abbiamo ritenuto quindi che lo studio storiografico fosse necessario per mostrare un panorama in cui non esisteva unità giuridica e per cui era necessario lo studio concreto di ciascun spazio geografico.

In secondo luogo abbiamo sottolineato gli studi di antropologia comparata, che, sebbene siano stati rivisti e superati, hanno supposto un cambiamento nella riflessione sulle società antiche. Affrontavano lo studio degli antichi greci come quello di una società viva con problemi di convivenza prima del proprio sviluppo e l'integrazione di altre realtà, cercando di normalizzare situazioni riguardanti il comportamento femminile che venivano considerate estranee alla cultura eurocentrica. L'antropologia permette, se non di risolvere, almeno di avanzare ipotesi sulle azioni che implicano la sopravvivenza del gruppo, che vuole legittimare le unioni e durare nel tempo.

Infine gli studi di genere non potevano essere messi da parte per la presente tesi dottorale, perché sono un campo essenziale per questo studio avendo spostato l'attenzione sul ciclo vitale della donna. Dai suoi traballanti inizi all'attualità, con il suo campo d'azione consolidato e una metodologia propria, le donne hanno acquistato lo *status* di protagoniste. La donna greca non è mai stata il fulcro della società, ma, nonostante ciò, il suo ruolo di madre e sposa legittima è stato essenziale per la "produzione" di cittadini con pieni diritti. Per questo studiamo il matrimonio e le sue implicazioni economiche dal punto di vista femminile e come oggetto di scambio tra famiglie. Senza dubbio gli studi di genere sono stati fortemente condizionati dall'ondata del femminismo, portando ad applicare concetti come la dominazione, la sessualità o la libertà politica delle donne al mondo antico, nonostante questi non siano adeguati all'antichità.

Il capitolo di storiografia pone in evidenza l'abbondanza di studi sulla condizione della donna greca anche se, in poche occasioni, si sono accostati e paragonati luoghi differenti. Da un lato si incontrano studi generalisti, incentrati su un "modello comune", dall'altro invece si hanno studi locali che usano il metodo comparativo solo quando questo va incontro ai loro interessi. Per questo motivo a partire dalla seconda sezione abbiamo interrogato le fonti in funzione del luogo geografico cui facevano riferimento, per poter avanzare una doppia critica: le peculiarità locali e l'evoluzione che esse hanno subito nel tempo, quando i dati a disposizione erano sufficienti.

La seconda parte si addentra nel complesso mondo dell'epica. Inizialmente abbiamo dimostrato come il mondo omerico presentasse un modello ideologico del matrimonio, modello condizionato dalla situazione, di guerra o di pace, del momento. Così nell'*Iliade* le alleanze matrimoniali sono relativamente immediate e sono condizionate dai patti necessari che le due parti negoziano per sopravvivere e, ipoteticamente, vincere la guerra. La situazione è mutevole perché i soldati muoiono quotidianamente. Ecco che allora la dote perdeva importanza e poteva essere sostituita dal bottino di guerra e questa poteva addirittura essere la circostanza adatta in cui un eroe di minor prestigio poteva ottenere un matrimonio vantaggioso in nome del suo valore come soldato. Nonostante ciò, dobbiamo segnalare che lo *status* di sposa era chiaramente visibile e non si confondeva con quello di concubina, a lungo o breve termine. Il valore del matrimonio continuava ad essere presente ma veniva enfatizzato il suo aspetto di relazione di potere tra parti. Dobbiamo anche far notare che queste grandi unioni saranno poi modello da imitare nei secoli successivi. Sebbene l'*Iliade* fosse stata scritta su un piano semi-mitico, con il continuo intervento di dei ed eroi, essa era poi diventata un modello di eccellenza per i Greci. Richiamarsi e tornare ai poemi omerici sarà quindi una costante.

Nell'*Odissea* invece possiamo vedere un modello di matrimonio omerico in tempo di pace. Sue caratteristiche erano: una negoziazione precedente, una lunga cerimonia di fronte a tutta la comunità e un'apparente armonia coniugale. I matrimoni doppi, i grandi sacrifici e la presenza di invitati sono costanti in tutta l'*Odissea*. I matrimoni si organizzavano per mantenere e stringere relazioni di *xenia* e apparivano carichi di doni. Lo scambio di doni tra le due famiglie siglava infatti un patto di reciproco aiuto che si adattava perfettamente alle formule matrimoniali. Sebbene si fosse svolta una lunga guerra, nell'*Odissea* si tornava alla situazione precedente. Vengono fornite inoltre informazioni riguardo alle virtù e ai difetti femminili in relazione con la gestione della casa. Le donne omeriche erano preziose per la loro appartenenza a una famiglia aristocratica, per la ricchezza che le accompagnava al matrimonio e per le proprie virtù. Indubbiamente lo scambio di beni sembra essere dono e sua risposta e la fatica di dover offrire doni per il nuovo matrimonio non spettava solo al padre. Su questo punto dobbiamo ricordare che i personaggi omerici erano sempre immensamente ricchi e possedevano grandi palazzi, motivo per cui il dono si convertiva in un oggetto di prestigio da custodire e non si enfatizzava tanto il suo valore economico. Infine nasce un modello di educazione femminile incarnato dalle grandi eroine che rimarrà vivo nei tempi a seguire. Per questo vogliamo attenuare un modello matrimoniale piuttosto curioso, quello in cui i ruoli si invertono e la donna è oggetto di competizione.

Studiando concretamente il fenomeno della competizione per la sposa ci troviamo di fronte a situazioni eccezionali. Lo sono anche all'interno del mito, tutte relative ad alcune grandi casate e che venivano celebrate da un punto di vista maschile. Il padre era interessato a stringere rapporti con un gran numero di famiglie aristocratiche e la donna era solo spettatrice. Siamo di fronte ad una competizione aristocratica, con la sua ritualità ben determinata: la convocazione ufficiale, l'*agon*, lo scambio di doni da ambe le parti e l'annuncio del vincitore. Sebbene il caso di Elena, nel *Catalogo delle Donne*, sia il più conosciuto non è comunque l'unico. In tempi storici si ricordano queste grandi competizioni ma non sono mai diventate forme di matrimonio. A volte, il culto mantiene forme di ricordo, come la competizione femminile di Olimpia, e, eccezionalmente, come nel caso di Agariste, possiamo documentare un'emulazione di situazioni omeriche in

tempi storici. Vale la pena dividere questo aspetto dal resto dell'epica dato che ha avuto tante imitazioni in tempi storici ed è una prova dell'importanza di Omero nell'educazione dell'élite. Tanto nel culto come in queste situazioni eccezionali, il matrimonio si trasformava in un'occasione di ostentazione aristocratica.

Per ultimo, abbiamo studiato l'altro grande autore dell'epica, Esiodo. Nonostante abbiamo segnalato che il modo presentato da Esiodo è un mondo rurale che corrisponde alla Beozia a lui contemporanea, le sue opere forniscono dati molto interessanti sul passaggio dei grandi valori omerici nell'economia familiare. Il mondo prevalentemente rurale di Esiodo, che non cercava mai di allontanarsi dalle imprese commerciali, è stato tacciato di pessimismo, poiché vedeva con disappunto i costumi vistosi e dava un'idea generale che le società andassero sempre peggiorando. Oltre ad aver presentato Pandora come la madre della razza delle donne e stabilito gli stereotipi di comportamento senza misura che saranno visibili in tutta la storia della Grecia Antica, Esiodo segna il passaggio da una promozione di ricchezza ostentata ad una di giusta misura.

Il matrimonio in Esiodo era visto da un lato come una disgrazia, un obbligo per l'uomo che deve essere ben studiato, dall'altro come unico modo per avere figli legittimi che ereditassero i beni paterni. Abbiamo quindi già dati, per pochi che siano, sulla legittimità dell'unione e sulla necessità di contrarre matrimonio in maniera ufficiale. L'eredità aveva già la sua importanza e costituiva uno degli obblighi principali del maschio.

La sposa doveva essere scelta non per la sua bellezza o la sua grazia, contrariamente a quanto abbiamo visto nei poemi omerici, ma in base alla convenienza dell'unione con lei. Per questo la sposa era una donna giovane, che non aveva vissuto abbastanza così da essere plasmata dallo sposo, doveva vivere nelle vicinanze, per poter controllare se la sua moralità era stata ineccepibile, e deve entrare in casa come gestrice della stessa. La sposa diventava una guardiana dell'*oikos*, con doveri nei confronti di esso. È da qui che possiamo comprendere tutte le diffidenze nei confronti della donna. Questo mondo ideale di vita nei campi non era un mondo di poveri agricoltori, cosa che non corrispondeva né alla persona di Esiodo né al suo pubblico. Senza dubbio egli ha introdotto altri valori nel discorso epico che permettono di considerare il matrimonio non solo come un'alleanza tra aristocratici in diverse città della Grecia, ma anche, da un punto di vista più locale, come un'alleanza interessata a stabilire rapporti con le famiglie dei dintorni.

Nel capitolo dei lirici il lavoro si è concentrato sull'opera di Saffo di Lesbo e di Pindaro di Cinocefale. Per addentrarsi nel campo complesso dell'analisi delle poesie liriche è stato necessario uno studio sulle complicazioni di Genere, in special modo per quello che riguarda la voce femminile e la sua interpretazione. I preconcetti sulla poesia maschile e femminile hanno messo in dubbio la capacità dei poeti nel rappresentare la società nelle sue differenti voci. Certamente gli epitalami e i parteni sono canti di ragazze. Le fonti a disposizione erano limitate e corrispondevano, ovviamente, a una classe sociale privilegiata. Nel primo caso i canti sono dedicati al momento delle nozze e nel secondo rispondono ad esigenze culturali civiche. In questi momenti il coro poteva avere la funzione di essere simbolo di tutta quanta la comunità.



Saffo di Lesbo ha dedicato poesie alle sue compagne di scuola, quel *thiasos* che sembra essere stato sempre di più un circolo educativo di fanciulle delle grandi famiglie aristocratiche, utile per fornire loro formazione nella musica, nella danza e nel canto e vincolato a un personaggio femminile di grande prestigio. In Ionia si era istituita l'usanza secondo la quale le élites facevano parte di questa fase educativa cosa che dona loro un gran prestigio. Si trattava di una fase momentanea di preparazione al matrimonio, negoziato e pattuito secondo gli interessi del capo famiglia. Per questo le ragazze guardavano con dolore alla fine della loro vita da nubili, soprattutto se questa fase aveva loro permesso di stabilire legami di solidarietà con le compagne. Rimane comunque difficile stabilire quanto tempo durasse la presenza di una donna nel *thiasos*, e anche se gli incontri fossero periodici o meno. Tuttavia, è chiaro che intorno a determinati culti civici, alcuni in divenire, l'aristocrazia femminile si relazionava nel loro svolgersi come fosse una comunità di *parthenai*. A causa di ciò studiamo le poesie di Saffo in un'ottica di esclusività dell'aristocrazia che nel mondo greco assumeva significato attraverso la produzione di questi poemi e che era in relazione con lo spazio di contatto con il mondo lidico e persiano.

Grazie alle poesie si Saffo conosciamo abbastanza bene quella che era la cerimonia del matrimonio; essa sembrava caratterizzata da diverse tappe e culminava con una processione nuziale attraverso la quale la sposa cambiava casa. Il lusso, l'ostentazione e un rituale complesso rispondevano alla necessità dell'aristocrazia di rendersi visibile nello spazio pubblico. In questo senso le liriche di Saffo, alcune dedicate a donne reali, erano mostra del potere che potevano arrivare ad avere. Di fatto l'esclusività ha potuto essere il germe scatenante di rivalità personali e lotte di potere, come si riflette nella presenza di associazioni con differenti circoli. Possiamo quindi parlare della grande importanza che il matrimonio aveva in Ionia per l'aristocrazia, con una fase iniziale di grande visibilità della donna.

Nonostante Saffo abbia scritto a Lesbo per la società dell'isola, presto si è convertita in una poetessa capace di superare le barriere regionali e la recitazione delle sue poesie è diventata popolare non solo in ambienti privati e intimi o in matrimoni successivi, ma ha occupato un suo spazio anche nel mondo del simposio. Per questo la sua fama, e di conseguenza anche le critiche, sono durate per generazioni. Per tanto, i valori legati alla sposa apprezzabili, come la grazia, la conoscenza del canto e della danza, erano condivisi anche dal resto dei Greci, specialmente quelli appartenenti alle classi sociali elevate. Sebbene abbiamo dati concreti sulla società all'interno della quale ha vissuto Saffo sappiamo che il comportamento delle giovani era inteso e apprezzato anche dalle altre società. Partendo da questo dato si capisce come le poesie potessero trasformarsi e adattarsi a diversi usi.

Allo stesso modo, abbiamo dato un piccolo spazio ai due parteni di Pindaro, perché sembrano mostrare il grande potere della società oligarchica tebana. Sul culto di Apollo Ismenio la famiglia degli Eoladi ha incaricato Pindaro di comporre poesie nelle quali non solo si esaltassero i trionfi dei maschi della famiglia ma anche che le sue donne fossero incluse. Attraverso monopolio o la preferenza di una famiglia in quello che già era un culto civico, veniva mostrato il profondo insediamento della stessa nel tessuto sociale. La promozione del culto, il potenziamento e l'affrontarne le spese era un modo per la famiglia di rendersi visibile. Includere le donne nubili con un ruolo rilevante faceva sì

che si trasformassero in spose ben visibili all'interno dell'aristocrazia, perché far parte di una famiglia dava loro privilegi speciali.

In definitiva i poeti lirici ci avvicinano al mondo dell'aristocrazia consolidata nel proprio potere, che muta il modello omerico dando l'impressione che, dalla nascita della *polis*, molti modi per distinguersi nella società siano caduti in disuso lasciando spazio a nuove modalità. Nei culti civici, che si migliorano, riorganizzano e prendono forma nell'ultimo periodo dell'età arcaica, vediamo come l'aristocrazia si fosse costruita un luogo esclusivo di autorappresentazione all'interno della comunità. Le donne guadagnavano un nuovo ruolo da protagoniste prendendo parte alle processioni e a cori di ragazze. Si trattava sempre di donne non sposate per le quali il momento del matrimonio era quello di massima visibilità nella comunità. Grazie a queste cerimonie gli uomini della famiglia potevano cominciare a pianificare un matrimonio vantaggioso, dato che contavano non solo sul prestigio familiare ma anche sul fatto che la futura sposa avesse svolto un ruolo rilevante all'interno della comunità.

Il passaggio geografico seguente corrisponde alla Colonizzazione, che non poteva essere trattata in un unico spazio essendo un fenomeno comune nel mondo della Grecia Antica. Il capitolo sul mondo coloniale cerca di dare una buona approssimazione sul tema del matrimonio nelle fondazioni di colonie in età arcaica, quando i Greci si sono confrontati con la crescita dello spazio conosciuto e con la necessità di creare nuove società in territori a loro non familiari.

Inizialmente abbiamo affrontato il problema della partecipazione femminile alla fondazione di colonie, le principali correnti che la sostengono o la negano. Noi, di contro, abbiamo ipotizzato la presenza di donne greche che avevano lasciato le metropoli nel processo coloniale, ma presentiamo ugualmente una panoramica delle principali teorie. Ad oggi è ancora un tema di discussione. Per prendere una posizione, insistiamo sul fatto che la presenza puntuale di alcune donne, come sacerdotesse o la moglie del *oikistes*, poteva essere probabile ma non pratica abituale. Queste donne avevano un ruolo rilevante e servivano ad avvalorare l'autorevolezza della fondazione. Le donne comuni non potevano partecipare alla colonizzazione dato che erano sottomesse al padre prima del matrimonio e lasciarle partire avrebbe supposto perdere un potenziale investimento. Con un matrimonio vantaggioso il padre crea nuovi contatti. Riguardo la possibilità della presenza di donne sposate bisogna ricordare che la donna è sposata ad un uomo che già ricopre una sua posizione nella comunità e quindi non aveva senso fossero sposate a persone che non avevano ancora trovato il loro posto e che, infine, lasciavano la comunità dopo esserne stati espulsi.

Proprio per questo era di vitale importanza un contatto, fin dal primo momento, con la popolazione locale, che doveva fornire un numero considerevole di donne per la formazione di una nuova società. Queste unioni, di origine mista, saranno riconosciute davanti alla comunità e i figli nati da esse considerati come Greci. Nonostante le prime generazioni risentissero di una grande interazione culturale, con la presenza di elementi indigeni, i Greci delle colonie non sono mai stati considerati "meno Greci" e i figli hanno assunto i loro modelli di vita. Ne consegue che il matrimonio nelle colonie avesse adottato le stesse forme del matrimonio celebrato nella metropoli.

Nel secondo paragrafo abbiamo svolto uno studio dei casi a seconda della differente località e, sebbene non siano presenti tutte le colonie, abbiamo selezionati gli esempi dai quali era possibile ricavare il maggior numero di informazioni.

All'inizio, con il caso di Mileto, abbiamo mostrato la bassa convenienza di un rapimento di massa delle donne. Nonostante di fronte alla necessità di consolidare una colonia avesse potuto sembrare una soluzione rapida per ottenere un gran numero di donne, questo metodo supponeva un'inimicizia con il potere locale. Un rapimento di massa della popolazione sembrava essere un conflitto, o almeno un'ostilità, duratura. I coloni greci erano dipendenti dal territorio e dalle relazioni che potevano stabilire. Quindi quando il potere locale non li accoglieva con entusiasmo, come nel caso di Cirene, la colonia doveva trovare un modo per sopravvivere. Cirene è un esempio di un inizio difficile, con problemi per trovare un luogo adatto dove la *polis* nascesse. I coloni greci volevano sopravvivere con i loro propri mezzi e solo quando si accorsero di non esserne in grado hanno invitato, in un secondo momento, altri Greci ad unirsi a loro. Non dobbiamo dimenticare poi che i fondatori delle colonie venivano mitizzati in momenti posteriori e che, nel ricordo, andavano a formare una specie di corpo di élite.

Da Pitecusa vengono molte testimonianze archeologiche e questo ha evidenziato i problemi che, ancora ad oggi, abbiamo riguardo all'interpretazione degli oggetti lasciati nei resti archeologici. Se bene la mescolanza di materiale indigeno e greco sembrerebbe autorizzare a parlare di mescolanza di costumi e di una società ibrida, dobbiamo tenere presente che i Greci sposavano sì le indigene ma vivono anche in quello stesso territorio. Quindi era naturale che adoperassero stili di ceramica e oggetti di produzione locale o che si producono all'interno della colonia, invece di ricorrere alle importazioni dalla metropoli per ogni cosa necessaria. Il caso di Pitecusa e della sua eccezionale società mista doveva essere il modello standard in tutte le prime fasi coloniali.

Infine, abbiamo deciso di dare spazio a tre casi particolari per la storia delle fondazioni: Taranto, Locri Epizefiri e Marsiglia.

Nel caso di Taranto il contributo delle donne in ambito coloniale viene dal fatto che i coloni le abbiano riconosciute come *parthenias*, dato che se ne conosceva soltanto il legame materno. Sparta si trovava nella necessità di trovare una giustificazione ben articolata per poter espellere parte della popolazione. Così la fondazione di Taranto si collega ad un episodio fondamentale per la configurazione della società spartana e della gestione del territorio, la prima guerra messenica, e ad importanti culti limitrofi della città. Questi coloni *parthenios* pongono molti interrogativi, l'illegittimità che deriva da non avere un padre conosciuto mette in dubbio la legittimità del matrimonio e del riconoscimento dei figli nati da esso. Certamente i *parthenios* rappresentavano un problema a Sparta ma, nel momento in cui hanno lasciato la città per fondare una colonia, sono diventati fondatori che ricordano la loro storia mitica.

Locri Epizefiri rappresenta probabilmente il caso in cui le donne si sono rese maggiormente visibili, perché tutto sembra indicare che fossero emigrate famiglie intere. Sicuramente non conosciamo abbastanza bene la società locrese ma viene indicato un ruolo sociale importante delle donne nella trasmissione del lignaggio. Il riferimento alle famiglie delle Cento Case e del sacrificio a Troia ci riportano ad un culto antichissimo

che risale ai tempi della guerra di Troia, che ha luogo solo grazie a donne scelte per il loro lignaggio.

Si tratta anche di un caso in cui i coloni non avevano perso i loro legami con la metropoli, e, se non fosse stato così, le locresi di Italia non avrebbero mantenuto il legame con il voto fatto a Troia. Di fatto notiamo come l'appartenenza alle Cento Case fosse motivo di orgoglio che si perpetuava nei secoli e come Locri Epizefiri abbia mantenuto una società in cui il lignaggio si trasmetteva per linea materna ancora in età classica e, probabilmente, anche in età ellenistica.

Per ultimo abbiamo voluto indagare la complessa doppia fondazione di Marsiglia, perché in entrambe le versioni possiamo notare la partecipazione femminile, anche se in misura diversa. Nella versione di Giustino è stata una donna indigena che, sposandosi con il capo della colonia, aveva inaugurato un orgoglioso lignaggio di appartenenza a questa società mista. Questa tradizione insiste molto sulla convenienza dell'attitudine pacifica verso gli indigeni e sulla loro collaborazione. Nella versione di Strabone, invece, è stata una sacerdotessa, di nome Aristarca, che, per sua condizione religiosa e per essere la portavoce della dea Artemide, è diventata la donna eccezionale incaricata della fondazione. Lasciando da parte la possibile doppia cronologia della fondazione e la necessità che due gruppi dell'élite di Marsiglia si siano visti riconosciuti in una leggenda di fondazione, abbiamo un caso in cui le donne greche non hanno partecipato in massa alla colonizzazione. Solo la fusione con le indigene ha permesso alla colonia di prosperare.

Per questo vogliamo segnalare come il matrimonio si sia trasformato nel grande meccanismo legale al quale i Greci si sono rivolti per potersi stabilire nelle colonie. Non solo dovevano dissodare la terra, dividerla in lotti e creare uno spazio comune. Prima di trovare un luogo idoneo al culto degli dèi dovevano procurarsi una sussistenza e un modo per sopravvivere. Il matrimonio con le indigene, grazie agli accordi con le autorità locali, era l'unico modo per garantire una seconda generazione e hanno dovuto ricorrere a diversi accordi che supponevano soddisfazione da entrambe le parti. Le donne locali ricoprivano un ruolo rilevante nelle colonie, sia come madri di futuri coloni che come educatrici delle generazioni a seguire. Abbiamo visto che malgrado la grande casistica, sebbene i Greci venissero da differenti *poleis*, a volte in una stessa fondazione provenissero da diversi luoghi e sempre si interfacciassero a popoli differenti, le necessità matrimoniali erano una costante. Il matrimonio era già stato eletto come mezzo legittimo di procreazione e per prolungarsi nel tempo. Anche se potevano esserci diverse forme era già stato stabilito come condizione di base nella società greca. L'interazione tra il mondo coloniale e la metropoli poteva continuare nel tempo ma la prima generazione di mogli viene quasi esclusivamente dalla popolazione locale.

Nei due ultimi capitoli ci siamo avvicinati a spazi che sono stati già molto studiati sotto il profilo degli studi di genere e delle relazioni matrimoniali. Il nostro lavoro su Sparta, Gortina e Atene non è stato solo revisione di fonti, ma anche di valutazione e analisi dei problemi in un'ampia produzione bibliografica.

Nel capitolo dedicato al mondo dorico abbiamo affrontato uno studio dei casi di Sparta e Gortina, avendo come obiettivi principali la demitizzazione dell'eccezionalità del matrimonio dorico e la revisione delle fonti.

Sparta rappresenta un tema complesso in sé e per sé per la difficoltà nel disporre di fonti locali e per la visione che ne aveva Atene come di una rivale antitetica. Senza dubbio abbiamo vagliato l'evoluzione delle politiche spartane nel corso del tempo, attraverso la critica delle fonti. Per l'età arcaica abbiamo l'opera di Alcmane, il quale, attraverso i suoi due parteni, ci racconta l'importanza sociale delle ragazze in età da marito.

Per mezzo del rito le *parthenai* diventavano rappresentati della comunità ed esaltavano i valori della *polis*. Siamo di fronte a un gruppo selezione, dato che venivano dalle migliori famiglie e ricoprivano un ruolo visibili nei riti. Le donne venivano lodate per la loro bellezza e per la loro grazia, per essere state educate nel canto e nella danza e sembrano competere tra di loro. In questo senso si possono notare dei paralleli evidenti con gli altri poeti lirici. Si può intravedere l'importanza del futuro matrimonio, e l'importanza di appartenere a una famiglia spartana che ricopriva un ruolo rilevante. Alcmane esaltava i valori civici per bocca delle *parthenai* che, per la prima volta, acquistavano voce nella città. In questo momento, poco prima delle nozze, esse diventavano rappresentanti della *polis*. Per questo, a volte, abbiamo incluse anche allusioni personali. Il grande successo dei parteni ha permesso che fossero recitati in numerose occasioni finché non sono stati messi per iscritto. Nella Sparta arcaica era già presente un modello di eccellenza delle nubili e del ruolo che esse ricoprivano nella comunità, ruolo controllato dall'aristocrazia.

Pertanto una delle questioni spinose è quella di determinare quale ruolo avesse la vecchia aristocrazia, ereditata dai Secoli Bui, nella nuova società spartana divisa in classi.

Molto importante è far risaltare il ruolo di Licurgo nell'ordinamento della società spartana così da determinarne i principali conflitti. Oltre ad essere un legislatore quasi mitico egli ha giocato un ruolo fondamentale in tutta la storia di Sparta, egli si è anche trasformato nella legittimazione di provvedimenti che non avrebbe mai potuto promulgare. Per questo bisogna muoversi con particolare attenzione. Sembrerebbe che Licurgo avesse promosso un'élite spartana basata sugli *homoioi*, il che avrebbe significato l'ingresso nella classe più alta non solo dell'aristocrazia ma anche di altri gruppi che dovevano svolgere il servizio militare. L'aristocrazia non deve essere stata del tutto d'accordo con l'accettazione di queste persone ed è stato un problema sorto in maniera ricorrente. È molto difficile determinare i passi che hanno formato la società spartana, pare però che la conquista della Messenia, e la conseguente disposizione di terre da dividere per formare una nuova classe, sia stata determinante in questo processo.

Riguardo alle politiche matrimoniali, Sparta è stata una *polis* contraria all'*esogamia* e lo ha fatto facendo sì che le donne spartane rimassero legate alla loro terra di origine. Questo dato non la isola dal resto delle *poleis* greche ma non sappiamo se sia originario il discorso che vi si associava. Il suo modo di promulgare leggi per promuovere queste unioni limitava e disprezzava le doti, così che il matrimonio non fosse attraente per uno straniero, ed educava le donne a valori civici condivisi. La proiezione di uno stile di vita prettamente spartano faceva parte della propaganda che la stessa Sparta era interessata a esportare. Questo discorso di rifletteva nei culti femminili, monopolizzati dalle famiglie aristocratiche ed erano le loro donne a rappresentare tutta quanta la comunità.

L'eccezionalità di Sparta stava nell'elaborazione di un discorso proprio sull'eccellenza, esportato all'estero e inclusivo delle donne.

Ciò che sorprende tanto gli autori classici del matrimonio in sé, il travestimento della sposa, aveva in realtà un chiaro significato rituale, con implicazione civica dell'assunzione del ruolo di futura madre di cittadini. Nonostante le fonti lo raccontino come una curiosità, era un rito complesso, articolato in diverse fasi, in cui manca la festa, dato interpretabile come il desiderio di mantenere una certa austerità.

La sposa veniva preparata con semplicità ed aspettava che il matrimonio venisse consumato nell'oscurità, compiendo il suo ruolo di moglie e inaugurando un nuovo *oikos*. Non ci sono dubbi sul fatto che la celebrazione di un matrimonio desse legittimità ai figli che nascevano all'interno dello stesso e che la famiglia spartana avesse una certa importanza. Era un tipo di matrimonio volutamente ricercato che serviva ad accrescere i valori associati alla *polis*.

Riportiamo varie interpretazioni sulle discusse formule matrimoniali della stanza buia e della *poliandria*. Nonostante la cerimonia della stanza buia sembri rispondere a un rituale di fertilità, apriamo la possibilità all'eccezionalità che ciò si facesse in tempi di estrema necessità e solo tra le famiglie spartane impoverite. Sebbene formassero un corpo di élite, alcune famiglie spartane potevano essere interessate ad accordare matrimonio con poca o nessuna dote, costume che pensiamo fosse adottato a Sparta. Questa soluzione sarebbe stata onorevole per entrambe le parti e gli autori antichi la consideravano un gesto incomprensibile.

Nonostante tutto, possiamo anche pensare di essere di fronte un rito di arrivo all'*efebia*, in cui sposare una donna aumenta la fertilità della terra e che gli autori antichi lo stessero semplicemente leggendo alla lettera.

Sulla *poliandria* non possiamo che far notare che le fonti al riguardo sono tarde e che ciascun autore ha esagerato ancora di più la propria interpretazione. Si è passati dalla situazione eccezionale di un marito anziano che non poteva generare, alla condivisione di una sposa da parte di fratelli, a, semplicemente, una *poliandria* senza nessun tipo di criterio. Se ci fossero stati patti di procreazione in qualche momento è difficile saperlo, ma, data l'esistenza della possibilità dell'adozione, sembra poco probabile che un matrimonio spartano si convertisse in uno scambio di sposa senza nulla di più.

Probabilmente tutti questi condizionamenti sono stati determinati quando a Sparta si verificano delle sconfitte, nel V secolo, e cominciava a farsi avanti l'idea che ci fosse povertà tra i cittadini e che le colpevoli fossero le Spartane, le quali accumulato terra con le loro doti. Oltre a spingere verso il recupero dei costumi degli antenati, attribuiti a Licurgo, si premiava la nascita di numerosi figli e si punivano il celibato e il nubilato.

Per questo dobbiamo puntualizzare il modo più rilassato di gestire le doti e considerare che queste dovessero essere presenti a Sparta già dall'età arcaica, eredità dei Secoli Bui. Inizialmente i *kleroi* conferiti per ammettere parte della popolazione tra gli *homoioi* non erano stati pensati come un bene che potesse essere diviso, ma le famiglie aristocratiche che avevano molti beni le davano alle loro figlie senza troppe complicazioni e, presto, anche il resto degli Spartani fecero lo stesso. Il fatto che una donna ricevesse una dote in

terre era considerato a Sparta un rammollimento dei costumi solo in alcuni momenti e ciò aveva una lettura politica dietro.

Se consideriamo che parte della dote si dava in forma di eredità *post mortem*, risulta chiaro il desiderio che la donna non si muovesse mai dalla terra in cui era nata. Siamo di fronte a politiche molto conservatrici in cui le donne avevano un loro ruolo ma, in nessun caso, possiamo parlare di libertà.

Di conseguenza le donne spartane avevano un ruolo da svolgere nella comunità attraverso il loro matrimonio e le circostanze dell'educazione maschile lontano da casa concedevano loro una certa libertà nella gestione dei beni dell'*oikos*, ma mai nella loro propria sessualità.

Il problema consiste nel sapere fino a che punto il *mirage* abbia condizionato certe esagerazioni e in quale momento l'accumulo di terre in mano alle donne fosse diventato un problema. Sappiamo che nel V secolo e all'inizio del III, si vedevano di cattivo occhio le doti e le proprietà delle donne spartane ma non sappiamo ci fosse dietro la causa reale della decadenza di Sparta o soltanto una razionalizzazione.

Possiamo concludere dicendo che Sparta aveva un'ideologia civica fin dall'età arcaica che conferiva un ruolo anche alla donna all'interno della *polis*. Come in tutte le società antiche il suo ruolo era quello di procreare figli legittimi ma veniva ugualmente educata ai valori civici. Sparta ha elaborato un discorso proprio sulle virtù femminili, come la fedeltà, l'austerità e la gestione della terra all'interno della famiglia. Questi valori sono un'idealizzazione delle donne spartane di grande interesse per il potere politico spartano.

L'altro esempio tratto dal mondo dorico che abbiamo potuto studiare è quello di Gortina, con le sue peculiarità del suo Codice. Si tratta di un documento che riporta molti dati sulle disposizioni giuridiche ma non offre neanche il minimo dettaglio riguardo alla cerimonia del matrimonio o ai passaggi successivi, sia da parte della famiglia che di fronte alla divinità. Presenta una situazione protratta nel tempo che viene fissata in un momento mettendola per iscritto. Sebbene l'evoluzione che possiamo dimostrare è minima, circoscritta alle possibili eredità presente nel Codice e al momento in cui ciò fu iscritto sul monumento, i dati specifici che esso riportava sono stati per noi di grande utilità.

Innanzitutto dobbiamo sottolineare come i dati siano unicamente provvedimenti giuridici: riflettono tipi di conflitto che la *polis* aveva sofferto segnalandone circostanze e verdetto. C'è la possibilità che alcuni problemi non si fossero mai posti in quella stesura e che si fosse legiferato in vista di situazioni future, in particolare nel caso di matrimoni sbilanciati e le multe che dipendevano dallo status. Si era fissata una punizione o un modo di procedere a seconda del caso che si fosse presentato e, in seguito, la pena andava riducendosi o aggravandosi a seconda della classe sociale. La cerimonia o i valori della futura sposa rimangono silenziati a causa della natura della fonte. Nonostante ciò, grazie all'abbondanza e alla specificità dei dati, possiamo trarre diverse conclusioni.

Gortina mostrava una profonda disuguaglianza tra classi sociali. Sebbene fino ai *woikeoi* si abbiano alcuni diritti di fronte al matrimonio, l'aristocrazia appariva piena di privilegi, non solo nelle unioni tra pari ma anche in tutti i tipi di disposizioni legali. Qualunque attentato contro un membro di una famiglia di classe superiore era punito con una ammenda crescente. Per questo dobbiamo interpretare come eccezionali i matrimoni

sbilanciati, in cui l'*oikos* di residenza marcava lo status dei futuri figli, e notare come i dati sulla sua frequenza e importanza siano per noi scarsi. L'aristocrazia aveva molti privilegi, sicuramente ereditati da tempi precedenti, che nel momento di stesura del Codice sono stati messi per iscritto. Le donne venivano trattate in base alla classe sociale della sua famiglia e la loro situazione sembra essere mutata poco dopo il matrimonio che di solito era con un uomo della stessa classe sociale.

Anche se i matrimoni rientravano in una casistica ampia, i verdetti di ripartizione in caso di eredità o divorzio sono molto generali facendo riferimento soltanto a quantità considerevoli. Questo dato può significare che coloro che affrontavano conflitti per la suddivisione dei beni erano le classi più elevate, le quali erano passibili di possedere un patrimonio importante.

Il secondo grande dibattito che apre il Codice è quello sul passaggio dei forti clan familiari alla supposta "individualità". Davanti a una solidarietà di gruppo poco a poco si sono presi provvedimenti per passare ad un'ereditarietà lineare. Chi mantiene l'*oikos* diventa responsabile dalla trasmissione del medesimo. Per il modo in cui sono disposte le leggi, per il tipo di retorica e per il marcato carattere orale sulle formule, sembrerebbe fossero leggi di lunga tradizione in cui la tribù aveva ancora molto peso nonostante il modello familiare fosse già nucleare. In questo senso vanno letti i provvedimenti che liberavano i figli dai debiti dei loro padri, e la necessità di dividere il patrimonio quando avveniva un divorzio. Una famiglia era un'unione circostanziale che poteva essere annullata con maggior facilità rispetto ad altri *poleis*. Questo trattamento, che potremmo definire "individuale", è un passo importante di rottura dei legami familiari stabilitisi nei Secoli Bui, ma in nessun caso deve essere interpretato come uguaglianza. Le persone dipendevano dalla loro classe sociale e sempre venivano trattate in accordo con esse. Di fatto, notiamo il grande potere che aveva la famiglia prima e la tribù poi, la quale poteva dilatare nel tempo il matrimonio di una *patroukos* per evitare che il patrimonio di lei uscisse dalla sua tribù.

L'eredità in mano femminile, o la sua divisione tra molti figli, è sempre stato un problema perché debilitava l'*oikos*. Certamente il padre poteva disporre del momento in cui avrebbe consegnato la dote della figlia o poteva adottare un maschio nel caso avesse avuto una sola ereditiera. In ogni caso, non esistevano nella demografia antica molte famiglie con tanti figli. Per questo vogliamo precisare un po' il concetto di indipendenza e di diritti sulla propria dote ed eredità della donna a Gortina e sottolineare come questa gestione dipendeva dal *kurios* che poteva portarla avanti quando lo ritenesse opportuno.

La situazione dell'ereditiera unica racconta non solo del potere della famiglia nell'evitare che il patrimonio lasciasse la stessa, grazie al matrimonio tra familiari, ma anche di un gioco di priorità, che vanno dalla famiglia alla tribù. Loro controllano i tempi dei processi il che deve essere interpretato come un desiderio conservatore.

La donna a Gortina presentava alcune particolarità rispetto a quella ateniese, ma non può, in nessun caso, essere considerata come emancipata o in grado di disporre dei suoi beni liberamente. Le veniva riconosciuto il ritorno del proprio patrimonio quando un matrimonio veniva sciolto, ma non aveva comunque diritto assoluto sulla propria dote quando si sposava. Per tanto, siamo sempre davanti a conflitti sulla proprietà tra famiglie, proprietà che sono in buona parte gestite dagli uomini.



Nel capitolo finale abbiamo trattato Atene, spazio su cui abbiamo molte informazioni e molto varie. All'inizio Atene, finiti i Secoli Bui, si presentava come una *polis* con profonde disuguaglianze dominata dagli Eupatridi, i grandi aristocratici che avevano ereditato l'effettivo controllo del potere da tempi precedenti. Per compensare questo potere e perché nasca un'ideologia civica, si dovevano promuovere provvedimenti che aumentassero l'uguaglianza.

Il legislatore Solone ha cercato il "livellamento" della cittadinanza con un nuovo modello di classi sociali basato sulla ricchezza. Per questo dovevano cambiare certi tipi di comportamento attraverso la promozione di nuove leggi. Dobbiamo evidenziare il suo lavoro iniziale come rivelatore dei principali problemi e il suo cercare di proporre provvedimenti soddisfacenti, almeno in parte, per tutta la comunità.

Il primo obiettivo era quello di togliere potere all'aristocrazia e ottenere che essa si inserisse in maniera effettiva nelle istituzioni pubbliche. Da una parte, ha creato numerose leggi che controllavano l'ostentazione nei funerali e nei matrimoni. Quindi, dev'essere stato un'abitudine molto consolidata che l'aristocrazia facesse bella mostra del proprio potere e della propria ricchezza in queste occasioni. Probabilmente queste misure furono impopolari e si è dovuto ribadire in diverse occasioni: doveva essere difficile rompere questo schema di comportamento. L'obiettivo della riforma di Solone era che i *pentacosimedimonoï*, la nuova classe sociale più elevata, includessero non solo l'immobile classe degli Eupatridi ma anche nuovi ricchi dotati di proprietà sufficienti. Per risarcire la vecchia aristocrazia della sua perdita di visibilità pubblica, le veniva concesso un nuovo ruolo nella *polis* attraverso il monopolio dei culti poiladi. A partire da quel momento, coloro che venivano da un buon *genos* sarebbero stati incaricati di sovrintendere i principali culti cittadini, tanto i maschili quanto i femminili.

Solone inoltre aveva tentato di dare un ordine alla gestione privata delle questioni familiari, così come era stata condotta fino a quel momento. Su questa lunghezza d'onda dobbiamo interpretare tanto la proibizione della vendita e della schiavitù dei familiari per debiti, lasciando fuori solo le donne disonorate, le quali venivano espulse dalla famiglia, quanto la gestione del matrimonio e dell'eredità delle *epiclerai*.

Da questi dati possiamo trarre diverse conclusioni. Da un lato, il matrimonio doveva essere mosso da interessi familiari e di contatti personali ed era molto difficile rompere tali dinamiche. L'intento di Solone si basava sull'inclusione di parte della cerimonia in ambito pubblico, facendola sancire dalla comunità. Nasceva il matrimonio legittimo e quello illegittimo e si muovevano i primi passi verso la categorizzazione definitiva del *nothos* e della sua perdita di diritti. D'altra parte, la donna passava a essere ufficialmente dipendente dal suo *kurios*. Nonostante sia altamente probabile che la donna fosse già sottomessa ai maschi della famiglia, il fatto che non sia inclusa con un ruolo politico nella nuova comunità la colloca in una posizione di "minorenne" perenne.

Infine dobbiamo porre la nostra attenzione sull'inizio della gestione del futuro delle *epiclerai*. Le donne che risultavano essere le uniche depositarie dell'eredità erano particolarmente problematiche, dato che la loro morte senza figli supposeva la fine di un *oikos*. Si tentava, per tanto, di far loro contrarre velocemente un matrimonio, con tanto di

divorzio se già fossero state sposate con qualche membro della famiglia, con l'intenzione di conservare i beni all'interno dell'*oikos* stesso. La preoccupazione del tema si intuisce dalle misure circa la coabitazione obbligatoria, nel desiderio che gli *oikoi* non sparissero con il tempo.

Sebbene Solone non sia riuscito ad accontentare tutte le classi sociali, i suoi provvedimenti sono stati ricordati nel tempo e vengono citati in età classica. Dietro alle sue leggi sull'uguaglianza di fronte alla legge e la riformulazione delle classi sociali, dobbiamo vedere l'intento di cambiare i modelli di condotta per arrivare a una *polis* in cui ci fosse la partecipazione cittadina.

Nella seconda parte, dedicata all'età arcaica, abbiamo voluto dedicare spazio ai tiranni di Atene e alle loro politiche matrimoniali evidenziate dalle fonti. Essendo personaggi popolari abbiamo informazioni dettagliate riguardo alle unioni che li hanno visti protagonisti e abbiamo quindi cercato di determinare se fossero pratica abituale per la aristocrazia ateniese. I tiranni sono personaggi ben visibili nelle fonti e il caso dei Pistratidi è particolarmente significativo perché conosciamo la vita di Pisistrato e dei suoi figli fino alla caduta della tirannide. Pisistrato era arrivato al potere in diverse occasioni e aveva condotto un gioco politico con le altre famiglie, dentro e fuori dall'Attica, grazie a matrimoni politici.

Il suo primo ritorno è stato condizionato dall'appoggio che aveva ricevuto dalla famiglia di Megagle e il matrimonio con sua figlia è stato simbolo di questa unione. Deve essere stato percepito, dall'ottica del tiranno, come matrimonio provvisorio e per questo non era stato consumato. Non solo aveva cercato appoggio all'interno dell'*astu*, ma aveva fatto anche sposare il figlio con Fia, una donna proveniente da una famiglia aristocratica del demo di Palene e, verso la fine della sua vita, Pisistrato si sposa di nuovo con una donna argiva. Questi giochi matrimoniali cambiavano in funzione delle necessità politiche e le donne sembrano essere state la moneta di scambio che sigillava tali alleanze.

La politica matrimoniale dei Pistratidi ha potuto svolgersi in questa maniera solo perché le famiglie aristocratiche erano interessate. I tiranni sposavano le loro figlie con altri tiranni, ma ugualmente si imparentavano anche con altre grandi famiglie, sia dentro che fuori Atene. Per tanto, l'utilizzo del matrimonio come strategia politica che poteva cambiare nel tempo doveva essere comune nelle grandi famiglie aristocratiche che si potevano permettere di tenere contatti dentro e fuori di Atene. Questo tipo di unioni erano usate in maniera ricorrente quando erano necessarie per rinnovare appoggi e per beneficiare dei privilegi di altre *polis*. Di conseguenza, le donne erano la chiave per ottenere appoggi permanenti e, nel futuro, appellarsi al ricordo di un passato comune.

Nell'Atene di età classica abbiamo trattato diversi aspetti che mettono in relazione il concetto di cittadinanza con la necessità di creare e mantenere un matrimonio civico che aumentasse condivisi sentimenti cittadini.

Il primo aspetto di grande rilevanza è l'idea della autoctonia, cioè il fatto che gli Ateniesi consideravano di essere nati in Attica e di aver vissuto sempre nel medesimo luogo. Questo sentimento, promosso dalla classe politica, riprende vigore in età classica non solo attraverso il mito e i culti ad esso associati, ma si era convertito anche in discorso ufficiale. Era complicato inserire le donne di Atene, che non erano cittadine, all'interno

dell'autoctonia, ma sembrano abbiano raccolto certi culti poliadi di commemorazione di queste origini mitiche e abbiano avuto un ruolo attivo nella loro preservazione. Questi culti erano realizzati da alcune famiglie, che vedevano mutare il loro spazio di potere con l'imminente democrazia. Dobbiamo tenere in considerazione che la democrazia si indeboliva in presenza di famiglie poderose che si distaccavano rispetto alle altre, per questo i culti poliadi rappresentavano un gioco di potere in cui una famiglia non doveva innalzarsi rispetto alle altre.

Uno dei punti scottanti è la legge di cittadinanza di Pericle del 451, perché sotto un'apparente limitazione dell'accesso alla cittadinanza, avuta solo nel caso in cui sia il padre che la madre fossero ateniesi, non abbiamo abbastanza chiaro quali strati di popolazione ne furono pregiudicati e quali beneficiati. Sembrerebbe che limitasse di nuovo le grandi famiglie aristocratiche che avevano continuato una politica matrimoniale sia dentro che fuori dall'Attica. Per questo, sebbene non avesse carattere retroattivo, voleva cambiare il fatto che l'aristocrazia conducesse una propria politica familiare all'esterno della *polis*. Era un intento di misurare interessi personali e familiari con quelli della *polis*.

Tuttavia aveva pregiudicato quei cittadini più poveri che, in un certo momento, avevano visto come una dignitosa soluzione l'imparentarsi con meteci in cambio di una dote cospicua. È certo che questa situazione, sebbene potesse essere così, pare essere stata meno importante per la *polis* rispetto al fatto che si potesse dare politica attraverso canali non ufficiali.

È probabile che la legge mirasse ai *klerucos* che, a causa del loro lignaggio, si stavano allontanando dai costumi cittadini in favore dei costumi locali e che venivano visti da Atene come un pericolo su vasta scala.

Tutto sembra indicare che si stavano promuovendo le unioni all'interno di Atene per evitare che ci fossero conflitti di interesse politico. Non solo venivano promulgate leggi restrittive ma si promuoveva anche una visione ideale del matrimonio come lavoro comune dello sposo e della sposa all'interno dell'*oikos*.

Il matrimonio era un fatto di vitale importanza ad Atene poiché implicava un passaggio di patrimonio ed era un mezzo per stabilire alleanze. Altro interesse dalla polis era ottenere che tutte le questioni matrimoniali, che normalmente si risolvevano all'interno della famiglia, passassero nello spazio del tribunale. In questo modo, si evitavano le vendette personali e la proporzionalità del castigo quando nasceva qualche problema. Per questo la violenza, l'adulterio e il divorzio cominciavano a essere discussi in pubblico e tutte e due le parti, sempre uomini perché la donna non accedeva ai tribunali, esprimevano i loro migliori argomenti.

L'oratoria cercava di convincere un pubblico inesperto di leggi, ma fornisce a noi informazioni su come si potesse fare appello a leggi antiche per ottenere un mutuo beneficio. Nonostante, conosciamo, grazie alle orazioni, molte cose sulla vita quotidiana di una coppia e sulle circostanze di un matrimonio anche se dobbiamo considerare che la realtà era mascherata in funzione degli interessi dell'accusa o della difesa.

Attraverso lo studio di tutti i casi e le conclusioni parziali che abbiamo offerto alla fine di ogni capitolo, possiamo affermare che le unioni matrimoniali greche presentavano particolarità locali, che abbiamo opportunamente segnalato, ma anche punti in comune.

In primo luogo dobbiamo segnalare che si è prodotta un'evoluzione storica del concetto di matrimonio. Dall'inizio dell'età arcaica si è passati da una preoccupazione relativa alle unioni che pareva essere una prerogativa familiare, all'intento di inserirle all'interno della vita politica. In questo senso dobbiamo interpretare i diversi divieti o incoraggiamenti alle unioni all'interno della *polis*. Le autorità avevano preso coscienza del fatto che il matrimonio era l'occasione ideale per stabilire legami di solidarietà che, se non fossero stati controllati in modo opportuno, avrebbero potuto trasformarsi in un danno per la *polis*. Per questo si sono preferite le unioni all'interno del territorio, perché gestire i conflitti interni sarebbe stato molto più semplice rispetto a conflitti in cui fossero coinvolti altre località e avrebbero potuto nascere problemi di conflitto di interesse.

Tutti gli spazi presentavano differenze sociali, ma tutti erano interessati ad accedere a un matrimonio legittimo. Sebbene le cerimonie potessero essere più o meno semplici, c'era un chiaro interesse nella legittimità dei figli e nell'accesso alla partecipazione politica. Questo è l'aspetto che ricorre maggiormente quando possiamo raccogliere dati su classi sociali differenti dall'aristocrazia. Per questo, la comunità politica aveva stabilito determinati passi per ratificare le unioni davanti alla comunità. Nel caso di Atene è più chiaro ma supponiamo non fosse un caso isolato. Per tanto è nata, in età arcaica e in età classica, la necessità che l'atto di sposarsi contenesse una parte pubblica, che implicasse la comunità nell'unione. L'obiettivo di tale partecipazione era avere testimoni comuni nel caso sorgessero delle liti. Leghiamo questo provvedimento con il desiderio che i conflitti privati, che le famiglie avevano risolto in passato tra loro, passassero poco a poco a essere terreno della *polis*.

Dato che abbiamo segnalato come tutte le unioni cercassero un matrimonio legale, tuttavia dobbiamo affermare che la dote, in quasi tutti i casi, fosse indispensabile. I padri o capi di famiglia desideravano fornire una dote alle figlie secondo le loro possibilità in modo da poterle dare in sposa al miglior maschio possibile. Pur essendo il matrimonio un'occasione per stabilire future alleanze, l'implicazione economica della dote non deve essere sottostimata. Per questo, la sua restituzione o divisione in caso di scioglimento del matrimonio era un motivo ricorrente. Era una somma che nessuna delle due parti disprezzava. Anche se la donna non gestiva effettivamente la dote, quest'ultima non veniva considerata un investimento a fondo perduto ed era reclamata e valutata come un bene di gran valore.

Nel caso dell'aristocrazia era un modo di ostentare la propria ricchezza, ma, per il resto dei cittadini, poteva essere un appoggio economico indispensabile per il nuovo *oikos*. La dote era necessaria ma tuttavia era problematica perché stabiliva uno scambio di beni che, facilmente, poteva degenerare in disuguaglianza. Proprio per questo motivo esistevano leggi che limitavano la sua quantità e necessità. Un matrimonio, soprattutto per quanto riguardava la parte che si svolgeva davanti alla comunità, doveva essere visibile ma non doveva fomentare profonde disuguaglianze.

Quindi possiamo dire che fosse di grande interesse mettere alle strette l'aristocrazia che aveva tenuto tutto il potere nei Secoli Bui, e alla quale dovevano essere posti dei limiti

per far crescere un sentimento di comunità. L'aristocrazia doveva limitare le sue unioni con altre *poleis*, limitare lo spreco di denaro nel matrimonio e dare doti più contenute perché, possiamo supporre, ciò era motivo di conflitto ed è il motivo per cui tali leggi sono state così ricorrenti.

Nonostante ciò, la grande aristocrazia, che era stata e continuava ad essere la classe con maggior visibilità, continuava a trasformare parte del suo potere diventando rappresentante di alcuni culti di grande importanza per la *polis*. Parte di questi culti, non casualmente legati al matrimonio, erano officiati da donne provenienti da queste famiglie. Tali riti non erano indispensabili per il matrimonio legittimo e la loro esclusività aveva senso solo per il fatto che erano parte del potere controllato dall'aristocrazia.

In ultimo dobbiamo fare un appunto su quel poco che sappiamo riguardo al ruolo "personale" delle donne greche. Esse apparivano inserite all'interno degli interessi familiari, essendo un gioco degli interessi del capofamiglia. Nonostante questo, l'educazione per il matrimonio aveva la sua importanza. La gestione della casa, i lavori sotto il tetto coniugale e il controllo delle finanze si realizzavano allo scopo di creare una buona sposa.

La donna riceveva una dote per il suo matrimonio ma non ne aveva la gestione. Senza dubbio si trattava di una garanzia del suo *status* che la differenziasse da una concubina. Era quindi una protezione legale.

Dobbiamo pensare che tanto i Greci quanto le Greche vedessero il matrimonio come una necessità vitale per portare avanti la famiglia attraverso una discendenza e che fossero coscienti degli interessi reciproci nell'unione. Questa tesi dottorale ha voluto differenziare le particolarità delle differenti *poleis* greche e avvicinarsi al tema del matrimonio da una prospettiva economica. Tutti i Greci vedevano il matrimonio come un modo per rendere legittime le unioni ma non lo celebravano nella stessa maniera né dotavano le donne dei medesimi beni.

# **BIBLIOGRAFÍA**

## EDICIONES CLÁSICAS

Aristófanes (2007) *Comedias III Lisístrata - Las Tesmoforias - Las Ranas - La asamblea de las mujeres - Pluto (Introducción, traducción y notas de Luis M. Macía Aparicio)*. Madrid: Gredos.

Artistophanes (1907) *Aristophanes Comoediae (edition F.W. Hall and W.M. Geldart)*. Oxford: Clarendon press.

Aristóteles (1984) *Económico, La constitución de los Atenienses (Traducción, introducción y notas de Manuela García Valdés)*. Madrid: Gredos.

Aristóteles (1988) *Política (Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés)*. Madrid: Gredos.

Aristotle (1920) *Athenaion Politeia (edition Kenyon)*. Oxford: Loeb.

Aristotle (1957) *Politica (edition of W. D. Ross)*. Oxford: Clarendon press.

Aspasia de Mileto (1994) *Testimonios y discursos (Selección, prólogo, estudio introductorio, traducción y notas de José Solana Dueso)*. Barcelona: Editorial del hombre.

Ateneo (2001) *El banquete de los sofistas libros XII-XIII (Introducción, traducción y notas de Lucía Rodríguez Noriega)*. Madrid: Gredos.

Athenaeus (1927) *The Deipnosophists (edition of Charles Burton Gulick)*. London: Harvard University press.

Demóstenes (1983) *Discursos privados II (Introducción, traducción y notas de José Manuel Colubi Falcó)*. Madrid: Gredos.

Demosthenes (1931) *Demosthenis. Orationes (edition of W. Rennie)*. Oxford: Clarendon press.

Estrabón (1992) *Historia (Libros III y IV) (Introducción traducción y notas de José Meana y Felix Piñeiro)*. Madrid: Gredos.

Herodoto (1988) *Historias (Introducción, traducción y notas de Carlos Schrader)*. Madrid: Gredos.

Herodotus (1920) *Herodotus, with an English translation by A. D. Godley*. Cambridge: Harvard University Press.

Hesíodo (2000) *Obras y fragmentos (traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez)*. Madrid: Gredos.

Hesiod (1914) *Theogony (with an English Translation by Hugh G. Evelyn-White)*. Theogony. Cambridge: Harvard University Press.

Hesiodi (1951) *Caalogi sive eoearum fragmenta (collegit, disposuit, critica commentatione instruxit Augustus Traversa)*. Napoli: Libreria scientifica editrice.

Homer (1919) *Odyssey (Edition, translation and notes by A. T. Murray)*. Cambridge: Cambridge University press.

- Homer (2012) *Iliad (Translated by Anthony Verity and with introduction and notes by Barbara Graziosi)*. Oxford: Oxford University press.
- Homero (2007) *Ilíada (introducción de José García Blanco y Luis M. Macía Aparicio)*, Madrid: CSIC.
- Homero (2010) *Ilíada (traducción de Emilio Crespo Güemes)*, Madrid: Gredos.
- Homero (2005) *Odisea (traducción, edición y notas de Javier Calvo de Luis)*. Madrid: Cátedra.
- Isaeus. (1962) *Isaeus with an English translation by Edward Seymour Forster*. Cambridge: Harvard University Press.
- Iseo (2007) *Discursos (Introducción, traducción y notas de María Dolores Jiménez López)*. Madrid: Gredos.
- Iustiniani Iustini (1985) *Epitoma historiarum philippicarum Pompey Trogo (edición de Otto Seel)*. Stuttgart: Teubner.
- Jenofonte (1920=1969). *Xenophontis Opera Omnia: Tomus V: Opuscula (Traducción, edición y notas de E. C. Marchant)*, Oxford: Clarendon press.
- Jenofonte (1984) *Obras menores (edición, traducción y notas de Orlando Guntiñas Tuñón)*. Madrid: Gredos.
- Jenofonte (1984) *Hierón (traducción de Orlando Guntiñas Tuñón)*, Madrid: Gredos
- Jenofonte (1993) *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates (Introducción, traducción y notas de Juan Zaragoza)*. Madrid: Gredos.
- Justino (1995) *Prólogos y fragmentos (Traducción, traducción y notas de José Castro Sánchez)*. Madrid: Gredos.
- Lisias (1988) *Discursos volumen I (Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez)*. Madrid: Gredos.
- Lysias (1930) *Lysias (with an English translation by W.R.M. Lamb)*. Cambridge: Harvard University press.
- Pausanias (1918) *Pausaniae Graeciae Descriptio 3 vol (edition and translation W.H.S. Jones, D. Litt., and M.A. Ormerod)*. Cambridge: Harvard University press.
- Pausanias (1994) *Descripción de Grecia (Libros III y IV)(Introducción, traducción y notas de María Cruz Guerrero Ingelmo)*. Madrid: Gredos.
- Pindar (1915) *The odes of Pindar (edition, translation and notes by John Sandys)*. Nueva York: Macmillan.
- Pindar (1997) *Pindar fragments*. Oxford: Loeb.
- Píndaro (1984) *Odas y Fragmentos (Introducción, traducción y notas de Alfonso Ortega)*. Gredos: Madrid.



- Plutarco (1987) *Obras morales y de costumbres III (Moralia) (Introducción y notas por Mercedes López Salva y María Antonia Medel y traducciones por Mercedes López Salva)*. Madrid: Gredos.
- Plutarch (1888) *Moralia (edition and notes Gregorius N. Bernardakis)*. Leipzig: Teubner.
- Plutarco (1985) *Vidas paralelas I, Teseo-Rómulo, Licurgo-Numa (introducción general, traducción y notas por Aurelio Pérez Jiménez)*. Madrid: Gredos. Plutarco (1985) *Vidas paralelas I, Teseo-Rómulo, Licurgo-Numa (introducción general, traducción y notas por Aurelio Pérez Jiménez)*. Madrid: Gredos.
- Plutarco (1986) *Obras morales y de costumbres (Moralia) II (Introducción, traducciones y notas por Concepción Morales Otal y José García López)*. Madrid: Gredos.
- Plutarco (2006) *Vidas paralelas III Coriolano-Alcibíades, Paulo Emilio-Timoleón, Pelópidas-Marcelo (traducción, introducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez)*. Madrid: Gredos.
- Plutarco (2007) *Vidas paralelas V. (Introducciones, traducciones y notas de Jorge Cano Cuenca, David Hernández de la Fuente y Amanda Ledesma)*. Madrid: Gredos.
- Plutarco (2008) *Vidas paralelas II Solón-Publícola, Temístocles-Camilo, Pericles-Fabio Máximo (Introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez)*. Madrid: Gredos.
- Plutarch (1913) *Moralia (with an English Translation by Frank Cole Babbitt)*. Cambridge: Harvard University press.
- Plutarch (1916) *Plutarch's Lives (edition of Bernadotte Perrin)*. Cambridge: Harvard University press.
- Polibio (1981) *Historias (libros V- XV) (Traducción y notas de Manuel Balasch Recort)*. Madrid: Gredos.
- Polybius (1893) *Historiae (version of Theodorus Büttner-Wobst after L. Dindorf)*. Leipzig: Teubner.
- Safo (2004) *Poemas y testimonios (edición de Aurora Luque)*. Barcelona: Acantilado.
- Thucydides (1942) *Historiae in two volumes (Edited by H. Stuart Jones and J. E. Powell)*. Oxford: Oxford university press.
- Tucídides (1990) *Historia de la Guerra del Peloponeso (libros I y II) (Introducción, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch)*. Madrid: Gredos.
- Tucídides (1992) *Historia de la Guerra del Peloponeso (libros V y VI) (Introducción, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch)*. Madrid: Gredos.
- VV.AA. (1922) *Lyra Graeca (edición, traducción y notas de J. M. Edmons)*. London: Loeb.
- VV.AA. (1959) *The Oxyrhynchus Papyri (edition, translation and notes by D. L. Page)*. London: Loeb.
- VV. AA. (1980) *Lírica griega arcaica (poemas corales y monódicos 700-300 a. C.) (Traducción y notas de Francisco Rodríguez Adrados)*. Madrid: Gredos.
- VV. AA. (1988) *Greek Lyric, Volume II: Anacreon, Anacreontea, Choral Lyric from Olympus to Alcman (Edited and translated by David A. Campbell)*. London: Loeb.

Xenophon (1921) *Xenophontis opera omnia (version and notes E. C. Marchant)*. Oxford: Clarendon press.

## DICCIONARIOS DE TÉRMINOS

VV.AA. Diccionario de la lengua española (23 edición), Madrid: Real Academia española.

## OBRAS JURÍDICAS

VV.AA. (2002) *Estatuto de Roma de la corte penal internacional*, Madrid: Ministerio de justicia

## BIBLIOGRAFIA CIENTÍFICA

Abrahams, R. G. (1979) 'Some aspects of levirate'. En *Goody J.(ed.) The Character of kinship*. Cambridge: Cambridge University presss, pp. 163–174.

Abou-Zeid, A. M. (1963) 'Migrant labour and social structure in Kharga Oasis'. En *Pitt-Rivers J. (ed.) Mediterranean countrymen, essays in the social Anthropology in the Mediterranean*. Paris: Mouton, pp. 41–54.

Acemoglu, D. y Robinson, J. A. (2001) 'A Theory of Political Transitions'. *American Economic Review*, 91, pp. 938–963.

Adamovsky, E. (2011) 'Historia, divulgación y valoración del pasado: Acerca de ciertos prejuicios académicos que condenan a la historiografía al aislamiento'. *Nuevo topo*, 8, pp. 91–106.

Adkins, A. W. H. (1960) *Merit and responsibility, a study in greek values*. Chicago: University of Chicago press.

Adkins, A. W. H. (1971) 'Homeric Values and Homeric Society'. *The Journal of Hellenic Studies*, 91, pp. 1–14.

Adkins, A. W. H. (1982) 'Values, Goals, and Emotions in the Iliad', *Classical Philology*. 77.4, pp. 292–326.

Adkins, A. (1997) 'Homeric Ethics'. En *Morris, I y Powell, B (eds.) A new companion to Homer*. Leiden: Brill, pp. 694–714.

Aghion, I., Barbillon, C. y Lissarrague, F. (1997) *Héroes y dioses de la Antigüedad*. Madrid: Alianza.

Aguilar Fernandez, R. M. (1994) 'Las mujeres de Odiseo'. En *Homenaje a Luis Gil*. Madrid: Ediciones clásicas, pp. 199–207.

Aguirre Castro, M. (1994) 'El tema de la mujer fatal en la Odisea'. *Cuadernos de Filología Clásica*, 4, p. 301-317.

Alberro, M. (2005) 'El "status" de la mujer en las antiguas sociedades celtas y otros pueblos indo-europeos contemporáneos'. *Ius fugit, Revista interdisciplinar de estudios histórico-jurídicos*, 14, pp. 421–444.

Alden, M. J. (1985) 'The Role of Calypso in the Odyssey'. *Antike und Abendland*, 31, pp. 97–107.

Alexander, C. (2015) *La guerra que mató a Aquiles, la verdadera historia de la 'Ilíada'*. Barcelona: Acantilado.

- Alexiou, M. (2002) *The ritual lament in Greek tradition*. Oxford: Rowman and Littlefield publishers.
- Alföldi, M. R. (1987) 'Riflessioni sulla riforma monetaria cosiddetta soloniana'. *Bollettino di numismatica*, 5.9, pp. 9–17.
- Allan, W. (2006) 'Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic'. *The Journal of Hellenic Studies*, 126, pp. 1–35.
- Allione, L. (1963) *Telemaco E Penelope nell'Odissea*. Turín: G. Giappichelli.
- Almeida, J. A. (2003) *Justice as an aspect of the polis idea in Solon's political poems. (A regarding of the fragments in light of the researches of New classical archaeology)*. Leiden: Brill.
- Aloni, A. (2008) La performance di Esiodo. En Uglione R. (ed.) *Atti del convegno nazionale di studi "Arma virumque cano..." L'epica dei greci e dei romani Torino, aprile 23-24 2007*. Torino: Edizioni dell'Orso, pp. 57–66.
- Alonso Núñez, J. M. (1980) 'Les renseignements sur la Péninsule Ibérique d'Artémidore d'Ephése'. *L'Antiquité Classique*, 49, pp. 155–259.
- Alonso Núñez, J. M. (1999) 'La turdetania de Estrabón'. En Cruz Andreotti G. (ed.) *Estrabón e Iberia: Nuevas perspectivas de estudio*. Málaga: Thema, pp. 102–120.
- Alonso del Real, C. (1967) *Realidad y leyenda de las Amazonas*. Madrid: Espasa Calpe.
- Alonso y Royano, F. (1996) 'El derecho griego'. *Espacio, tiempo y forma, serie II Historia Antigua*, 9, pp. 115–142.
- Alsina, J. (1983) *Literatura griega, contenido, problemas y métodos*. Barcelona: Ariel.
- Alvar Ezquerro, J. (1981) *La navegación prerromana en la Península Ibérica: colonizadores e indígenas*. Madrid: Editorial Complutense.
- Alvar Ezquerro, J. (2000) 'El sexo y la edad en la derrota: los romanos en Hispania'. En Myro, M., Casillas, J. M., Alvar, J. y Plácido D. (eds.) *Las edades de la dependencia durante la Antigüedad*. Madrid: Ediciones clásicas, pp. 363–384.
- Alvar Ezquerro, J. and Wagner, C. G. (2003) 'La colonización agrícola en la península ibérica, estado de la cuestión y nuevas prespectivas'. En Gómez Bellard. C. (ed.) *Ecohistoria del paisaje agrario, la agricultura fenicio-púnica en el Mediterráneo*. Valencia: Universidad de Valencia, pp. 187–205.
- Amantini, S. (1984) 'Ancora sulla prostituzione sacra a Locri Epizefirii'. *Miscellanea greca e romana*, 11, pp. 39–62.
- Amemiya, T. (2007) *Economy and economists of Ancient Greece*. Londres: Routledge.
- Ampolo, C. (1984) 'Il lusso funerario e la città arcaica'. *Annali. Sezione di Archeologia e storia antica. Dipartimento di studi del mondo.*, pp. 71–102.
- Ampolo, C. (1984b) 'Il lusso nelle società arcaiche. Note preliminari sulla posizione del problema'. *Opus*, 3, pp. 469–476.
- Anderson, G. (2003) *The athenian experiment, bulding an imagined political community in Ancient Attica 508-490 B. C.* Ann Arbor: The university of Michigan press.

- Andreu Pintado, J. (2009) *Fundamentos de Epigrafía Latina*. Madrid: Liceus.
- Andrewes, A. (1956) *The Greek Tyrants*. London: Hutchinsons.
- Andrewes, A. (1961) 'Philochorus on Phratries'. *Journal of Hellenic studies*, 81.
- Antela Bernández, B. (2008) 'Vencidas, Violadas, Vendidas: Mujeres Griegas y Violencia Sexual en asedios Romanos'. *Clio*, 90. pp. 307–322.
- Antonaccio, C. M. (2000) 'Architecture and Behavior: Building Gender into Greek Houses'. *The Classical World*, 93.5, pp. 517–533.
- Antonaccio, C. M. (2001) 'Ethnicity and Colonization'. En *Irada Malkin (ed.), Ancient Perceptions of Greek Ethnicity. Center for Hellenic Studies Colloquia*. Oxford: Harvard university press, pp. 113–157.
- Antonaccio, C. M. (2003) 'Hybridity and the Cultures within Greek Culture'. En *Dougherty, C. y Kurke, L. (eds.) The Cultures within Ancient Greek Culture. Contact, Conflict, Collaboration*. Cambridge: Cambridge University press, pp. 57–74.
- Antonaccio, C. M. (2007) 'Colonization: Greece on the move, 900-480'. En *Shapiro, H. A (ed.) Archaic Greece*. Cambridge: Cambridge University press, pp. 201–224.
- Antonelli, L. (2008) *Traffici foce di età arcaica*. Roma: Hesperia.
- Aparicio Crespo, P. (2015) *Entre Aidos y Peitho, la iconografía del gesto del velo en la Antigua Grecia*. Madrid: JAS Arqueología editorial.
- Aragón Pérez, A. (2014) 'Breaches of Olympic Truce in Ancient times: Causes and penalties' [artículo en línea]. *Atenas: International Olympic Truce Centre*. [Consultado el: 05/04/2016].
- Arieti, J. (1975) 'Nudity in Greek athletics'. *Classical World*, 68.7, pp. 431–436.
- Arjona Pérez, M. (2010) 'La política de traslados de población de Hierón I y sus repercusiones religiosas en las colonias euboicas de Sicilia oriental - Dialnet'. *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad*, 22, pp. 31–79.
- Armstrong, J. I. (1958) 'The Marriage Song-Odyssey 23'. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 89, pp. 38–43.
- Arnhart, L. (1994) 'A Sociobiological Defense of Aristotle's Sexual Politics'. *International Political Science Review/ Revue internationale de science politique*, 15.4, pp. 389–425.
- Arnold, B. (1990) 'The past as propaganda: Totalitarian archaeology in Nazi Germany'. *Antiquity: A Review of World Archaeology*, 64, pp. 464–478.
- Arrighetti, G. (1987) *Poeti, eruditi, e biografii: Momenti della riflessione dei Greci sulla letteratura*. Pisa: Giardini.
- Arrigoni, G. (1985) 'Donne e sport nel mondo greco religione e società. En *Arrigoni, G (ed.) Le donne in Grecia*. Roma: Laterza, pp. 55–201.
- Arthur, M. B. (1973) 'Origins of western attitudes toward women'. *Arethusa*, 6, pp. 97–104.
- Arthur, M. B. (1976) 'Classics Reviews'. *Signs*, 2.2, pp. 383–403.
- Arthur, M. B. (1981) 'The divided world of Iliad VI'. En *Foley H. P. (ed.) Reflections of women in Antiquity*. New York: Gordon and Breach, pp. 1–44.

- Arthur, M. B. (1982) 'Cultural strategies in Hesiod's Theogony: law, familia, society'. *Arethusa*, 15, pp. 63–82.
- Arthur, M. B. (1984) 'Early Greece: the origins of the western attitude toward women'. En *Peradotto, J. y Sullivan J. P (eds.) Women in the Ancient World, the Arethusa papers*. New York: SUNY series in Classical studies, pp. 7–58.
- Asheri, D. (1961) 'Sulla legge di Epitadeo'. *Athenaeum. Studi di Letteratura e Storia dell'Antichità.*, 39, pp. 45–68.
- Asheri, D. (1963) 'Laws of Inheritance, Distribution of Land and Political Constitutions in Ancient Greece'. *Historia*, 12, pp. 1–21.
- Asheri, D. (1977) 'Tyrannie et mariage forcé. Essai d'histoire sociale grecque'. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 32.1, pp. 21–48.
- Assmann, J. (2011) *Historia y mito en el mundo antiguo: los orígenes culturales de Egipto, Israel y Grecia*. London: Cambridge mass.
- Austin, N. y Vidal Naquet, P. (1972) *Economía y sociedad en la Antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- Austin, N. (1975) *Archery at the dark of the moon, poetic's problems in Homer's Odyssey*. Berkeley: University of California press.
- Austin, N. (1994) *Helen of Troy and her shameless phantom*. Londres: Cornell University Press.
- Babal, M. (2010) 'Sticky History: Connecting Historians with the Public'. *The Public Historian*, 32.4, pp. 76–84.
- Bacchielli, L. (1996) 'La tomba di Batto su alcune monete di Cirene'. En *VV. AA. Scritti di antichità in memoria di Sandro Stucchi I*. Roma: Studi miscelanea, pp. 15–20.
- Bacry, P. (1991) 'Trois fois Pénélope ou le métier poétique'. *Revue des Études Anciennes*, 93, pp. 11–25.
- Bakker, E. J. (1998) 'How oral is oral composition?'. En *Mackay E. A. (ed.) The oral tradition and its influence in the Greek and Roman world*. Leiden: Brill, pp. 29–48.
- Ball, J. A. (1989) 'Capturing a bride: marriage practices in classical Sparta'. *Ancient History, resources for teachers*, 19, pp. 75–81.
- Bammer, A. (1988) 'Neue Grabungen an der Zentralbasis des Artemision von Ephesos'. *JÖAI*, 51, pp. 1–31.
- Banfi, A. (2007) 'Gynaikonomein. Intorno ad magistratura ateniese del IV secolo ed alla sua presenza nelle fonti teatrali greche e romane'. En *Cantarella E. y Gagliardi L. (eds.) Diritto e teatro in Grecia e a Roma*. Milano: LED, pp. 17–29.
- Baños, J. A. (2010) *Eros, entre Apolo y Dionisos, homoerotismo en la poesía griega antigua*. Barcelona: Ediciones Carena.
- Barber, E. W. (1994) *Women's work, the first 20.000 years. Women, cloth and society in early times*. New York: Norton.
- Bardis, P. D. (1964) 'The Ancient Greek Family'. *Social Science*, 39.3, pp. 156–175.

- Barrett, W. S. (1961) 'Review of the Oxyrhynchus Papyri. Part 24'. *Gnomon: Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft*, 33.7, pp. 682–692.
- Bartol, B. (1997) 'Saffo e Dika (Sapph. 81 V.)'. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 56.2, pp. 75–80.
- Bassett, S. E. (1933) 'The Fate of the Phaeacians'. *Classical Philology*, 28.4, pp. 305–307.
- Beall, S. M. (1993) 'Word-Painting in the "Imagines" of the Elder Philostratus'. *Hermes*, 121., pp.350–363.
- Beall, E. F. (2005) 'An Artistic and Optimistic Passage in Hesiod: "Works and Days" 564-614'. *Transactions of the American Philological Association*, 135, pp. 231–247.
- Beauchet, L. (1897) *Histoire du droit prive de la republique athenienne, III*. Paris: Chevalier Maresco.
- Beard, M. (2017) *Women and power, a manifesto*. London: Liveright publishing corporation.
- Beard, M. y Henderson, J. (1998) 'Why this body I thee worship: Sacred prostitution in Antiquity'. En *Wyke, M. (ed.) Gender and the body in the Ancient Mediterranean*. Malden: Blackwell publishers, pp. 56–79.
- Bearzot, C. (2005) 'Ne cittadini ne stranieri. apeleutheroi e nothoi in Atene'. *Il cittadino, lo straniero, il barbaro, fra integrazione ed emarginazione nell'Antichita*, pp. 77–92.
- Beijerse, J. U. y Kool, R. (1994) 'La tentación del sistema penal: ¿Apariencias engañosas? El movimiento de mujeres holandes, la violencia contra las mujeres y el sistema penal'. En *Larrauri, E. (ed.) Mujeres, derecho penal y criminología*. Madrid: Siglo veintiuno, pp. 141–166.
- Beloch, K. J. (1893) *Griechische Geschichte*. Strasbourg: Trubner.
- Beloch, K. J. (1916) *Griechische Geschichte II*. Strasbourg: Trubner.
- Benedict, R. (1934) *Patterns of Culture*. London: Routledge.
- Benedict, R. (1974) *El crisantemo y la espada*. Madrid: El libro de Bolsillo.
- Bennet, L. J. (1997) 'Homer and the Bronze Age'. En *In Morris, I y Powell, B (eds.) A new companion to Homer*. Leiden: Brill, pp. 511–534.
- Bennett, L. J. y Tyrrell, B. (1990) 'Sophocles' Antigone and funeral oratory'. *The american journal of Philology*, 111.4, pp. 441–456.
- Bérard, J. (1955) 'Le concours de l'arc dans l'Odyssée'. *Revue des Études Grecques*, 68, pp. 1–11.
- Bérard, C. (1970) *L'héroon à la porte de l'ouest*, Zurich: Éditions Francke Berne.
- Bérard, C. (1989) 'The Order of Women'. En *Bérard C. et alii, (eds.), A City of Images. Iconography and Society in Ancient Greece*. Princeton: Princeton University press.
- Bergemann, J. (1997) *Demos und Thanatos. Untersuchungen zum Wertsystem der Polis im Spiegel der attischen Grabreliefs des vierten Jahrhunderts v. Chr. und zur Funktion der gleichzeitigen Grabbau*. Munich: Biering & Grabbauten.
- Bergren, A. L. T. (1983) 'Language and the female in early greek thought'. *Arethusa*, 16, pp. 69–95.

- Bergren, A. L. T. (2008) *Weaving truth, essays on language and the female in Greek thought*. Harvard: Center of Hellenic studies.
- Bergren, A. L. T. (2008b) 'Language and the Female in Early Greek Thought', En VV. AA. *Weaving Truth: Essays on Language and the Female in Greek Thought*. Washington D. C.: Center of hellenic studies, pp. 13–30.
- Beringer, W. (1982) "'Servile Status" in the Sources for Early Greek History'. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 31.1, pp. 13–32.no
- Bergk, T. (1865) 'Alkmans Hymnus auf die Dioskouren'. *Philologus - Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption*, 27, pp. 1–16.
- Berman, K. (1974) 'A Basic Outline for Teaching "Women in Antiquity"'. *The Classical World*, 67.4, pp. 213–220.
- Bermejo Barrera, J. C. (1988) 'Zeus, Hera y el matrimonio sagrado'. *Polis*, 1, pp. 7–24.
- Bermejo Barrera, J. (1988b) 'Alimentación ley y matrimonio en la religión griega arcaica'. En Pereira Menaut G. (ed.) *Actas del I congreso peninsular de Historia Antigua*. Santiago de Compostela: Imprenta universitaria, pp. 71–88.
- Bernabé Pajares, A. y Rodríguez Somolinos, H. (1994) *Poetisas griegas*. Madrid: Ediciones clásicas.
- Bernabé Pajares, A. (1995) 'La lengua de Homero en los últimos años: problemas, soluciones, perspectivas'. *Tempus*, 11, pp.5–40.
- Bernard, N. (2003) *Donne e società nella Grecia Antica*. Roma: Carocci.
- Berrocal, M. C. (2009) 'Feminismo, teoría y práctica de una arqueología científica'. *Trabajos de prehistoria*, 66, pp. 25–43.
- Bertini, F. (1970) 'Léiadaon di Elena'. En VV. AA. *Mythos, scripta in honorem Marii Untersteiner*, Génova, Università di Genova, Facoltà di lettere, pp. 81-96.
- Bertolini, F. (1992) 'Società di trasmissione orale: mito e folclore'. En VV. AA. *Lo spazio letterario della Grecia Antigua Tomo I. La polis*. Roma: Salerno Editrice, p. 47.
- Bespaloff, R. (1970) *On the Iliad*. Princeton: Princeton University press.
- Beteta Martín, Y. (2012) 'La femininidad normativa y la violencia sexual en el III Reich. La deconstrucción de las identidades femeninas y la explotación sexual de las mujeres en los campos de concentración y exterminio'. *El futuro del pasado*, 3, pp. 107–135.
- Bethke Elshtain, J. (1981) *Public man, private woman, women in social and political thought*. Princeton: Princeton University press.
- Beye, C. R. (1968) *The Iliad, Odyssey, and Epic Tradition*. Macmillan: Anchor Books.
- Beye, C. R. (1974) 'Male and female in the homeric poems'. *Ramus*, 3.2, pp. 87–101.
- Beyerle, F. (1927) 'Der Ursprung der Bürgerschaft'. *Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Germ. Abt.*, 47, pp. 567–645.
- Bianco, E. (2014) '«Regine riformatrici» a Sparta nel III sec. a.C.'. En Bultrighini U. y Dimauro E. (Eds.), *Donne che contano nella storia greca*. Lanciano: Rocco Carabba, pp. 573-596.

- Bierl, A. (2011) 'Alcman at the end of Aristophanes' Lysistrata: ritual interchorality'. En Athanassaki L. Bowie E. (eds.) *Archaic and classical song, performance, politics and dissemination*. Gottinger: Trends in classics, pp. 415–436.
- Bierl, A. (2016) 'Visualizing the Cologne Sappho: Mental Imagery through Choralit, the Sun, and Orpheus'. En Cazzato V. y Lardinois A. (eds.) *The Look of Lyric: Greek Song and the Visual Studies in Archaic and Classical Greek Song, vol. 1*. Leiden: Brill, pp. 307–342.
- Bierl, A. (2016b) 'All you need is love: some thoughts on the structure, texture, and meaning of the Brothers song as well as on its relation to the Kypris song (P. Sapph. Obbink)'. En Bierl A. y Lardinois A. (eds.) *The newest Sappho, P. Sapph. Obbink and P. GC inv. 105, frs. 1-4*. Leiden: Brill, pp. 302–336.
- Bierl, A. y Lardinois, A. (2016) *The Newest Sappho, P. Sappho. Obbink and P. GC. inv. 105 frs. 1-4*. Netherlands: Brill.
- Bietti Sestieri, A. M. (1992) *The Iron Age Community of Osteria dell'Osa: a Study of Socio-political Development in Central Tyrrhenian Italy*. Cambridge: Cambridge University press.
- Bile, M. (1980) 'Système de parenté et systèmes matrimoniaux à Gortyne'. *Verbum*, 3, pp. 1–21.
- Bile, M. (1981) 'Le vocabulaire des structures sociales dans les lois de Gortyne'. *Verbum*, 4, pp. 11–45.
- Bile, M. (1988) *Le dialecte crétois ancien. Étude de la langue des inscriptions. Recueil des inscriptions postérieures aux IC*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Bile, M. (1993) 'Une relecture des Lois de Gortyne d'après M. Mauss et CL. Lévi-Strauss'. En *Actas del II coloquio internacional de Dialectología griega*. Madrid: Ediciones de la UAM, pp. 17–28.
- Bile, M. (1993b) 'La *patroikos* des lois de Gortyne: etude linguistique'. En VV. AA. *Symposion, Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, pp. 45–60.
- Bile, M. (1994) 'L'anti-rhétorique des lois de Gortyne'. En VV. AA. *La rhétorique grecque. Actes du Colloque Octave Navarre*. Nice: Université de Nice. Centre de recherches d'histoire des idées, pp. 41–52.
- Bile, M. (2012) 'Prolegomènes aux lois de Gortyne I statut de la femme et ordre social'. En VV.AA. *Folia Graeca in honore Eduard Will: lingüística*. Paris: Etudes Anciennes, 50, pp. 7–63.
- Bilheimer, A. (1947) 'Age-classes in Spartan education'. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 78, pp. 99–104.
- Bing, P. y Cohen, R. (1991) *Games of Venus, an anthology of greek and roman erotic verse from Sappho to Ovid*. Londres: Routledge.
- Bintliff, J. (2006) 'Solon's reformss: an archeological perspective'. En Blok J. H. y Lardinois A. (eds.) *Solon of Athens new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, pp. 321–333.
- Birgalias, N. (1999) *L'odyssée de l'éducation spartiate*. Athens: Athens university.



- Blaffer Hrdy, S. (2000) 'The Optimal Number of Fathers: Evolution, Demography, and History in the Shaping of Female Mate Preferences'. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 907, pp. 75–96.
- Blaise, F. (2009) 'Poetics and politics: tradition re-worked in Solon's "Eunomia" (Poem 4)'. En *Blok J. H. y Lardinois A. (eds.) Solon of Athens new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, pp. 114–133.
- Blanchard West, E. (2009) 'Married hero/single princess Homer's Nausicaa and the Indic Citragada'. *The journal of indoeuropean studies*, 30. 1-2, pp. 214–224.
- Blanco Rodríguez, S. (2005) 'Ares, el dios mas odiado del Olimpo'. *Minius*, 13, pp. 15–26.
- Blondell, R. (2010) "'Bitch that I Am": Self-Blame and Self-Assertion in the Iliad'. *Transactions of the American Philological Association*, 140.1, pp. 1–32.
- Blondell, R. (2013) *Helen of Troy, beauty, Myth, devastation*. Oxford: Oxford University press.
- Blok, J. H. (2000) 'Phye's Procession: Culture, Politics and Peisistratid Rule'. En *Sancisi-Weerdenburg H. (ed.) Peisistratos and the tyranny: a reappraisal of the evidence*. Amsterdam: Gieben, pp. 17–48.
- Blok, J. H. (2006) 'Solon's funerary laws: questions of authenticity and function'. En *Blok J. H. y Lardinois A. (eds.) Solon of Athens new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, pp. 197–247.
- Blundell, S. (1995) *Women in Ancient Greece*. Londres: British museum press.
- Blundell, S. (1998) 'Marriage and the maiden, narratives on the parthenon'. En *Blundell S. y Williamson M. (eds.) The sacred and the feminine in Ancient Greece*. London: Routledge, pp. 47–70.
- Boardman, J. (1962) *The Greeks overseas, their early colonies and trade*. London: Thames and Hudson.
- Boardman, J. (1964) *Greek Art*. London: Thames and Hudson.
- Boardman, J. (1978) 'Herakles Delphi and Kleistenes of Sikyon'. *Revue Arqueologique*, 34, pp. 227-234
- Bocchetti, C. (2005) 'La geografía homérica'. *Letras clásicas*, 9, pp. 27–45.
- Boegehold, A. L. (1994) 'Pericles' citizenship law of 451/0 B. C.'. En *Boegehold A. L. y Scafuro A. C. (eds.) Athenian identity and civic ideology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, pp. 57–66.
- Boegehold, A. L. (1995) 'The Lawcourts at Athens: Sites, Buildings, Equipment, Procedure, and Testimonia'. Athens: The Athenian Agora.
- Boehringer, S. (2007) 'All'Hagesichora me teirei (Alcman fr. 3): ce que les travaux sur la sexualité apportent aux recherches sur le genre'. En *Sebillote Cuchet V. y Ernoult N. (eds.) Problèmes du genre en Grèce Ancienne*. Paris: Publications de la Sorbonne, pp. 125–145.

- Boehringer, S. (2014) 'Existe-t-il une « homosexualité initiatique »? Pour une anthropologie de la sexualité antique'. En Mouton A. y Patrier J. (Eds.) *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Its Surroundings*. Nederlands instituut voor het nabije Oosten, Leiden, pp. 481–506.
- Boehringer, S. and Caciagli, S. (2015) 'The age of love: gender and erotic reciprocity in Anchaic Greece'. *Clio*, 42.2, pp. 25–52.
- Boehringer, S. (2011) '¿Un placer no compartido? El otro sexo del amor griego'. *Me cayo el veinte*, 22, pp. 61–80.
- Boehringer, S. (2016) 'Refuser les universaux, une histoire foucauldienne de la sexualité antique, una historia au présent'. En Boehringer S. y Lorenzini D. (eds.) *Foucault, la sexualité, L'Antiquité*. Paris: Kimé, p. 33-50.
- Boeke, H. (2007) *The value of victory in Pindaric's odes*. Leiden: Brill.
- Bogino, L. (1991) 'Note sul matrimonio a Sparta'. *Sileno: rivista di studi classici e cristiani*, 17, pp. 221–233.
- Bogino, L. (1994) 'In margine alla versione eforea sull fondazine di Taranto'. *Miscellanea Greca e Romana*, 8, pp. 1–13.
- Bohannan, P. (1963) *Social Anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Bolmarcich, S. (2001) 'ΟΜΟΦΡΟΣΥΝΗ in the "Odyssey"'. *Classical Philology*, 96.3, pp. 205–213.
- Bölte, F. (1929) 'Zu lakonischen Festen'. *Rheinisches Museum*, 78, p. 124-143.
- Bonnafé, A. (1985) *Eros et Eris mariages divins et mythe de succession chez Hésiode*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Bonelli, G. (1987) *Il mondo poetico di Pindaro*. Torino: G. Giappichelli.
- Bonfante, P. (1900) *Corso di diritto romano*, Firenze: Fratelli Cammelli.
- Bonner, R. J. (1906) 'Did Women Testify in Homicide Cases at Athens?'. *Classical Philology*, 1, pp.127–132.
- Bosch Fiol, E. y Ferrer Pérez, V.A. (2004) 'Sumisión y obediencia al marido: el ideario de la Sección femenina'. *Arenal, revista de historia de las mujeres*, 11, pp.175–195.
- Bourdieu, P. (1998) *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Boyd, T. W. (1998) 'Recognizing Helen'. *Illinois Classical Studies*, 23, pp. 1–19.
- Bowie, E. (2011) 'Alcman's first partheneion and the song the sirens sang'. En Athanassaki L. Bowie E. (eds.) *Archaic and classical song, performance, politics and dissemination*. Gottingen: Trends in Classics, pp. 33–66.
- Bowie, E. (2016) 'How did Sappho's songs get into the male sympotic repertoire?'. En Bierl A. y Lardinois A. (eds.) *The newest Sappho, P. Sapph. Obbink and P. GC inv. 105, frs. 1-4*. Leiden: Brill, pp. 148–164.

- Bowman, L. (2004) 'The "Women's Tradition" in Greek Poetry'. *Phoenix*, 58. 1-2, pp. 1–27.
- Bowra, C. M. (1953) *Problems in Greek poetry*. Oxford: Clarendon press.
- Bowra, C. M. (1962) *Primitive song*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Bowra, C. M. (1973) *La lirica greca da Alcmane a Simonide*. Firenze: La nuova Italia.
- Bradford, A. S. (1986) 'Gynaikokratoumenoi: Did Spartan women rule Spartan men?'. *The Ancient World*, 14, pp. 13–18.
- Bradshaw, L. (1991) 'Political Rule, Prudence and the "Woman Question" in Aristotle'. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, 24.3, pp. 557–573.
- Bravo, G. (1998) 'Mujer pagana, mujer cristiana: en torno a la construcción de los nuevos modelos femeninos de la Antigüedad tardía'. En *Ortega P., Rodríguez Mampaso, M. J. y Wagner C. G (eds.) Mujer, ideología y población, II jornadas de roles sexuales y de género*. Sevilla: Arys, *Antigüedad, religiones y sociedades*, pp. 99–112.
- Bregazzi, J. (1999) *Shakespeare y el teatro renacentista inglés*. Madrid: Alianza editorial.
- Brelich, A. (1958) *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*. Roma: Edizioni dell' Ateneo.
- Brelich, A. (1961) *Guerre, agoni et culti nella Grecia arcaica*. Bonn: Antiquitas.
- Bremmer, J. (1980) 'An enigmatic indo-european rite: paederasty'. *Arethusa*, 13.2, pp. 279–298.
- Bremmer, J. (1981) 'Plutarch and the Naming of Greek Women'. *The American Journal of Philology*, 102, pp.425–426.
- Bremmer, J. (ed.) (1989) *From Sappho to deSade, moments in the history of sexuality*. Londres: Routledge.
- Brillante, C. (2009) *Il cantore e la musa, poesia e modelli culturali nell Grecia arcaica*, Pisa: edizioni ETS.
- Brilliant, R. (1995) 'Kirke's men: swine and sweethearts'. En *Cohen B. (ed.) The distaff side, representing the female in Homer's Odyssey*. Oxford: Oxford university press, pp. 165–174.
- Brisson, L. (2002) *Sexual ambivalence, androgyni and hermaphroditism in Graeco-Roman Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Brixhe, C. y Bile, M. (1999) 'La circulation des biens dans les lois de Gortyne'. En *Dobias-Lalou C. (ed.) Des dialectes grecs aux Lois de Gortyne*. Nancy: De Boccard, pp. 75–116.
- Brock, R. (1994) 'The Labour of Women in Classical Athens'. *The classical Quarterly*, 44.2, pp. 336–346.
- Brown, C. G. (1989) 'Ares, Aphrodite, and the Laughter of the Gods'. *Phoenix*, 43.4, pp. 283–293.

- Bruit Zaidman, L. B. (1994) 'Pandora's daughters and rituals in Grecian cities'. En *Schmitt Pantel P. (ed.) A history of women in the West. I. From ancient goddesses to Christian saints*. Cambridge: Mass and London, pp. 338–376.
- Bruit-Zaidman, L. B. y Schmitt Pantel, P. (1992) *Religion in the Ancient Greek City*. Cambridge: Cambridge University press.
- Bruit Zaidman, L. B. y Schmitt Pantel, P. (2002) *La religión griega en la polis de la época clásica*. Madrid: Akal.
- Bruns, I. (1905) *Vorträge und Aufsätze*. Munchen: C. H. Bechsche.
- Bruschi, G. (1985) 'Il Partenio di Alcmano'. *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 23, pp. 504–563.
- Bucheler y Zitelmann (1885) *Das recht von Gortyn*, Frankfurt: Mai.
- Buchner, G. (1971) 'Recent work at Pithekoussai (Ischia), 1965-71'. *Archaeological Reports*, 17, pp. 63–67.
- Buchner, G. (1975) 'Nuovi aspetti e problemi posti degli scavi di Pitecusa con particolari considerazioni sulle oreficerie de stile orientalizzante antico', En *VV. AA. Contribution à l'étude de la societe eule*. Naples: Cahiers du Centre Jean Berard, pp. 59–86.
- Buchner, G. (1979) 'Early orientalizing: aspects of the Euboean connection'. en *Ridgway D. y Ridgway F. S. (eds.) Italy before the Romans*. New York: Academic press, pp. 129–144.
- Budin, S. (2007) *The myth of sacred prostitution in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University press.
- Buffiere, F. (1973) *Les mythes d'Homère et la pensee grecque*. Paris: Les belles lettres.
- Bundrick, S. D. (2008) 'The Fabric of the City: Imaging Textile Production in Classical Athens'. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 77.2, pp. 283–334.
- Bundrick, S. D. (2012) 'Housewives, hetairai, and the ambiguity of genre in Attic vase painting'. *Phoenix*, 66. 1-2, pp. 11–35.
- Buonopane, A. (2011) *Manuale di epigrafia latina*. Roma: Carocci editore.
- Burford, A. (1993) *Land and labor in the Greek world*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Burgers, G. J. y Crielaard, J. P. (2007) 'Greek colonists and indigenous populations at L'Amastuola, southern Italy', *BABesch*, 82, pp. 87–124.
- Burkert, W. (1985) *Greek religion: archaic and classic*. Oxford: Blackwell.
- Burkert, W. (2002) 'Iniziazione': un concetto moderno e una terminologia antica'. En *Perusino F. y Gentili B. (eds.) Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*. Pisa: Edizioni ETS, pp. 13–27.

- Burgess, J. S. (2001) *The tradition of the Trojan war in Homer and the Epic cycle*. Baltimore: The Johns Hopkins university press.
- Burnett, A. P. (1964) 'The Race with the Pleiades'. *Classical Philology*, 59.1, pp. 30–34.
- Burnett, A. P. (1989) 'Performing Pindar's Odes'. *Classical Philology*, 48.4, pp. 283–293.
- Burton, J. (1998) 'Women's Commensality in the Ancient Greek World'. *Greece & Rome*, 45.2, pp. 143–165.
- Burnett, A. (2012) 'Brothels, Boys, and the Athenian Adonia'. *Arethusa*, 45.2, pp. 177–194.
- Burns, T. W. (2016) 'The Problematic Character of Periclean Athens'. En Kellow G. C. y Leddy N. (eds.) *On Civic Republicanism, Ancient Lessons for Global Politics*. Toronto: Universito of Toronto press.
- Buszard, B. (2010) 'The Speech of Greek and Roman Women in Plutarch's Lives'. *Classical Philology*, 105.1, pp. 83–115.
- Butler, J. (2007) *El género en disputa*. Madrid: Paidós.
- Buzio, C. (1938) *Esiado nel mondo greco sino alla fine dell'età classica*. Milano: Vita e pensiero.
- Buzzi, S. et alii (2008) *Nuove acquisizioni di Saffo e della lirica greca*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Byers, M. (1998) *Fond farewells: Themes in Ancient Greece women epitaphs*. University of California.
- Cabanilles, A. (2007) 'Las criadas de Penélope. Escribir la violencia'. *Extravío*, 2, pp. 116–131.
- Cabrera Bonet, P. (2000) 'Las identidades peligrosas: la imagen de la mujer en Emporion a través de la iconografía cerámica'. *Arqueología espacial*, 22, pp. 123–142.
- Caciagli, S. (2005) 'L'etairia saffica e la società aristocratica di Lesbo arcaica'. Università di Bologna.
- Caciagli, S. (2006) *Poesia e Società Comunicazione poetica e formazioni sociali nella Lesbo del VII/VI secolo a.C.* Tesis doctoral. Università di Bologna.
- Caciagli, S. (2008) 'Un contexte pour le Grand Parthénée d'Alcman'. Centre Gernet conference, Paris.
- Caciagli, S. (2012) 'Lesbos between Athens and Sparta An introduction', *Center Hellenic Studies Research Bulletin*, 1.
- Caciagli, S. (2012b) 'The Rise of the Pleiades in Alcman. PMGF 1'. *Fellows.org*.
- Caciagli, S. (2012c) 'Do the fragments lie too? Heteric Sappho or Sappho Schoolmistress', *Center of Hellenic studies research bulletin*.
- Caillemer, E. (1879) *Le droit de succession légitime a Athènes*. Paris: Ernest Thorin.

- Cairns, D. L. (1990) 'Mixing with Men and Nausicaa's Nemesis'. *The Classical Quarterly*, 40.1, pp. 263–266.
- Cairns, D. L. (1993) *Aidos, the psychology and ethics of honour and shame in Ancient Greek literature*. Oxford: Clarendon press.
- Cairns, D. L. (2008) 'Look both ways: studying emotion in ancient Greek'. *Critical quarterly*, 50.4, pp. 43–63.
- Cahn, H. A. (1946) 'Zur frühattischen Münzprägung'. *Museum Helveticum*, 3, pp. 133–143.
- Cahn, H. A. (1975) 'Dating the Early Coinages of Athens'. En VV.AA. *Kleine Schriften zur Münzkunde und Archäologie*. Basilea: Archeologische Verlag, pp. 81–89.
- Cahoun, G. M. (1927) *The Growth of Criminal Law in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press.
- Calame, C. (1977) *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*. Roma: Ateneo & Bizzarri (Filologia e critica; 20).
- Calame, C. (1985) 'Iniziación femminili spartane: stupro, danza, ratt, metamorfosi e morte iniziatica'. En Arrigoni, G. (ed.) *Le donne in Grecia*. Roma: Laterza, pp. 33–54
- Calame, C. (1995) 'Dalla poesia corale allo stasimo tragico: funzione pragmatica di voci femminili'. En De Martino, F. y Sommerstein, A. H. (eds.) *Lo spettacolo delle voci*. Bari: Levante, pp. 79–102.
- Calame, C. (1995b) *The craft of poetic speech in Ancient Greece*. London: Cornell University Press.
- Calame, C. (1996) Sappho's group: an initiation into womanhood. En Greene, E. (ed.) *Reading Sappho, contemporary approaches*. Berkley: University of California Press, pp. 113–124.
- Calame, C. (1997) *Choruses of young women in Ancient Greece, their morphology, religious role and social function*. Londres: Rowman and Littlefield publishers.
- Calame, C. (2009) *Poetic and performative memory in Ancient Greece*. Cambridge: Harvard University press.
- Calame, C. (2010) 'Mito y Performance sobre la Escena Ática: Praxitea, Erecteo, sus hijas y la Etiología de la Autoctonía'. En González de Tobia A. M. (ed.) *Mito y Perfomance, de Grecia a la Modernidad*. La Plata: Centro de Estudios helénicos, pp. 309–338.
- Calame, C. (2013) 'Choral practices in Plato's Laws. Itineraries of initiation?'. En Pepone A. E. (ed.) *Performance and culture in PLato's Laws*. Cambridge: Cambridge university press, pp. 87–108.
- Calame, C. (2016) 'The Amorous Gaze: A Poetic and Pragmatic Koinê for Erotic Melos?'. En Cazzato V. y Lardinois A. (eds.) *The Look of Lyric: Greek Song and the Visual Studies in Archaic and Classical Greek Song, vol. 1*. Leiden: Brill, pp. 288–306.

- Calderón Dorda, E. (2003) 'Alcmán y la "mousiké techné'. En *Nieto Ibáñez J. M. (ed.), Lógos hellenikós: homenaje al profesor Gaspar Morocho Gayo, Vol. 1, León*. León: Universidad de León, pp. 233–241.
- Calero, L. (2016) *La voz y el canto en la Antigua Grecia*. Universidad Autónoma de Madrid.
- Calero Secall, I. (1995) 'La mujer griega de Creta en la leyes de Gortina'. En *Alfaro Bech, V. y Tillefer de Haya, L. (eds.) Nueva lectura de la mujer: crítica histórica*. Malaga: Atenea, estudios sobre la mujer, pp. 17–40.
- Calero Secall, I. (1999) *Consejeras, confidentes, cómplices: la servidumbre femenina en la literatura griega antigua*, Madrid: Ediciones clásicas.
- Calero Secall, I. (2002) 'Apariencia y realidad; doble perspectiva en los juicios sobre el comportamiento de Penelope'. En *Calero Secall, I. y Durán López M. A. (eds.) Debilidad aparente, fortaleza en realidad la mujer como modelo en la literatura griega antigua y su proyección en el mundo actual*. Málaga: Atenea, Universidad de Málaga, pp. 57–86.
- Calero Secall, I. (2007) 'Dones, lleis i l'opinió dels ciutadans en l'Atenes clàssica: Eurípides i Plató'. En *Zaragoza Grass J. (ed.) Invisibilitat i poder, cares del femení a la Grècia antiga*. Tarragona: Colección Atenea, pp. 21–51.
- Calero Secall, I. (2010) 'Contribución al estudio de los términos ἐπιδίωμα y ἐπιμωλέω en las leyes arcaicas de Gortina'. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 20, pp. 45–54.
- Calero Secall, I. (2010b) 'El uso del preverbio "áttó" para precisar el vocabulario jurídico en las Leyes de Gortina'. *Myrtia*, 25, pp. 9–23.
- Calero Secall, I. (2012) 'Los legisladores griegos y sus preceptos sobre las mujeres en los funerales'. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 34, pp. 37–51.
- Cambouliu, F. R. (1854) *Étude sur les femmes d'Homère*. Toulouse: Vve Sens et P. Savy.
- Cameron, A. y Kuhrt, A. (1983) *Images of women in Antiquity*. London: Routledge.
- Camp, J. M. (1979) 'A drought in the Late eight century B. C.'. *Hesperia*, 48, pp. 397–411.
- Camp, J. M. (1979) 'A drought in the Late eight century B. C.'. *Hesperia*, 48, pp.397–411.
- Campbell, D. A. (1988) *Greek Lyric. Vol. II: Anacreon, Anacreontea, Choral Lyric from Olympus to Alcman*. Macmillan: London.
- Campbell, J. (1959) *El héroe de las mil caras, psicoanálisis del mito*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Campeggiani, P. (2012) 'Prepotencia y abuso en el derecho ático: a propósito del concepto de Hybris'. *HABIS*, 43, pp.27–46.
- Campese, S., Manuli, P. y Sissa, G. (1983). *Madre materia, sociologia e biologia dell donna greca*, Turin: Boringhieri.

- Candau Murón, J. M., González Ponce, F. J. y Chávez Reino, A. L. (2004) 'Crónicas, fundaciones y el nacimiento de la historiografía griega'. En VV. A. A. *Historia y Mito. El pasado legendario como fuente de autoridad*. Málaga: Diputación de Málaga, pp. 13–29.
- Canfora, L. (2005) *Il papiro di Dongo*. Milan: Adelphi Edizioni.
- Cantarella, E. (1972) 'Moicheia e omicidio legittimo in diritto greco'. *Labeo - Rassegna di Diritto Romano*, pp. 78–88.
- Cantarella, E. (1976) *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*, Milano: Giuffrè editore.
- Cantarella, E. (1981) *L'ambiguo malanno: condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*. Milano: Feltrinelli.
- Cantarella, E. (1990) 'Donne di casa e donne sole in Grecia: sedotte e seduttrici'. En López, A., Martínez, C. y Pociña, A. (eds.) *La mujer en el mundo mediterráneo antiguo*. Granada: Feminae, pp. 35–52.
- Cantarella, E. (1991) *Según natura: la bisexualidad en el mundo antiguo*. Madrid: Akal.
- Cantarella, E. (1991b) *La calamidad ambigua: condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*. 1a ed. Madrid: Ediciones clásicas.
- Cantarella, E. (1991c) 'Moicheia reconsidering a problem'. En Gagarin M. (ed.) *Symposion 1990 Vortrage zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Wien: Richarz Publikations, pp. 289–296.
- Cantarella, E. (1995) 'Viejas y nuevas hipótesis sobre el matriarcado'. *Arenal, revista de historia de las mujeres*, 2, pp.7–24.
- Cantarella, E. y Maffi, A. (1999) *Scritti di diritto greco*, Milán: Giuffrè editore.
- Cantarella, E. (2002) *Itaca, eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*. Roma: Feltrinelli.
- Cantarella, E. (2005) 'La condizione femminile alla luce della Grande Iscrizione'. En Greco, E. y Lombardo M. (eds.) *La grande iscrizione di Gortyna, centoventi anni dopo la scoperta*. Atene: Dot Repro, pp. 71–84.
- Cantarella, E. (2007) *L'amore è un dio, il sesso e la polis*. Milán: Feltrinelli.
- Cantarella, E. (2011) 'Greek law and the family'. En Rawson B. (ed.) *A companion to families in the Greek and Roman world*. Oxford: Willey-Blackwell, pp. 333–345.
- Cappanera, C. (2019) 'Lasciatemi cantare': la differenza tra il canto maschile e il canto femminile nell'Odissea'. En De la Escosura Balbás, M. C., Duce Pastor, E., González Gutiérrez, P. et alii (eds.) *Temo al género incluso cuando porta regalos: Transgresiones e interconexiones en la Antigüedad*. (En prensa).
- Cappelletti, L. (2005) 'Il ruolo di donne schiavi alle origini di città e stati in Magna Grecia'. En Beutler, F. y Hameter W. (eds.) *Eine ganz normale inschrift*. Wien: Osterreichischen Gesellschaft für Archäologie, pp. 25–33.



- Cappelletti, L. (2018) 'Esclusive notizie locresi in Nosside (Anth. Pal. 6.132 e 265)'. *Athenaeum Studi di Letteratura e Storia dell'Antichità*, pp. 474–490.
- Capriglione, J. C. (2002) 'Elena la bella'. En *Calero Secall, I. y Durán López M. A. (eds.) Debilidad aparente, fortaleza en realidad la mujer como modelo en la literatura griega antigua y su proyección en el mundo actual*. Málaga: Atenea, estudios sobre la mujer, pp. 21–56.
- Caputo, D. (2015) 'Homer Eroticism: Implications of Sex and Virtue in the Odyssey'. *American Military University*, pp. 1–11.
- Carawan, E. (2008) 'Pericles the Younger and the Citizenship Law'. *The Classical Journal*, 103.4, pp. 383–406.
- Carcamo Hermosilla, M. (2012) 'Ideario y rol de la mujer en la Alemania Nazi', *Academia*, publicación online.
- Carey, C. (1989) 'The Performance of the Victory Ode'. *The American Journal of Philology*, 110.4, pp. 545–565.
- Carey, C. (1995) 'Rape and Adultery in Athenian Law'. *The Classical Quarterly*, 45(2), pp.407–417.
- Cargill, J. (1995) *Athenian Settlements of the Fourth century*. Leiden: Mnemosyne.
- Carlá-Uhink, F. (2017) "'Between the human and the divine": Cross-dressing and transgender dynamics in the Graeco-roman world'. En *Campanile D. Carlá-Uhink, F. y Facella M. (eds.) Transantiquity, cross-dressing and transgender dynamics in the Ancient world*. London: Routledge, pp. 3–37.
- Carlier, P. (1977) 'La vie politique a Sparte sous le règne de Cléomène 1er. Essai d'interprétation'. *Ktèma, Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome Antiques*, 2, pp. 65–84.
- Caro Baroja, J. (1963) 'The city and the country: reflexions on some ancient commonplaces'. En *Pitt-Rivers J. (ed.) Mediterranean countrymen, essays in the social Anthropology in the Mediterranean*. Paris: Mouton, pp. 27–40.
- Carothers, C. J. (1959) 'Culture, psychiatry, and the written word'. *Psychiatry*, 22.4, pp. 307–320.
- Carradice, I. y Price, M. (1988) *Coinage in the Greek World*. London: Spink.
- Carruesco García, J. (2007) 'La dona en la fundació de la ciutat'. En *Zaragoza Grass J. (ed.) Invisibilitat i poder, cares del femení a la Grècia antiga*. Tarragona: Colección Atenea, pp. 69–92.
- Cartledge, P. (1979) *Sparta and Lakonia*. London: Routledge.
- Cartledge, P. (1981) 'Spartan Wives: Liberation or Licence?'. *The classical Quarterly*, 31, pp. 84–105.

- Cartledge, P. (1998) 'The machismo of the Athenian Empire-or the reign of the phaulus?'. En *Foxhall, L. y Salmon, J. (eds.) When men were very men, Masculinity, power and identity in classical Antiquity*, Londron: Routledge, pp. 54-67.
- Cartledge, P. (2001) 'The politics of Spartan pederasty'. En Cartledge. P. (ed.) *Spartan reflections*. Berkeley: Paperback, pp. 91-105.
- Cartledge, P. (2001b) *Spartan reflections*. Berkeley: University of California Press.
- Cartledge, P. (2002) 'The economy (edonomies) of Ancient Greece'. En *Scheidel W. y von Reden S. (eds.) The Ancient economy*. Edinburgh: Edinburgh University press, pp. 11-32.
- Cartledge, P. (2002b) *Los espartanos, una historia épica*. Barcelona: Crítica.
- Cartledge, P. (2007) *Los griegos, encrucijada de la civilización*. Barcelona: Crítica.
- Cascajero, J. (2000) 'Género, dominación y conflicto: perspectivas y propuestas para la Historia Antigua'. *Studia historica, Historia Antigua*, 18, pp.23-47.
- Casey, J. (1990) *Historia de la familia*, Madrid: Espasa Calpe.
- Casquete, J. (2012) 'Hitler y el discurso nazi de género'. *Claves de razón práctica*, 224, pp. 29-43.
- Casquete, J. (2013) 'Un mundo «pequeño», otro mundo «grande»: El discurso del género del nacionalsocioalimo'. *Revista de Estudios Políticos*, 159, pp. 165-201.
- Cassio, A. C. (2005) 'Il grande Codice di Gortyna: problemi di dialetto'. En *Greco. E. y Lombardo M. (eds.) La grande iscrizione di Gortyna, centoventi anni dopo la scoperta*. Atene: Dot Repro, pp. 85-94.
- Castillo, A. (1989) 'Legislación romana y liberación femenina: Una relación inconsciente'. *Lucentum*, 8, pp. 161-169.
- Cataudella, Q. (1972) 'Sugli scholi A e B al Partenio I di Alcmane'. En *VV. AA. Intorno ai lirici greci: Contributi alla critica del testo e all'interpretazione*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, pp. 21-41.
- Catenacci, C. (2012) *Il tiranno e l'eroe, storia e mito nella Grecia antica*, Roma: Carocci editore.
- Cazzaniga, I. (1972) 'Nosside, nome aristocratico per la poetessa di Locride?'. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, III, pp.173-176.
- Cepeda Ruiz, J. D. (2000) 'Transmisión hereditaria a través de la mujer en la Grecia clásica'. *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, 13, pp. 159-186.
- Cepeda, J. (2006) *La mujer en Esparta*. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Cepeda, J. (2008) 'Deporte y mujer: Inicio y desarrollo de las primeras competiciones atléticas'. En *VV. AA. Reflejos de Apolo, deporte y arqueología en el Mediterráneo antiguo*. Museo Arqueológico Nacional. Madrid: 91-100.

- Cerchiai, M. (1995) *I Campani*. Milano: Longanesi.
- Cerchiai, L. y Lubtchansky, N. (1999) 'I vivi e i morti: i casi di Pithecusa e di Poseidonia'. En VV. AA. *Confini e Frontiera nella Grecità d'Occidente. Atti del 36 convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 3-6 ottobre, 1997*. Taranto: Istituto per la storia e la archeologia, pp. 657-683.
- Cerrato, L. (1885) 'I canti popolari della Grecia antica'. *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 13, p. 289.
- Cerri, G. (2002) 'Teoria dell'oralità e analisi stratigrafica del testo omerico: Il concetto di "Poema tradizionale"'. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 70.1, pp. 7-34.
- Chanotis, A. (2005) 'The Great Inscription, its political and social institutions and the common institutions of the Cretans'. en Greco, E. y Lombardo M. (eds.) *La grande iscrizione di Gortyna, centoventi anni dopo la scoperta*. Atene: Dot Repro, pp. 171-190.
- Chantraime, P. (1937) 'Deux notes sur le vocabulaire juridique dans les papyrus grecs'. En VV. AA. *Memoires Maspero II, Dictionnaire etymologique de la langue grecque*. El Cairo: Institut francais du Caire, pp. 219-114.
- Chapa, T. (2003) 'Ciudad, Palacio y oikos, espacios y arquitectura en la Odisea'. En Cabrera P. y Olmos R., (eds.), *Sobre la Odisea, visiones del mito y la Arqueología*. Madrid: Polifemo, pp. 101-124.
- Charpin, F. (2001) *Le féminin exclu, essai sur le désir des hommes et des femmes dans la littérature grecque et latine*. Paris: Librairie Calepinus.
- Chaston, C. (2002) 'Three models of authority in the Odyssey'. *Classical World*, 96.1, pp. 3-19.
- Chevitarese, A. L. y Penna, F. de A. (2001) 'Magia e religião no festival das antestérias'. *História revista*, 6.2, pp. 9-24.
- Chirassi Colombo, I. (2002) 'I poteri di Helene'. En Marino, S., Montepaone, C. y Tortorelli Ghidini, M. (eds.) *Il potere invisibile, figure del femminile tra mito e storia*. Napoli: Filema, pp. 25-40.
- Christesen, P. (2012) 'Athletics and social order in Sparta in the classical period'. *Classical Antiquity*, 31.2, pp. 193-255.
- Christesen, P. (2016) 'Xenophon's Views on Sparta'. En Flower M. (ed.) *Cambridge Companion to Xenophon*. Cambridge: Cambridge university press, pp. 376-400.
- Christesen, P. (2016b) 'Sparta and Athletics'. En Powell A. (ed.) *a companion to Ancient Sparta*. Oxford: Blackwell, pp. 543-564.
- Christien, J. y Ruzé, F. (2007) *Sparte : géographie, mythes et histoire*. Paris: Armand Colin.
- Christien-Tregaro, J. (1993) 'Les bâtards Spartiates'. *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 7, pp. 33-40.

- Chrystal, P. (2017) *Women at war in the Classical World*. Barnsley: Pen & Sword books.
- Chueca Ramón, A. (2002) 'La donación de bienes inmuebles a extranjeros por parte de las *poleis*: la situación en la Atenas del siglo V. a. C.'. *Saitabi*, 51-52, pp. 29-39.
- Ciaceri, E. (2004) *Storia della Magna Grecia*. Milano: Franco Pancallo Editore.
- Cid López, R. M. (2010) 'Egeria, peregrina y aventurera. Relato de un viaje a Tierra Santa en el siglo IV'. *Arenal*, 17, pp. 5–31.
- Cingano, E. (2005) 'A catalogue within a catalogue: Helen's suitors in the Hesiodic Catalogue of women'. En *Hunter, R. (ed.) The hesiodic catalogue of women*. Cambridge: Cambridge University presss, pp. 118–152.
- Cinquantaquattro, T. M. (2017) 'Greci e indigeni a Pithekoussai: I nuovi dati della necropoli di S. Montano (scavi 1965-1967)'. En *VV. AA. Ibridazione e integrazione in Magna Grecia. Forme modelli dinamiche. Atti del LIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia*. Tarento: Instituto per la storia e l'archeologia della Magna Grecia, pp. 265–284.
- Ciprés, P. (1999) 'El impacto de los celtas en la Península ibérica según Estrabón'. En *Cruz Andreotti G. (ed.) Estrabón e Iberia: Nuevas perspectivas de estudio*. Malaga: Thema, pp. 121–152.
- Cisneros Abellán, I. (2016a) 'La posadera que grita y el tabernero que escatima ¿Generadores de conflictividad o sus principales víctimas? Violencias cotidianas en la Atenas clásica y post clásica'. En *VV.AA. Las violencias y la Historia*. Salamanca: Colección temas y perspectivas de la Historia, pp. 767–785.
- Cisneros Abellán, I. (2016b) 'De hacer pan en casa a venderlo en la calle: la presencia de las mujeres en el ágora (s. V-IV)'. *Antesteria*, 5, pp. 65–80.
- Cisneros Abellán, I. (2018) 'Stephanopolides, las vendedoras de coronas en la Antigua Atenas'. En *García Sánchez, M. y Senna Garraffoni, R. (eds.) Instrumenta*, (en prensa).
- Cisneros Abellán, I. (2018b) *El trabajo de las mujeres en Atenas (siglos V y IV a. C.)*. Tesis doctoral, Universidad de Zaragoza.
- Clader, L. (1976) *Helen, the evolution from divine to heroic in Greek epic tradition*. Brill: Lugduni Batavorum E.
- Clark, C. A. (1996) 'The gendering of the body in Alcman's Partheneion 1: Narrative, sex and social order in archaic Sparta'. *Helios*, 23.2, pp. 143–172.
- Clark, G. (1989) *Women in the Ancient World*, Oxford: Oxford University press.
- Clark, I. (1998) 'The gamos of Hera: myth and ritual'. En *Blundell S. y Williamson M. (eds.) The sacred and the feminine in Ancient Greece*. London: Routledge, pp. 13–26.
- Clark, M. (2001) 'Was Telemachus Rude to His Mother? "Odyssey" 1.356-59'. *Classical Philology*, 96.4, pp. 335–354.

- Clarke, H. W. (1963) 'Telemachus and the Telemacheia'. *The American Journal of Philology*, 84.2, pp. 129–145.
- Clarke, H. W. (1981) *Homer's readers, a historical introduction to the Iliad and the Odyssey*. Newark: Associated University Presses.
- Clavo, M. T. (1996) 'Safo 16 F: el deslumbramiento'. *Enrahonar*, 26, pp. 41–64.
- Clay, D. (2004) *Archilochos heros: The cult of poets in the Greek polis*. Washington D. C.: Harvard university press.
- Clayton, B. (2004) *A penelopean poetics, reweaving the feminine in Homer's Odyssey*. Oxford: Lexington books.
- Cleland, L., Davies, G. y Llewellyn-Jones, L. (2007) *Greek and Roman Dress from A to Z*. London: Routledge.
- Clement, P. A. (1934) 'New evidence for the origin of the iphigenia legend'. *L'Antiquité Classique*, 3.2, pp. 393–409.
- Clement, P. A. (1958) 'The recovery of Helen'. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 27.1, pp. 47–73.
- Clerc, M. (1927) *Massalia. Histoire de Marseille dans l'Antiquité. Des origines à la fin de l'Empire Romain d'Occident (476 ap. J.C.)*. Marseille: Tacussel.
- Clignet, R. (1985) *Many wives, many powers, authority and power in polyginous families*. Ann Arbor: University microfilms international.
- Cline Horowitz, M. (1976) 'Aristotle and Woman'. *Journal of the History of Biology*, 9.2, pp. 183–213.
- Cohen, D. (1984) 'The Athenian law of adultery'. *Revue internationale des droits de l'antiquité*, 31, pp. 147–165.
- Cohen, D. (1989) 'Seclusion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens'. *Greece & Rome*, 36.1, pp. 3–15.
- Cohen, D. (1990) 'The social context of Adultery in Athens'. En *Cartledge, P.; Millet, P. y Todd, S. (eds.) Nomos, essays in Athenian law, politics and society*. Cambridge: Cambridge University press, pp. 147–165.
- Cohen, D. (1991) 'Sexuality, Violence, and the Athenian Law of Hubris'. *Greece & Rome*, 38(02), pp. 171–188.
- Cohen, D. (1994) *Law, sexuality and society: the enforcement of morals in classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, E. D. (1992) *Athenian economy and society, a banking perspective*. Princeton: Princeton University Press.
- Cohen, E. D. (1995) *Law, violence and community in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University press

- Cohen, E. D. (2000) 'Whoring under contract: the legal context of prostitution in Fourth century Athens'. En *Hunter, V. y Edmonson J. (eds.) Law and social status in Classical Athens*. Oxford: Oxford University press, pp. 113–147.
- Cohen, E. D. (2000b) *The Athenian Nation*. New Jersey: Princeton University press.
- Cohen, E. D. (2002) 'An unprofitable masculinity'. En *Cartledge, P., Cohen E. E. y Foxhall L. (eds.) Money, labour and land, approaches to the economies of ancient Greece*. London: Routledge, pp. 100–112.
- Connelly, J. B. (2009) *Portrait of a Priestess, women and ritual in Ancient Greece*. Oxford: Princeton University Press.
- Connor, W. R. (1987) 'Tribes, Festivals and Processions: Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece.'. *Journal of Hellenic studies*, 107, pp. 40–50.
- Connor, R.W. (1994) 'The problem of athenian civic Identity'. En *Boegehold A. L. y Scafuro A. C. (eds.) Athenian identity and civic ideology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, pp. 34–44.
- Consolo Langher, S. N. (1996) *Siracusa e la Sicilia greca, tra età arcaica ed alto Ellenismo*. Messina: Società messinese di storia patria.
- Coldstream, J., N. (1977) *Geometric Greece*. London: Routledge.
- Coldstream, J. N. (1993) 'Mixed Marriages at the frontiers of the Early Greek World'. *Oxford journal of Archaeology*, 12, pp. 89–107.
- Cole, S. G. (1984) 'Greek Sanctions against Sexual Assault'. *Classical Philology*, 79(2), pp. 97–113.
- Collins, L. (1988) *Studies in characterization in the Iliad*. Main: Athenaum.
- Colubi Falcó, J. M. (1994) 'Una traducción española del primer código de Gortina'. En *Saez P., Ordóñez S. (eds.) Homenaje al profesor Presedo*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 141–155.
- Conesa Navarro, P. D. y González Fernández, R., (2016) 'Honestas mors, suicidas y muertes inducidas de mujeres en la Antigua Roma'. En *Rodríguez Lopez, R. y Bravo Bosch, M. J. (eds.) Mujeres en tiempos de Augusto, realidad social e imposición legal*. Valencia: Tirant Humanidades, pp. 585–612.
- Cordano, F. (1980) 'Morte e pianto rituale nell'Atene del VI sec. A.C. (Tavv. LIX-LX)'. *Acheologia classica*, 32, pp. 186–197.
- Corsano, M. (1979) 'Sparte et Tarente : le mythe de fondation d'une colonie'. *Revue de l'histoire des religions*, 196.2, pp. 113–140.
- Cortés Gabaudan, F. (2005) 'La mujer ateniense vista desde la oratoria'. En *Nieto Ibáñez, J. M. (eds.) Estudios sobre la mujer en la cultura griega y latina, XVIII jornadas de Filología Clásica de Castilla y León*. León: Universidad de León, pp. 39–62.

- Corvisier, J. N. y Suder, V. (2000) *La population de l'Antiquité classique*. Paris: Presses universitaires de France.
- Coudin, F. (2012) 'Cultes et identité culturelle : Les offrandes de vases dans les sanctuaires Laconiens'. En *Quantin F. (ed.), Archéologie des religions antiques : Contributions à 562 l'étude des sanctuaires et de la piété en Méditerranée (Grèce, Italie, Sicile, Espagne)*. Pau: Presses de l'Université de Pau et des pays de l'Adour, pp. 87–101.
- Cowan, J. K. (1990) *Dance and the body politic in Northern Greece*. New Jersey: Princeton University press.
- Cox, C. A. M. (1983) *The social and political ramifications of athenian marriages ca. 600-400 B. C.* Duke.
- Cox, C. A. (1988) 'Sibling Relationships in Classical Athens: Brother-Sister Ties'. *Journal of Family History*, 13, pp. 377–395.
- Cox, C. A. (1998) *Household interests, property, marriage strategies and family dynamics in Ancient Athens*. Princeton: Princeton Legacy library.
- Cox, C. A. (2011) 'Marriage in Ancient Athens'. En *Rawson B. (ed.) A companion to families in the Greek and Roman world*. Oxford: Willey-Blackwell, pp. 231–224.
- Cozzo, A. (1991) *Le passioni economiche nella Grecia antica*. Palermo: Sellerio editore.
- Cozzoli, U. (1979) *Proprietà Fondiaria ed Esercizio nello Stato Spartano dell'Età Classica*. Roma: Istituto italiano per la storia antica.
- Crane, G. (1988) *Calypso: backgrounds and conventions of the Odyssey*. Frankfurt: Athenäum.
- Crawford, J. W. (1974) 'Bred and Bawn in a Briar Patch: Deception in the Making'. *The South Central Bulletin*, 34.4, pp. 149–150.
- Crawley, A. E. (1902) *The mystic rose, a study of primitive marriage*. London: Macmillan.
- Crespo, E. (2015) 'La aparición del concepto de cuerpo en la época posthomérica'. En *Escobar I. y Sánchez C. (eds.) Dioses, héroes y atletas, la imagen del cuerpo en la Grecia Antigua*. Madrid: Museo arqueológico regional, pp. 47–51.
- Crielaard, J. P. (2002) 'Past or Present? Epic poetry, aristocratic self-representation and the concept of time in the eighth and seventh centuries BC'. En *Montanari F. y Ascheri P. (eds.) Omero tremila anni dopo. Atti del congresso. Genova, 6-8 luglio 2000*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, pp. 239–295.
- Crielaard, J. P. (2009) 'The Ionians in the Archaic period. Shifting identities in a changing world'. En *Derks T. y Roymans N. (eds.) Ethnic Constructs in Antiquity*. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 37–84.
- Cromeey, R. D. (1982) 'Perikles' Wife. Chronological Calculations'. *Greek, Roman and Byzantine studies*, 23, pp. 203–212.

- Crook, J.A. (1986) 'Women in Roman sucession'. En *Rawson B. (ed.) The family in Ancient Rome, new perspectives*. London: Croom helm, pp. 58–82.
- Crowther, N. B. (2004) *Athletika: Studies on the Olympic games and Greek athletics*. Hildesheim: Weidmann.
- Cuartero, F. J. (1972) 'La poética de Alcman'. *Cuadernos de filología clásica*, 4, pp. 367–402.
- Cuartero, F. J. (1972b) 'Alcmán y Esparta'. *Boletín del Instituto Estudios helénicos*, 6, pp. 25–30.
- Cuartero, F. J. (1972c) 'El partenio del Louvre'. *Boletín de estudios Helénicos*, 6.2, pp. 23–76.
- Cubero, I. (1989) 'Pandora: el origen del logos, lo femenino como registro del mal'. En *Sánchez, C., Amorós, C., et alii (eds.) Actas de las VII jornadas de investigación interdisciplinaria, Mujeres y hombres en la formación del pensamiento Occidental*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, pp. 65–74.
- Cuniberti, G. (2011) 'Procedure giudiziarie e riconciliazione sociale nell'Atene di Solone'. *Dike: Rivista di Storia del diritto greco ed ellenistico*, 14, pp. 1–18.
- Cuozzo, M. (1994) 'Patterns of organisation and funerary customs in the cemetery of Pontecagnano (Salerno) during the Orientalising period'. *Journal of european archaeology*, 2, pp. 263–298.
- Cuozzo, M. (2007) 'Ancient Campania: cultural interaction, political borders and geographical boundaries'. En *Bradley, G. (ed.) Ancient Italy: Regions without Boundaries*. Exeter: Exeter university press, pp. 224–267.
- Curtius, E. (1888) *Griechische Geschichte*. Berlin: Weidannsche Buchhandlung.
- Curty, O. (1994) 'La notion de la parenté entre cités chez Thucydide'. *Museum Helveticum*, 51, pp. 193–197.
- Cyrino, M. S. (1995) *In Pandora's Jar, lovesickness in early Greek poetry*, London: University press of America.
- Cyrino, M. S. (2010) *Aphrodite*. London: Routledge.
- D'Agostino, B. (1970) 'Tombe della prima Età del Ferro a S. Marzano sul Sarno'. *Mélanges d'Ècole française a Rome*, 82, pp. 571–619.
- D'Agostino, B. (1994) 'Pitecusa Una apoikia di tipo particolare'. En *VV. AA. Apoikia*, pp. 19–27.
- D'Agostino, B. (1999) 'Euboean colonisation in the Gulf of Naples'. en *Tsetskhladze, G.R. (ed.), Ancient Greeks West and East*. Leiden: Brill, pp. 207–228.
- D'Agostino, B. (1999b) 'Pitecusa e Cuma tra Greci e indigeni', in *Vallet, G. (ed.), La colonisation grecque en Méditerranée occidentale: Actes de la rencontre scientifique en*



*hommage à Georges Vallet, Rome–Naples, 15–18 novembre 1995*. Rome: Ecole française de Rome, p. 51.

- D'Agostino, B. (1999c) 'I principi dell'Italia centro-tirrenica in epoca orientalizzante'. En *Ruby, P. (ed.), Les princes de la protohistoire et l'émergence de l'état: actes de la table ronde internationale, Naples, 27–29 octobre, 1994*. Roma: Centre Jean Bérard, pp. 81–88.
- D'Agostino, B. y Cechiai, C. (2004) 'I Greci nell'Etruria Campana'. En *Della Fina, G.M. (ed.), I Greci in Etruria. Atti dell'XI Convegno internazionale di studi sulla storia e l'archeologia dell'Etruria*. Roma: Quasar edizioni, pp. 271–290.
- Dakoronia, F. (2002) 'Ανατολική Λοδρίδα. Η ιστορία της μέσα από τα μνημεία και τις αρχαιολογικές έρευνες'. En *VV.AA. Λόκριδα. Ιστορία και πολιτισμός*. ΚΤΗΜΑ ΧΑΤΖΗΜΙΧΑΛΗ. Atenas, pp. 48–55.
- Dale, A. (2011) 'Topics in Alcman's "Partheneion"'. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 176, pp. 24–38.
- D'Alfonso, F. (1994) *Stesicoro e la performance, Studio sulle modalità esecutive dei carmi stesicorei*. Roma: Gruppo editoriale internazionale.
- Dalton Palomo, M. (1996) *Mujeres, diosas y musas: tejedoras de la memoria*. México D. F: El colegio de Mexico.
- Dareste de la Chavannes, R. (1885) 'La loi de Gortyne'. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 9, pp. 301–317.
- Dareste, R., Haussoullier, B. and Reinach, T. (1892) *Recueil des inscriptions juridiques grecques*. Paris: De Boccard.
- Daube, D. (1977) *The duty of procreation*. Edimburgh: Edimburg university press.
- David, D. (1981) *Sparta Between Empire and Revolution (404–243 bc): Internal Problems and Their Impact on Contemporary Greek Consciousnes*. New York: Arno.
- David, E. (1982) 'Aristotle and Sparta'. *Ancient Society*, 13, pp. 67–103.
- David E. (2010) 'Sparta and the politics of nudity'. En *Powell A. y Hodkinson S. (eds.) Sparta. The body politics*. Swansea: The classical press of wales, pp. 137–163.
- Davidson, J. N. (2013) 'Bodymaps: Sexing Space and Zoning Gender in Ancient Athens'. En *Foxhall L. y Neher G. (eds.), Gender and the City before Modernity*. Oxford: Blackwell, pp. 107–124.
- Davidson, J. N. (2007) *the Greeks and The Greek love*. Londres: Weindenfeld & Nicolson.
- Davidson, J. N. (2011) *Courtesans and fishcakes, the consuming passions of Classical Athens*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Davies, J. K. (1971) *Athenian propertied families 600-300 B.C.* Oxford: Oxford university press.

- Davies, J. K. (1996) 'Deconstructing Gortyn: When a code is a code?'. En *Foxhall, L. y Lewis, A. D. (eds.) Greek law in its political setting*. Oxford: Clarendon Press, pp. 33–56.
- Davies J. K. (2005) 'The Gortyn Laws'. En *Gagarin M. y Cohen D. (eds.) The Cambridge companion to Ancient Greece law*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 305–327.
- Davies, J. K. (2005b) 'Gortyn within the Cretan economy'. En *Greco. E. y Lombardo M. (eds.) La grande iscrizione di Gortyna, centoventi anni dopo la scoperta*. Atene: Dot Repro, pp. 149–170.
- Davies, M. K. (1988) 'Monody, Choral Lyric, and the Tyranny of the Hand-Book'. *The Classical Quarterly*, 38, pp. 52–64.
- Davindson, J. K. (2013) 'Bodymaps: Sexing space and zoning gender in Ancient Athens'. En *Foxhall, L. y Neher, G. (eds.) Gender and the city before Modernity*. Oxford: Willey-Blackwell, pp. 107–124.
- Davison, J. A. (1938) 'Alcman's Partheneion'. *Hermes*, 73.4, pp. 440
- Davis, N. J. y Faith, K. (1994) 'Las mujeres y el estado: modelos de control social en transformación'. En *Larrauri, E. (ed.) Mujeres, derecho penal y criminología*. Madrid: Siglo veintiuno, pp. 109–140.
- Dawkins, R. M. D. (1929) *The sanctuary of Artemis Orthia at Sparta: Excavated and described by members of the British School at Athens, 1906- 1910*. London: Macmillan.
- Deacy, S. (1997) 'The vulnerability of Athena. Parthenoi and rape in Greek myth'. En *Deacy, S. y Pierce K. F. (eds.) Rape in Antiquity, sexual violence and the greek and roman worlds*. London: The classical press of Wales, pp. 43–64.
- Dean, J. (2018) *A Companion to Public History*. London: Wiley-Blackwell.
- Dean-Jones, L. A. (1996) *Women's bodies in Classical Greek Science*. Oxford: Oxford university press.
- De Armond, T. (2009) *The Menelaion: A Local Manifestation of a Pan-Hellenic Phenomenon*. Doctoral thesis. Wesleyan University.
- De Beauvoir, S. (2017) *El segundo sexo (traducción de la edición francesa de 1949)*. Barcelona: Cátedra.
- Debord, P. (1973) 'Esclavage mycénien, esclavage homérique'. *Revue des Études Anciennes*, 75. 3-4, pp. 225–240.
- De Blois, L. (2006) 'Plutarch's Solon: a tissue of commonplaces or a historical account?'. En *Blok J. H. y Lardinois A. (eds.) Solon of Athens new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, pp. 429–440.
- De Franciscis, A. (1972) *Stato e società in Locri Epizefiri*. Pozzuoli: Centro studi Magna Grecia.

- De Franciscis, A. (1976) 'Locri Epizefirii nella civiltà della Magna Grecia'. En VV. AA. *Locri Epizefirii atti del sedicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia*. Napoli: Arte tipografia Napoli, pp. 11–19.
- Degrassi, N. (1982) *La Acrópolis de Atenas*. Madrid: Cupsa editorial.
- De Groot, J. (2009) *Consuming history, historians and heritage in contemporary popular culture*. London: Routledge.
- Dejean, J. (1989) *Fictions of Sappho, 1546-1937*. Chicago: University of Chicago press.
- Dejean, Y. (2000) 'Classical Reeducation: Decanonizing the Feminine'. *50 Years of Yale French Studies: A Commemorative Anthology. Part 2: 1980-1998*, 97, pp. 55–70.
- De la Genière, J. "Aspetti e Problemi Della Archeologia Del Mondo Indigeno". *Atti Taranlo* 11 (1971): 225–71.
- De la Nuez Pérez, M. E. (2008) 'Las Panateneas: un ejemplo de relaciones sociales a través de la fiesta'. *Gerión, Revista de Historia Antigua* 26.1, pp. 255–265.
- De la Nuez Pérez, M. E. (2009) 'Las Panateneas: un ejemplo de relaciones sociales a través de la fiesta'. *Gerión, Revista de Historia Antigua*, 26(1), pp. 255–265
- De Lauretis, T. (1988) 'Sexual Indifference and Lesbian Representation'. *Theatre journal*, 40.2, pp. 155–177.
- Del Cerro Bohórquez, M.P. (2005) *Mujer, herencia y matrimonio en la sociedad rural gaditana del Antiguo Régimen*. Cádiz: Publicaciones de la universidad de Cádiz.
- Delcourt, M. (1958) *Hermaphrodite, mythes et rites de la bisexualité canls l'Aniquité classique*. Paris: Presses universitaires de France.
- Delebecque, E. (1980) *Construction de l'Odysee*. Paris: Les belles lettres.
- Demand, N. H. (1982) *Thebes in the fifth century, Heracles resurgent*. London: Routledge.
- Demand, N. H. (1994) *Birth, death and motherhood in Classical Greece*. Baltimore: The Johns Hopkins University press.
- De Martino, F. (2001) 'Generi di donne', En *De Martino, F. y Morenilla, C. (eds.) El fil d'Ariadna*. Valencia: Levante, pp. 107–163.
- Den Boer, W. (1954) *Laconian Studies*. Amsterdam: North Holland publishing company.
- Delavaud-Roux, M. H. (1993) *Les danses armées en Grèce antique*. Aix en Provence: Universite de Provence.
- Delavaud-Roux, M. H. (1994) *Les danses pacifiques en Grèce antique*. Aix en Provence: Universitaire de Provence.
- Delavaud-Roux, M. H. (1995) *Les danses dionysiaques en Grèce antique*. Aix en Provence: Universite de Provence.

- De la Pascua Sánchez, M. J. (2005) 'La recuperación de una memoria ausente: demandas judiciales y relatos de vida en la construcción de la historia de las mujeres.' *Arenal, revista de historia de las mujeres*, 12, pp.211–234.
- Della Corte, F. (1950) *Saffo, storia e leggenda*. Torino: Gheroni.
- Del Río Alda, Á. (2004) *Escritura y alfabetización, su impacto en la Antigüedad*. Universidad Complutense de Madrid.
- De Polignac, F. (1996) 'Rites funéraires, mariage et communauté politiqueo Archéologie des rites et anthropologie historique'. *Metis*, 11, pp. 197–207.
- D'Ercole, M. C. (2013) 'Marchands et marchandes dans la société grecque classique'. En *Boehringe, r S. y Sebillotte Cuchet, V. (eds.) Des femmes en action l'individu et la fonctiion en Grèce antique*. Paris: EHESS, pp. 53–71.
- Derrida, J. (1978) *Writing the difference*. Chicago: University of Chicago press.
- Desroches Noblecourt, C. (1999) *La mujer en tiempos de los faraones*. Madrid: Editorial complutense.
- Détienne, M. (1968) 'La phalange, problèmes et controverses'. En *Vernant, J. P. (ed.) Problèmes de la Guerre en la Grèce Ancienne*. Paris: Mouton, pp. 157-188.
- Detienne, M. (1998) *Apolo con el cuchillo en la mano, una aproximación experimental al politeísmo griego*. Madrid: Akal
- Detienne, M. y Lloyd, J. (2008) 'So What Is the Sex of Mythology?'. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 15.3, pp. 39–46.
- Detienne, M. y Vernant J. P. (1988) *Las Artimañas de La Inteligencia, La Metis En La Grecia Antigua*. Madrid: Akal.
- Dettenhofer, M. H. (1993) 'Die Frauen von Sparta: Gesellschaftliche Position und politische Relevanz'. *Klio. Beiträge zur Alten Geschichte*, 75, pp. 61–75.
- Devereux, G. (1957) 'Penelope's character'. *The Psychoanalytic Quarterly*, 26.
- Devereux, G. (1965) 'The Kolaxaian Horse of Alkman's Partheneion'. *The Classical quaterly*, 15.2, pp. 176–184.
- Devereux, G. (1967) *Greek pseudo-homosexuality and the "Greek miracle"*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Devereux, G. (1970) 'The Nature of Sappho's Seizure in Fr. 31 LP as Evidence of Her Inversion'. *The Classical Quarterly*, 20. 1, pp.17–31
- De Vries, G. J. (1977) 'Phaeacian manners'. *Mnemosyne*, 30.2, pp. 113–121.
- Díaz, P. C. (2010) 'El peregrino y sus destinos: los lugares de Cristo'. En *Pina Polo, F. y Remesal Rodríguez, J. (eds.) Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, pp. 241–266.

- Díaz-Andreu, M. *et alii*. (2005) *The Archaeology of Identity: Approaches to Gender, Age, Status, Ethnicity and Religion*. London: Routledge.
- Díaz-Andreu, M. (2013) 'Género y Antiquedad: propuestas desde la tradición angloamericana'. En *Domínguez Arranz A. (ed.) Política y Género en la propaganda en la Antigüedad. Antecedentes y legado*. Gijón: Trea, pp. 37–61.
- Di Benedetto, V. (1985) 'Intorno al linguaggio erotico di Saffo'. *Hermes*, 113.2, pp. 145–156.
- Dickie, M. W. (2001) *Magic and magicians in the greco-roman World*. London: Routledge.
- Diehl, E. (1942) *Anthologia lyrica Graeca*. Leipzig: Cloth and boards.
- Diels, H. (1896) 'Alkmans Partheneion'. *Hermes*, 31.2, pp. 339–374.
- Dietler, M. (2010) *Archeologies of colonialism. Consumption, Entanglement, and Violence in Ancient Mediterranean France*. Berkeley: University of California Press
- Dietrich, B. C. (1965) *Death, Fate and the Gods, the Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*. Londres: Routledge.
- Dimen, M. (1986) 'Servants and sentries: women, power and social reproduction in Kriovrisi'. En *Dubisch J. (ed.) Gender and power in rural Greece*. Princeton: Princeton University press, pp. 53–67.
- Di Lello Finuoli, A. L. (1991) 'Trasmissione della proprietà per successione ereditaria femminile e sistema di parentela nel codice di Gortina'. En *Musti D. et alii (eds.) Titolo La transizione dal Miceneo all'Alto Arcaismo, dal palazzo alla città : atti del Convegno Internazionale, Roma, 14-19 marzo 1988*. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche, pp. 215–227.
- Dillon, J. M. (2004) *Salt and olives, morality and custom in Ancient Greece*. Edinburgh: Edinburgh University press.
- Dittenberg, W. (1924) *Sylloge Inscriptionum Graecarum*. Leipzig: S. Hirzelium.
- Di Vita, A. (2005) 'La grande iscrizione: dal monumento greco all'Odeion romano'. En *Greco, E. y Lombardo, M. (eds.) La grande iscrizione di Gortyna, centoventi anni dopo la scoperta*. Atene: Dot repro, pp. 13–40.
- Di Vita, A. y Cantarella, E. (1982) 'Iscrizione arcaica giuridica da Festò'. *Annuario della Scuola Archeologica di Atene*, 56, pp. 429–435.
- Dixon, S. (1988) *The roman mother*. London: Routledge.
- Dobbs, D. (1996) 'Family Matters: Aristotle's Appreciation of Women and the Plural Structure of Society'. *The American Political Science Review*, 90.1, pp. 74–89.
- Docter, R. F. (2005) 'Etruscan Pottery: some case studies in chronology and context.'. En *VV. AA. Gli etruschi da Genova ad Ampurias: Atti XXIV Convegno di Studi Etrusch ed Italici*. Roma: Ecole française de Roma, pp. 233–240.

- Dodd, B. D. (2013) 'Adolescent initiation in myth and tragedy. Rethinking the Black Hunte'. En *Dodd, B. D y Faraone, C. A. (eds.) Initiation in Ancient Greek Rituals and narratives. New critical perspectives*. London: Routledge, pp. 71–84.
- Dodds, E. R. (1951) *The greeks and the irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Dodero Paz, M. (2012) 'La joven espartana y su participación en la ciudad lacedemonia'. *Antesteria*, 4, pp. 19–28.
- Doherty, L. E. (1992) 'Gender and Internal Audiences in the Odyssey'. *The American Journal of Philology*, 113.2, pp. 161–177.
- Doherty, L. E. (1995) *Siren songs, gender, audiences and Narrators in the Odyssey*. Ann Arbor: The university of Michigan press.
- Domínguez Arranz, A. (2013) 'Política y género en la propaganda en la Antigüedad. A modo de prefacio'. En *Domínguez Arranz, A. (ed.) Política y Género en la propaganda en la Antigüedad. Antecedentes y legado*. Gijón: Trea, pp. 9–25.
- Domínguez Monedero, A. J. (1986) 'Consideraciones acerca del papel de la mujer en las colonias griegas del Mediterráneo occidental'. En *Garrido, E. (ed.) La mujer en el mundo antiguo actas de las quintas jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, pp. 143–152.
- Domínguez Monedero, A. J. (1991) *La 'polis' y la expansión colonial griega : (siglos VIII-VI)*. Madrid: Síntesis.
- Domínguez Monedero, A. J. (1994) 'El periplo de Pseudo-Escílax y el mecanismo comercial y colonial fenicio en época arcaica'. En *Saez, P. y Ordóñez, S. (eds.) Homenaje al profesor Presedo*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 61–80.
- Domínguez Monedero, A. (2000) 'Phocaeensium iuventus...Massilium...Condidit (Iust. XLIII, 3, 4,) edad y dependencia en la definición de los contingentes colonizadores griegos'. En *Myro, M. Casillas, J. M., Albar, J. et alii (eds.) Las edades de la dependencia durante la Antigüedad*. Madrid: Ediciones clásicas, pp. 55–80.
- Domínguez Monedero, A. J. (2001) *Solón de Atenas*. Barcelona: Crítica.
- Domínguez Monedero, A. J. (2001b) 'Las esclavas sagradas de Afrodita'. *Arys, Antigüedad, religiones y sociedades*, 4, pp. 111–140.
- Domínguez Monedero, A. J. (2004) 'Greek identity in the phocean colonies'. En *Lomas, K. (ed.) Greek identity in the western mediterranean, papers in honour of Brian Shefton*. Leiden: Brill, pp. 429–456.
- Domínguez Monedero, A. J. (2004b) 'Los sacerdocios hereditarios en Grecia, ¿control social o promoción personal?'. En *Hernández Guerra, I. y Alvar Ezquerro J. (eds.) Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo. Actas del XXVII Congreso Internacional GIREA-ARYS IX*. Valladolid: GYREA, pp. 151–161.

- Domínguez Monedero, A. J. (2006) 'Greeks in Sicily'. En *Tsetsckhladze, G. R. (ed.) Greek colonisation, An account of Greek colonies and other settlements overseas*. Leiden: Brill, pp. 253–357.
- Domínguez Monedero, A. J. (2006b) 'De la identidad étnica a la identidad política los locrios de Grecia y de Italia'. En *Plácido D. (ed.) La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*. Madrid: Editorial Complutense, pp. 147–170.
- Domínguez Monedero, A. J. (2007) 'Los mesenios de la diáspora: de la sumisión a la resistencia'. *Studia Historica. Historia Antigua*, 25, pp. 79–101.
- Domínguez Monedero, A. J. (2010) 'Colonización y emigración en Masalia y la creación del cuerpo cívico de la "polis"', in *Fornis C. et alii (eds.) Dialéctica histórica y compromiso social*. Sevilla: Pórtico, pp. 377–402.
- Domínguez Monedero, A. J. (2012) 'Griegos y no griegos en ámbitos coloniales: conflictos e interacciones'. *Minus*, 20, pp. 29–49.
- Domínguez Monedero, A.J. (2012b) 'Los oráculos, guía de la navegación y la colonización', En *Ferrer Albelda, E., Marín Ceballos, M. C, y Pereira Delgado, A. (eds.) La religión del mar, dioses y ritos de la navegación en el Mediterráneo Antiguo*, Sevilla: Arzobispado de publicaciones, pp. 67–90.
- Domínguez Monedero, A. J. (2013) 'Uniones matrimoniales desiguales en el mundo griego. Distintos tipos, su consideración y sus consecuencias'. *ATHENAEUM Studi di Letteratura e Storia dell'Antichità pubblicati sotto gli auspici dell'Università di Pavia*, 101, pp. 43–70.
- Domínguez Monedero, A. J. (2015) 'El cuerpo dedicado: desnudos ideales en el santuario y en la tumba'. En *Escobar, I. y Sánchez, C. (eds.) Dioses, héroes y atletas, la imagen del cuerpo en la Grecia Antigua*. Madrid: Museo arqueológico regional, pp. 55–69.
- Domínguez Monedero, A. J. (2018) 'Las religiones coloniales y su impacto en los cultos indígenas de la Península Ibérica'. *Revista de historiografía (RevHisto)*, 28, pp. 13–46.
- Donaldson, J. (1907) *Woman, her position and influence in Ancient Greece and Rome and among the Early christians*. London: Longsman green.
- D'Onofrio, A. M. (1993) 'Le trasformazioni del costume funerario ateniese nella necropoli pre-soloniana del Kerameikos'. *Annali di archeologia e storia antica*, 15, pp. 143–171.
- Donlan, W. (1985) 'Pistos Philos Hetairos'. En *Figueira, T. J., Nagy, G. (eds.) Theognis of Megara. Poetry and the polis*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, pp. 223–244.
- Donlan, W. (1997) 'The homeric economy'. En *Morris, I. y Powell, B. (eds.) A new companion to Homer*. Leiden: Brill, pp. 649–667.
- D'Onofrio, A. M. (1993) 'Le trasformazioni del costume funerario ateniese nella necropoli pre-soloniana del Kerameikos'. *Annali di archeologia e storia antica*, 15, pp. 143–171.

- Dorati, M. (2003) 'La Lidia e la tryphe'. *Aevum Antiquum*, 3, pp. 503–530.
- Dougherty, C. (1993) *The poetics of colonization*. Oxford: Oxford University press.
- Dougherty, C. (1998) 'It's Murder to Found a Colony'. En *Dougherty, C. y Kurke, L. (eds.) Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*. Oxford: Oxford University Press, pp. 178–200.
- Dougherty, C. (2001) *The Raft of Odysseus. The Ethnographic Imagination of Homer's Odyssey*. Oxford: Oxford University press.
- Douglas Olson, S. (1989) 'The Stories of Helen and Menelaus (Odyssey 4.240-89) and the Return of Odysseus'. *The American Journal of Philology*, 110.3, pp. 387–394.
- Douglas Olson, S. (1992) 'Servants' Suggestions in Homer's "Odyssey"'. *The Classical journal*, 86.3, pp. 219–227.
- Dover, K. J. (1984) Classical Greek attitudes to sexual behaviour. En *Peradotto, J. y Sullivan, J. P (eds.) Women in the Ancient World, the Arethusa papers*. New York: SUNY series in Classical studies, pp. 143–158.
- Dover, K. J. (1989) *Greek homosexuality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dowden, K. (1989) *Death and the Maiden: girl's initiation rites in Greek mythology*, London: Routledge.
- Dubisch, J. (1986) 'Culture enters through the kitchen: women, food and social boundaries in rural Greece'. En *Dubisch, J. (ed.) Gender and power in rural Greece*. Princeton: Princeton University press, pp. 195–208.
- Dubisch, J. (1993) "'Foreign Chickens" and Other Outsiders: Gender and Community in Greece'. *American Ethnologist*, 20, pp. 272–287.
- DuBois, P. (1984) 'Sappho and Helen'. En *Peradotto, J. y Sullivan, J. P (eds.) Women in the Ancient World, the Arethusa papers*. New York: SUNY.
- DuBois, P. (1993) *Centaurs and amazons, women and the pre-history of the greaat chain of Being*, Ann Arbor: The University of Michigan press.
- Dubois, P. (1995) *Sappho is burning*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ducat, J. (1983) 'Le citoyen et le sol à Sparte à l'époque classique'. *Mélanges M. Bordes*, 45, pp. 143–166.
- Ducat, J. (1998) 'La femme de Sparte et la cité'. *Ktèma, Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome Antiques*, 23, pp. 385–406.
- Ducat, J. (2006) 'The education of girls'. En *VV. AA. Spartan education, youth and society in the Classical period*. Gales: The classical press of Wales, pp. 223–248.
- Ducat, J. (2006) *Spartan education, youth and society in the Classical period*. Swansea: The classical press of Wales.



- Duce Pastor, E. (2012) *Reinterpretando el mito: Helena de Troya en la obra de Eurípides*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Duce Pastor, E. (2013) 'El comercio noble homérico en la Odisea y su vertiente femenina'. *Antesteria*, 2, pp. 51–65.
- Duce Pastor, E. (2017) 'Expresando el amor: la afectividad en el Mundo Griego antiguo'. *Antesteria*, 6, pp. 77–94.
- Duce Pastor, E. y Rodríguez Alcocer, M. del M. (2019) 'Dentro o fuera: el estatus de las mujeres atenienses y espartanas en la Grecia Antigua'. En *De la Escosura Balbás, M. C., Duce Pastor, E., González Gutiérrez, P. et alii (eds.) Temo al género incluso cuando porta regalos: Transgresiones e interconexiones en la Antigüedad*. Sevilla: Benilde, en prensa.
- Dunbabin, T. J. (1948) *The western Greeks, the history of Sicily and South Italy from the foundation of the Greek colonies to 480 B. C.* Oxford: Clarendon Press.
- Dunbabin, T. J. (1957) *The Greeks and their eastern neighbours: studies in the Relations Between Greece and the Countries of the Near East in the Eighth and Seventh Centuries B.C.* London: Society for the Promotion of Hellenic Studies.
- Dunham, A. G. (1915) *The history of Miletus*. London: London University press.
- Dunlap, C. et alii (1982) 'Public History: Four Perspectives'. *The History Teacher*, 16, pp. 63–75.
- Durkheim, E. (1897) *La prohibition de l'inceste*. Paris: Payot et Rivages.
- Durkheim, E. (1987) *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.
- Edmunds, L. (2016) *Stealing Helen, the myth of the abducted wife in comparative perspective*. Oxford: Princeton University press.
- Edwards, A.T. (2004) *Hesiod's Ascra*. Berkley: University of California Press.
- Ehrenberg, V. (1951) *The people of Aristophanes : A Sociology of Old Attic Comedy*. New York: Schocken Books.
- Eicher, J. B. y Roach-Higgins, M. E. (1992) 'Definition and classification of dress: Implication for analysis of gender roles'. En *Barnes, R. y Eicher, J. B. (eds.), Dress and Gender: Making and Meaning in Cultural Context*. Malden: Bloomsbury, pp. 179–190.
- Eidinow, E. (2010) 'Patterns of persecution: witchcraft trials in Classical Athens'. *Past and present*, 208, pp. 9–35.
- Elderkin, G. W. (1941) 'The Cults of the Erechtheion'. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 10.2, pp. 113–124.
- Eliade, M. (2000) *Aspectos del mito*, Barcelona: Akal.
- Ellwood, P. (1930) *The Roman Law of Marriage*. Oxford: Oxford University Press.

- Emlyn-Jones, C. (1984) 'The Reunion of Penelope and Odysseus'. *Greece & Rome*, 31.1, pp. 1–18.
- Engels, F. (1891) *El Origen de La Familia, La Propiedad Privada Y El Estado*. Zurich: Hottingen.
- Entwistle, J. (2001) 'The dressed body'. En *Entwistle, J. y Wilson, E. (eds.)*, *Body Dressing*. Oxford: Berg publishing, pp. 33–58.
- Ephraim, D. (1982) 'Aristotle and Sparta'. *Ancient Society*, 13, pp. 68–193.
- Ephraim, D. (1989) 'Laughter in spartan society'. En *Powell, A. (ed.) Classical Sparta: techniques behing her success*. London: Routledge, pp. 1–25.
- Ephraim, D. (1989b) 'Dress in Spartan Society', *Ancient World*, 19, pp. 11–21.
- Ephraim, D. (1992) 'Sparta's social hair'. *Eranos*, 90, pp. 11–21.
- Ephraim, D. (1993) 'Hunting in Spartan society and counsconioness'. *Echoes du monde classic/ Classical Views*, 12, pp. 393–413.
- Ephraim, D. (1999) 'Sparta's kosmos of silence'. En *Hodkinson, S. y Powell, A. (eds.) Sparta, new perspectives*. Duckworth: The classical press of Wales, pp. 117–146.
- Ephraim, D. (2004) 'Suicide in Spartan society'. En *Figueira, T. J. (ed.) Spartan society*. Swansea: The classical press of Wales, pp. 25–46.
- Ephraim, D. (2007) 'Xénophon et le mythe de Lycurgue'. *Ktèma, Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome Antiques*, 32, pp. 297–310.
- Ephraim, D. (2007b) 'Myth and Historiography: Likourgos'. En *Herman, G. y Shatzman, I. (eds.) Greeks between east and west. Essays in Greek literatura and History*. Jerusalem: The israel academy of sciences and humanities, pp. 115–135.
- Ephraim, D. (2010) 'Sparta and the politics of nudity'. En *Powell, A. y Hodkinson, S. (eds.) Sparta: The Body Politic*. Swansea: The classical press of Wales, pp. 137–163.
- Epstein, R. H. (2010) *¿Cómo se sale de aquí? Una historia del parto*. Madrid: Turner.
- Erickson, A. L. (1993) *Women and property in Early modern England*. London: Routledge.
- Ernout, N. (2007) 'La guerre et le genre: le contre-exemple platonicien'. En *Sebillote Cuchet, V. y Ernout, N. (eds.) Problèmes du genre en Grèce Ancienne*. Paris: Publications de la Sorbonne, pp. 171–184.
- Espada Rodríguez, J. (2012) 'La expansión fenicia y la colonización griega: puntualidades y similitudes de dos procesos de interculturalidad en el Mediterráneo arcaico'. *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad*, 24, pp. 7–22.
- Espejo Muriel, C. (1990) *Grecia: sobre los ritos y las fiestas*. Granada: Universidad de Granada.

- Espejo Muriel, C. (1994) 'Sociedad, religión e ideología en Hesíodo.' En *Saez P, Ordóñez, S. (eds.) Homenaje al profesor Presedo*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 167–178.
- Espejo Muriel, C. (1994b) 'Religión e ideología en Homero'. *Studia historica, Historia Antigua*, 12, pp. 9–20.
- Esteban Santos, A. (2005) 'Mujeres terribles (Heroínas de la mitología griega)'. *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 15, pp. 63–93.
- Esteban Santos, A. (2006) 'Esposas en guerra (esposas del ciclo troyano): heroínas de la mitología griega II'. *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 16, pp. 85–106.
- Esteban Santos, A. (2007) 'De princesas a esclavas. En Troya (Heroínas de la mitología griega III)'. *Cuadernos de filología clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 17, p. Estudios griegos e indoeuropeos.
- Esteban Santos, A. (2008) 'Esposas en guerra (esposas del ciclo troyano): heroínas de la mitología griega II'. *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 18, pp. 111–144.
- Esteban Santos, A. (2015) 'Espacios y tiempos, personajes y sentimientos en contraste en Odisea'. *Ágora. Estudios Clásicos em Debate*, 17, p. 11-43.
- Fabian, J. (1983) *Time and the Other. How anthropology makes its object*. Columbia: Columbia university press.
- Facella, M. (2017) 'Beyond ritual: cross-dressing between Greece and the Orient'. En *Campanile, D., Carla-Uhink, F. y Facella, M. (eds.) Transantiquity, cross-dressing and transgender dynamics in the Ancient World*. London: Routledge, pp. 108–119.
- Falcó Martí, R. (2003) *La arqueología del género: espacios de mujeres, mujeres con espacio*. Alicante: Centro de Estudios del a mujer, Universidad de Alicante.
- Fantham, E. (1975) 'Sex, Status, and Survival in Hellenistic Athens: A Study of Women in New Comedy'. *Phoenix*, 29.1, pp. 44–74.
- Fantham, E. y Foley, H. P. (1994) 'Spartan women. Women in a warrior society'. En *Fantham, E. (Ed.), Women in the classical world. Image and text*. Oxford: Oxford University press, pp. 36–67.
- Faraguna, M. (1994) 'Alle origini dell'oikonomia: dall'Anonimo di Giamblico ad Aristotele'. En *VV. AA. Atti della academia nazionale del licei*. Roma: Academia del licei (5), pp. 551–589.
- Faraguna, M. (2012) 'Hektemoroi, isomoirai, seisachtheia: ricerche recenti sulle riforme economiche di Solone'. *Dike: Rivista di Storia del diritto greco ed ellenistico*, 15, pp. 171–192.

- Faraone, C. A. (2013) 'Playing the bear and the fawn for Artemis: female initiation or substitute sacrifice?'. En *Dodd, B. D. y Faraone, C. A. (eds.) Initiation in Ancient Greek Rituals and narratives. New critical perspectives*. London: Routledge, pp. 43–68.
- Farnell, L. R. (1921) *Greek hero cults and ideas of immortality*. Oxford: Clarendon press.
- Farron, S. (1979) 'The portrayal of women in the Iliad'. *Acta Classica*, 22, pp. 15–31.
- Federici, S. (2018) *El patriarcado del salariado, críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Felson-Rubin, N. (1994) *Regarding Penelope, from character to poetics*. Princeton: Princeton University Press.
- Fernández García, V. (2009) 'El himno homérico a Demeter: una reinterpretación de la relación madre-hija a través del mito'. En *Cid López, R. M. (ed.) Madres y maternidades, construcciones culturales en la civilización Clásica*. Oviedo: KRK ediciones, pp. 329–348.
- Fernández Prieto, A. (2015) 'Bajo el disfraz de la miseria. Falsos mendigos en la literatura griega: Ulises, Edipo y Télefo'. En *Martínez García, J. J., Conesa Nararro, P. D., García Carreras, et alii (eds.) Oriente y Occidente en la Antigüedad, actas del II Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores en Historia Antigua*. Murcia: CEPOAT, pp. 171–192.
- Fernández Prieto, A. (2016) 'Pobreza y criminalidad en la Atenas Clásica. Propuesta para un estudio de la cuestión'. *Antesteria*, 5, pp. 45–63.
- Fernández Prieto, A. (2017a) 'Dentro de la ciudad, en medio de ninguna parte: los espacios de la mendicidad en la antigua Grecia'. En *МЕЖДУ НАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ ДЪЯКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ (Москва, МПГУ, 3 декабря 2016 г. Moscú*, pp. 127–131.
- Fernández Prieto, A. (2017b) 'Pobreza y miseria en la antigua Grecia: padecer y ejercer la violencia o las dos caras de una misma moneda'. En *VV. AA. Actas del XXXVIII Congreso del GIREA. En memoria de A. Pedregal Rodríguez. Praxis e ideología de la violencia. XXVIII Coloquio Internacional del GIREA*. Madrid: GIREA, p. En prensa.
- Fernández Tabernilla, A. (2015) *Mujeres, sexualidad y rituales de magia erótica y magia religiosa. Comparativa entre el Neopaganismo y la Grecia Antigua*. Trabajo Fin de Master. Universidad Complutense de Madrid.
- Ferrabino, A. (1928) 'Le stele dei patti'. *Rivista Filologia e instruzione classica*, 56, pp. 250–254.
- Ferrara, G. (1954) 'Solone e i capi del popolo'. *Parola del pasato*, 9, pp. 334–344.
- Ferrara, G. (1960) 'Su un'interpretazione delle riforme di Solone'. *Parola del pasato*, 15, pp. 20–39.
- Ferrara, G. (1964) *La política di Solone*. Napoli: Istituto italiano per gli studi storici.

- Ferrari, F. (2008) 'Profili della bellezza nella Grecia arcaica'. En *Tortora A. (ed.) La Bellezza nella Antica Grecia (Saggi di Arte e Storia)*. Milano: S.P., pp. 28–41.
- Ferrari, F. (2010) *Sappho's Gift, The Poet and Her Community*. Ann Arbor: Michigan Classical Press.
- Ferrari, F. (2017) 'Sapph. fr. 1,18-24 e la grammatica dell'eros'. En *Caciagli, S. (ed.) Eros y genere in Grecia Arcaica*. Bologna: Patron Editore, pp. 86–106.
- Ferrari, G. (2008) *Alcman and the cosmos of Sparta*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ferrari, G. (2013) 'What kind of rite of passage was the Ancient Greek wedding?'. En *Dodd, B. D. y Faraone, C. A. (eds.) Initiation in Ancient Greek Rituals and narratives. New critical perspectives*. London: Routledge, pp. 27–42.
- Ferrero Hernández, C. (2004) 'Circe y los cerdos de Carlota O'Neill'. *Faventia*, 26.2, pp. 123–133.
- Ferri, S. (1927) *La «Lex Cathartica» di Cirene*. Milano: Alfieri.
- Ferri, S. (1929) 'Note d'epigrafia cirenaica'. *Historia: Studi storici per l'antiquità classica*, 3, pp. 381–400.
- Ferruci, S. (2006) 'L'oikos nel diritto attico. Pubblico, privato e individuale nella democrazia ateniese attica'. *Dike: Rivista di Storia del diritto greco ed ellenistico*, 9, pp. 183–210.
- Ferrucci, S. (2011) 'Houses in the Household II: From Gortyn to Athens and Back'. *Hesperia Supplements, Vol. 44, ΣΤΕΓΑ: The Archaeology of Houses and Households in Ancient Crete*, pp. 401–408.
- Figueira, T. J. (1986) 'Population Patterns in Late Archaic and Classical Sparta'. *Transactions of the American Philological Association*, 116, pp. 165–213.
- Figueira, T. J. (1991) *Athens and Aigina in the Age of Imperial Colonization*. London: John Hopkins university press.
- Figueira, T. J. (1993) 'The Strange Death of Draco on Aegina'. En *Rosen, R. M. y Farrell, J. (eds.) Nomodeiktēs Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*. Ann Harbor: The University of Michigan press, pp. 287–304.
- Figueira, T. J. (2010) 'Gynecocracy: How women policed masculine behavior in Archaic and Classical Sparta'. En *Powell, A. y Hodkinson, S. (eds.) Sparta: The Body Polit.* Swansea: The Classical press of Wales, pp. 265–296.
- Finley, J. H. (1979) 'Sappho's Circumstances'. En *Bowersock, G., Burkert, W. y Putnam M. (eds.) Arctouros: Hellenic studies presented to Bernard M. W. Knox*. Berlin: De Gruyter, pp. 33–39.
- Finley, M.I. (1959) 'Was Greek Civilization Based on Slave Labour?'. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 8, 2, pp.145–164.
- Finley, M. I. (1961) *El mundo de Odiseo*. México: Fondo de cultura económica.

- Finley, M. I. (1968) *A History of Sicily: Ancient Sicily To The Arab Conquest*. London: Chatto & Windus.
- Finley, M. I. (1973) *Democracy Ancient and Modern*. New Jersey: New Brunswic.
- Finley, M. I. (1983) *Politics in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University press.
- Finley, M. I. (2003) *La economía en la Antigüedad*, Ciudad de México: Fondo económico de cultura.
- Finkelberg, M. (1991) 'Royal Succession in Heroic Greece'. *The Classical Quarterly*, 41, pp. 303–316.
- Finkelberg, M. (2002) 'Homer as a Foundation Text'. En *Frinkelberg, M. y Stroumsa Guy, G. (eds.) Homer, the Bible, and Beyond*. Leiden: Brill, pp. 75–96.
- Finsler, G. (1912) 'ΠΙΓΕΔΝΑ'. *Hermes*, 47, pp. 414–421.
- Fisher, N. R. E. (1990) 'The law of hybris in Athens'. En *Cartledge, P. Millett, P. y Todd, S. (eds.), Nomos: Essays in Athenian law, politics and society*. Cambridge: Cambridge University press, pp. 123–138.
- Fisher, N. R. E. (1992) *Hybris. A study in the values of honour and shame in Ancient Greece*. Warmister: Aris and Philips.
- Fisher, N. R. E. (1998) 'Work and Leisure'. En *Cartledge, P. (ed.) The Cambridge Illustrated History of Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University press, pp. 193–219.
- Fitzhardinge, L. (1980) *The Spartans*. London: Thames and Hudson. London: Thames and Hudson.
- Flacelière, R. (1959) *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*. Paris: Hachette.
- Flacelière, R. (1962) 'D'un certain féminisme grec'. *Revue des Études Anciennes*, pp. 101–116.
- Flacelière, R. (1962b) *Love in Ancient Greece*. New York: Crown Publishers.
- Flacelière, R. (1971) 'Le féminisme dans l'ancienne Athènes'. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 115, pp.698–706.
- Fleck, R. K. (2000) 'When Should Market-Supporting Institutions Be Established?'. *Journal of Law, Economics, & Organization*, 16, pp. 129–154.
- Fleck, R. K. y Hanssen, F. A. (2009) "'Rulers ruled by women": An economic analysis of the rise and fall of women's rights in ancient Sparta'. *Economics of Governance*, 10.3, pp. 221–245.
- Flemberg, J. (1991) *Venus armata: Studien zur bewaffneten Aphrodite in der griechischrömischen Kunst*. Stockholm: Göteborg.
- Flemming, R. (1999) 'Quae Corpore Facit: The Sexual Economy of Female Prostitution in the Roman Empire'. *The Journal of Roman Studies*, 89, pp. 38–61.

- Fletcher, J. (2008) 'Women's space and wingless words in the Odyssey'. *Phoenix*, 62. 1-2, pp. 77–91.
- Florescano, E. (2010) *La función social de la historia*. Mexico D.F.: Fondo de cultura económica.
- Flower, M. A. (1985) 'IG II2 .2344 and the Size of Phratries in Classical Athens'. *The Classical Quarterly*, 35.1, pp. 232–235.
- Flower, M. A. (1991) 'Revolutionary agitation and social change in Classical Sparta'. En *Flower, M. A. y Toher, M. (eds.) Georgica, greek studies in honour of George Cawkwell*. London: Institute of Classical Studies, pp. 78–97
- Flower, M. A. (2002) 'The Invention of Tradition in Classical and Hellenistic Sparta'. En *Powell, A. Hodkinson, S. (eds.), Sparta: Beyond the Mirage*. London: The classical press of Wales, pp. 191–217.
- Foley, H. P. (1981) *Reflections of women in Antiquity*. Columbia: Gordon and Breach science publishers.
- Foley, H. P. (1982) 'The "Female Intruder" Reconsidered: Women in Aristophanes' *Lysistrata* and *Ecclesiazusae*'. *Classical Philology*, 77, pp.1–21.
- Foley, H. P. (1984) 'Reverse similes and sex roles in the Odyssey'. En *Peradotto, J. y Sullivan, J. P. (eds.) Women in the Ancient World, the Arethusa papers*. New York: SUNY series in Classical studies, pp. 59–78.
- Foley, H. P. (ed.) (1995) 'Penelope as a mortal agent'. En *Cohen, B. (ed.) The distaff side, representing the female in Homer's Odyssey*. Oxford: Oxford University press, pp. 93–116.
- Foley, H. P. (2005) 'Women in Ancient Epic'. En *Foley, M. (ed.) A companion to Ancient Epic*. Oxford: Blackwell, pp. 105–118.
- Foley, J. M. (1988) *The Theory of Oral Composition: History and Methodology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Foley, J. M. (1995) *The Singer of Tales in Performance*. Bloomington: Indiana University Press.
- Foley, J. M. (1999) *Homer's Traditional Art*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Foley, J. M. (2005) *A companion to Ancient Epic*. Oxford: Blackwell.
- Fornis, C. (2012) 'Ideas e imágenes de Esparta entre los griegos de época clásica'. *SPAL Monografías Grecia Ante Los Imperios V Reunión de historiadores del mundo griego*, pp. 217–228.
- Fornis, C. (2013) 'Cinisca olímpica, paradigma de una nueva Esparta'. *HABIS, Filología Clásica, Historia Antigua, Arqueología Clásica*, 44, pp. 31–42.

- Fórnis, C. (2016) *Esparta, la historia, el cosmos y la leyenda de los antiguos espartanos*, Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.
- Fornis, C. (2018) 'Apropiaciones de Esparta por el nacionalismo: el estado racial'. En Cortadella, J., Olesti Vila, O. y Sierra Martín, C. (eds.) *Lo viejo y lo nuevo en las sociedades antiguas. Homenaje a Alberto Prieto*. Paris: Presses universitaires de Franche-Compte, pp. 583–597.
- Forsdyke, S. (2006) 'Land, labor and economy in Solonian Athens: breaking the impasse between archeology and history'. En Blok, J. H. y Lardinois, A. (es.) *Solon of Athens new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, pp. 334–350.
- Förtsch, R. (2001) *Kunstverwendung und Kunstlegitimation im archaischen und frühklassischen Sparta*. Mainz: Zabern.
- Foster, G. M. (1960) 'Interpersonal Relations in Peasant Society'. *Human Organization*, pp. 174–178.
- Fowler, M. (1943) 'The Myth of 'EPIXΘ ONIOΣ., *Classical Philology*, 38.1, pp. 28–32.
- Fox, R. L. (1985) 'Aspects of inheritance in the Greek world'. *History of Political Thought*, 6. 1.2, pp. 208–232.
- Foxhall, L. (1989) 'Household, Gender and Property in Classical Athens'. *The Classical Quarterly, New Series*, 39, pp. 22–44.
- Foxhall, L. (1991) 'Response to Eva Cantarella'. En Gagarin, M. (ed.) *Symposion 1990 Vortrage zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Wien: Richarz Publikations, pp. 297–303.
- Foxhall, L. (1992) 'The control fo the Attic landscape'. En Wells, B. (ed.) *Agriculture in Ancient Greece, proceedings of the seventh international symposium at the swedish institute at Athens, 16-17 May 1990*. Stockholm: Paul Astroms Forlag, pp. 155–159.
- Foxhall, L. (1995) 'Women's ritual and men's work in Ancient Athens'. En Hawley, R. y Levick, B. (eds.) *Women in Antiquity, new assesments*. London: Routledge, pp. 97–110.
- Foxhall, L. (1996) 'The law and the lady: women and legal proceedings in Classical Athens'. En Foxhall, L. y Lewis, A. D. (eds.) *Greek law in its political setting*. Oxford: Clarendon Press, pp. 133–152.
- Foxhall, L. (2002) 'Access to resources in Classical Greece, the egalitarianism of the polis in practice'. En Cartledge, P., Cohen. E. E. y Foxhall, L. (eds.) *Money, labour and land, approaches to the economies of ancient Greece*. London: Routledge, pp. 209–220.
- Foxhall, L. (2013) *Studying Gender in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fraga Iribarne, A. (1998) *De Criseida a Penélope, un largo camino hacia el patriarcado clásico*. Madrid: Horas y horas.



- Fraga Iribarne, A. (2001) *De Electra a Helena: la creación de los valores patriarcales en la Atenas clásica*. Madrid: Horas y Horas (Cuadernos inacabados; 42).
- Fragkaki, M. (2016) 'La femme Spartiate et Crétoise: une co-interprétation'. *Ágora : estudos clássicos em debate*, 18, pp. 59–80.
- Franchi, E. (2010) 'Guerra e iniziazioni a Sparta e a Yulami: il miraggio spartano nell'antropologia oceanistica'. *I quaderni del ramo d'oro on-line*, 3, pp. 193–227.
- Francis, E. D. (1972) 'Pindar Fr. 104b Snell'. *The Classical Quarterly*, 22.1, pp. 33–41.
- Franco, C. (2006) 'Riscritture eccentriche e revisioni poetiche della storia di Circe'. En Franco, C. (ed.) *Circe Variazioni sul mito*, Roma: Marsilio, pp. 7–58.
- Frasca, R. (1991) *L'agonale nell'educazione della donna greca*, Bologna: Patron editore.
- Frass, M. (2012) 'Female sports in Classical Greece'. *Nikephoros, journal of sports and culture in Antiquity, special issue 2012, Youth-sports. Olympic games*. Weidmann, pp. 95–101.
- Frazer, J. G. (1907) *Adonis, Attis and Osiris: Studies on the History of Oriental religion*. London: Macmillan.
- Fredricksmeyer, H. C. (1997) 'Penelope "Polutropos:": The Crux at Odyssey 23.218-24'. *The American Journal of Philology*, 118.4, pp. 487–497.
- Freeman, E. *History of Sicily (4 Vols)*. Oxford: Oxford university press, 1890.
- Freeman, K. J. (1907) *Schools of Hellas: An essay on the practice and theory of ancient Greek education from 600 to 300 B.C*. London: Macmillan.
- Freeman, K. J. (1926) *The work and life of Solon*. Cardiff: University of Wales press.
- French, V. (1997) 'The spartan family and the spartan decline: changes in child-rearing practices and failure to reform'. En Hamilton, C. D. y Krentz, P. (eds.) *Polis and polemos, essays on politics, war and History in Ancient Greece in honor of Donald Kagan*. Claremont: Regina books, pp. 241–274.
- Friedl, E. (1967) 'The Position of Women: Appearance and Reality'. *Anthropological Quarterly, Vol. 40, No. 3, Appearance and Reality: Status and Roles of Women in Mediterranean Societies*, pp. 97–108.
- Friedl, E. (1986) 'The position of Women: appearance and reality'. En Dubisch, J. (ed.) *Gender and power in rural Greece*. Princeton: Princeton University press, pp. 42–52.
- Frisch, H. (1949) *Might and Right in Antiquity, from Homer to the Persian Wars*. Kobenhaun: Glydendal boghandel.
- Frost, F.J. (1994) 'Aspects of early Athenian citizenship'. En Boegehold, A. L. y Scafuro, A. C. (eds.) *Athenian identity and civic ideology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, pp. 45–56.

- Fuentes Toro, A. I. y Salazar Lisboa, E. F. (2017) 'Aproximaciones al rol de la mujer en la Alemania nazi: una reconstrucción socio-política en torno a las prácticas del Tercer Reich'. *ArtyHum: Revista Digital de Artes y Humanidades*, 36, pp. 68–76.
- Furley, W. D. (2000) "'Fearless, Bloodless... like the Gods": Sappho 31 and the Rhetoric of "Godlike"'. *The Classical Quarterly*, 50.1, pp. 7–15.
- Furness, E. L. (1962) 'Portrait of the Pedagogue in Eighteenth Century England'. *History of Education Quarterly*, 2.1, pp. 62–70.
- Furtwangler, A. E. (1978) *Monnaies grecques en Gaule. Le trésor d'Auriol et le monnayage de Massalia. 525/520-460 av. J.C.* Friburgo: Office du Livre.
- Futo Kennedy, R. (2015) 'Elite citizen women and the origins of the hetaira in Classical Athens'. *Helios*, 42.1, pp. 61–79.
- Gagarin, M. (1979) 'The Athenian law against hybris'. En Bowersock, G., Burkert, W. y Putnam, M. (eds.) *Arktouros: Hellenic studies presented to Bernard M. W. Knox*. Berlin: de Gruyter, pp. 229–236.
- Gagarin, M. (1982) 'The organization of the Gortyn law code'. *Greek, Roman and Byzantine studies*, 23, pp. 129–146.
- Gagarin, M. (1984) 'The Testimony of Witnesses in the Gortyn Laws'. *Greek, Roman and Byzantine studies*, 25, pp.345–349.
- Gagarin, M. (1985) 'The function of witnesses at Gortyn'. In VV. AA. *Symposium 1985 Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, pp. 29–54.
- Gagarin, M. (1986) *Early greek law*. Berkeley: University of California press.
- Gagarin, M. (1999) 'Rhétorique et anti-rhétorique à Gortyne'. En Dobias-Lalou C. (ed.) *Des dialectes grecs aux Lois de Gortyne*. Nancy: De Boccard, pp. 65–74.
- Gagarin, M. (2001) 'Women's voices en Attic oratory'. En Lardionois, A. y McClure, L. (eds.) *Making the silence speak, women's voices in Greek literature and society*. Oxford: Princeton University Press, pp. 161–176.
- Gagarin, M. (2004) 'the rule of law in Gortyn'. En Harris, E. M. y Rubinstein, L. (eds.) *The law and the courts in Ancient Greece*. London: Bloomsbury, pp. 173–183.
- Gagarin, M. (2006) 'Legal procedure in Solon's laws'. En Blok, J. H. y Lardinois, A. (eds.) *Solon of Athens new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, pp. 261–275.
- Gagarin, M. (2008) *Writing Greek Law*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Gagarin, M. (2008b) 'Women and Property at Gortyn'. *Dike: Rivista di Storia del diritto greco ed ellenistico*, 11, pp. 5–26.
- Gagarin, M. (2012) 'Women and the Law in Gortyn.'. *Index: quaderni camerti di studi romanistici, international survey of roman law*, (40), pp. 57–67.

- Galaz, M. T. (2017) 'Delitos sexuales en la Atenas clásica'. En *Leao, D. F. Rossetti L., do Ceu, M y Fialho C. Z. (eds.) Nomos direito e sociedade na Antiguidade Classica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 175–198.
- Galeotti, G. (2004) *Historia del aborto. Los muchos protagonistas e intereses de una larga vicisitud*. Buenos Aires: Nueva visión argentina.
- Galindo Esparza, A. (2013) *El tema de Circe en la tradición literaria: de la épica griega a la literatura española*. Tesis doctoral. Universidad de Murcia.
- Gallant, T. W. (2003) 'Los hogares antiguos y su ciclo de vida'. En *Gallego, J. (ed.) El mundo rural en la Grecia Antigua*. Madrid: Akal, pp. 103–133.
- Gallego, J. (2003a) 'La historia agraria de la Grecia Antigua: una introducción a las interpretaciones recientes'. En *Gallego, J. (ed.) El mundo rural en la Grecia Antigua*. Madrid: Akal, pp. 13–42.
- Gallego, J. (2003b) 'Comunidad aldeana y sociabilidad campesina en la Grecia Antigua'. En *Gallego, J. (ed.) El mundo rural en la Grecia Antigua*. Madrid: Akal, pp. 327–380.
- Gallego, J. (2005) *Campesinos en la ciudad, bases agrarias de las polis griega y la infantería hoplítica*. Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Gallet, B. (1990) *Recherches sur Kairos et l'ambigüité dans la poésie de Pindare*. Bordeaux: Presses universitaires de Bordeaux.
- Gallo, L. (1983) 'Colonizzazione, demografia e struttura della parentela'. En *VV. AA. Alodes de contact e processus de transformation dans les societes anciennes. Actes du colloque de Cortone 24-30 mai 1983*. Roma e Pisa: École française de Rome, pp. 703–728.
- Gallo, L. (1984) 'La donna greca e la marginalità'. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series*, 18, 3, pp.7–51.
- Gamboa Urribarren, B. (2008) 'Mujer y sucesión hereditaria en Roma'. En *Astola Madariaga, J. (ed.) Mujeres y Derecho, pasado y presente: I Congreso multidisciplinar de Centro-Sección de Bizkaia de la Facultad de Derecho*. Bilbao: Facultad de derecho Bizkaia, pp. 25–53.
- Gangutia, E. (1994) *Cantos de mujeres en Grecia*. Madrid: Ediciones Clásicas (Series maior).
- Gans, E. (1824) *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwick: eine Abhandlung der Universalrechtsgeschichte*. Berlin: Scientia Verlag.
- García, J. F. (2001) 'Milman Parry and A. L. Kroeber: Americanist Anthropology and the Oral Homer'. *Oral Tradition*, 16/1, pp. 58–84.
- García Cárcel, R. (1993) *La vida en el siglo de Oro*. Madrid: Cuadernos de Historia 16, n. 129.
- García Fernández, E. y Rodríguez Mayorgas, A. (2006) 'Tradición griega e identidad romana, la reflexión sobre los orígenes de Roma'. En *Plácido Suárez, D. (ed.), La construcción ideológica de la ciudadanía: identidades culturales y sociedad en el mundo antiguo*, Madrid: Editorial complutense, pp. 395-406.

- García Gual, C. (1997) 'Mujer y mito: insumisas y trágicas (Clitemnestra, Casandra, Antígona)'. En *Díaz de Velasco, F. Martínez, M. y Tejera, A. (eds.) Realidad y mito*. Madrid: Ediciones clásicas, pp. 203–218.
- García Gual, C. (2006) *Historia, Novela y Tragedia*. Madrid: Alianza.
- García Gual, C. (2016) *La muerte de los héroes*. Madrid: Titivillus.
- García Iglesias, L. (1986) 'La mujer y la "polis" griega'. En *Garrido, E. (ed.) La mujer en el mundo antiguo actas de las quintas jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, pp. 105–122.
- García Mac Gaw, C. (2008) 'CJ.4.43.2: Esclavitud y libertad, representaciones simbólicas y prácticas sociales'. *Actes du Groupe de Recherches sur l'Esclavage depuis l'Antiquité*, 30–1, pp. 203–212.
- García Romero, F. (2005) 'Mujer y deporte en el mundo Antiguo'. En *García Romero, F. y Hernández García, B. (eds.) In corpore sano, El deporte en la Antigüedad y la creación del moderno olimpismo*. Madrid: UAM ediciones.
- García Romero, F. (2016) 'Educación física femenina en la Grecia arcaica y clásica: una comparación entre Esparta, Atenas y las ciudades ideales'. *Rivista italiana di pedagogia dello sport*, 1, pp. 83–97.
- García Rubio, J. (1999) 'El sexismo en el lenguaje'. En *Fernández de la Torre Madueño, M. D., Medina Guerra, A. N. y Taillefer de Haya L. (eds.), El sexismo en el lenguaje, Tomo I*. Málaga, CEDMA, pp.51-76.
- García Tejeiro, M. (2005) 'De maga a bruja. Evolución de la hechicera en la Antigüedad clásica'. En *Pedregal Rodríguez, A. y González González, M. (eds.) Venus sin espejo, imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*. Oviedo: KRK ediciones, pp. 35–53.
- Gardicas, C. (1924) 'À propos d'un livre récent sur l' "engyésis"'. *Revue des Études Grecques*, 37, pp. 294–304.
- Gardner, J.F. (1986) *Women in Roman law and society*, London: Croom helm.
- Garlan, Y. (1987) 'War, piracy and slavery in the Greek world'. En *Finley, M.I (ed.) Classical slavery*. Cambridge: Frank Cass, pp. 7–20.
- Garlan, Y. (1989) *Guerre et économie en la Grèce ancienne*. Paris: La Decouverte.
- Garland, B. J. (1981) *Gynaikonomoi: an investigation of Greek censors of women*. Ann Arbor: The John Hodkins University Press.
- Garland, R. (1989) 'The well-ordered corpse: an investigation into the motives behind greek funerary legislation'. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 36, pp. 1–15.
- Garland, R. (1990) *The greek way of life from conception to old age*, London: Duckworth.
- Garner, R. (1987) *Law and society in Classical Athens*. London: Croom Helm.

- Garnsey, P. (1998) *Cities, peasants and food in Classical Antiquity, essays in social and economic history*. Cambridge: Cambridge University press.
- Garvie, A. F. (1965) 'A Note on the Deity of Alcman's Partheneion'. *The Classical quaterly*, 15.2, pp. 185–187.
- Garzya, A. (1963) *Studi sulla lirica greca, da Alcmane al primo impero*. Messina: Casa editrice G. D'Anna.
- Gasperini, L. (1998) 'Cultos de héroesfundadores: Batos en Oriente, Taras en Occidente'. *Gerión, Revista de Historia Antigua*, 16, pp. 143–159.
- Gastaldi, P. (1993) 'Response to Vida Navarro'. *Annali, Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi del Mondo Classico e del Mediterraneo: Sezione d'Archeologia e Storia Antica*, 15, pp. 341–344.
- Geddes, A. J. (1987) 'Rags and riches: The costume of Athenian men in the fifth century'. *Classical Quaterly*, 37, pp. 307–31.
- Gentili, B. (1973) 'La ragazza di Lesbo'. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 16, pp. 124–128.
- Gentili, B. (1985) Nel tiasso saffico. En Arrigoni, G. (ed.) *Le donne in Grecia*. Roma: Laterza, pp. 1–11.
- Gentili, B. (1989) *Poesia e pubblico nella Grecia Antica*. Bari: Biblioteca universale Laterza.
- Gehrke, H.-J. (2006) 'The figure of Solon in the Athenaion Politeia'. En Blok, J. H. y Lardinois, A. (eds.) *Solon of Athens new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, pp. 276–289.
- Georgoudi, S. (533) 'Bachofen, el matriarcado y el mundo antiguo: reflexiones sobre la creación de un mito'. En Duby, G. y Perrot, M. (eds.) *Historia de las mujeres, 1. La Antigüedad*. Madrid: Taurus.
- Gernet, L. (1917=2001) *Recherches sur le développement de la pensèe juridique et morale en Grece*. Paris: Albin Miguel.
- Gernet, L. (1921) 'Sur l'épiclérat'. *Revue des Études Grecques*, 34. 159, pp. 337–379.
- Gernet, L. (1952) 'Mariages des Tyrans'. En VV. AA. *Éventail de l'histoire vivante: hommage à Lucien Febvre*. Paris: Armand Colin (2), pp. 41–54.
- Gernet, L. (1968) *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus.
- Gernet, L. (1979) *Droit el société dans la Grèce Ancienne*. New York: Arno Press.
- Gernet, L. (1997) *La famiglia nella Grecia antica*, Roma: Manifestolibri.
- Ghali- Kahil, L. B. (1955) *Les enlevements et le retour d'Helene, dans les textes et les documents figures*. Paris: de Boccard.

- Gherchanoc, F. (1998) 'Le lien filial dans l'Athènes classique : Pratiques et acteurs de sa reconnaissance'. *Metis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 13, pp. 313–344.
- Gherchanoc, F. (2006) 'Le(s) voile(s) de mariage. Le cas particulier des anakaluptêria'. *Metis*, 4, pp. 239–267.
- Gherchanoc, F. (2009) 'Des cadeaux pour numphai : dôra, anakaluptêria et epaulia'. En Bodiou, L. y Mehl, V. (eds.), *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*. Rennes: PUR, pp. 207–223.
- Gherchanoc, F. (2011) 'Maquillage et identité : du visage au masque, de la décence à l'outrage, de la parure à l'artifice'. En Bodiou, L., Gherchanoc, F., Huet, V. et alii (eds.), *Parures et artifices : le corps exposé dans l'Antiquité*, L'Harmattan, Paris, Paris: Harmattan, pp. 23–44.
- Gherchanoc, F. (2012) *L'oikos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Gherchanoc, F. (2015) 'Mères grecques : des realia à l'imaginaire social et politique des Anciens'. *Mères Grecques*, 6, pp. 1–7.
- Gherchanoc, F. (2015b) 'Transmission maternelle en Grèce ancienne : du physique au comportement'. *Cahier mondes anciens*, 6, pp. 1–15.
- Gherchanoc, F. (2018) 'Les célibataires dans les cités grecques archaïques et classiques : traitement légal et représentations', *Cahiers mondes anciennes*, 10, pp. 1–18.
- Giannelli, G. (1963) *Culti e miti in Magna Grecia, contributo alla storia piu antica delle colonie greche in Occidente*. Firenze: Bemporad.
- Giangiulio, M. (1983) 'Locri, Sparta, Crotona et le tradizioni leggendarie intorno alla battaglia della Sagra'. *Mélanges de l'école française de Rome*, 95.1, pp. 473–521.
- Giangrande, G. (1973) 'Anacreon and the Lesbian Girl'. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 16, pp. 129–133.
- Gianotti, G. F. (1978) 'Le Pleiadi di Alcmane (Alcm. fr. 1, 60-62 P.)'. *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 106, pp. 257–271.
- Gil Calvo, E. (1991) *La mujer cuarteada, útero, deseo y Safo*, Barcelona: Anagrama.
- Gilliard, C. (1907) *Quelques réformes de Solon*. Lausanne: Bridel.
- Gilman, S. L. et alii (1993) *Hysteria Beyond Freud*. Los Angeles: University of California Press.
- Gimbutas, M. (1982) *The Goddesses and Gods of Old Europe*. Berkeley: University of California Press.
- Gimbutas, M. (1989) *The Language of the Goddess*. San Francisco: Thames and Hudson.
- Giovannini, A. (1969) *Claude itistonique sur les origines du Catalogue des Vaisseaux*. Berna: Éditions Francke.

- Giuman, M. (2002) 'Risplenda come un croco perduto in mezzo a un polveroso prato'. En *Gentili, B. y Perusino, F. (eds.) Le orse di Brauron, un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*. Pisa: Edizioni ETS, pp. 79–102.
- Glass, S. L. (1988) 'The Greek Gymnasium'. *Raschke*, pp. 155–173.
- Glazebrook, A. (2005) 'Prostituting Female Kin (Plu. Sol. 23.1-2)'. *Dike: Rivista di Storia del diritto greco ed ellenistico*, 8, p. 33-53.
- Glazebrook, A. (2005b) 'The Making of a Prostitute: Apollodoros's Portrait of Neaira'. *Arethusa*, 38.2, pp. 161-187.
- Glazebrook, A. (2009) 'Cosmetics and Sôphrosunê: Ischomachos' Wife in Xenophon's Oikonomikos'. *Classical World*, 102.3, pp. 233–248.
- Glazebrook, A. and Mellor, N. (2013) 'Bodies and Sexuality'. En *Tulloch, J. H. (ed.) A Cultural History of Women in Antiquity*. London: Bloomsbury, pp. 33–55.
- Glazebrook, A. (2014) 'Sexual Rhetoric: From Athens to Rome'. En *Hubbard, T. K. (ed.) A Companion to Greek and Roman Sexualities*. Oxford: Blackwell, pp. 431–445.
- Glazebrook, A. y Kelly, O. (2014) 'Greek and Roman Marriage'. En *Hubbard T. K. (ed.) A Companion to Greek and Roman Sexualities*. Oxford: Blackwell, pp. 69–82.
- Glenn, C. (1994) 'Sex, Lies, and Manuscript: Refiguring Aspasia in the History of Rhetoric'. *College Composition and Communication*, 45.2, pp. 180–199.
- Glenn, J. (1998) 'Odysseus Confronts Nausicaa: The Lion Simile of "Odyssey" 6.130-36'. *The Classical World*, 92.2, pp. 107–116.
- Glötz, G. (1904) *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris: Albert Fontemoing Editeur.
- Glötz, G. (1925) *Histoire Grecque*. Paris: Presses universitaires de France.
- Goessler, L. (1999) 'Advice to the bride and groom: Plutarch gives a detailed account on his views of marriage'. En *Pomeroy, S. (ed.) Plutarch's advice to the bride and groom and a consolation to his wife*. Oxford: Oxford University press, pp. 97–115.
- Gomme, A. W. (1925) 'The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries'. *Classical Philology*, 20, pp. 1–25.
- Gomme, A. W. (1959) 'The Population of Athens Again'. *The journal of Hellenic Studies*, 79, pp. 61–68.
- Gómez Carrasco, C. J. (2009) 'Herencia y transmisión del patrimonio a finales del Antiguo Régimen. Diferentes estrategias en la comunidad mercantil y en la élite local (Albacete, 1750-1830)'. *Investigaciones históricas*, 29, pp.97–128.
- Gómez Espelosín, F. J. (2004) 'La Odisea y la invención del bárbaro "avant la lettre"'. En *Marco Simón F., Pina Polo, F. y Rodríguez Remesal, J. (eds.) Vivir en Tierra extraña*:

*emigración e integración cultural en el mundo antiguo*. Barcelona: Publications editions, pp. 13–28.

- Gómez Rodríguez, A. (2004) *La estirpe maldita. La construcción científica de lo femenino*. Madrid: Minerva.
- González Almenara, G. (2001) 'El poder de la sexualidad femenina en el Pericles de Plutarco'. En Pérez Jiménez, A. y Casadesus Bordoy, F. (eds.) *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*. Madrid: Ediciones clásicas, pp. 379–388.
- González Almenara G. (2006) 'Legislación coercitiva o liberadora para la mujer: Una visión plutarquea de la legislación de Solón'. *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y Humanidades*, 17, pp. 41–45.
- González Almenara, G. (2014) 'Heteras, concubinas y jóvenes de seducción: la influencia femenina en las Vidas plutarqueas de Solón, Pericles y Alcibíades'. En Gómez Cardó, P., Leão, D. F., de Oliveira Silva, M. A. (eds.) *Plutarco entre mundos visões de Esparta, Atenas e Roma*. Coimbra: Annablume, pp. 209–218.
- González Beltrán, J. M. (2016) 'Emancipación masculina y transmisión de bienes en el núcleo familiar en Andalucía a fines de la Edad Moderna'. *Revista de Historia Moderna*, 34, pp.189–210.
- González Blanco, A. (1988) Las leyes de Gortina y la periodización de la historia de Grecia. En Pereira Menaut, G. (ed.) *Actas del I congreso peninsular de Historia Antigua*. Santiago de Compostela: Imprenta universitaria, pp. 163–174.
- González García, F. J. (1995) *Análisis Histórico y Mitológico del Catálogo de las Naves*. Universidad de Santiago de Compostela.
- González García, F. J. (1997) '¿Por qué Menesteo?: la entrada ateniense del Catálogo de las Naves (Ilíada, II, 546-556) y la edición pistrática de los poemas homéricos'. *Gerión, Revista de Historia Antigua*. 15, pp. 87–110.
- González González, M. (2014) 'El paisaje funerario griego a través de algunos textos de Plutarco (Solón 21.1, 57; Temístocles 32.46; Foción 22.12)'. En Alcalde Maryí, n C. y de Nazaré Ferreira, L. (eds.) *O sábio e a imagem Estudos sobre Plutarco e a arte*. Coimbra: Imprenta de la Universidad de Coimbra, pp. 91–109.
- González Gutiérrez, P. (2015) *El vientre controlado, anticoncepción y aborto en la sociedad romana*. Oviedo: KRK Ediciones.
- González Gutiérrez, P. (2018) 'La voz negada: Discursos sobre la palabra y el silencio de la mujer en el Mundo Clásico'. *Revista Cuadernos de Historia*, 48, pp. 9–31.
- González Marcén, P. (2000) 'Mujeres, espacio y arqueología. Una primera aproximación desde la investigación española'. *Arqueología espacial*, 22, pp. 11–22.
- González Saceda, I. (2013) *Manifestaciones homoeróticas masculinas a través de la mitología griega*.



- González Saceda, I. (2014) *Comportamientos sexuales, masculinidad y ciudadanía en la Atenas clásica: El discurso de Esquines Contra Timarco*. Complutense.
- Good, I. (2001) 'Archaeological textiles: A review of current research'. *Annual Review of Anthropology*, 30, pp. 209–226.
- Goody, J. (1983) *The development of family and marriage in Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, J. (1985) *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid: Cambridge University press.
- Goody, J. (2001) 'Herencia, propiedad y mujeres: consideraciones comparativas'. *Arenal, revista de historia de las mujeres*, 8, pp. 207–235.
- Goody, J. y Tambiah, S. J. (1973) *Bridewealth and dowry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gosetti-Murrayjohn, A. (2006) 'Sappho as the tenth muse in hellenistic epigram'. *Arethusa*, 39, pp. 21–45.
- Gottschall, J. (2008) *The rape of Troy, Evolution, violence and the world of Homer*. Cambridge: Cambridge University press.
- Gould, J. (1980) 'Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens'. *The Journal of Hellenic Studies*, 100, pp. 38–59.
- Graf, F. (2000) 'The locrian maidens'. En Buxton, R. G. A. (ed.) *Oxford readings in Greek religion*. Oxford: Oxford university press, pp. 61–79.
- Graham, J. A. (1960) 'The Authenticity of the Opkion ΤΩΝ ΟΙΚΙΣΤΗΡΩΝ of Cyrene'. *Journal of Hellenic studies*, 80, pp. 94–111.
- Graham, A.J. (1964) *Colony and mother city in Ancient Greece*, Manchester: Manchester university press.
- Graham, A.J. (1990) 'Pre-Colonial contacts: Questions and problems'. En Descoeudres, J.P. (ed.) *Greek colonists and native populations*. Oxford: cl, pp. 45–60.
- Graham, A. J. (1995 = 2001) 'The Odyssey, history and women'. En Graham, A. J. (ed.) *Collected papers on Greek colonization*. Leiden: Brill, pp. 349–362.
- Graham, A.J., 2001 =1981. Religion, women and Greek colonization. In *Collected papers on Greek colonization*. Leiden: Brill, pp. 327–348.
- Graver, M. (1995) 'Dog-Helen and Homeric Insult'. *Classical Antiquity*, 14.1, pp. 41–61.
- Greaves, A. M. (1998) 'Dionysius of Halicarnassus, Antiquitates Romanae 2.30 and Herodotus 1.146'. *The Classical Quarterly*, 48.2, pp. 572–574.
- Greco, G. and Mermati, F. (2006) 'Pithecusa, Cuma e la valle del Sarno. Intorno ad un corredo funerario dalla necropoli di San Marzano sul Sarno'. En Herring, E., *Lemnos I, Lo schiavo, F. et alii*. (eds.) *Etruscans, Greeks, Phoenicians & Cypriots. Studies in honour*

of David Ridgway and Francesca Romana Serra Ridgway. London: Accordia, pp. 179–214.

- Greco, E. and Lombardo, M. (2005) *La grande iscrizione di Gortyna: centoventi anni dopo la scoperta: atti del I Convegno internazionale di studi sulla Messarà: Scuola archeologica italiana di Atene: Atene-Haghii Deka, 25-28 maggio 2004*. Atene: Scuola archeologica italiana di Atene.
- Green, J. M. (1992) 'Aristotle on Necessary Verticality, Body Heat, and Gendered Proper Places in the Polis: A Feminist Critique'. *Hypatia*, 7.2, pp. 70–96.
- Greene, E. (1994) 'Apostrophe and Women's Erotics in the Poetry of Sappho'. *Transactions of the American Philological Association*, 124, pp. 41–56.
- Greene, E. (1996) 'Sappho, Foucault and women's erotics'. *Arethusa*, 29.1, pp. 1–14.
- Greene, E. (2002) 'Subjects, objects, and erotic symmetry in Sappho's fragments'. En Auanger, L. y Rabinowitz, N. S. (eds.) *Among women: From the homosocial to the homoerotic in the ancient world*. Austin: University of Texas press, pp. 82–105.
- Greenwalt, W. (1989) 'Polygamy and sucession in Argead Macedonmia'. *Arethusa*, 22.1, pp. 19–45.
- Griffith, M. (2001) 'Public and Private in Early Greek Institutions of Education'. En Too Y. L. (ed.) *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden, pp. 23–84.
- Griffith, R. D. (1989) 'In Praise of the Bride: Sappho Fr. 105(A) L-P, Voigt'. *Transactions of the American Philological Association*, 119, pp. 55–61.
- Griffiths, A. (1972) 'Alcman's Partheneion: The Morning after the Night before'. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 14, pp. 7–30.
- Griffiths, P. E. (1997) *What emotions really are*. Chicago: University of Chicago press.
- Grimal, P. (1994) *Diccionario de mitología griega y romana*, Madrid: Paidos ibérica.
- Gross, N. P. (1976) 'Nausicaa: A Feminine Threat'. *The Classical World*, 69.5, pp. 311–317.
- Grote, G. (1888) *A History of Greece*, London: John Murray.
- Grote, G. (1918) *History of Greece II*. London: Elibron classics.
- Groten, F. J. J. (1968) 'Homer's Helen'. *Greece & Rome*, 15.1, pp. 33–39.
- Gualerzi, S. (2007) *Penelope o della tessitura, trame femminili da Omero a Ovidio*, Bari: Palomar.
- Guarducci M. (1950) *Inscriptiones creticae opera et consilio Friderici Halberr collectae IV, Tituli Gortynii*, Roma.
- Guarducci, M. (1969) *Epigrafia greca II epigrafi di carattere pubblico*, Roma: Istituto poligrafico dello stato.

- Guettel Cole, S. (1984) 'Greek sanctions against sexual assault'. *Classical Philology*, 79.2, pp. 97–113.
- Guettel Cole, S. (1985) Ragazzi e ragazze ad Atene: koureion e arkteia. En Arrigoni, G. (ed.) *Le donne in Grecia*. Roma: Laterza, pp. 15–31.
- Guettel Cole, S. (1998) 'Domesticating Artemis'. En Blundell, S. y Williamson, M. (eds.) *The sacred and the feminine in Ancient Greece*. London: Routledge, pp. 27–44.
- Guettel Cole, S. (2010) 'Could Greek women read and write?'. *Women's Studies: An interdisciplinary journal*, 8, pp. 129–155.
- Guevara Macías, E. (2015) 'Posibles versiones literarias e iconográficas de la escena del enfrentamiento de Odiseo y Circe'. *Káñina, Rev. Artes y Letras, Univ. Costa Rica*, 39, pp. 151–170.
- Guichard, P. (1995) *Al-Andalus estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Granada: Universidad de Granada.
- Guidetti, F. (2017) 'The hero's white hands: the early history of the myth of Achilles on Scyros'. En Campanile, D. Carlá-Uhink, F. y Facella, M. (eds.) *Transantiquity, cross-dressing and transgender dynamics in the Ancient world*. London: Routledge, pp. 181–201.
- Guillén, J. (2004) *Urbs romana, Vida y costumbre de los romanos. 1. La vida privada*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Guizzi, F. (2005) 'Partecipano tutti all'assemblea che però non ha alcun potere...La politica ai tempi della Grande Inscrizione di Gortyna'. En Greco, E. y Lombardo, M. (eds.) *La grande iscrizione di Gortyna, centoventi anni dopo la scoperta*. Atene: Dot Repro, pp. 99–114.
- Guizzi, F. (2013) 'L'oikos a Gortina di Creta'. *Seminari romani di cultura greca*, 2, pp. 241–262.
- Guizzi, F. (2018) *Gortina (1000-450) una città cretese e il suo codice*. Napoli: Editoriale scientifica.
- Gutglueck, J. (1988) 'A Detestable Encounter in Odyssey VI'. *The Classical Journal*, 83.2, pp. 97–102.
- Guzzo, P. G. (2016) 'Il contesto indigeno della Campania all'arrivo dei Greci'. En Donnellan, L., Nizzo, V. y Burgers, G.J. (eds.) *Contexts of Early Colonization*. Roma, pp. 153–157.
- Guzmán, A. (1976) 'Sobre la responsabilidad del "tutor mulieris"'. *Anuario de historia del derecho español*, 46, pp. 145–162.
- Guzmán, H. (2005) 'Helena la maga (Odisea IV 209-233)'. En Costas Rodríguez, J. (ed.) *Ad amican amicissime scripta, homenaje a la profesora María José López de Ayala y Genovés*. Madrid: Ediciones UNED, pp. 69–76.

- Guzmán, H. (2006) 'Helena contadora de historias (Od IV 233-264)'. En *Calderón Dorda, E., Morales Ortiz, A. y Valverde Sánchez, M. (eds.) Koinós Logos, homenaje al profesor José García López*. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 405–412.
- Guzzo, P. G. (1982) 'Ipolesi interpretative su due tipi di fibula con arco ricoperto'. En *Gualandi, M., Massci, L. y Scittis, S. (eds.) Aparchae. Nuove ricerche e studi sulla Magna Grecia e la Sicilia antica in onore di Paolo Enrico Arias vol. I*. Pisa: Giardini, p. 53–61.
- Gygax, M. D. (2007) 'El intercambio de dones en el mundo griego: reciprocidad, imprecisión, equivalencia y desequilibrio'. *Gerión, Revista de Historia Antigua*, 25, pp. 111–126.
- Hadjicosti, I. L. (2006) 'Apollo at the wedding of Thetis and Peleus: Four problematic cases'. *L'Antiquité Classique*, 75, pp. 15–22.
- Haefner, J. (1993) '(De)Forming the Romantic Canon: The Case of Women Writers'. *College Literature*, 20.1, pp. 44–57.
- Haentjens, A. M. (2000) 'Reflections on Female Infanticide in the Greco-Roman World'. *L'antiquité classique*, 69, pp. 261–264.
- Hague, R. H. (1983) 'The wedding greek songs: the tradition of praise', *Journal of Folklore Research*, 20, pp. 131–143.
- Hall, E. (1989) *Inventing the barbarian, greek self-definition through tragedy*. Oxford: Clarendon press.
- Hall, J. M. (1997) *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University press.
- Hall, J. M. (2004) 'How "Greek" were the early western Greeks?'. En *Lomas, K. (ed.), Greek Identity in the Western Mediterranean: Papers in Honour of Brian Shefton*. Leiden: Brill, pp. 35–54.
- Haller, B. (2009) 'The Gates of Horn and Ivory in Odyssey 19: Penelope's Call for Deeds, Not Words'. *Classical Philology*, 104.4, pp. 397–417.
- Hallett, J.P. (1996) Sappho and her social context: sense and sensuality. En *Greene, E. (ed.) Reading Sappho, contemporary approaches*. Berkeley: University of California Press, pp. 125–142.
- Halliday, W. R. (1909) 'A note of Herodotus VI 83 and the Hybristika'. *Annual of the British school at Athens*, 16, pp. 212–219.
- Halperin, D. M. (1990) *One hundred years of homosexuality and other essays of greek love*. Londres: Routledge.
- Halporn, J. W. (1972) 'Agido, Hagesichora, and the chorus. Alcman 1.37ff. PMG'. En *Hanslik, R. y Lesky, A. (eds.), Antidosis. Festschrift für Walther Kraus*. Wien: Böhlau, pp. 124–138.
- Hamilton, R. (1989) 'Alkman and the Athenian Arkteia'. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 58.4, pp. 449–472.

- Hammond, N. G. L. (1940) 'The Seisachtheia and the Nomothesia of Solon'. *The Journal of Hellenic Studies*, 60, pp. 71–83.
- Hammond, N. G. L. (1950) 'The Lycurgean Reform at Sparta'. *The Journal of Hellenic Studies*, 70, pp. 42–64.
- Hanson, V. D. (1998) *Warfare and agriculture in Classical Athens*. Berkeley: University of California press.
- Hanson, V. D. (1999) *The other greeks, the family farm and the agrarian roots of western civilization*. Berkeley: University of California press.
- Hardy Aiken, S. (1986) 'Women and the question of canonicity'. *College English*, 48.3, pp. 288–301.
- Hartog, F. (2003) *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Harris, E. M. (1990) 'Did the Athenians Regard Seduction as a Worse Crime than Rape?'. *The Classical Quarterly*, 40(2), pp.370–377.
- Harris, E. M. (1992) 'Pericles' Praise of Athenian Democracy Thucydides 2.37.1'. *Harvard Studies in Classical Philology*, 94, pp. 157–167.
- Harris, E. M. (2002) 'Workshop, marketplace and household, the nature of technical specialization in classical Athens and its influence on economy and society'. En Cartledge, P., Cohen E. E. y Foxhall L. (eds.) *Money, labour and land, approaches to the economies of ancient Greece*. London: Routledge, pp. 67–99.
- Harris, E. M. (2014) 'Wife, Household, and Marketplace The Role of Women in the Economy of Classical Athens'. En Bultrighini, U., Dimauro, E. (eds.) *Donne che contanno nella storia greca*. Lanciano: Carabba, pp. 185–207.
- Harris, E. M. (2017) 'The Legal Foundations of Economic Growth in Ancient Greece and Rome'. En Alain Bresson, A., Lo Cascio, E. y Velde F. (eds.) *A New Oxford Handbook of the Economies of the Ancient World*. Oxford: Oxford university press, pp. 1–33.
- Harris, M. (1981) *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*, Barcelona: Cultura libre.
- Harrison, A. R. W. (1947) 'A Problem in the Rules of Intestate Succession at Athens'. *Classical Review*, pp. 41–53.
- Harrison, A. R. W. (1968) *The law of Athens*. Oxford: Oxford university press.
- Harrison, J. E. (1922) *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University press.
- Harrison, T. (1997) 'Herodotus and the Ancient Greek Idea of Rape.' En Deacy, S. y Pierce, K. F. (eds.) *Rape in Antiquity, Sexual Violence and the Greek and Roman Worlds*, London: Routledge, pp. 185–208.

- Harsh, P. W. (1950) 'Penelope and Odysseus in Odyssey XIX'. *The American Journal of Philology*, 71.1, pp. 1–21.
- Hartman, H. I. (1979) 'The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a more Progressive Union'. *Capital and Class*, 3, pp. 1–33.
- Harvey, A. E. (1955) 'The Classification of Greek Lyric Poetry'. *The Classical Quarterly*, 5, 3–4, pp. 157–175.
- Harvey, F. D. (1967) 'Oxyrhynchus Papyrus 2390 and Early Spartan History'. *The Journal of Hellenic studies*, 87, pp. 62–73.
- Haubold, J. H. (2010) 'Shepherd, farmer, poet, sophist: Hesiod on his own reception'. En *Boys-Stones, G. R. y Haubold, J. H. (eds.) Plato and Hesiod*. Oxford: Oxford university press, pp. 11–30.
- Havelock, C. M. (1995) 'The intimate act of footwashing: Odyssey 19'. En *Cohen, B. (ed.) The distaff side, representing the female in Homer's Odyssey*. Oxford: Oxford university press, pp. 185–199.
- Hawley, R. (1999) 'Practicing What You Preach: Plutarch's Sources and Treatment'. En *Pomeroy, S. (ed.) Plutarch's advice to the bride and groom and a consolation to his wife*. Oxford: Oxford university press, pp. 116–127.
- Heath, J. (2011) 'Women's Work: Female Transmission of Mythical Narrative'. *Transactions of the American Philological Association*, 141.1, pp. 69–104.
- Hedreen, G. (1996) 'Image, Text, and Story in the Recovery of Helen'. *Classical Antiquity*, 15.1, pp. 152–184.
- Hedrick Jr., C. W. (1988) 'An Honorific Phratry Inscription'. *The American journal of Philology*, 109.1, pp. 111–117.
- Hedrick Jr., G. W. (1991) 'Phratry Shrines of Attica and Athens'. *Hesperia: the journal of Hellenic studies*, 60, pp. 241–268.
- Hedrick, W. J. (1999) 'Democracy and the Athenian Epigraphical Habit'. *The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 68, pp. 387–439.
- Heiden, B. (2008) *Homer's cosmic fabrication, choice and design in the Iliad*. Oxford: Oxford university press.
- Heitman, R. (2005) *Taking Her Seriously, Penelope and the Plot of Homer's Odyssey*. Ann Harbor: North Carolina University press.
- Henderson, J. (1997) 'The Name of the Tree: Recounting Odyssey XXIV 340-2'. *Journal of Hellenic studies*, 117, pp. 87–116.
- Henry, D. M. (2007) 'How Sexist Is Aristotle's Developmental Biology?'. *Phronesis*, 52.3, pp. 251–269.

- Henry, M. M. (2011) 'The Traffic in Women. From Homer to Hipponax, from War to Commerce'. En *Glazebrook, A. y Henry, M. M. (eds.) Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE–200 CE*. Madison: The university of Wisconsin press, pp. 14–33.
- Herrington, J. (1985) *Poetry into Drama: Early Tragedy and the Greek Poetic Tradition*. New Haven: Sater studies.
- Heritier, F. (1996) *Masculino/femenino, el pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel.
- Herm, G. (1976) *Los fenicios: el imperio de la púrpura en la antigüedad*. Madrid: Destino.
- Herman, G. (1987) *Ritualized Friendship and the Greek City*. Cambridge: Cambridge University press.
- Herman Hansen, M. (2009) 'Was Sparta a normal or an exceptional polis?'. En *Hodkinson, S. (ed.) Sparta, Comparative approaches*. Oxford: The classical press of Wales, pp. 385–416.
- Hernández de la Fuente, D. A. (2015) 'Una nota sobre las purificaciones en el derecho griego: la Lex sacra de Cirene y las Leyes de Platón'. *Potestas: Religión, poder y monarquía. Revista del Grupo Europeo de Investigación Histórica*, 8, pp. 57–71.
- Hernando, A. (2000) 'Hombres del tiempo y mujeres del espacio: Individualidad, poder e identidades de género'. *Arqueología espacial*, 22, pp. 23–44.
- Hernando Gonzalo, A. (2007) 'Sexo, Género y Poder. Breve reflexión sobre algunos conceptos manejados en la Arqueología del Género'. *Complutum*, 18, pp. 167–174.
- Herter, H. (1960) *Jahrbuch für Antike und Christentum III*. Munster: Archendorff.
- Higgins, W. E. (1977) *Xenophon the Athenian: The Problem of the Individual and the Society of Polis*. New York: State University of New York press.
- Hignett, C. (1952) *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.* Oxford: Oxford university press.
- Hinge, G. (2008) 'Cultic persona and the transmission of the partheneions'. En *Jensen, J. (ed.), Aspects of ancient Greek cult: context, ritual and iconography*. Aarhus: Aarhus university press, pp. 215–236.
- Hirvonen, K. (1968) *Matriarcal survivals and certain trends in Homer's female characters*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Hirvonen, K. (1968b) *Matriarcal survivals and certain trends in Homer's female characters*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Hobsbawm, E. and Ranger, T. (1992) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodkinson, S. (1983) 'Social order and the conflict of values in Classical Sparta'. *Chiron*, 13, pp. 239–268.

- Hodkinson, S. (1986) 'Land tenure and inheritance in classical Sparta'. *Classical Quarterly*, 36.2, pp. 378–406.
- Hodkinson, S. (1992) 'Modelling the spartan crisis: computer simulation of the impact of inheritance systems upon the distribution of landed property'. *Bulletin John Rylands Library*, 74, pp. 25–38.
- Hodkinson, S. (1997) 'The Development of Spartan Society and Institutions in the Archaic Period'. En *Lynette, G. M. y Rhodes, P. J. (eds.) The development of the city in Archaic Greece*. London: Routledge, pp. 241–274.
- Hodkinson, S. (1997b) 'Servile and free dependants of the Classical Spartan *oikos*'. En *Moggi, M. y Cordiano, G. (eds.) Schiavi e dipendenti nell'ambito dell'oikos e della familia*. Pisa: Burgum ad astra, pp. 45–71.
- Hodkinson, S. (2001) 'Inheritance, marriage and demography: Perspectives upon the success and decline of classical Sparta'. En *Powell, A. (ed.), Sparta. Techniques behind her success*. Edinburgh. Swansea: The classical press of Wales, pp. 79–121.
- Hodkinson, S. (2004) 'Female property ownership and empowerment in classical and hellenistic Sparta'. En *Figueira, J. T. (ed.), Spartan society*. Swansea: The classical press of Wales, pp. 103–135.
- Hodkinson, S. (2009) *Property and wealth in Classical Sparta*. Oxford: The Classical press of Wales.
- Hodkinson, S. (2009b) 'Was Sparta an exceptional polis?'. En *Hodkinson, S. (ed.) Sparta, Comparative approaches*. Oxford: The classical press of Wales, pp. 417–472.
- Hodkinson, S. (2011) 'Sparta and Nazi Germany in mid-20th Century British Liberal and Left-Wing Thought'. En *Hodkinson, S. (ed.) Sparta: The Body Politic*. Swansea: The classical press of Wales, pp. 297–342.
- Hodos, T. (1999) 'Intermarriage in the Western greek colonies'. *Oxford journal of archaeology*, 18.1, pp. 61–78.
- Hoffmann, G. (1990) *Le chatiment des amants dans la Grèce classique*, Paris: De Boccard.
- Holm, A. (1899) *The history of Greece*, Londres: Weidmannos.
- Holmberg, I. (1998) 'The Creation of the Ancient Greek Epic Cycle'. *Oral Tradition*, 13/2, pp. 456–478.
- Holmberg, I. E. (2003) 'Hephaistos and Spiders' Webs'. *Phoenix*, 57. 1-2, pp. 1–17.
- Holzberg, N. (1995) *The Ancient Novel, and Introduction*, Londres: Routledge.
- Holkeskamp, K. J. (1999) *Schiedsrichter, Gesetzgeber un Gesetzgebung im archaischen Griechenland*. Stuttgart: Historia Einzelschriften.
- Holst-Warhaft, G. (1992) *Dangerous voices, women's laments and Greek literature*. London: Routledge.



- How, W.W. y Wells, J. (1928) *A commentary on Herodotus*, Oxford: Paperback.
- Howe, B. J. (1989) 'Reflections on an Idea: NCPH's First Decade'. *The public historian*, 11.3, pp. 68–85.
- Houby- Nielsen, S. (1996) 'Women and the formation of Athenian state-state. The evidence of burial customs'. *Metis*, 11, pp. 233–260.
- Hualde Pascual, P. (2011) Las otras Ariadnas: mujeres abandonadas en la literatura clásica. E López Gregoris, R. y Unceta Gómez, L. (eds.) *Ideas de mujer: facetas de lo femenino en la Antigüedad*. Alicante: Universidad de Alicante, pp. 131–158.
- Hualde Pascual, P. (2016) 'Metáforas del amor en la poesía de la Grecia antigua (I): la épica y la lírica arcaicas'. *Estudios griegos e indoeuropeos*, 26, pp.17–47.
- Huebner, S. R. (2011) 'Household composition in the Ancient Mediterranean-What do we really know?'. En Rawson, B. (ed.) *A companion to families in the Greek and Roman world*. Oxford: Willey-Blackwell, pp. 73–91.
- Hufploger, A. (2000) *Kulte im kaiserzeitlichen Sparta. Eine rekonstruktion anhand der Priesterämter*. Berlin: De Gruyter.
- Hughes, B. (2005) *Helen of Troy, Goddess, Princess, Whore*. London: Routledge.
- Hughes, O. (1996) 'Il matrimonio nell'Italia medievale'. En De Giorgio, M. y Klapisch-Zuber, Ch. (eds.) *Storia del matrimonio*. Bari: Laterza, pp. 6–51.
- Hunter, V. J. (1989) 'The Athenian Widow and Her Kin'. *Journal of Family History*, 14, pp. 291–311.
- Hunter, V. (1990) 'Gossip and the Politics of Reputation in Classical Athens'. *Phoenix*, 44.4, pp. 299–325.
- Hunter, V. J. (1994) *Policing Athens. Social control in the Attic lawsuits in the 420-320 B. C.* Princeton: Princeton University press.
- Hunter, V. (2000) Status distinctions in Athenian law. En Hunter, V. y Edmonson, J. (eds.) *Law and social status in Classical Athens*. Oxford: Oxford University press, pp. 1–29.
- Hunter, R. (2014) *Hesiodic voices, studies in the Ancient Reception of Hesiod's Works and days*. Cambridge: Cambridge University presses.
- Humphreys, S. C. (1978) *Anthropology and the Greeks*. London: Routledge.
- Humphreys, S. C. (1980) 'Family tombs and tombs cults in Ancient Athens: tradition or traditionalism?'. *Journal of Hellenic Studies*, 100, pp. 96–126.
- Humphreys, S. C. (1983) *The Family, Women and Death: Comparative Studies*. London: Routledge.
- Humphreys, S. C. (1993) 'Maschile/femminile nella parentela attica'. En Bettini, M. (ed.) *Maschile/femminile, genere e ruoli nelle culture antiche*. Roma: Laterza, pp. 45–60.

- Humphreys, S. C. (1994) 'Le mariage entre parents dans l'Athènes classique'. En *Bonte, P. (ed.) Épouser au plus proche, inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Paris: Éditions de l'école des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 31–58.
- Hursthouse, R. (2007) 'Aristotle for Women Who Love Too Much'. *Ethics*, 117.2, pp. 327–334.
- Hutchinson, G. O. (2001) *Greek lyric poetry: A commentary on selected larger pieces: Alcman, Stesichorus, Sappho, Alceaus, Ibycus, Anacreon, Simonides, Bacchylides, Pindar, Sophocles, Euripides*. London: Oxford University Press.
- Huxley, G. L. (1962) *Early Sparta*. Cambridge: Cambridge University press.
- Huxley, G.L. (1966) *The early ionians*, London: Faber and Faber.
- Igareda González, N. (2013) 'Debates sobre la autonomía y el consentimiento en los matrimonios forzados'. *Anales de la cátedra Francisco Suárez, revista de filología jurídica y política*, 47, pp. 204–219.
- Imaz Zubiaur, L. (2008) 'Superación de la incapacidad de la mujer casada para gestionar su propio patrimonio'. En VV. AA. *Mujeres y derecho, pasado y presente. I congreso multidisciplinar de Bizkaia de la facultad de derecho*, pp.69–82.
- Immerwahr, H. R. (1985) 'The date of the construction of Solon's axones'. *The Bulletin of the American Society of Papyrologists*, 22, pp. 123–135.
- Iriarte Asarta, U. (2019) 'The chariot of Athena and Peisistratos. A Goddess in the service of the tyrant of Athens'. En VV.AA. *EuARe 2019 Annual Conference, European Academy of Religion 4-7 march 2019*, Bolonia.
- Iriarte, A. (1990) *Las redes del enigma: voces femeninas en el pensamiento griego*. Madrid: Taurus.
- Iriarte, A. (1994) Contra una historia asexuada de la Antigua Grecia. en *Rodríguez Mampaso, M. J, Hidalgo Blanco, E. y Wagner, C. G. (eds.) Roles sexuales, la mujer en la historia y la cultura*. Madrid: Ediciones clásicas, pp. 3–15.
- Iriarte Goñi, A. (1996a) 'Casandra trágica'. *Enrahonar*, 26, pp. 65–80.
- Iriarte, A., (1996b) 'La virilización del saber primordial en la antigua Grecia'. *Arenal, revista de historia de las mujeres*, 3, pp.25–37.
- Iriarte, A. (2000) 'Mujer y religión: la méter en el umbral del III milenio'. *Studia, historica, Historia Antigua*, pp.91–101.
- Iriarte, A. (2002) *De amazonas a ciudadanos, pretexto ginecoctático y patriarcado en la Grecia Antigua*, Madrid: Akal.
- Iriarte, A. (2003) 'El ciudadano al desnudo y los seres encubiertos en la Antigua Grecia', *Veleia*, 20, pp. 273–296.

- Iriarte Goñi, A. (2007) 'Els treballs i les nits de les antigues gregues'. En *Zaragoza Grass, J. (ed.) Invisibilitat i poder, cares del femení a la Grècia antiga*. Tarragona: Colecció Atenea, pp. 137–153.
- Iriarte, A. (2007b) 'La institució de la Xenía: pactos y acogidas en la antigua Grecia'. *Gerión, Revista de Historia Antigua*. pp. 197–206.
- Iriarte, A. y González, M. (2008) *Entre Ares y Afrodita, violencia del erotismo y erótica de la violencia en la Grecia Antigua*. Madrid: Abada editores.
- Iriarte Goñi, A. (2008b) 'El hoplita al desnudo y los seres encubiertos en la antigua Grecia'. En *Iriarte Goñi, A., y González, M. (eds.) Entre Ares y Afrodita: violencia y erótica de la violencia en la Grecia Antigua*. Madrid: Estudios clásicos, pp. 72–106.
- Irigaray, L. (1974) *Speculum of the other woman*. New York: Cornell University Press.
- Irigaray, L. (1991) 'The Power of Discourse and the Subordination of the Feminine'. En *VV. AA. The Irigaray Reader*. Oxford: Oxford university press, pp. 118–132.
- Irigaray, L. (1992) *Yo, tú, nosotras*. Valencia: Cátedra.
- Irwin, E. (2005) 'Gods among me? the social and political dynamics of the Hesiodic catalogue of women'. En *Hunter, R. (ed.) The hesiodic catalogue of women*. Cambridge: Cambridge University press, pp. 35–84.
- Irwin, E. (2006) 'The transgressive elegy of Solon?'. En *Blok, J. H. y Lardinois, A. (eds.) Solon of Athens new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, pp. 36–78.
- Isler-Kerenyi, C. (2002) 'Artemide e Dioniso: korai e pathenoi nella città delle immagini'. En *Gentili, B. y Perusino, F. (eds.) Le orse di Brauron, un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*. Pisa: Edizioni ETS, pp. 117–138.
- Ismail, D.L. (2001) 'El desmantelamiento del patrimonio. Las mujeres y los bienes en la Marsella medieval'. *Arenal, revista de historia de las mujeres*, 8, pp.315–345.
- Jacoby, F. (1944) 'Genesisia: a forgotten festival of the dead', *Classical Quarterly*, 38, pp. 65–75.
- Jaeger, W. (1933=2001) *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Mexico D. F.: Fondo de cultura económica.
- Jalbert Stauffer, D. (2008) 'Aristotle's Account of the Subjection of Women'. *The journal of politics*, 70.4, pp. 929–941.
- Jameson, M. H. (1990) 'Private Space and the Greek City'. En *Murray, O. y Price, S. (eds.) The Greek City. From Homer to Alexander*. Oxford: Oxford University press, pp. 171–198.
- Jameson, M. (1992) 'L'espace privé dans la cité grecque'. In *Murray, O. y Price, S. (eds.) La cité grecque d'homère á alexandre*. Paris: La découverte, pp. 201–229.

- Jameson, M. H. (2003) 'El trabajo agrícola en la Grecia Antigua'. En *Gallego, J. (ed.) El mundo rural en la Grecia Antigua*. Madrid: Akal, pp. 43–70.
- Janni, P. (1962) 'Interpretazione di Alcmane' .*Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 90, pp. 180–185.
- Jeffery, L. H. (1990) *The local scripts of archaic Greece, a study of the origin of the Greek alphabet and its development from the eighth to the fifth centuries B.C.* Oxford: Clarendon Press.
- Jenkins, I. (2015) *Defining beauty the body in ancient Greek art*. London: The British museum press.
- Jones, A. H. M. (1967) *Sparta*. Oxford: Blackwell.
- Jones, J. E. (1975) 'Town and Country Houses of Attica in Classical Times'. En *Mussche, H., Spitaels, P. y Goemaere-De Poerck, F. (eds.), Thorikos and Laurion in Archaic and Classical Times*. Ghent: State university of Ghent, pp. 63–144.
- Jones, J. E., Graham, A. J. and Sackett, L. H. (1962) 'The Dema House in Attica'. *The annual bulletin of the British school in Athens*, p. 88.
- Jones, P. V. (1988) 'The Kleos of Telemachus: Odyssey 1.95' *The American Journal of Philology*, 109.4, pp. 496–506..
- Jongkees, J. H. (1944) 'Notes on the coinage of Athens'. *Mnemosyne*. (12.2), pp. 81–117.
- Jongkees, J. H. (1952) 'Notes on the coinage of Athens, (continued)'. *Mnemosyne*, 5, pp. 28–53.
- Just, R. (1975) 'Conceptions of women in Classical Athens'. *Journal Anthropological Soc. of Oxford*, 6, pp. 153–170.
- Just, R. (1985) 'Freedom, slavery, and the female psyche'. En *Cartledge, P. A. y Harvey, F. D. (eds.) Crux essays in Greek history presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th birthday*. Devon: Duckworth, pp. 169–188.
- Just, R. (1989) *Women in Athenian law and life*, Londres: Routledge.
- Kakridis, H. J. (1963) *La notion de l'amitié et de l'hospitalité chez homère*. Thessaloniki: Library of Philology.
- Kamen, D. (2013) *Status in Classical Athens*. Princeton:Princeton University press.
- Kamuf, P. (1988) 'Penelope at Work'. En *VV. AA. Signature Pieces, On the Institution of Authorship*. London: Cornell University Press, pp. 145–173.
- Kapparis, K. A. (2002) *Abortion in the Ancient World*. London: Duckworth Academic.
- Kapparis, K. A. (2003) 'Women and family in athenian law'. en *Lamn, A. (ed.) Athenian law in its democratic context*. Athens: Hellenic studies online, pp. 9–13.

- Kapparis, K. A. (2017) 'The γραφή μοιχείας in Athenian legal procedure' .*Revue internationale des drotis de l'Antiquité*, 64, pp. 37–51.
- Kapparis, K. A. (2018) *Prostitution in the Ancient Greek world*. Berlin: De Gruyter.
- Karabelias, E. (1982) 'L'epiclerat à Sparte'. En VV. AA. *Studi in onore di A. Biscardi*. Milan: Istituto editoriale Cisalpino, pp. 2469–2480.
- Kavabélias, E. (2004) *Recherches Sur La Condition Juridique et Sociale de La Fille Unique Dans Le Monde Grec Ancien Excepté Athènes*. Atenas: Academia de Atenas.
- Karakantza, E. D. (1997) 'Odysseia or Penelopeia ? [An assessment of Penelope's character and position in the Odyssey]'. *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, pp. 161–179.
- Karsai, G. (2000) 'La magie dans l'Odysée: Circé'. En VV. AA. *La Magie. Actes du Colloque international de Montpellier, 25-27 Mars 1999*. Montpellier: University of Montpellier, pp. 185–198.
- Karnezis, J. (1976) *Solonian Guardianship Laws of Classical Athens and the Senatus Consultum (Dig. 23, 2, 59): A Contribution to the Interpretation of the Attic Orators and to the Comparative Study of the Private Life of Classical Athens and Rome*. Athens: n. P.
- Katz, J. N. (1995) 'The Invention of Heterosexuality The Debut of the Heterosexual'. En VV. AA. *The Invention of Heterosexuality*. Dutton: Penguin Group, pp. 21–35.
- Katz, M. A. (1995) 'Ideology and the status of women in ancient Greece'. En *Hawley, R. y Levick, B. (eds.) Women in Antiquity, new assesments*. London: Routledge, pp. 21–43.
- Katz, M. A. (1998) 'Daughters of Demeter: women in Ancient Greece'. En *Bridenthal, R., Mosher Stuard, S. y Wiesner M. E. (eds.) Becoming visible, women in european History*. Boston: Houghton Mifflin Company, pp. 47–76.
- Katz, M. A. (1998b) 'Did the Women of Ancient Athens Attend the Theater in the Eighteenth Century?'. *Classical Philology*, 93.2, pp. 105–124.
- Katz, M. A. (1991) *Penelope's renown, meaning and indeterminacy in the Odyssey*. Princeton: Princeton University press.
- Katz Anhalt, E. (2002) 'A Matter of Perspective: Penelope and the Nightingale in "Odyssey" 19.512-534'. *The Classical Journal*, 97.2, pp. 145–159.
- Kelley, O. (2012) 'Beyond Intermarriage: The role of indigenous italic population at Pithekoussai'. *Oxford Journal of Archaeology*, 31, pp. 245–260.
- Kelly, T. (1970) 'The Traditional Enmity Between Sparta and Argos: The Birth and Development of a Myth'. *The American Historical Review*, 75.4, pp. 971–1003.
- Kennedy, G. A. (1986) 'Helen's web unraveled'. *Arethusa*, 19.1, pp. 5–14.
- Kennell, N. M. (1995) *the gymnasium of virtue : Education & Culture in Ancient Sparta Studies in the History of Greece and Rome*. London: University of North Carolina Press.

- Kennell, N. (2013) 'Age-Class Societies in Ancient Greece?'. *Ancient Society*, 43, pp. 1–73.
- Kiernan, B. (2007) *Blood and soil. A world history of genocide and extermination from Sparta to Dafur*. London: Yale University press.
- Kitto, H. D. (1951) *The greeks*. Hannondsworth: Penquin books.
- Klein, J. (1967) 'A Greek metalworking quarter of the eighth century BC: excavations in Ischia'. *Expedition*, 14, pp. 34–39.
- Klinck, A. L. (2001) 'Male Poets and Maiden Voices: Gender and Genre in Pindar and Alcman'. *Hermes*, 129, pp. 276–279.
- Knigge, U. (1988) *The Athenian Kerameikos. History. Monuments. Excavations*. Athens: Krene.
- Koiv, M. (2003) *Ancient tradition and Early greek history, the origins of states in early-archaic Sparta, Argos and Corinth*. Tallinn.
- Konstan, D. (1994) 'Premarital sex, Illegitimacy and male anxiety in Menander and athens'. En Boegehold, A. L. y Scafuro, A. C. (eds.) *Athenian identity and civic ideology*. Baltimore: The John Hopkins University press, pp. 217–236.
- Konstan, D. (2006) *The emotions of the Ancient Greece: studies in Aristotle and classical literature*. Toronto: Toronto university press.
- Kosmopoulou, A. (2001) 'Working Women': Female Professionals on Classical Attic Gravestones'. *The Annual of the British School at Athens*, 96, pp. 281–319.
- Kousolini, V. (2015) 'The "Hymn to Athena" (SEG 11.625) and Alcman's early reception'. *Classical World*, 108.3, pp. 325–341.
- Kroeber, K. (1898) *Creation myths on primitive America*. Oxford: ABC Clio.
- Kunstler, B. L. (1983) *Women and the development of the spartan polis: a study of sex roles in classical Antiquity*, Michigan: Dissertation information Service.
- Kunstler, B. L. (1986) 'Family dynamics and female power in Ancient Sparta'. *Helios*, 13–15, Supl. Rescuing Creusa., pp. 31–49.
- Kunstler, B. L. (1987) 'Family dynamics and female power in Ancient Sparta'. En Skinner, M. (ed.) *Rescuing Creusa: New methodological approaches to women in Antiquity*. Luddock: Texas University press, pp. 31–48.
- Kurke, L. (1992) 'The politics of habrosune in archaic Greece'. *Classical Antiquity*, 11.1, pp. 91–120.
- Kurtz, D. C. and Boardman, J. (1971) *Greek burial customs*. Ithaca: Cornell University press.
- Kyle, D. G. (2007) 'Fabulous females and Ancient Olympia'. En Shaus, G. P. y Wenn, S. W. (eds.) *Onward to the Olympics, historical perspectives on the Olympic games*. Canada: Wilfrid Laurier University Press, pp. 131–152.

- Kyle, D. G. (2010) 'Pan-Hellenism and particularism: Herodotus on sport, greekness, piety and war'. En *Papakonstantinou, Z. (ed.), Sport in the cultures of the ancient world: new perspectives*. London: Routledge, pp. 13–34.
- Kyle, D.G. (2014) 'Greek female sports: rites running and racing'. En *Christesen P. y Kyle, D. G. (eds.) A companion to sport and spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Oxford: Blackwell, pp. 258–275.
- Kyrtatas, D. J. (2002) 'Domination and exploitation'. En *Cartledge, P., Cohen E. E. y Foxhall, L. (eds.) Money, labour and land, approaches to the economies of ancient Greece*. London: Routledge, pp. 140–155.
- Kyvig, D. E. (1991) 'Introducing Students to Public History'. *The History Teacher*, 24, pp. 445–454.
- Labate, M. (1972) 'L'iniziativa individuale nella colonizzazione greca come topos narrativo'. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, III, pp. 91–104.
- Lacey, W. K. (1966) 'Homeric ΕΑΝΑ and Penelope's ΚΥΠΙΟΣ'. *The Journal of Hellenic Studies*, 86, pp. 55–68.
- Lacey, W.K. (1968) *The family in classical Greece*, Londres: The Camelot press.
- Lacey, W.K. (1986) 'Patria potestas'. En *Rawson, B. (ed.) The family in Ancient Rome, new perspectives*. London: Croom helm, pp. 121–144.
- Ladianou, K. (2016) 'Female Choruses and Gardens of Nymphs: Visualizing Choralitv in Sappho'. En *Cazzato, V. y Lardinois, A. (eds.) The Look of Lyric: Greek Song and the Visual Studies in Archaic and Classical Greek Song, vol. 1*. Leiden: Brill, pp. 343–369.
- La Guardia, F. (2017) 'Aspects of travestism in Greek myths and rituals'. En *Campanile, D., Carla-Uhink, F. y Facella M. (eds.) Transantiquity, cross-dressing and transgender dynamics in the Ancient World*. London: Routledge, pp. 99–107.
- Laín Entralgo, P. (1987) *El cuerpo humano. Oriente y Grecia Antigua*. Madrid: Espasa Calpe.
- Lajeunesse, M. (2015) 'La mère dans le Code de Gortyne : reconnue juridiquement, mais pas autonome pour autant'. *Cahiers Mondes anciens Histoire et anthropologie des mondes anciens*, 6, pp. 1–25.
- Lämer, M. (1981) 'Women and Sport in Ancient Greece'. En *Borm,s J., Hebbelinck, M. y Venerando, A. (eds.), Women and Sport: An Historical, Biological, Physiological and Sportsmedical Approach (Medicine and Sport, volume 14)*. Basel: Karger, pp. 16–23.
- Lane Fox, R. (1985) 'Aspects of inheritance in the Greek world'. En *Cartledge, P. A. y Harvey, F. D. (eds.) Crux, essays in Greek history presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th birthday*. Devon: Duckworth, pp. 208–232.
- Lanata, G. (1996) Sappho's amatory language. En *Green, E. (ed.) Reading Sappho, contemporary approaches*. Berkley: University of California Press, pp. 11–25.

- Lang, M. (1954) 'The Generation of Peisistratus'. *The American Journal of Philology*, 75.1, pp. 59–73.
- Lange, L. (1983) 'Woman is not a rational animal: on aristotle's biology of reproduction'. En *Harding, S. y Hintikka, M. B. (eds.) Discovering reality, feminines perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methology and Philosophy of Sciences*. New York: Kluwer academic publishers, pp. 1–16.
- Laqueur, T. (1994) *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.
- Lape, S. (2002) 'Solon and the Institution of the Democratic Family Form'. *The Classical Journal*, 98, pp. 117–139.
- Lape, S. (2010) *Race and citizen identity in the classical athenian democracy*. Cambridge: Cambridge University press.
- Lardinois, A. (2006) 'Have we Solon's verses?'. En *Blok, J. H. y Lardinois, A. (eds.) Solon of Athens new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, pp. 15–35.
- Lardinois, A. (1989) 'Lesbian Sappho and Sappho of Lesbos'. En *Bremmen, I. (ed.) From Sappho to deSade, moments in the history of sexuality*. London: Routledge, pp. 15–35.
- Lardinois, A. (1994) 'Subject and Circumstance in Sappho's Poetry'. *Transactions of the American Philological Association*, 124, pp. 57– 84.
- Lardinois, A. (1996) 'Who sang Sappho's songs?'. En *Greene, E. (ed.) Reading Sappho, contemporary approaches*, Berkley: University of California Press, pp. 150–174.
- Lardinois, A. (2001) 'Keening Sappho, female speech genres in Sappho's poetry'. En *Lardinois, A. y McClure, L. (eds.) Making silence speak, women's voices in Greek literature and Society*. Oxford: Princeton University Press, pp. 75–92.
- Lardinois, A. (2008) "'Someone I Say, Will Remember Us", Oral Memory in Sappho's poetry'. En *Mackay, E. A. (ed.), Orality, literacy, memory in the Ancient Greek and Roman World*. Leiden: Boston, pp. 79–96.
- Lardinois, A. (2010) 'Lesbian Sappho Revisited'. En *Bremmer, J. N., Jitse, Kroesen, J. E. A., y Kniper, Y. (eds.), Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Leiden: Brill, p. 13-30.
- Lardinois, A. (2011) 'The parrhesia of young female choruses in Ancient Greece'. En *Athanassaki, L. y Bowie, E. (eds.) Archaic and classical song, performance, politics and dissemination*. Gottinger: Trends in classics, pp. 161–172.
- Larrauri, E. (1994) 'Control formal y el derecho penal de las mujeres'. En *Larrauri, E. (ed.) Mujeres, derecho penal y criminología*. Madrid: Siglo veintiuno, pp. 93–108.
- Larrauri, E. (1994b) 'Mujeres, derecho penal y criminología'. *Criminologia*, 1, pp.19–40.
- Larsson Loven, L. (1998) 'LANAM FECIT — woolworking and female vertu'. En *Larsson, L. y Strömberg, A. (eds.), Aspects of women in antiquity: proceedings of the First Nordic*



*Symposium on Women's Lives in Antiquity, Göteborg 12-15 June 1997*. Jonsered: Paul Amstroms Forlag, pp. 35–95.

- Lasserre, F. (1989) *Sappho, une autre lecture*. Padova: Editrice Antenore.
- Lasso de la Vega, J. S. (1963) 'Psicología homérica'. En *Gil, L. (ed.) Introducción a Homero*. Madrid: Labor.
- Lasso de la Vega, J. S. (1986) 'La composición de la Odisea: análisis y neunitarismo, hoy'. En *López Férez, J. A. (ed.) La épica griega y su influencia en la literatura española (Aspectos literarios, sociales y educativos)*. Madrid: Ediciones clásicas, pp. 67–84.
- Lateiner, D. (1989) *The Historical Method of Herodotus*. Toronto: University of Toronto Press.
- Lateiner, D. (1992) 'Heroic Proxemics: Social Space and Distance in the Odyssey'. *Transactions of the American Philological Association*, 122, pp. 496–506.
- Lattimore, R. (1969) 'Nausikaa's suitors'. En *VV. AA. Classical studies presented to Ben Edwin Perry by his students and colleagues at the University of Illinois, 1924-60*. Urbana: University of Illinois press, pp. 88–102.
- Lavagnini, B. (1938) *AGLAIA. Nuova antologia della lirica greca da Callino a Bacchilide*. Torino: Paravia & C.
- Lavelle, B. M. (1993) *The sorrow and the pity, a prolegomenon to a History of Athens under the Peisistratids, 560-510 B.C.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag Stuttgart.
- Lavelle, B. M. (2005) *Fame, money, and power the rise of Peisistratos and 'democratic' tyranny at Athens*. Ann Harbor: University of Michigan Press.
- Lavelle, B. M. (2014) 'Hippokleides, the "Dance" and the Panathenaia'. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 54, pp. 313–341.
- Lawler, L. B. (1965) *The Dance in Ancient Greece*. Middleton Conn: Wesleyan University Press.
- Leach, E. R. (1961) *Replanteamiento de la Antropología*. Barcelona: Seix Barral.
- Leao, D. (2013) 'Ulisses e lo espírito agonico greco'. En *Cornelli, G. y Guerreiro da Costa, G. (eds.) Estudos clássicos, origens do pensamento ocidental*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 15–25.
- Lebedynsky, I. (2009) *Les amazones, mythe et realite des femmes guerrières chez les anciens nomades de la steppe*, Paris: Errance.
- Lee, M. M. (2003) 'The ancient Greek peplos and the "Dorian question"'. En *Donohue, A. A. y Fullerton, M. D. (eds.), Ancient Art and its Historiography*. New York: Cambridge University press, pp. 118–147.

- Lee, M. M. (2005) 'Constructing gender in the feminine greek pelos'. En *Clezand, L., Harlow, M. y Llewellyn-Jones, L. (eds.) The clothed body in the Ancient World*. Oxford: Oxbow books, pp. 55–64.
- Lee, M. M. (2012) 'Dress and adornment in archaic and classical Greece'. En *James, S. J. y Dillon, S. (eds.), A companion to women in the ancient world*. Oxford: Blackwell, pp. 179–190.
- Leduc, C. (2000) '¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a. C.'. En *Duby, G. y Perrot, M. (eds.) Historia de las mujeres, 1. La Antigüedad*. Madrid: Taurus, pp. 271–336.
- Lefkowitz, M. R. (1963) 'Τὼ καὶ ἐγὼ: The First Person in Pindar'. *Harvard Studies in Classical Philology*, 67, pp. 177–253.
- Lefkowitz, M. R. (1981) *The Lives of the Greek Poets*. Baltimore: John Hopkins University press.
- Lefkowitz, M. R. (1983) 'Wives and Husbands'. *Greece & Rome*, 30(1), pp.31–47.
- Lefkowitz, M. R. (1987) 'The Heroic Women of Greek Epic'. *The American Scholar*, 56.4, pp. 503–518.
- Lefkowitz, M. R. (1988) 'Who Sang Pindar's Victory Odes?'. *The American Journal of Philology*, 109.1, pp. 1–11.
- Lefkowitz, M. (1993) 'Seduction and rape in Greek myth.' En *Laiou, A.E. (ed.) Consent and Coercion to sex and marriage in Ancient and Medieval Societies*. Washington: Dumbarton Oaks research library and collection, pp. 17–38.
- Lefkowitz, M. (1994) 'Women in the panathenaic and other festivals'. En *Neils, J. (ed.) Worshipping Athena, panathenaia and Parthenon*. Londres: The university of Wisconsin press, pp. 78–94.
- Lefkowitz, M. R. (2002) "'Predatory" Goddesses'. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 71.4, pp. 325–344.
- Lehnus, L. (1984) 'Pindaro: il dafneforico per Agasicle (Fr. 94b Sn.-M.)'. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 31, pp. 61–92.
- Leitao, D. D. (2013) 'Adolescent hair-growing and hair-cutting rituals in Ancient Greece: a sociological approach'. En *Dodd, B. D. y Faraone, C. A. (eds.) Initiation in Ancient Greek Rituals and narratives. New critical perspectives*. London: Routledge, pp. 109–129.
- Lendon, J. E. (1997) 'Spartan honor'. En *Hamilton, C. D. y Krentz, P. (eds.) Polis and polemos, essays on politics, war and History in Ancient Greece in honor of Donald Kagan*. Claremont: Regina books, p. 105–126.
- Lepore, E. (1970) 'Strutture della colonizzazione focea in occidente'. *Past and Present*, 25, pp. 19–54.

- Le Rider, G. (1991) 'Les trouvailles monétaires dans le temple d'Artémis a Sardes (IGCH 1299 et 1300'. *Revue Numismatique*, 33, pp. 71-88.
- Lerner, G. (1986) *The creation of Patriarchy*. Oxford: Oxford University press.
- Lesky, A. (2009) *Historia de la literatura griega II, de Platón a la época imperial*, Madrid: Gredos.
- Leveque, P. y Vidal-Naquet, P. (1964) *Clístene le athenian*. Paris: Les Belles lettres.
- Lévi-Strauss, C. (1981) *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- Levy, E. (1977) 'La grande rhètra'. *Ktèma, civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Roma antiques*, 2, pp. 85–103.
- Levy, E. (2003) *Sparte. Histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*. Paris: Le Seuil.
- Levy, H. L. (1963) 'Inheritance and Dowry in Classical Athens'. En *Pitt Rivers, J. A. (ed.) Mediterranean Countrymen: Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*. Mouton: The Hague.
- Levy, H. L. (1990) 'Does Aristotle Exclude Women from Politics?'. *The Review of Politics*, 52.2, pp. 397–416.
- Lewis, J. D. (2007) *Early greek lawgivers*. Bristol: Bristol classical press.
- Lewis, D. M. (2013) 'Slave marriages in the laws of Gortyn: a matter of rights?'. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 62.4, pp. 390–416.
- Lewis, D. M. (2015) 'Slavery and Manumission'. En *Canevaro, M. y Harris, E. M. (eds.) Slavery and Manumission*. Nottingham: University of Nottingham, pp. 1–17.
- Lewis, D. M. (2016) 'Orlando Patterson, property and ancient slavery: the definitional problem revisited'. En *Bordel, J. y Scheidel, W. (eds.) Human Bondage: After Slavery and Social Death*, pp. 31–54.
- Lewis, D. M. (2018) 'Behaviour economics and economics behaviour in Classical Athens'. En *VV. AA. Ancient Greek history and contemporary social science. Edinburgh Leventis studies*. Edinburgh: Edinburgh University press, pp. 15–46.
- Liddington, J. (2002) 'What Is Public History? Publics and Their Pasts, Meanings and Practices'. *Oral History, Women's Narratives of Resistance*, 30.1, pp. 83–93.
- Lidov, J. B. (2002) 'Sappho, Herodotus, and the "Hetaira"'. *Classical Philology*, 97.3, pp. 203–237.
- Lidov, J. B. (2016) 'Songs for sailors and lovers'. En *Bierl, A. y Lardinois, A. (eds.) The Newest Sappho, P. Sappho. Obbink and P. GC. inv. 105 frs. 1-4*. Netherlands: Brill, pp. 55–109.

- Lindsay, H. (2011) 'Adoption and heirship in Greece and Rome'. En *Rawson, B. (ed.) A companion to families in the Greek and Roman world*. Oxford: Willey-Blackwell, pp. 346–360.
- Link, S. (1988) 'Zur Aussetzung neugeborener Kinder in Sparta'. *Tyche*, 13, pp. 153–164.
- Link, S. (1994) *Der Kosmos Sparta: Recht und Sitte in klassischer Zeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Link, S. (2001) 'Dolos und woikeu im Recht von Gortyn'. *Dike: Rivista di Storia del diritto greco ed ellenistico*, 4, pp. 414–430.
- Link, S. (2003) 'Zur frühgriechischen kyrieia'. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 120, pp. 44–93.
- Link, S. (2005) 'but not more!' Female Inheritance in Cretan Gortyn'. En *Lyons, D. y Westbrook, R. (eds.) Women and Property*, online compilation, pp. 1–17.
- Lipsius, J. H. (1905) *Das attische Recht und Rechtsverfah mit Benutzung des Attischen Processes*. Leipzig: Reisland.
- Lissarrague, F. (2013) *La cité des satyres. Une anthropologie ludique (Athènes, VIe-Ve siècle avant J.-C.)*. Paris: Editions de l'EHESS.
- Llewellyn-Jones, L. (2007) 'House and veil in ancient Greece'. *British School at Athens Studies*, 15, BUILDING COMMUNITIES: House, Settlement and Society in the Aegean and Beyond, pp. 251–258.
- Llewellyn-Jones, L. (2010) 'The big and beautiful women of Asia: ethnic conceptions of ideal beauty in achaemenid period seals and gemstones'. En *VV. AA. Material Culture and Social Identities in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University press, pp. 171–200.
- Llewellyn-Jones, L. (2010b) *Afrodite's tortoise, the veiled woman of Ancient Greece*. Oxford: The classical press of Wales.
- Llewellyn-Jones, L. (2011) 'Domestic abuse and violence against women in Ancient Greece'. En *Lambert D. (ed.), Sociable Man: Essays on Ancient Greek Social Behaviour in Honour of Nick Fisher*. Swansea: Classical press of walles, pp. 231–266.
- Llewellyn-Jones, L. (2012) 'Veiling the spartan women'. En *Harlow, M. (ed.) Dress and identity*. Oxford: Archaeopress, pp. 19–38.
- Lloyd-Jones, H. (1975). *Females of the species*, London: Duckworth.
- Lloyd-Jones, H. (1976) 'The Delphic Oracle'. *Greece and Rome*, 23.1, pp. 60–73.
- Loddo, L. (2018) *Solone demotikotatos. Il legislatore e il politico nella cultura democratica ateniese*. Milano: LED.
- Loman, P. (2004) 'No women, no war, Women's Participation in Ancient Greek Warfar'. *Greece & Rome*, 51, pp. 34–54.

- Lombardo, M. (1972) 'Le concezioni delli antichi sul ruolo degl'oracoli nella colonizzazione greca'. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, III, pp. 63–89.
- Lombardo, M. (1983) 'Habrosyne e habra' nel mondo greco arcaico'. *Publications de l'École Française de Rome*, 67, pp. 1077–1103.
- Lombardo, M. (2016) 'Le prime fondazioni greche in Occidente: tradizione antiche e letture moderne'. En *Donellan, L. Nizzo, V. y Burgers, G-J. (eds.) Contexts of early colonization*. Rome: Pallomi, pp. 261–273.
- Londey, P. (1990) 'Greek colonists and Delphi'. En *Descoedres J.P. (ed) Greek colonists and native populations*. Oxford: Clarendon Press, pp. 117–127.
- Loney, A. C. (2011) 'Grammatical and Ethical Ambiguities in Alcman 1.34–39'. *Classical Philology*, 106.4, pp. 343–349.
- Lonis, R. (1980) 'La valeur du serment dans les accords internationaux en Grèce classique'. *Dialogues d'histoire ancienne*, 6, pp. 267–286.
- López Cordón, M. V. y Carbonell Esteller, M. (1997) 'Mujer, familia y patrimonio'. En *López Cordón, M. V. y Carbollell Esteller M. (eds.) Historia de la mujer e historia del matrimonio*. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 13–24.
- López Férez, J. L. (2003) 'Notas sobre la Penélope de la Odisea'. En *Nieto Ibáñez, J. M. (ed.), Lógos hellenikós: homenaje al profesor Gaspar Morocho Gayo, Vol. 1, León*. León: Universidad de León, pp. 307–334.
- López Gregoris, R. (2018) 'El sujeto que no migra: Penélope toma la palabra. Formas de exilio interior en Margaret Atwood y Begoña Caamaño'. *Synthesis*, p. en prensa.
- López-Rendo Rodríguez, C. (2000) 'La sucesión intestada el la ley de las Doce Tablas'. En *Murillo Villar A. (ed.) Estudios de derecho romano en memoria de Benito M<sup>a</sup> Reimundo Yanes*. Burgos: Universidad de Burgos, pp. 533–568.
- Loraux, N. (1981) *Les enfants d'Athéna, idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris: Librairie Francois Maspero.
- Loraux, N. (1985) 'La cité, l'historien, les femmes'. *Pallas. Revue d'études antiques*, 32, pp. 7–39.
- Loraux, N. (1989) *Maneras trágicas de matar a una mujer*. Madrid: Visor.
- Loraux, N. (ed.) (1993) *Grecia al femminile*. Roma: Laterza.
- Loraux, N. (2004) *Las experiencias de Tiresias (lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*. Barcelona: Acontilado.
- Loraux, N. (2004b) *Madres en duelo*. Madrid: ABADA.
- Loraux, N. (2007) *Nacido de la tierra, mito y política en Atenas*. Buenos Aires: El cuenco de la plata.

- Lord, A. (1960) *The Singer of Tales*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lord, A. B. (1968) 'Homer as Oral Poet'. *Harvard Studies in Classical Philology*, 72, pp. 1–46.
- Louden, B. (2011) 'Is There Early Recognition between Penelope and Odysseus?; Book 19 in the Larger Context of the "Odyssey"', *College Literature*, 38.2, pp. 76–100.
- Lucy, S. (2005) 'Ethnic and cultural identities'. En *Díaz-Andreu, M., Lucy, S., Babic, S. y Edwards, D.N. (eds.), The Archaeology of Identity: Approaches to Gender, Age, Status, Ethnicity and Religion*. London: Routledge, pp. 86–109.
- Luginbill, R. D. (2009) 'The occasion and purpose of Alcman's Partheneion (1 PMGF)'. *Quaderni urbinati di cultura classica*, 92.2, pp. 27–54.
- Luna, L. (1995) 'Leyendo como una mujer la imagen de una mujer'. En *Calero Secall, I. y Tillefer de Haya, L. (eds.) Nueva lectura de la mujer: crítica histórica*. Málaga: Atenea, estudios sobre la mujer, pp. 161–184.
- Lupi, M. (2000) *L'ordine delle generazioni, classi di età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta*. Bari: Edipuglia.
- Luraghi, N. (1991) 'In margine alla tradizione sulla metropoli dei Locresi Epizefiri'. *Historia*, 40, pp. 143–159.
- Luraghi, N. (2008) *The ancients Messenians. Constructions of ethnicity and memory*. Cambridge: Cambridge University press.
- Luzzato, G. I. (1936) *La «Lex cathartica» di Cirene*. Milano: Giufree.
- Lyons, C. (1996) *Morgantina V: The Archaic Cemeteries*. Princeton: Princeton university press.
- Lyons, D. (2003) 'Dangerous Gifts: Ideologies of Marriage and Exchange in Ancient Greece'. *Classical Antiquity*, 22, pp.93–134.
- Macan, R. W. (1895) *Herodotus, the fourth fifth and sixth books*, London: Macmillan.
- MacDowell, D. M. (1978) *The law in Classical Athens*, New York: Cornell University press.
- Macdowell, D. M. (1986) *Spartan law*. Edimburgh: Scottish academic press.
- MacKay, L. A. (1958) 'The Person of Penelope'. *Greece & Rome*, 5.2., pp. 123–127.
- Mackie, H. (1997) 'Song and Storytelling: An Odyssean Perspective'. *Transactions of the American Philological Association*, 127, pp. 77–95.
- Mackie, H. (2003) *Graceful errors, Pindar and the performance of praise*. Michigan: The university of Michigan press.
- MacLachlan, B. (1993) *The age of grace, charis in early greek poetry*. Princeton: Princeton University Press.
- Mactoux, M.-M. (1975) *Penelope, legende et mythe*. Paris: Les belles lettres.

- Maddoli, G. (1983) 'Falanto spartiatà (Strabone VI 3, 2 = Antioco F 13 J)'. *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité*, 95.2, pp. 555–564.
- Maddoli, G. (1992) 'Testo scritto e testo non scritto', En VV. AA. *Lo spazio letterario della Grecia Antigua Tomo I. La polis*. Roma: Salerno Editrice, pp. 17–68.
- Madrid Navarro, M. (2010) 'Masculino/femenino en la obra de Nicole Loraux'. En Iriarte, A. y Sancho Rocher, L. (eds.) *Los antiguos griegos desde el observatorio de París*. Málaga: Ediciones clásicas, pp. 191–214.
- Maffi, A. (1983) *Studi di epigrafia giuridica greca*. Milano: Giuffrè editore.
- Maffi, A. (1984) 'Le leggi sulle donne IC 4, 72, 16-20, Plut. Sol. 23, 1-2'. *Sodalitas : scritti in onore di Antonio Guarino*, 4, pp. 1553–1567.
- Maffi, A. (1991) 'Adozione e strategie successorie a Gortina e ad Atene'. En Gagarin, M. (ed.) *Symposion 1990 Vortrage zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Wien: Richarz Publikations, pp. 205–232.
- Maffi, A. (1997) *Il diritto di famiglia nel Codice di Gortina*. Milano: CUEM.
- Maffi, A. (2002) 'Processo di status e rivendicazione in proprietà nel Codice di Gortina: diadikasia o azione delittuale?'. *Dike: Rivista di Storia del diritto greco ed ellenistico*, 5, pp. 111–134.
- Maffi, A. (2003) 'La legittimità a stare in giudizio del kosmos gortinio (IC IV 71 I 51-55 e IC IV 41 IV 6-16)'. Rn Thür, G. y Fernández Nieto, F. J. (eds.) *Symposion 1999 Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Koln: Vöhlau, pp. 37–51.
- Maffi, A. (2003b) 'Studi recenti sul Codice di Gortina'. *Dike: Rivista di Storia del diritto greco ed ellenistico*, 6, pp. 161–226.
- Maffi, A. (2005) 'Gli studi giuridici nella seconda metà del 900'. En Greco, E. y Lombardo, M. (eds.) *La grande iscrizione di Gortyna, centoventi anni dopo la scoperta*. Atene: Dot repro, pp. 57–70.
- Maffi, A. (2012) 'Ancora sulla condizione giuridica della donna nel codice di Gortina'. *Dike: Rivista di Storia del diritto greco ed ellenistico*, 15, pp. 93–123.
- Mahaffey, J. P. (1902) *Social Life in Greece, from Homer to Menander*. New York: Macmillan.
- Malkin, I. (1985) 'What's in a name? The eponymous founders of greek colonies'. *Studi periodici di letteratura e storia dell'Antiquità*, 63, pp.114–130.
- Malkin, I. (1987) *Religion and colonization in Ancient Greece*, Leiden: Brill.
- Malkin, I. (1994) *Myth and territory in the Spartan Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University press.
- Malkin, I. (1996) 'Categories of early greek colonization: the case of the dorian aegean'. En Antonetti, C. (ed.) *Il dinamismo della colonizzazione greca*. Napoli: Loffredo editore, pp. 25–38.

- Malkin, I. (2002) 'A Colonial Middle Ground: Greek, Etruscan and Local Elites in the Bay of Naples'. En *Lyons, C.L. y Papadopoulos, J.K. (eds.) The Archaeology of Colonialism. Los Angeles. Los Ángeles: Getty*, pp. 151–182.
- Malkin, I. (2003) 'Tradition in Herodotus, the foundation of Cyrene'. En *Derow, P. y Parker, R. (eds.) Herodotus and his World: Essays from a Conference in Memory of George Forrest. Oxford: Oxford university press*, pp. 153–170.
- Malkin, I. (2004) 'Postcolonial concepts and ancient Greek colonization'. *Modern Language Quarterly*, 65, pp. 341–364.
- Manganaro, G. (1996) 'Mondo religioso greco e mondo "indigeno" in Sicilia'. En *Antonetti, C. (ed.) Il dinamismo della colonizzazione greca. Napoli: Loffredo editore*, pp. 71-95.
- Mangas, J. (2000) 'Promoción social y oficio de las nodrizas'. En *Myro, M. I. M., Casillas, J. M., Alvar, et alii (eds.), Las edades de la dependencia durante la Antigüedad. Madrid: Ediciones clásicas*, pp. 223–238.
- Manville, P. B. (1990) *The origins of citizenship in Ancient Athens. Princeton: Princeton University press*.
- Mañas Romero, I. y Uribe Agudo, P. (2012) 'Las "microesferas" en la construcción del discurso histórico: el espacio doméstico en el mundo antiguo'. *Antesteria*, 4 pp. 191–201.
- Marcovich, M. (1972) 'Sappho Fr. 31: Anxiety Attack or Love Declaration? Alexandro Turyn Septuagenario'. *The Classical Quarterly, New Series*, 22.1, pp. 19–32.
- Marginesu, G. (2005) 'La Grande Inscrizione e le problematiche topografiche connesse'. En *Greco, E. y Lombardo, M. (eds.) La grande iscrizione di Gortyna, centoventi anni dopo la scoperta. Atene: Dot Repro*, pp. 115–128.
- Mari, M. (1997) 'Tributo a Ilio e prostituzione sacra: storia e riflessi sociali di due riti femminili locresi'. *Rivista di cultura classica e medioevale*, 39.2, pp. 131–177.
- Marinatos, N. (1995) 'Circe and liminality: ritual background and narrative structure'. En *Andersen, O. y Dickie, M. (eds.) Homer's World. Bergen*, pp. 133–140.
- Marinatos, N. (1995b) 'Circe and liminality: ritual background and narrative structure'. En *VV. AA. Homer's world fiction, tradition, reality. Athens: The Norwegian institute at Athens*, pp. 133–140.
- Marinatos, N. (2002) 'The arkteia and the gradual transformation of the maiden'. En *Gentili, B. y Perusino, F. (eds.) Le orse di Brauron, un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide. Pisa: Edizioni ETS*, pp. 29–42.
- Marquardt, P. (1982) 'Hesiod's Ambiguous View of Woman'. *Classical Philology*, 77.4, pp. 283–291.
- Marquardt, P. (1985) 'Penelope "Polutropos"'. *The American Journal of Philology*, 106.1, pp. 32–48.
- Marrou, H. I. (1971) *Historia de la educación en la Antigüedad. Madrid: Akal*.



- Martin, R. P. (2001) 'Just like a woman, enigmas of lyric voice'. En *Lardinois, A. y McClure, L. (eds.) Making silence speak, women's voices in Greek literature and Society*. Oxford: Princeton University Press, pp. 55–74.
- Martin, R. P. (2006) 'Solon in no man's land'. En *Blok, J. H. y Lardinois, A. (eds.) Solon of Athens new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, pp. 157–174.
- Martínez Fernández, A. (1983) 'Nota a la ley de Gortina: el derecho de retención sobre personas rescatadas (Leg. Gort. VI, 46-55)'. *Tabona revista de Prehistoria y Arqueología*, 4, pp. 143–152.
- Martínez Nieto, R. B. (2000) *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcman, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teoría órfica antigua*. Madrid: Trotta.
- Martini, R. (1998) 'La terra a Gortina'. *Dike: Rivista di Storia del diritto greco ed ellenistico*, 1, pp. 87–94.
- Martos Montiel, J. F. (1996) *Desde Lesbos con amor: homosexualidad femenina en la Antigüedad*. Madrid: Ediciones clásicas.
- Martos Montiel, J. F. (1997) 'Plutarco y las mujeres samias: a propósito de Quaest. Graec. 54'. En *Schrader, C., Ramón, V. y Vela, J. (eds.) Plutarco y la historia*. Zaragoza: Monografías de Filología Griega, pp. 293–296.
- Martos Montiel, J. F. (2007) 'Aspectos de la homosexualidad femenina en Grecia y Roma'. En *Perea Yébenes, S. (ed.), Erotica antiqua. Sexualidad y erotismo en Grecia y Roma*. Madrid: Signifer, pp. 11–62.
- Marzullo, B. (1964) 'Il primo partenio di Alcmane'. *Philologus - Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption*, 108. 1-4, pp. 174–210.
- Massey, M. (1998) *Women in Ancient Greece and Rome*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Maslov, B. (2015) *Pindar and the emergence of literature*. Cambridge: Cambridge University press.
- Mason, C. (2006) *The Nuptial Ceremony of Ancient Greece and the Articulation of Male Control Through Ritual*. Macalester College.
- Matalí, R. V. (1984) 'Estudio de las transmisiones intrafamiliares en la Valencia foral: Testamentos y bodas en el siglo XVII'. *Estudis: Revista de historia moderna*, 11, pp.163–180.
- Matamoro, B. (1985) 'Magas, niñas, adúlteras y travestis', *Cuadernos Hispanoamericanos*, 415, pp. 25–36.
- Matelli, E. (2015) 'La materia di Elena e del suo doppio: le derive artistiche di un mito', *Itinera*, 9, pp. 28–46.

- Mauricio, L. (1998) 'The panathenaic procession: Athens participatory democracy on display?'. En *Boededer, D. y Raaflaub, K. A. (eds.) Democracy, Empire and the Arts of Fifth century Athens*. Harvard: Harvard University press.
- Mauss, M. (2009) *Ensayo sobre el don, Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Mayor, A. (2014) *The amazons, lives and legends o warrior women across the Ancient World*, Oxford: Princeton University Press.
- Mazón, P. (1959) *Introduction a l'Illiade*. Paris: Les belles lettres.
- Marzoli, D., López Pardo, F., Suárez Padilla, J. *et alii* (2010) 'Los inicios del urbanismo en las sociedades autóctonas localizadas en el entorno del estrecho de Gibraltar: investigaciones en los Castillejos de Alcorrín y su territorio (Manilva, Málaga)'. *Menga: Revista de prehistoria de Andalucía*, 1, pp. 153–183.
- Mayhew, R. (2004) *The female in Aristotle's biology, reason or rationalization*. Chicago: The university of Chicago press.
- McConnell, B. E. (1984) 'The Paintings of Panainos at Olympia: What Did Pausanias See?'. *Harvard Studies in Classical Philology*, 88, pp. 159–164.
- Mcdonnell, M. (1991) 'The introduction of athletic nudity: Thucydides, Plato, and the vases'. *Journal of Hellenic studies*, 111, pp. 182–193.
- McGowan Tress, D. (1992) 'The Metaphysical Science of Aristotle's "Generation of Animals" and Its Feminist Critics'. *The Review of Metaphysics*, 46.2, pp. 307–341.
- McGregor, M.F. (1941) 'Cleisthenes of Sicyon and the Panhellenic Festivals'. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 72, pp. 266–287.
- Mcleod, G. (1991) *Virtue and venom. Cataloghes of women from Antiquity to the Renaissance*. Ann labor: The university of Michigan press.
- Mcnamara, J. A. (1999) 'Gendering virtue'. En *Pomeroy, S. (ed.) Plutarch's advice to the bride and groom and a consoltation to his wife*. Oxford: Oxford university press, pp. 151–161.
- McQueen, E. I. (1990) 'The Eurypontid house in hellenistic Sparta'. *Historia*, 39, pp. 163–181.
- Mead, M. (1935) *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: William Morrow and company.
- Meana Cubero, M. J. y Piñeiro, F. (1992) *Estrabón (Geografía) Libros III-IV (Introducción, comentario y notas)*. Madrid: Gredos.
- Meiksins Wood, E. (2003) 'La polis y el ciudadano-campesino'. En *Gallego, J. (ed.) El mundo rural en la Grecia Antigua*. Madrid: Akal, pp. 269–326.
- Meinhardt, E. (1957) *Perikles bei Plutarch*. Frankfurt: Frankfurt Universitat.

- Meillier, C. (1984) 'Une coutume hiérogamique à Sparte?'. *Revue des Études Grecques*, 97, pp. 381–402.
- Meiners, C. (1778) *History of the Female Sex*. London: Henry Colburn.
- Melena, J. L. (1972) 'En torno al "SKEPTRHON" homérico'. *Cuadernos de Filología Clásica*, pp. 321–356.
- Méndez Vázquez, J. (1997) 'La educación de la mujer para el matrimonio según los tratadistas del siglo XVIII'. En López Cordón, M. V y Carbollell Esteller, M. (eds.) *Historia de la mujer e historia del matrimonio*. Murcia: Universidad de Murcia. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 219–232.
- Mermati, F. (2012) 'Osservazioni sulla costruzione dell'identità coloniale tra Pithekoussai e Cuma'. En Descoedres, J. P. y Paspalas, S. A. (eds.) *Zagora in Context. Settlements and Intercommunal Links in the Geometric Period (900-700 BC)*. Sydney: Mediterranean Archaeology (25), pp. 283–307.
- Merriam, A. C. (1885) 'Law Code of the Kretan Gortyna (I)'. *The American Journal of Archaeology and of the History of the Fine Arts*, 1.4, pp. 324–350.
- Merriam, A. C. (1886) 'Law Code of the Kretan Gortyna'. *The American Journal of Archaeology and of the History of the Fine Arts*, 2.4, p. 424.
- Meskell, L. (2001) 'Archaeologies of identity'. En Hodder, I. (ed.), *Archaeological Theory Today*. Cambridge: Cambridge University press, pp. 187–213.
- Michel, H. (1952) *Sparta τό κρυπτόν της πολιτείας των Λακεδαιμονίων*. Cambridge: Cambridge University press.
- Michell, H. (1952b) *Sparta*. Cambridge: Cambridge University press.
- Miller, M. (1971) 'Solon's coinage'. *Arethusa*, 4, pp. 25–47.
- Milne, J. G. (1930) 'The monetary reform of Solon'. *The Journal of Hellenic Studies*, 50.2, pp. 179–185.
- Milne, J. G. (1938) '«The monetary reform of Solon. A correction'. *The journal of hellenic studies*, 58.1, pp. 96–97.
- Minchin E. (2008) 'Communication without words, body language, pictuerability and memorability in the Iliad'. *Opera prima* 7, pp. 17-38.
- Mitchell, B. M. (1966) 'Cyrene and Persia'. *The Journal of Hellenic Studies*, 86, pp. 99–113.
- Mitchell, B. M. (2000) 'Cyrene: Typical or Atypical?'. En Brock, R. y Hodkinson. S. (eds.) *Alternatives to Athens Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*. Oxford: Oxford university press, pp. 82–101.
- Mitchell Havelock, C. (1982) 'Mourners on Greek Vases: Remarks on the Social History of Women'. En Bourde, N. y Garrard, M. (eds.) *Feminism And Art History Questioning The Litany*. London: Routledge.

- Michelet, J. (1855) *Les femmes et la Revolution française*. Paris: Hachette.
- Michelet, J. (1862) *La sorcière*. Paris: Folio Classique.
- Míguez Barciela, A. (2016) ‘¿Que es la polis? Una isla (A propósito de la fundación de Cirene en las odas de Píndaro)’ . *Agora*, 35, pp. 171–189.
- Milán, S. (2013) ‘Del Golfo de Corinto al cabo Cefirio: el viaje de los locrios y la fundación de Locris Epicefira’ . *Gerión, Revista de Historia Antigua*. 31, pp. 89–115.
- Millar, C. M. H. y Carmichael, J. W. S. (1954) ‘The Growth of Telemachus’ . *Greece & Rome*, 1.2, pp. 58–64.
- Millender, E. (1999) ‘Athenian Ideology and the Empowered Spartan Woman’ . En *Hodkinson, S. y Powell, A. (eds.) Sparta: New Perspectives*. Swansea: The classical press of Wales, pp. 355–391.
- Millender, E. G. (2016) ‘Spartan Women’ . En *Powell, A. (ed.) a companion to Ancient Sparta*. Oxford: Blackwell, pp. 500–524.
- Minchin, E. (2002) ‘Verbal Behaviour in Its Social Context: Three Question Strategies in Homer’s “Odyssey”’ . *The Classical Quarterly*, 52.1, pp. 15–32.
- Mirón Pérez, M. D. (2001) ‘Tiempo de mujeres, tiempo de hombres: género, ocio y trabajo en la Grecia Antigua’ . *Arenal, revista de historia de las mujeres*, 8, pp. 5–37.
- Mirón Pérez, M. D. (2004) ‘The Heraia at Olympia: Gender and Peace’ . *American Journal of Ancient History*, 3(1), pp. 7–38.
- Mirón Pérez, M. D., Díez Jorge, M.E. y Sánchez Romero, M. (2005) ‘Mujeres y paz en los inicios de la historia occidental’ . En *Sánchez Romero, M. (ed.) Arqueología y género*. Granada: Universidad de Granada, pp. 421–439.
- Mirón Pérez, M. D. (2006) ‘La desmesura femenina o por qué es tan importante el autocontrol para una mujer griega’ . En *Pedregal Rodríguez, A. y González González, M. (eds.) Venus sin espejo, imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*. Oviedo: KRK ediciones, pp. 83–101.
- Mirón Pérez, M. D. (2010) Mujeres y paz en la Antigüedad clásica: Historia y teoría feminista. *SALDVIE*, 10, pp.113–125.
- Mirón Pérez, M. D. (2012) ‘Plutarco y la virtud de las mujeres’ . En *González González, M. (ed.) Mujeres de la Antigüedad: texto e imagen*. Málaga: Perséfone, pp. 211–258.
- Mitchell, L. G. (2012) ‘The women of ruling families in archaic and classical Greece’ . *The Classical Quarterly New Series*, 62.1, pp. 1–21.
- Mitchell, L. (2013) *The heroic rulers of Archaic and Classical Greece*. Athens: Bloomsbury.
- Modrzejewski, J. (1981) ‘La structure juridique du mariage grec’ . En *VV. AA. Scritti Montevicchi*. Bolonia: Clueb, pp. 231–268.

- Moggi, M. (2002) 'Taranto fino al V sec. a.C.'. En VV.AA. *Taranto e il Mediterraneo. Atti del XLI Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto, 12-16 ottobre 2001*. Taranto: Arbor sapientiae, pp. 45–78.
- Molas Font, M. D. (2002) 'Engendrar y parir en la Ilíada y la Odisea'. En *Molas Fonts, M. D. (ed.) Vivir en femenino. Estudios de mujeres en la Antigüedad*. Barcelona: Editions Universitat Barcelona, pp. 153–176.
- Molas Font, M. D. (2004) 'Autoridad e identidad femenina en Esparta'. *Arenal, revista de historia de las mujeres*, 11, pp. 115–130.
- Monaldi, R. (1991) 'L'autodescrizione del coro nel *Partenio* di Alcmane Fr. 1 Page = 3 Calame'. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 15, pp. 253–288.
- Monsacré, H. (1984) *Les larmes d'Achille, le héros, la femme et la fougance das la poésie d'Homère*. Paris: Albin Michel.
- Montanari, E. (1981) *Il mito dell'autoctonia linee di una dinamica mitico-politica ateniese*. Roma: Bulzoni.
- Montepaone, C., (1999) 'Il viaggio femminile nella ritualità greca'. En *Tortorelli Ghidini, M. (ed.) Il pellegrinaggio nella Grecia Antica. In Silvestre, Maria Luisa y Valerio, Adriana, Donne in viaggio, viaggio religioso, politico, metaforico*. Roma: Laterza, pp. 5–14. Rom: Laterza, pp. 15–21.
- Montepaone, C. (2002) 'Ifigenia a Brauron'. En *Gentili, B. y Perusino, F. (eds.) Le orse di Brauron, un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*. Pisa: ETS, pp. 65–78.
- Montepaone, C. (2002b) 'Penelope nelle trame del potere'. En *Marino, S., Montepaone, C. y Tortorelli Ghidini, M. (eds.) Il potere invisibile, figure del femminile tra mito e storia*. Napoli: Filema, pp. 41–54.
- Montiel, L. (2016) 'Una hechicera afrodítica en el margen del mundo'. *Trama y fondo: revista de cultura*, 41, pp. 7–16.
- Montón Subías, S. (2000) 'Las mujeres y su espacio: una historia de los espacios sin espacio en la Historia'. *Arqueología espacial*, 22, pp. 45–59.
- Moon, W. G. (1983) *Ancient Greek art and iconography*. Wisonsin: University of Wiconsin press.
- Morató, C. (2005) *Viajeras, intrépidas y aventureras*, Barcelona: Random House Mondadori.
- Moreau, A. (1992) 'Initiation en Grèce antique'. *Dialogues d'histoire ancienne*, 18.1, pp. 191–244.
- Moreno Arrastio, F. J. (1999) Conflictos y perspectivas en el período precolonial tartésico'. *Gerión, Revista de Historia Antigua*. 17, pp.149–177.
- Moreno Arrastio, F. J. (2008) 'En el corazón de las tinieblas. Forma y dinámica en la colonización fenicia de Occidente'. *Gerión, Revista de Historia Antigua*. 26, pp.35–60.

- Morgan, C. (1989) *Athletes and oracles, the transformation of Olympia and Delphi in the eight century BC*. Cambridge: Cambridge University press.
- Morgan J. R. (1994) 'Daphnis and Chloe love's own sweet story' en *Morgan, J. R. y Stoneman, R. (eds.) Greek fiction, the Greek novel in context*, Londres; Routledge, pp. 64-79.
- Morgan, J. R. (2006) 'La sociabilité masculine et l'architecture de la maison grecque : l'andrôn revisité'. En *Gherchanoc, F. (ed.) À maison, lieu de sociabilité, dans des communautés urbaines européennes de l'Antiquité à nos jours*. Paris: Le Manuscrit, pp. 37-72.
- Morgan, J. R. y Stoneman, R. (1994) *Greek Fiction, the Greek Novel in Context*. Londres.
- Morgan, K. A. (1991) 'Odyssey 23.218-24: Adultery, Shame, and Marriage'. *The American Journal of Philology*, 112.1, pp. 1-3.
- Morgan, K. A. (2016) *Pindar and the Construction of Syracusan Monarchy in the Fifth Century B.C*. Oxford university press, Oxford.
- Morgan, T. J. (1999) 'Literate Education in Classical Athens'. *The Classical Quarterly, New Series*, 49, pp. 46-61.
- Morris, I. (1986) 'Gift and commodity in Archaic Greece'. *Man, new series*, 21 (1), pp. 1-17.
- Morris, I. (1987) *Burial and ancient society. The rise of the Greek city-state*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morris, I. (1997) 'Homer and the Iron Age'. En *Morris, I. y Powell, B. (eds.) A new companion to Homer*. Leiden: Brill, pp. 535-559.
- Morris, I. (1998) 'Archaeology and archaic Greek History'. En *Fisher, N., Van Wees, H. (eds.), Archaic Greece. New Approaches and New Evidence*. London, pp. 1-91.
- Morris, I. (2000) *Archaeology as cultural history. Words and things in Iron Age Greece*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Morris, R. B. (1982) 'An Academic Historian's Effect on Public History'. *The History Teacher*, 16, p. An Academic Historian's Effect on Public History.
- Morris, S. (1997) 'Homer and the Near East'. En *Morris, I. y Powell, B. (eds.) A new companion to Homer*. Leiden: Brill, pp. 599-623.
- Moscatti Castelnovo, L. (1991) 'Iloti e fondazione di Taranto'. *Latomus. Revue d'Études Latines*, 50-1, pp. 64-79.
- Mossé, C. (1980) *El trabajo en Grecia y Roma*. Madrid: Akal.
- Mossé, C. (1984) *La Grece archaïque d'Homère à Eschyle*, Paris: Seuil.
- Mosse, C. (1990) 'Les femmes dans les utopies platoniciennes et le modele spartiate'. En *López, A., Martínez, C. y Pociña, A. (eds.) La mujer en el mundo mediterráneo antiguo*. Granada: Feminae, pp. 73-82.
- Mossé, C. (1990) *La mujer en la Grecia Clásica*, Madrid: Nerea.

- Mossé, C. (1991) 'La place de la pallake dans la famille aténienne'. En *Gagarin M. (ed.) Symposium 1990 Vortrage zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Wien: Richarz Publikations, pp. 273–279.
- Mossé, C. (1991b) 'Women in the Spartan revolutions of the Third Century'. En *Pomeroy, S. (ed.) Women's history and ancient History*. London: The University of North Carolina Press, pp. 139–153.
- Most, G. W. (1989) 'The Structure and Function of Odysseus' Apologoi'. *Transactions of the American Philological Association*, 119, pp. 15–30.
- Most, G. W. (1995) 'Reflecting Sappho'. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 40, pp. 15–38.
- Mouratidis, J. (1985) 'The Origin of Nudity in Greek Athletics'. *Journal of Sport History*, 12-3, pp. 213–232.
- Muccioli, F. M. (1999) *Dionisio II, storia e tradizione letteraria*. Bologna: Clueb.
- Muich, R. (2010) 'Focalization and Embedded Speech in Andromache's Iliadic Laments'. *Illinois Classical Studies*, 35, pp. 1–24.
- Mullen, W. (1982) *Choreia: Pindar an dance*. New Jersey: Princeton University press.
- Muller, K. O. (1958) *A history of the literature of Ancient Greece*. New York: Port Washington.
- Murphy, J. B. (1994) 'Aristotle, Feminism, and Biology: A Response to Larry Arnhart'. *International Political Science Review / Revue internationale de science p.olitique*, 15.4, pp. 417–426.
- Murnaghan, S. (1987) *Disguise and recognition in the Odyssey*. Princeton: Princeton University press.
- Murnaghan, S. (1995) 'The plan of Athena'. En *Cohen, B. (ed.) The distaff side, representing the female in Homer's Odyssey*. Oxford: Oxford university press, pp. 61–80.
- Murray, O. (1990) 'The Solonian law of hybris'. En *Cartledge, P., Millett, P y Todd, S. (eds.), Nomos: Essays in Athenian law, politics and society*. Cambridge: Cambridge university press, pp. 139–145.
- Murray, O. (1991) 'War and the symposium'. En *Slater, W. J. (ed.) Dining in a classical context*. Michigan: University of Michigan press, pp. 83–104.
- Musti, D. y Torelli, M. (1976) 'Problemi della storia di Locri Epizefirii'. En *VV.AA. Locri Epizefirii atti del sedicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia*. Napoli: Arte tipografica Napoli, pp. 23–126.
- Musti, D. (1985) 'Sul ruolo storico della servitú ilotica. Servitú e fondazioni coloniali'. *Studi Storici*, 26.4, pp. 857–872.

- Musti, D. (1988) *Strabone e la Magna Grecia. Città e popoli dell'Italia antica*. Padova: Esedra.
- Myres, J. L. (1933) 'Homeric and Albanian Bride-Price'. *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 33, pp. 195–196.
- Na'aman, N. (2005) 'The Danite Campaign Northward (Judges XVII-XVIII) and the Migration of the Phocaeans to Massalia (Strabo IV 1,4)'. *Vetus Testamentum*, 55.1, pp. 47–60.
- Naerebout, F. G. (1997) *Attractive Performances: Ancient Greek Dance: Three Preliminary Studies*. Amsterdam: Gieben.
- Nafissi, M. (1981) 'A proposito degli Aigheidai: Grandi gène ed emporia nei rapporti Sparta-Cirene'. *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli studi di Perugia*, 4, pp. 185–213.
- Nafissi, M. (1985) 'Battiadi ed Aigheidai: Per la storia dei rapporti tra Cirene e Sparta in età arcaica'. En *Barker, G., Lloyd, J. A. y Reynolds, J. M. (eds.) Cirenaica in antiquity*. Oxford: BAR, pp. 375–386.
- Nafissi, M. (1991) *La nascita del kosmos, studi sulla storia e la società di Sparta*. Perugia: Edizioni scientifiche italiane.
- Nafissi, M. (1999) 'From Sparta to Taras. Nomima, ktiseis and relationships between colony and mother city'. En *Hodkinson, S. y Powell, A. (eds.), Sparta: new perspectives*. Swansea: The classical press of Wales, pp. 145–172.
- Nafissi, M. (2010) 'The Great Rhetra (Plut.Lyc.6): a Retrospective and Intentional Construct?'. En *Foxhall, L., Gehrke, H. J. y Luraghi, N. (eds.) , Intentional History Spinning Time in Ancient Greece*. Stuttgart: Frank Steiner Verlag, pp. 89–119.
- Nafissi, M. (2016) 'Lykourgos the Spartan "Lawgiver": Ancient Beliefs and Modern Scholarship'. En *Powell, A. (ed.) a companion to Ancient Sparta*. Oxford: Blackwell, pp. 93–123.
- Nagy, G. (1994) *Pindar's Homer: The lyric possession of an epic past*. Baltimore: JHU press.
- Nagy, G. (1996) *Poetry as performance, Homer and beyond*, Cambridge: Cambridge University press.
- Nannini, S. (1986) *Omero e il suo pubblico, nel pensiero dei commentatori antichi*. Urbino: Edizioni dell'ateneo.
- Napolitano, M. L. (1985) 'Donne espartane e teknopoiía'. *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Archeologia e Storia Antica*, 7, pp. 19–45.
- Napolitano, M. L. (2013) *Le spartane di Licurgo, elementi per una storia greca di genere*. Napoli: Luciano editore.
- Navarro, M. C. V. (1992) 'Warriors and Weavers: Sex and Gender in Early Iron Age Graves from Ponteeagnano'. *Journal of the Accordia Research Cent*, 3, pp. 67–100.



- Neeft, K. (1994) 'In Search of Wealth and Status in the Valle di San Montano'. *Apoikia*, pp. 149–163.
- Nevett, L. (1994) 'Separation and Seclusion? Towards an Archaeological Approach to Investigating Women in the Greek Household in the Fifth to Third Centuries BC'. En *Pearson, M. P. y Richards, C. (eds.) Architecture and Order. Approaches to Social Space*. London: Routledge, pp. 98–112.
- Nevett, L. (1999) *House and Society in the Ancient Greek World*. Cambridge: Cambridge University press.
- Nieddu, G. (1982) 'Alfabetismo e diffusione sociale della scrittura nella Grecia Arcaica e classica: pregiudizi recenti e realtà documentaria'. *Scrittura de civiltà*, 6, pp. 233–262.
- Niemeyer, H.G. (1990) 'A non-greek model for expansion'. En *Descoedres, J.P. (ed.) Greek colonists and native populations*. Oxford: Clarendon Press, pp. 469–489.
- Nieto Hernández, P. (2008) 'Penelope's absent song'. *Phoenix*, 62, pp. 39–62.
- Nikolaidis, A. G. (1997) 'Plutarch on Women and Marriage'. *Wiener studies*, 110, pp. 27–88.
- Nilsson, M. P. (1906) *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*. Leipzig: Teussner.
- Nilsson, M. P. (1912) 'Die Grundlagen des spartanischen Lebens'. *Klio*, 12, pp. 308–340.
- Nisson, M. P. (1906) *Griechische Feste*. Leipzig: Teubner.
- Noiret, S. (2011) 'La "Public History": una disciplina fantasma?'. *Memoria e Ricerca*, 37, pp. 9–35.
- North, H. F. (1977) 'The mare, the vixen, and the bee: «Sophrosyne» as the virtue of women in antiquity'. *Illinois Classical Studies*, 2, pp. 35–48.
- Notario Pacheco, F. (2011) 'Manjares de cuna y lecho: los banquetes sacrificiales natalicios y nupciales en la democracia ateniense del siglo IV a.C'. *Arys, Antigüedad, religiones y sociedades* 9, pp. 67–83.
- Notario Pacheco, F. (2013) *La democracia devorada: ideología, sociología, banquetes y alimentación en la Atenas del siglo IV a. C.* Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- Notopoulos, J. A. (1938) 'Mnemosyne in Oral Literature'. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 69, pp. 465–493.
- Notopoulos, J. A. (1964) 'Studies in Early Greek Oral Poetry'. *Harvard Studies in Classical Philology*, 68, pp. 1–77.
- Noussia, M. (2009) 'Strategies of persuasion in Solon's elegies'. En *Blok, J. H. y Lardinois, A. (eds.) Solon of Athens new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, pp. 134–156.

- Núñez Paz, M. I. (1988) *Consentimiento matrimonial y divorcio en Roma*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Núñez Paz, M. I. (2009) 'Progresivo y limitado reconocimiento de la figura materna en el derecho romano. De la cesión del vientre al ejercicio de la tutela'. En *Cid, R. M. (ed.) Madres y maternidades. Construcciones culturales en la civilización clásica*. Oviedo: Deméter, pp. 255–291.
- Nussbaum, M. C. (2010) *Not for sale, why democracy needs the humanities profit*. Princeton: The public square.
- Nutton, V. (2004) *Ancient Medicine*. Routledge: Londres.
- Oakley, J. H. y Sinos, R. H. (1993) *The wedding in Ancient Athens*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Ober, J. (1993) 'Public Speech and the Power of the People in Democratic Athens'. *PS: Political Science and Politics*, 26, pp.481–486.
- Ober, J. (2006) 'Solon and the horoi: facts on the ground in archaic Athens'. En *Blok, J. H. y Lardinois, A. (eds.) Solon of Athens new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, pp. 441–456.
- Oehrlein, J. (1993) *El actor en el teatro del Siglo de Oro*. Madrid: Castalia.
- Ogden, D. (1996) *Greek bastardy in the Classical and Hellenistic periods*. Oxford: Clarendon Press.
- Ogden, D. (1997) 'Rape, adultery and the protection of bloodlines in classical Athens'. En *Deacy, S. y Pierce, K. F. (eds.) Rape in Antiquity, sexual violence in the greek and roman worlds*. London: The classical press of Wales, pp. 25–41.
- Ogden, D. (2002) 'Controlling Women's Dress: Gynaikonomoi'. En *Llewellyn-Jones, L. (ed.) Women's Dress in the Ancient Greek World*. Swansea: The classical press of Wales, pp. 203–225.
- Oliveri Korta, O. (2006) 'Mujer, casa y familia en el estamento hidalgo guipuzcoano del siglo XVI'. *Arenal*, 13, pp.29–59.
- Ollier, F. (1933) *Le mirage spartiate. Étude sur l'idélisation de Sparte dans l'Antiquité grecque de l'origine jusqu'aux cyniques*. Paris: De Boccard.
- Olmos Romera, R. (2003) 'Una lectura femenina de la Odisea'. En *Cabrera, P. y Olmos, R. (eds.) Sobre la Odisea, visiones desde el mito y la arqueología*. Madrid: Polifemo, pp. 292–324.
- Omitowoju, R. (1997) 'Regulating rape: soap operas and self-interest in the Athenian court'. En *Deacy, S. y Pierde, K. F. (eds.) Rape in Antiquity, sexual violence and the greek and roman worlds*. London: The classical press of Wales, pp. 1–24.
- Onasoglou, A. (1981) 'Οι γεωμετρικοί τάφοι της Τραγάνας στην Ανατολική Λόκριδα'. *ΑΔ*, 36.

- Ormand, K. (2014) *The Hesiodic Catalogue of Women and Archaic Greece*. Cambridge: Cambridge University press.
- Orth, M. (1987) 'A Comment on "Women and the Question of Canonicity"'. *College English*, 49.3, pp. 353–355.
- Ortega, A., 1984. Introducción, en Píndaro, Odas y Fragmentos. Gredos, Madrid, pp. 1–50.
- Ortega Villaro, B. (1986) 'Un ejemplo de análisis gramatical: Las leyes de Gortina'. *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, 5, pp. 185–194.
- Osanna, M. (1990) 'Sui culti arcaici di Sparta e Taranto: Afrodite Basilis'. *La parola del pasato*, 45, pp. 81–94.
- Osborne, R. (1985) *Demos: The Discovery of Classical Attika*. Cambridge: Cambridge University press.
- Osborne, R. (1988) 'Social and economic implications of the leasing of land and property in classical and hellenistic Greece'. *Chiron*, 18, pp. 279–323.
- Osborne, R. (1987) *Classic landscape with figures, The Ancient Greek city and its countryside*. Crawford: London.
- Osborne, R. (1989) 'A crisis in archaeological history? The seventh century B.C. in the Attica'. *The Annual of the British School at Athens*, 84, pp. 297–322.
- Osborne, R. (1992) 'Is it a farm? The definition of Agricultural sites and settlements in Ancient Greece'. En Wells, B. (ed.) *Agriculture in Ancient Greece, proceedings of the seventh international symposium at the swedish institute at Athens, 16-17 May 1990*. Stockholm: Paul Astroms Forlag, pp. 21–27.
- Osborne, R. (1997) 'Men without clothes: Heroic nakedness and Greek art'. *Gender and History*, 9.3, pp. 504–528.
- Osborne, R. (2005) 'Ordering women in Hesiod's catalogue'. En Hunter, R. (ed.) *The hesiodic catalogue of women*. Cambridge: Cambridge University press, pp. 1–24.
- O'Sullivan, L. (2012) 'Playing ball in Greek Antiquity'. *Greece & Rome*, 59.1, pp. 17–33.
- Owen Hughes, D. (2001) 'Del precio de la novia a la dote en la Europa mediterránea'. *Arenal, revista de historia de las mujeres*, 8, pp.237–289.
- Padel, R. (2009) *A quien los dioses destruyen, elementos de la locura griega y trágica*. Madrid: Sextopiso.
- Padley, E. (2004) 'La organización de la administración real'. En Schulz, R. y Seidel, M. (eds.) *Egipto, el mundo de los faraones*. Königswinter: Konemann, pp. 356–363.
- Page, D. (1955) *The homeric Odyssey*. Oxford: Clarendon press.
- Page, D. L. (1985) *The Partheneion*. Oxford: Clarendon Press.
- Paiaro, D. (2007) 'La "invención de la tradición en Atenas" algunas reflexiones en torno a "The athenian experiment" de Greg Anderson'. *Ordia Prima*, 6, pp. 173–196.

- Paiano, D. (2008) 'Terratenientes, campesinos y arriendo de tierras en la Atenas del siglo V. a. C.'. *Circe: de clásicos y modernos*, 12, pp. 207–223.
- Paiano, D. (2010) 'La ciudad democrática y el poder coercitivo de la polis'. En VV.AA. *III jornadas nacionales en Historia Antigua*. Córdoba: UNC, pp. 312–332.
- Paiano, D. (2011a) 'Defendiendo la libertad del demos, control popular y ostracismo en la democracia ateniense'. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 44, pp. 33–62.
- Paiano, D. (2011b) 'Las reformas de Solón y los límites de la coacción extraeconómica en la Atenas arcaica'. *Sociedades Precapitalistas. Revista de Historia Social*.
- Paiano, D. (2011c) 'Las ambigüedades del Estado en la democracia ateniense: entre la libertad y la coacción'. en *Campagno, M., Gallego, J. y García Mac, G. (edS.) El estado en el Mediterráneo antiguo, Egipto, Grecia, Roma*. Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 223–241.
- Paiano, D. (2012) 'Relaciones de dependencia en la Atenas clásica, entre la explotación y la dominación'. *Trabajos y comunicaciones*, 38, pp. 153–184.
- Paiano, D. (2013) 'Relaciones de dependencia rural y constitución de la singularidad ateniense durante el Arcaísmo'. En VV.AA. *Nuevas aproximaciones a la antigüedad grecolatina II*. Buenos Aires: Rthesis, pp. 82–105.
- Palmisciano, R. (2003) 'È mai esistita la poesia popolare nella Grecia antica?'. En VV.AA. *Rhymos. Studi di poesia, metrica e musica greca offerti dagli allievi a Luigi Enrico Rossi per i suoi settant'anni*. Roma: Edizioni Quasar, pp. 151–171.
- Panofsky, D. y Panofsky, E. (1975) *La caja de Pandora, aspectos cambiantes de un símbolo mítico*. Barcelona: Barral editores.
- Pantelia, M. C. (1993) 'Spinning and Weaving: Ideas of Domestic Order in Homer'. *The American Journal of Philology*, 114.4, pp. 493–501.
- Pantelia, M. C. (2002) 'Helen and the Last Song for Hector'. *Transactions of the American Philological Association*, 132. 1-2, pp. 21–27.
- Panto, G. (2013) *I modi dell'eros, reperti archeologici a tema erotico del museo di Antiquità di Torino*. Turín: Museo di Torino.
- Pantzer, H. (1982) *Die griechische Knabenliebe*. Wiesbaden: Reihe.
- Paoli, U. E. (1955) 'La legislazione sull'adulterio nel diritto di Gortina'. En VV. AA. *Studi in onore di Gino Funaioli*. Roma: Angelo Signorelli editore, pp.306–316.
- Paoli, U. E. (1968) 'L'antico diritto di Gortina'. En VV.AA. *Antologia giuridica romanistica ed antiquaria*. Milano: Dott. A. Gufree editore, pp. 15–48.
- Papadopoulos, J. K. (1998) 'Phantom Euboians'. *Journal of Mediterranean Archaeology*, 10, p. 191.

- Papastamati, S. (2012) *Gamos in Archaic and classic greek poetry, theme, ritual and metaphor*. University College of London.
- Paradiso, A. (1983) 'Gli Epeunatti spartani'. *Index. Quaderni Camerti di Studi Romanistici*, 12, pp. 355–365.
- Paradiso, A. (1986) 'Osservazioni sulla cerimonia nuziale spartana'. *Quaderni di storia*, 12, pp. 137–153.
- Paradiso, A. (1993) 'Gorgo, la spartiate'. En *Loraux N. (ed.) La Grèce au féminin*. Paris: Les belles lettres, pp. 39–76.
- Paradiso, A. (1995) 'Il motivo della voce come kosmos erotico in Saffo'. En *De Martino, F. y Sommerstein, A. H. (eds.) Lo spettacolo delle voci*. Bari: Levante, pp. 103–116.
- Paradiso, A. (1996) 'Le corps Spartiate'. *Communications*, 61, pp. 113–124.
- Paradiso, A. (2013) 'Gorgo et le manipulations de la fonction., *METIS, Anthtopologie des mondes grecs anciens*, 2 (Des femmes en action, l'individu et la fonction en Grece antique), pp. 39–51.
- Parker, H. N. (1993) 'Sappho Schoolmistress'. *Transactions of the American Philological Association*, 123, pp. 309–351.
- Parker, H. N. (2005) 'Sappho's public world'. En *Green, E. (ed.) Women poets in Ancient Greece and Rome*. Oklahoma: University of Oklahoma press, pp. 3–24.
- Parker, H. N. (2012) 'Women and Medicine'. En *James, S. L. y Dillon, S. (eds.) A companion to Women in the Ancient World*. London: Willey-Blackwell, pp. 107–124.
- Parke, H. W. (1977) *Festivals of the Athenians*. Londres: Cornell University press.
- Parker, R. (1983) *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon press.
- Parker, R. (1988) 'Demeter, Dionysus and the Spartan pantheon'. En *Hägg, R., Marinatos, N. y Nordquist G. C. (eds.), Early Greek cult practice, Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986*. Stockholm: Svenska Institutet i Athen, pp. 99–193.
- Parker, R. (1996) *Athenian Religion: A History*. Oxford: Clarendon press.
- Parker, R. (2014) 'The cult of Helen and Menelaos in the Spartan Menelaion', undraft future book chapter "Menelaion and Sparta".
- Parker, V. (1994) 'Some Aspects of the Foreign and Domestic Policy of Cleisthenes of Sicyon'. *Hermes*, 122, pp. 404–424.
- Parks, M. H. (2018) 'If You'll Be My Bodyguard: Simonides the Mercenary in Xenophon's Hieron'. *The Classical Journal* 113.4, pp. 385–410.
- Parry, A. (ed.) (1971) *The making of Homeric verse, collected papers of Milman Parry*. Oxford: Clarendon press.

- Parry, M. (1954) *Serbocroatiana heroic songs*. Cambridge: The Harvard University press.
- Pascual González, J. (1986) 'El surgimiento de una facción democrática tebana (382-379 a. C.)'. *Faventia*, 8.2, pp. 69–83.
- Pascual González, J. (1996) 'Górgidas: Realidad e ideal de la aristocracia tebana'. *Espacio, Tiempo y Forma, serie II, Historia Antigua*, 9, pp. 143–168.
- Pastre, G. (1987) *Athenes et le peril saphique, homosexualite feminine en Grece Antique*. Paris: Les Mots a la bouche.
- Patterson, C. B. (1991) Marriage and married woman in Athenian law. En Pomeroy, S. (ed.) *Women's history and ancient History*. London: The University of North Carolina Press, pp. 48–72.
- Patterson, C. B. (1991b) 'Response to Claude Mossé'. En Gagarin M. (ed.) *Symposion 1990 Vortrage zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Wien: Richarz Publikations, pp. 273–279. Wien: Richarz Publikations, pp. 281–287.
- Patterson, C. B. (1994) 'The case against Neaira and the public ideology of the athenian family'. En Boegehold, A. L. y Scafuro, A. C. (eds.) *Athenian identity and civic ideology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, pp. 199–216.
- Patterson, C. B. (1998) *The family in Greek History*. Londres: Harvard University press.
- Patterson, C. B. (1999) 'Plutarch's Advice to the Bride and Groom: Traditional Wisdom through a Philosophic Lens'. En Pomeroy, S. (ed.) *Plutarch's advice to the bride and groom and a consolation to his wife*. Oxford: Oxford University press, pp. 128–137.
- Patterson, C. B. (2009) 'Other Sorts: Slaves, Foreigners, and Women in Periclean Athens'. En Samons, J. L. (ed.) *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 153–178.
- Patterson, O. (1991) *Freedom in the making of western culture*. New York: Basicbooks.
- Patzer, H. (1982) *Die griechische Knabenliebe*. Main: F. Steiner.
- Pavese, C. O. (1992) *Il grande paratenio di Alcmane*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert Editore.
- Payne, M. (2006) 'On Being Vatic: Pindar, Pragmatism, and Historicism'. *The American Journal of Philology*, 127.2, pp. 159–184.
- Paz Fernández, M. (2009) 'Maga famosissima y clarissima meretrix: algunas consideraciones sobre la figura de Circe'. *Quintana. Revista de Estudos do Departamento de Historia da Arte*, 8, pp. 213–229.
- Pedersen, J. S. (1975) 'Schoolmistresses and Headmistresses: Elites and Education in Nineteenth-Century England'. *Journal of British Studies*, 15.1, pp. 135–162.
- Pedregal Rodríguez, A. (2005) 'Las mujeres en la sociedad cristiana'. En Morant, I. (ed.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. I*. Madrid: Cátedra, pp. 307–336.

- Pedrick, V. (1988) 'The Hospitality of Noble Women in the Odyssey'. *Helios*, 15, pp. 85–101.
- Peek, W. (1960) *Griechische Grabgedichte*. Berlin: GG.
- Peek, W. (1964) *Attische Grabinschriften*. Berlin: GG.
- Pelagatti, P. (1982) 'I piu antichi materili di importazione a Siracusa, a Naxos, e in altri siti della Sicilia Orientale. En VV. AA. *La cerámique grecque ou de tradition grecque au VIIIe s. en Italie Orientale et Méridionale*. Naples: Cahiers du centre Jean Berard III, pp. 164–172.
- Pelagatti, P. and Stibbe, C. M. (2002) 'La ceramica laconica a Taranto e nella Puglia'. En VVAA, *Taranto e il Mediterraneo: Atti del quarantunesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 12-16 ottobre 2001*. Taranto: Arbori, pp. 365–403.
- Pellizer, E. (1979) 'Il foderò e la spada. Metis amorosa e ginecofobia nell'episodio di Circe, "Od". X 133 ss'. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 1, pp. 67–82.
- Pembroke, S. (1967) 'Women in Charge: The Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy'. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 30, pp. 1–35.
- Pembroke, S. (1970) 'Locres et Tarente: Le rôle des femmes dans la fondation de deux colonies grecques'. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 25.5, pp. 1240–1270.
- Pembroke, S. y Le Roi, C., (1970) 'Femmes et enfants dans les fondations de Locres et de Tarente'. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 27, pp.1240–1270.
- Peponi, A.-E. (2007) 'Sparta's Prima Ballerina: "Choreia" in Alcman's Second "Partheneion" (3 "PMGF")'. *The Classical Quarterly*, 57.2, pp. 351–362.
- Perea, A. (2003) 'Artesanos y mercaderes, la sanción divina del intercambio'. En *Cabrera, P. y Olmos, R. (eds.) Sobre la Odisea, visiones desde el mito y la arqueología*. Madrid: Polifemo, pp. 147–170.
- Perenditis, S. (2006) 'Sur la polyandrie, la parenté et la définition du mariage a Sparte'. En *Bresson, A., Masson-Vincourt, M. P., Perenditis, S. et alii (eds.), Parenté et société dans le monde grec: de l'Antiquité à l'âge moderne: colloque international, Volos (Grèce), 19-20-21 juin 2003*. De Boccard: Paris, pp. 131-152.
- Pérez Rubio, A. (2013) 'Mujer y guerra en el Occidente europeo (siglos III a.C.-I d.C.)'. En *Vidal, J. y Antela, B. (eds.) Más allá de la batalla La violencia contra la población en el Mundo Antiguo*. Zaragoza: Pórtico, pp. 97–126.
- Perrot, M., Farge, A. y Dauphin, C. (1986) 'Culture et pouvoir des femmes: Essai d'historiographie'. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 41.2, pp. 271–293.
- Perysinakis, I. N. (1991) 'Myres, J. L. (1933) "Homeric and Albanian Bride-Price". *The Classical Quarterly*, 41-2, pp. 297–302.
- Perysinakis, I. N. (1991b) 'Penelope's ΕΕΔΝΑ Again'. *The Classical Quarterly*, 41.2, pp. 297–302.

- Pescante, M. y Mei, P. (2003) *Le antiche Olimpiadi, il grande sport nel mondo classico*, Milano: Rizzoli.
- Peterson Royce, A. (1977) *The Anthropology of dance*. London: Indiana University Press.
- Petit, C. (2011) 'Derecho civil e identidad nacional'. *Indret Revista para el análisis del derecho*, 3, pp. 1–36.
- Philippo, S. (1995) 'Family ties: significant patronymics in Euripides' *Andromache*'. *The Classical Quaterly*, 45.2, pp. 355–371.
- Picard, C. (1930) *La vie privée dans la Grèce Classique*. Paris: Les éditions Rieder.
- Picard, C. (1935) *Manuel d'archeologie grecque 1. La sculpture: période archaïque*. Paris: Editions auguste Picard.
- Picard, O. (2000) 'L'iconographie religieuse sur les monnaies aux types d'Aurio'. En *Hermay, A. y Tréziny H. (eds.) Les Cultes des cités phocéennes*. Aix-en-Provence: Études Massaliètes (6), pp. 165–174
- Picazo Gurina, M. (2008) *Alguien se acordará de nosotras, mujeres en la ciudad griega antigua*. Barcelona: Bellaterra Arqueología.
- Piccirilli, L. (1972) 'Aspeti storici-giuridici dell'anfizionia delfica e suoi rapporti con la colonizzazione greca'. En *VV. AA. Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, III, pp. 35–61.
- Picklesimer, M.L. (1990) 'El papel de la mujer en la guerra mítica'. En *López, A., Martínez, C. y Pociña, A. (eds.) La mujer en el mundo mediterráneo antiguo*. Granada: Feminae, pp. 11–26.
- Pierart, M. (2001) 'Le blanc, le pourpre et le noir. Les funérailles des εὔθουοι dans les "Lois" de Platon et le culte des grands hommes, en Κῆποι'. *Kernos*, pp. 153–166.
- Piper, L. J. (1979) 'Wealthy Spartan Women'. *The Classical bulletin*, 56, pp. 5–8.
- Piqueras Juan, J. (2012) 'Relaciones familiares en la Valencia tardomedieval, consanguineidad y afinidad a través de las manifestaciones de últimas voluntades'. *Studia historica, Historia medieval*, 30, pp.197–211.
- Pironti, G. (2012) 'Autour du corps viril en Crète ancienne: l'ombre et le *peplos*'. En *Gherchanoc, F. y Huet, V. (eds.) Vêtements antiques S'habiller, se déshabiller dans les mondes anciens*. Paris: Errance editions, pp. 93–104.
- Piñeiro Pais, L. (2015) 'Circe y Penélope, la transfiguración del mito en «Circe e o pracer do azul» de Begoña Caamaño'. *Actas del VII Congreso Internacional de Análisis Textual 26, 26 y 27 de Abril*.
- Plácido Suárez, D. (1994) 'Los lugares sagrados de los hilotas'. En *VV. AA. Actes des colloques du Groupe de recherche sur l'esclavage dans l'antiquité*, 20.1, pp. 127–135.



- Plácido Suárez, D. (1995) 'La definición de los espacios sacros en la formación de la ciudad griega: el caso de Atenas'. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, pp. 207–216.
- Plácido Suárez, D. (1998) 'Los Rituales áticos, entre "génos, dêmos y pólis"'. *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades*, 1, pp. 33–36.
- Plácido Suárez, D. (2005) 'La construcción cultura de lo femenino en el mundo clásico'. En *Pedregal Rodríguez, A. y González González, M. (eds.) Venus sin espejo, imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*. Oviedo: KRK ediciones, pp. 17–32.
- Plácido Suárez, D. (2006) 'Pisístrato y la falsa Atenea'. *Arys, Antigüedad, religiones y sociedades*, 7, pp. 61–68.
- Plácido Suárez, D. (2007) Los metecos en la Antigua Atenas. En *Mangas, J. y Montero, S. (eds.) Ciudadanos y extranjeros en el mundo Antiguo: segregación e integración*. Madrid: Ediciones 2007, pp. 37–45.
- Polosa, A. (2005) 'Strumenti di valutazione nella Grande Legge di Gortyna'. En *Greco, E. y Lombardo, M. (eds.) La grande iscrizione di Gortyna, centoventi anni dopo la scoperta*. Atene: Dot Repro, pp. 129–151.
- Pomeroy, S. B. (1975) 'Andromaque : un exemple méconnu de matriarcat'. *Revue des Études Grecques*, pp. 16–19.
- Pomeroy, S. B. (1982) 'Charities for Greek women'. *Mnemosyne*, 35, pp. 115–135.
- Pomeroy, S. B. (1995) 'Women's identity and the family in the classical polis'. En *Hawley, R. y Levick, B. (eds.) Women in Antiquity, new assessments*. London: Routledge, pp. 111–121.
- Pomeroy, S. B. (1987) *Diosas, rameras, esposas y esclavas, mujeres en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Akal.
- Pomeroy, S.B. (1991b) 'The Study of Women in Antiquity: Past, Present, and Future'. *The American Journal of Philology*, 112, pp.263–268.
- Pomeroy, S. B. (1997) *Families in Classical and Hellenistic Greece*. Oxford: Clarendon press.
- Pomeroy, S. B. (2002) *Spartan Women*. Oxford: Oxford University Press.
- Pòrtulas, J. (1993) 'Epimèmidas de Creta i la saviesa arcaica'. *Itaca*, 9–11, pp. 45–58.
- Potter, D. S. (2012) *The victor's crown: A history of ancient sport from Homer to Byzantium*. Oxford University press: Oxford.
- Powell, A. (2009) 'Spartan women assertive in politics? Plutarch's lives of Agis and Kleomenes'. En *Hodkinson, S. y Powell, A. (eds.) Sparta, new perspectives*. Swansea: The classical press of Wales, pp. 393–421.
- Powell, B. B. (1906) *Erichthonius and the Three Daughters of Cecrops*. London: Macmillan.

- Powell, B.B. (1991) *Homer and the origin of the Greek alphabet*, Cambridge: Cambridge University press.
- Powell, J. (2007) *The poetry of Sappho*, Oxford: Oxford University press.
- Pralon, D. (1992) 'La légende de la fondation de Marseille'. En VV. AA. *Marseille Grecque et la Gaule, Etudes Massaliètes*. Aix en Provence: Presses universitaires (3), pp. 51–56.
- Pritchard, D. M. (2014) 'The Position of Attic Women in Democratic Athens'. *Greece and Rome*, 61.2, pp. 174–193.
- Pringsheim, F. (1951) 'Le témoignage dans la Grèce et Rome archaïque'. *Revue internationale des droits de l'antiquité*, 6, pp. 161–175.
- Privitera, A. (1967) 'La rete di Afrodite. Ricerche sulla prima ode di Saffo'. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 4, pp. 7–58.
- Prudhommeau, G. (1965) *Historire de la danse Tome 1. Des origines a la fin du moyen -Age*. Paris: Dumas.
- Pucci, P. (1977) *Hesiod and the language of Poetry*, Baltimore: The Johns Jopkins University Press.
- Pucci, P. (1987) *Odysseus polutropos, intertextual readings in the Odyssey and the Iliad*. London: Cornell University Press.
- Pucci, P. (2000) 'Entre mythe et poésie: le tissage du chant de Pénélope (Notes critiques)'. *Revue de l'histoire des religions*, 217.2, pp. 279–292.
- Puelma, M. (1977) 'Die Selbstbeschreibung des Chores in Alkmans grossem Partheneion Fragment (fr. 1 P. = 23 B., 1 D. v. 36-105)'. *Museum Helveticum*, 34, pp. 1–35.
- Pugliese Carratelli, G. (1990) *Tra Cadmo e Orfeo: Contributi alla storia civile e religiosa dei greci d'occidente*. Bologna: Mulino.
- Pugliesi Carratelli, G. (1996) *I greci in occidente*. Milano: Bompiani.
- Quattrocelli, L. (2002) 'Poesia e convivialità a Sparta arcaica. Nuove prospettive di studio'. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 13, pp. 7–32.
- Quesada Sanz, F. (2003) 'Lavar con sangre la humillación; armas y valores del guerrero en la Odisea'. En *Cabrera, P. y Olmos, R. (eds.) Sobre la Odisea, visiones desde el mito y la arqueología*. Madrid: Polifemo, pp. 125–146.
- Quondam, F. (2008) 'La necropoli di Francavilla Marittima: tra mondo indigeno e colonizzazione greca'. En VV.VV. *Atti del Convegno di Matera, 20-21 novembre 2007*. Matera: Herring, pp. 139–178.
- Raaflaub, K. A. (1997) 'Homeric society'. En *Morris, I. y Powell, B. (eds.) A new companion to Homer*. Leiden: Brill, pp. 624–648.

- Raaflaub, K. A. (2006) 'Historical approaches to Homer'. En *Deber-Jalkotzy, S. y Lemos I. (eds.) Ancient Greece: from the mycenaean palaces to the age of Homer*. Edinburgh: Edinburgh University press, pp. 449–464.
- Raaflaub, K. A. (2006b) 'Athenian and Spartan eunomia, or: what to do with Solon's timocracy?'. En *Blok, J. H. y Lardinois, A. (eds.) Solon of Athens new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, pp. 390–428.
- Raaflaub, K. A. (2016) 'The newest Sappho and archaic greek-near eastern interactions'. En *Bierl, A. y Lardinois, A. (eds.) The newest Sappho, P. Sapph. Obbink and P. GC inv. 105, frs. 1-4*. Leiden: Brill, pp. 125–148.
- Rabinowitz, N. S. (2002) 'Excavating Women's Homoeroticism in Ancient Greece: The Evidence from Attic Vase Painting'. En *Auanger, L. y Rabinowitz, N. S. (eds.) Among women: From the homosocial to the homoerotic in the ancient world*. Austin: The Texas university press, pp. 106–166.
- Race, W. H. (1983) "'That Man" in Sappho fr. 31 L-P.'. *Classical Antiquity*, 2.1, pp. 92–101.
- Race, W. H. (1993) 'First Appearances in the Odyssey'. *Transactions of the American Philological Association*, 123, pp. 79–107.
- Rademaker, A. (2005) *Sophrosyne and the rhetoric of self-restraint: polysemy and persuasive use of an ancient Greek value term*. London: Brill.
- Raepsaet, G. (1971) 'Les motivations de la natalité à Athènes aux Ve et IVe siècles avant notre ère'. *L'Antiquité Classique*, 40.1, pp. 80–110.
- Ragone, G. (1996) 'Il millennio delle vergine locrese'. *Studi ellenistici*, 8, pp. 7–96.
- Ragone, G. (1999) 'La douleia delle vergine locrese ad Ilio'. En *Reduzzi Merola, F. y Storchi Marino, A. (eds.) Femmes-esclaves. Modèles d'interprétation anthropologique, économique, juridique, Atti del XXI convegno internazionale GIREA*. Naples: Università di Sassari, pp. 163–235.
- Raviola, F. (2010) 'La tradizione letteraria sulla fondazione di Massalia'. *Hesperia: studi sulla Grecità di Occidente*, 10, pp. 57–97.
- Rawles, R. (2011) 'Eros and praise in early Greek lyric'. En *Athanassaki, L. y Bowie, E. (eds.) Archaic and classical song, performance, politics and dissemination*. Gottinger: Trends in classics, pp. 139–160.
- Rayor, D.J. (2005) 'The power of memory in Erinna and Sappho'. En *Green, E. (ed.) Women poets in Ancient Greece and Rome*. Oklahoma: The Oklahoma University press, pp. 59–71.
- Ready, J. L. (2007) 'Homer, Hesiod and the epic tradition'. En *Shapiro, H. A. (ed.) Archaic Greece*. Cambridge: Cambridge University press, pp. 111–140
- Reboreda Morillo, S. (1998) ¿Vestigios de matriarcado en la Edad oscura griega?. En *Ortega P., Rodríguez Mampaso, M. J. y Wagner, C. G. (eds.) Mujer, ideología y población, II*

- jornadas de roles sexuales y de género*. Sevilla: Arys, *Antigedad, religiones y sociedades*, pp. 176–178.
- Reddy, W. M. (2001) *The navigation of feelings: a framework for the history of emotions*. Cambridge: Cambridge university press.
- Redfield, C. (1991) ‘El hombre y la vida doméstica’. En Verant, J. P. (ed.) *El hombre griego*. Madrid: Alianza, pp. 177–210.
- Redfield, J. M. (1978) ‘The Women of Sparta’. *The Classical Journal*, 73.3, pp. 146–161.
- Redfield, J. M. (1982) ‘Notes on the Greek wedding’. *Arethusa*, 15, pp. 181–201.
- Redfield, J. M. (2003) *The Locrian maidens. Love and death in Greek Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Redfield, J. M. (2013) ‘Initiations and initiatory experience’. En Dodd, B. D. y Faraone, C. A. (eds.) *Initiation in Ancient Greek Rituals and narratives. New critical perspectives*. London: Routledge, pp. 255–259.
- Reinach, S. (1892) *L’Origine Des Aryens: Histoire d’Une Controverse*. Paris: Ernest Leroux.
- Reiner, E. (1938) *Die rituelle Totenklage der Griechen*. Tübingen: W. Kohlhammer.
- Remedios Sánchez, S. (2005) ‘La aculturación como forma de violencia en la colonización fenicia de la Península Ibérica’. En Echevarria, F. (ed.) *Actas del VI Encuentro de Jóvenes Investigadores. Historia Antigua*. Madrid: Universidad Complutense, pp. 215–228.
- Resina, P. (1990) ‘La condición jurídica de la mujer en Roma’. En López, A., Martínez, C. y Pociña, A. (eds.) *La mujer en el mundo mediterráneo antiguo*. Granada: Universidad de Granada, pp. 98–119.
- Rhodes, P. J. (1978) ‘Bastards as Athenian Citizens’. *The Classical Quarterly*, 28.1, pp. 89–92.
- Rhodes, P. J. (2006) ‘The reforms and laws of Solon: an optimistic view’. En Blok, J. H. y Lardinois, A. (eds.) *Solon of Athens new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, pp. 248–260.
- Rhyan Kardulias, D. (2001) ‘Odysseus in Ino’s Veil: Feminine Headdress and the Hero in “Odyssey” 5’. *Transactions of the American Philological Association*, 131, pp. 23–51.
- Richards, R. (2011) *Colonization of Cyrene: A Historiographic Perspective*. senior PHD.
- Richardson, N. (1993) *The Iliad: a commentary, volume VI, Books 21-24*. Cambridge: Cambridge University press.
- Richardson, S. (1999) ‘Libya Domestica: Libyan Trade and Society on the Eve of the Invasions of Egypt’. *Journal of the American Research Center in Egypt*, 36, pp. 149–164.
- Richardson, S. (2007) ‘Conversation in the “Odyssey”’. *College Literature*, 34.2, pp. 132–149.

- Richer, N. (2007) 'Masculin et féminin dans la religion à Sparte'. En *Sebillote Cuchet, V. y Ernoult, N. (eds.) Problèmes du genre en Grèce Ancienne*. Paris: Publications de la Sorbonne, pp. 83–94.
- Richer, N. (2007b) 'The religious system at Sparta'. En *Ogden, D. (ed.) A companion to Greek religion*. Oxford: Malden, pp. 236–252.
- Richer, N. (2009) 'Aidos at Sparta'. En *Hodkinson, S. y Powell, A. (eds.) Sparta, new perspectives*. Swansea: The classical press of Wales, pp. 91–115.
- Richer, N. (2012) *La religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*. Paris: Les Belles lettres.
- Richter, D. C. (1971) 'The Position of Women in Classical Athens'. *The classical journal*, 67.1, pp. 1–8.
- Ridgway, D. (1990) 'The first Western Greeks and their neighbours', in *Descoeudres J. P. (ed.), Greek colonists and native populations*. Cambridge University press, pp. 61–72.
- Ridgway, D. (1992) *The First Western Greeks*. Cambridge: Cambridge University press.
- Ridgway, D. (2000) 'The first western Greeks revisited'. En *Ridgway, D. (ed.) Ancient Italy in its Mediterranean Setting: Studies in Honour of Ellen Macnamara*. London: Accordia research instituto, pp. 179–191.
- Ridgway, D. (2004a) 'Euboeans and others along the Tyrrhenian seaboard in the 8th century BC'. En *Lomas, K. (ed.) Greek Identity in the Western Mediterranean: Papers in Honour of Brian Shefton*. Leiden: Brill, pp. 15–32.
- Ridgway, D. (2004b) 'Phoenicians and Greeks in the west: a view from Pithekoussai'. En *Tsetschkladze, G.R., De Angelis, F. y Purcell, N. (eds.), The Archaeology of Greek Colonisation: Essays Dedicated to Sir John Boardman*. Oxford: Oxford University Committee for Archaeology Monograph, p. 35.
- Ridgway, D. (2006) 'Aspects of the "Italian Connection"'. En *Deger-Jalkotzy S. y Lemos I. (eds.) Ancient Greece: From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*. Edimburgh: Edimburgh Leventis Studies, pp. 299–313.
- Riley, G. (1982) 'Organizing a Public History Course: An Alternative Approach'. *The History Teacher*, 16, pp. 35–52.
- Rinon, Y. (2006) "'Mise en abyme" and Tragic Signification in the "Odyssey": The Three Songs of Demodocus'. *Mnemosyne*, 59.2, pp. 208–225.
- Rissman, L. (1983) *Love as war: Homeric allusion in the poetry of Sappho*. Königstein: Verlag Anton Hain.
- Riva, C. (2010) 'Ingenious inventions: welding new ethnicities east and west'. En *Hales, S. y Hodos, T. (eds.) Material Culture and Social Identities in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University press, pp. 79–113.

- Rivera Garretas, M. M. (1990) *Textos y espacios de mujeres (Europa, siglos IVXV)*, Barcelona: Icaria.
- Rivera Garretas, M. M. (1996) 'La querella de las mujeres: una interpretación desde la diferencia sexual'. *Política y cultura*, pp. 25–39.
- Rivera Sabatés, V. (2007) 'Noticias sobre el matrimonio en la Antigua Esparta', *Nueva época*, 6, pp. 257–268.
- Robb, K. (1994) *Literacy and paideia in Ancient Greece*, Oxford: Oxford University press.
- Robbins, E. (1980) "“Every Time I Look at You...”: Sappho Thirty-One'. *Transactions of the American Philological Association*, 100, pp. 255–261.
- Robbins, E. (1994) 'Alcman's Partheneion: Legend and Choral Ceremony'. *The classical Quaterly*, 44.1, pp. 7–16.
- Robert, T. (1968) 'Noms de personnes et civilisation grecque. I. Noms de personnes dans Marseille grecque'. *Journal des savants*, 4, pp. 197–213
- Robertson, N. (1983) 'Greek Ritual Begging in Aid of Women's Fertility and Childbirth'. *Transactions of the American Philological Association*, 113, pp. 143–169.
- Robertson, N. (1983b) 'The Riddle of the Arrhephoria at Athens'. *Harvard Studies in Classical Philology*, 87, pp. 241–288.
- Robertson, N. (1991) 'The betrothal symposium in Early Greece'. En Slater, W. J. (ed.) *Dining in a classical context*. Michigan: The university of Michigan press, pp. 25–58.
- Robinson, D. M. (1929) 'A Preliminary Report on the Excavations at Olynthos'. *American Journal of Archaeology*, 33.1, pp. 53–76.
- Robinson, D. M. (1932) 'The Residential Districts and the Cemeteries at Olynthos'. *The American journal of archaeogy*, 36.2, pp. 118–138.
- Robinson, D. M. (1935) 'The Third Campaign at Olynthos'. *American Journal of Archaeology*, 39.2, pp. 210–247.
- Robinson, D. M. y Mylonas, G. E. (1939) 'The Fourth Campaign at Olynthos'. *American Journal of Archaeology*, 43.1, pp. 48–77.
- Robinson, T. M. (1979) *Contrasting Arguments: An Edition of the Dissoi Logoi*. Salem: NH.
- Roche, H. (2012) '«Spartanische Pimpfe»: The importance of Sparta in the ideology of the Adolf Hitler schools'. En Hodkinson, S. y McGregor Morris, M. (eds.) *Sparta in Modern Thought*. Swansea: 315-342.
- Rodríguez, A. (2001) 'Ex patris mee. Propiedad, herencia y dotes en las comunidades locales gallegas (siglos XII-XIII)'. *Arenal, revista de historia de las mujeres*, 8, pp.291–314.
- Rodríguez Alcocer, M. M. (2013) 'Los cultos de Ártemis Limnatis y Ártemis Cariatid en las guerras mesenias de época arcaica'. *Arys, Antigüedad, Religiones y Sociedades*, 11, pp. 125–144.

- Rodríguez Alcocer, M. M. (2013b) 'Los dos mundos de Helena: reflexiones sobre los lugares de culto a Helena en Esparta'. *Los lugares de la Historia. Temas y perspectivas de la Historia vol. 3*, Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 1–21.
- Rodríguez Alcocer, M. M. (2014) 'Alcmán y la educación femenina espartana: coros y deporte'. *Antesteria*, 2, pp.37–54.
- Rodríguez Alcocer, M. M. (2014b) *Helena y Teseo: La edad de la perversión*, Madrid: poster presentado en el congreso Eros Imperat en octubre de 2014.
- Rodríguez Alcocer, M. M. (2015) 'Justificación expansionista, papel político y gozo en las Jacintias espartanas'. *Arys, Antigüedad, religiones y sociedades* 13, pp. 27–59.
- Rodríguez Alcocer, M. M. (2016) 'La readaptación de las tradiciones: la constitución ancestral espartana en la época imperial'. *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti"*, pp. 52–69.
- Rodríguez Alcocer, M. M. (2017) 'Estrategias matrimoniales en la Esparta del siglo VI a.C.'. En *Assumpção, L. F. B. (ed.) Esparta: politica e sociedade*. Sao Paulo: Curitiba, pp. 111–165.
- Rodríguez Alcocer, M. M. (2018) *La educación de las mujeres espartanas*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- Rodríguez Blanco, M. E. (2011) 'Mujeres monstruo y monstruos de mujer en la mitología griega'. En *López Gregoris, R. y Unceta Gómez, L. (eds.) Ideas de mujer, facetas de lo femenino en la Antigüedad*. Alicante: Centro de Estudios de la mujer, Universidad de Alicante, pp. 65–91.
- Rodríguez Cidre, E. (2003) 'Los lechos de Casandra en "Troyanas" y "Hécuba" de Eurípides y en "Alejandra" de Licofrón'. *Estudios clásicos*, 45, 124, pp. 25–46.
- Rodríguez López, M. I. (2007) 'La música de las Sirenas'. *Cuadernos de arte e iconografía*, 32, pp. 333–356.
- Rodríguez Lujan, D. (2014) *Las mujeres, Alemania y el nazismo*. Madrid: Baband.
- Rodríguez Mayorgas, A. (2003) *La Arqueología de la palabra. Oralidad y escritura en el mundo antiguo*. Barcelona: Bellaterra.
- Rodríguez Ortiz, V. (1997) *Historia de la violación: regulación jurídica hasta fines de la edad Media*, Madrid: Biblioteca académica.
- Rogers, K. M., 1966. *The troublesome helpmate, a history of misogyny in Literature*, Seattle: University of Washington press.
- Roisman, H. M. (1987) 'Penelope's Indignation'. *Transactions of the American Philological Association*, 117, pp. 59–68.
- Roisman, H. M. (2006) 'Helen in the "Iliad" "Causa Belli" and Victim of War: From Silent Weaver to Public Speaker'. *The American Journal of Philology*, 127.1, pp. 1–36.

- Romero González, D. (2008) 'El prototipo de mujer espartana en Plutarco'. En *Nikolaidis, A. G. (ed.) The unity of Plutarch's work: "Moralia, themes in the "Lives", features of the "Lives" in the "Moralia"*. New York: de Gruyter, pp. 679–687.
- Romero González, D. (2009) 'Pericles y la ley de ciudadanía de 451-450 a. C.'. En *Pérez Cantó, P. (ed.) De la democracia ateniense a la democracia paritaria*. Barcelona: Icaria editorial, pp. 13–24.
- Roque, M. Á. (2017) 'Las amazonas, la contribución de un mito griego al imaginario patriarca'. *Quaderns de la Mediterrània*, 24, pp. 187–193.
- Rørby Kristensen, K. (1994) 'Men, Women and Property in Gortyn: the karteros of the Law Code'. *Classica et Mediaevalia*, 45, pp. 1–26.
- Rose, H. J. (1940) 'Some Herodotean Rationalisms'. *The Classical Quarterly*, 34 1–2, pp. 78–84.
- Rose, G. P. (1969) 'The Unfriendly Phaeacians'. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 100, pp. 387–406.
- Rosen, R. M. (1997) 'Homer and Hesiod'. En *Morris, I y Powell, B (eds.) A new companion to Homer*. Leiden: Brill, pp. 461–488.
- Rosenmeyer, P. A. (2004) 'Girls at Play in Early Greek Poetry'. *American Journal of Philology*, 125.2, pp. 163–178.
- Rose, G. P. (1967) 'The Quest of Telemachus'. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 98, pp. 391–398.
- Rose, P. W. (2012) *Class in Archaic Greece*. Cambridge: Cambridge University press.
- Rosivach, V. J. (1987) 'Autochthony and the Athenians'. *Classical Quarterly*, 37, pp. 294–306.
- Rossi, L. E. (1992) 'L'ideologia della oralità fino a Platone'. En *VV. AA. Lo spazio letterario della Grecia Antigua Tomo I. La polis*. Roma: Salerno Editrice, pp. 76–106.
- Rotroff, S. I. Y Lamberton, R. D. (2006) *Women in the Athenian agora*. Athens: American school of Classical studies at Athens.
- Rostovtzeff, M. (1926) *A History of the Ancient World 1: The Orient and Greece*. Oxford: Clarendon press.
- Rougé, J. (1970) 'La colonisation grecques et les femmes'. *Cahiers d'histoire*, 15, pp. 307–317.
- Roy, J. (1991) 'Traditional jokes about the punishment of adulterers in ancient greek literature'. *Liverpool classical monthly*, 16, pp. 73–76.
- Rozokoki, A. (2011) 'The significance of the ancestry and eastern origins of Helen of Troy'. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series*, 98.2, pp. 35–69.
- Rubio Castro, A. y Bodelón González, E. (2012) *Lenguaje jurídico y género: sobre el sexismo en el lenguaje jurídico*, Madrid: Consejo General del Poder judicial.



- Rudhardt, J. (1962) 'La reconnaissance de la paternité : sa nature et sa portée dans la société athénienne : sur un discours de Démosthène'. *Museum Helveticum: schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica*, 19, pp. 39–64.
- Rudhardt, J. (1986) 'Pandora: Hésiode et les femmes'. *Museum Helveticum: schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica*, 43, pp. 231–246.
- Ruelle, A. (2012) 'Le citoyen face aux pratiques collectives de la honte à Rome: le droit et les dieux, ou deux poids, deux mesures'. En *Renaud A., Guérin, C. y Jacotot, M. (eds.) Rubor et pudor, vivre et penser la honte dans la Rome Ancienne*. Paris: Presses de L'école normale supérieure, pp. 61–82.
- Ruschenbusch, E. (1966) *SOLON NOMOI. Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte. Historia Einzelschriften*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Ruschenbusch, E. (1968) *Untersuchungen zur Geschichte des athenischen Strafrechts*. Koln: Graz.
- Ruschenbusch, E. (1979) *Athenische Innenpolitik in 5. Jahrhundert v. Chr. ste. Ideologie oder Pragmatismus?* Bamberg: aku-Fotodruck.
- Rutherford, I. (2000) 'Formulas, voices and death in ehoie-poetry, the hesiodic gynaikon katalogos and the odysseian nekuia'. en *Depew, M. y Obbink, D. (eds.) Matrices of genre, authors, canons and society*. Londres: Harvard University press, pp. 81–96.
- Rutherford, R. B. (1986) 'The Philosophy of the Odyssey'. *The Journal of Hellenic Studies*, 106, pp. 145–162.
- Ryan, G. J. (1965) 'Helen in Homer'. *The Classical Journal*, 61.3, pp. 115–117.
- Sabetai, V. (1997) 'Aspects of Nuptial and Genre Imagery in Fifth-Century Athens: Issues of Interpretation and Methodology'. En *Oakley, J. H., Coulson, W. D. E. y Palagia, O. (eds.), Athenian Potters and Painters. Issues of Interpretation and Methodolog.* Oxford: Oxford University press, pp. 319–335.
- Salamone, S. D. y Stanton, J. B. (1986) 'Introducing the Nikokyra: ideality and reality in social process'. En *Dubisch, J. (ed.) Gender and power in rural Greece*. Princeton: Princeton University press, pp. 97–120.
- Salapata, G. (1993) 'The Lakonian hero reliefs in the light of the terracotta plaques'. En *Palagia, O. y Coulson, W. D. E. (eds.), Sculpture from Arcadia and Laconia: Proceedings of an international conference held at the American School of Classical Studies at Athens, April 10-14, 1992*. Oxford: Oxbow, pp. 189–197.
- Sale, M. (2001) 'The oral formulaic theory today'. En *Watson, J. (ed.) Speaking volumes, orality and literacy in the Greek and Roman world*. Leiden: Brill, pp. 53–80.

- Salinas de Frías, M. (2005) 'Figuras femeninas en las relaciones políticas entre griegos y bárbaros durante la época arcaica'. *Studia historica, Historia Antigua*, 23, pp. 95–111.
- Sallares, R. (1991) *The Ecology of the Ancient Greek World*. Ithaca: Cornell University press.
- Saller, R. P. (1994) *Patriarchy, property and death in the Roman family*. Cambridge: Cambridge University press.
- Salomon, N. (1998) *Le cleruchie di Atene. Caratteri e funzione*. Pisa: ETS.
- Saltini Semerari, G. (2013) 'Taranto before Magna Graecia: long-term interactions between Italy and Greece and their consequences'. En VV. AA. *Mobility, transition and change in Prehistory and Classical Antiquity*. London: British archaeological reports, pp. 131–145.
- Saltini Semerari, G. (2016) 'Greek-Indigenous intermarriage: a gendered perspective'. En *Donnellan L., Nizzo, V. y Burgers G. J. (eds.) Conceptualising early colonisation*, pp. 77–88.
- Sánchez Fernández, C. (1998) 'La imagen de la mujer en la Atenas clásica'. En *Ortega, P., Rodríguez Mampaso, M. J. y Wagner, C. G. (eds.) Mujer, ideología y población, II jornadas de roles sexuales y de género*. Sevilla: Arys, *Antigüedad, religiones y sociedades*, pp. 197–208.
- Sánchez Fernández, C. (2005) *Arte y erotismo en el mundo clásico*. Madrid: Siruela.
- Sánchez Sanz, A. (2014) 'Aproximación al mito de las amazonas en la iconografía griega arcaica y clásica'. *Orbis terrarum*, 12, pp. 16–42.
- Sánchez de la Torre, Á. (1994) *La tiranía en la Grecia Antigua*. Madrid: Hispagraphis.
- Sancho Rocher, L. (2010) 'Democracia y política en el teatro ateniense'. En *Vicente Sánchez, A. y Beltrán Cebollada, J. A. (eds.) Grecia y Roma a escena. El teatro grecolatino: actualización y perspectiva*. Madrid: Linceus, pp. 17–50.
- Santos Cancelas, A. (2016) *Ritos, memoria e identidades castreñas*. Tesis doctoral. Universidad de Zaragoza.
- Saphiro, H. A. (1995) 'Coming of age in Phaiakia: the meeting of Odysseus and Nausikaa'. En *Cohen, B. (ed.) The distaff side, representing the female in Homer's Odyssey*. Oxford: Oxford university press, pp. 155–164.
- Savalli, I. (1983) *La donna nella società della Grecia Antica*. Bologna: Patron editore.
- Savigny, M. F. C. (1878) *Sistema del derecho romano actual*, Madrid: F. Góngora y Compañía editores.
- Sayer, F. (2015) *Public History: A Practical Guide*. London: Bloomsbury.
- Scafuro, A. C. (1994) 'Witnessing and false witnessing: proving citizenship and kin identity in Fourth century Athens'. In *Boegehold, A. L. y Scafuro, A. C. (eds.) Athenian identity and civic ideology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, pp. 156–198.

- Scafuro, A. C. (2006) 'Identifying Solonian laws'. En *Blok, J. H. y Lardinois, A. (eds.) Solon of Athens new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, pp. 175–196.
- Scanlon, T. (2002) *Eros and Greek Athletics*. Oxford: Oxford university press.
- Scanlon, T. (2014) 'Racing for Hera: A Girl's Contest at Olympia'. En *Scanlon, T. (ed.) Sport in the Greek and Roman Worlds. Vol. 2, Greek Athletic Identities and Roman Sports and Spectacle*. Oxford: Oxford University press, pp. 108–147.
- Schmaltz, B. (1983) *Griechische Grabreliefs*. Darmstadt: Wissenschaftliche.
- Schnapp-Gourbeillon, A. (1982) 'Naissance de l'écriture et fonction poétique en Grèce archaïque: quelques points de repère'. *Annales E.S.C.*, 37, pp. 714–723.
- Schapp-Gourbeillon, A. (2002) 'Aux origines de la Grèce (XIIIe–VIIIe siècles avant notre ère)'. En *VV. AA. La genèse du politique*. Paris: Les belles lettres.
- Schaps, D. M. (1975) 'Women in Greek Inheritance Law'. *The Classical Quarterly*, 25.1, pp. 53–57.
- Schaps, D. M. (1977) 'The Woman Least Mentioned: Etiquette and Women's Names'. *The Classical Quarterly*, 27.2, pp. 323–330.
- Schaps, D. M. (1979) *Economic rights of women in Ancient Greece*. Edimburgh: Edimburgh University Press.
- Schaps, D. M. (1982) 'The Women of Greece in Wartime'. *Classical Philology*, 77, pp. 193–213.
- Schaps, D.M. (1998) What Was Free about a Free Athenian Woman?. *Transactions of the American Philological Association*, 128, pp.161–188.
- Scheid, E. (1979) 'Il matrimonio omerico'. *Dialoghi di Archeologia*, pp. 60–73.
- Scheidel, W. Monogamy and Polygyny in Greece, Rome, and World History. SSRN Electronic Journal. <https://doi.org/10.2139/SSRN.1214729> (consultado el 25 de Julio de 2017)
- Scheidel, W. (1995) 'The Most Silent Women of Greece and Rome: Rural Labour and Women's Life in theAncient World (I)'. *Greece & Rome*, 42. 2, pp. 202–217.
- Scheidel, W. (1996) 'The Most Silent Women of Greece and Rome: Rural Labour and Women's Life in theAncient World (II)'. *Greece & Rome*, 43(1), pp. 1–10.
- Scheidel, W. (2009) 'A peculiar institution? Greco–Roman monogamy in global context'. *History of the Family*, 14, pp. 280–291.
- Scheidel, W. (2011) 'Monogamy and polygyny'. En *Rawson, B. (ed.) A companion to families in the Greek and Roman world*. Oxford: Willey-Blackwell, pp. 108–115.
- Schein, S. L. (1995) 'Female representations and interpreting the Odyssey'. En *Cohen, B. (ed.) The distaff side, representing the female in Homer's Odyssey*. Oxford: Oxford university press, pp. 17–28.

- Schindler, R. K. (1998) *The Archaeology of Aphrodite in the Greek West: Ca. 650-480 BC*. Tesis doctoral. University of Michigan.
- Schmiel, R. (1972) 'Telemachus in Sparta'. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 103, pp. 463–472.
- Scholl, A. (1996) 'Die attischen Bildfeldstelen des vierten Jahrhunderts'. *AM Beiheft*, 17.
- Schott, R. (1982) 'Aristotle on Women'. *Kinesis: graduate journal in philosophy*, 11, pp. 69–84.
- Schlegel, A. (1977) *Sexual stratification, a cross-cultural view*, New York: Columbia University Press.
- Schmidt, M. (1995) *Sorceresses*. Baltimore: Princeton University press (Reeder, Ellen, Pandora, women in classical Greece).
- Schmitz, W. (2002) 'Die geschorene Braut. Kommunitäre Lebensformen in Sparta?', *Historische Zeitschrift*, 274, pp. 235–284.
- Schmitt-Pantel, P. (2000) 'La historia de las mujeres en la Historia Antigua, hoy'. En *Duby, G. y Perrot, M. (eds.) Historia de las mujeres, I. La Antigüedad*. Madrid: Taurus, pp. 552–564.
- Schmitt-Pantel, P. (2010) 'L'histoire du genre (gender) dans les écrits sur l'Antiquité grecque de Jean Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet'. En *Iriarte, A. y Sancho Rocher, L. (eds.) Los antiguos griegos desde el observatorio de París*. Málaga: Ediciones clásicas, pp. 173–189.
- Schmitt-Pantel, P. and Lissarague, F. (2004) 'Le banquet dans le contexte funéraire'. En *VV. AA. Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*. Los Angeles: Paul Getty Museum (2), pp. 247–250.
- Schneider, J. (1985) 'La chronologie d'Alcman'. *Revue des Études Grecques*, 98, pp. 1–64.
- Scodel, R. (1996) 'Self-correction, spontaneity, and orality in Archaic poetry'. En *Worthington, I. (ed.) Voice into text. Orality and literacy in Ancient Greece*. Leiden: Brill, pp. 59–79.
- Scodel, R. (1998) 'The Removal of the Arms, the Recognition with Laertes, and Narrative Tension in the Odyssey'. *Classical Philology*, 93.1, pp. 1–17.
- Scott, J.W. (2008) *Género e Historia*, Ciudad de México: Fondo de cultura Económico.
- Scott, A. G. (2011) 'Plural marriage and the spartan state'. *Historia Zeitschrift für Alte Geschichte*, 60.4, pp. 413–424.
- Scott, J. A. (1930) 'Hebe the Maiden and Hebe the Wife'. *The Classical Journal*, 26.6, pp. 465–466.
- Scott, J. W. (1986) 'A Useful Category of Historical Analysis'. *The American Historical review*, 91.5, pp. 1053–1075.

- Scott, J. W. (2010) 'Gender: Still a Useful Category of Analysis?'. *Diogenes*, 225, pp. 7–14.
- Seaford, R. (1994) *Reciprocity and ritual, Homer and the tragedy in the developing city-state*. Oxford: Clarendon press.
- Sealey, R. (1990) *Women and law in classical Greece*. North Carolina: University of North Carolina press.
- Sebillotte Cuchet, V. (2007) 'Une politique des genres, le serment des éphèbes athéniens'. En *Sebillotte Cuchet, V. y Ernoult, N. (eds.) Problèmes du genre en Grèce Ancienne*. Paris: Publications de la Sorbonne, pp. 233–245.
- Sebillotte Cuchet, V. (2010) 'Democracia e ideología a partir de Nicole Loraux'. En *Iriarte, A. y Sancho Rocher, L. (eds.) Los antiguos griegos desde el observatorio de París*. Málaga: Ediciones clásicas, pp. 65–89.
- Sebillotte Cuchet, V. (2015) 'Women and the Economic History of the Ancient Greek World Still a challenge for gender studies'. En *Lion, B. y Michel, C. (eds.) The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East*, Berlin: de Gruyter, pp. 543–564.
- Sebillotte Couchet, V. y Doherty, L. (2016) 'Female citizens reconfiguring the political: thirty years of work on Greek Antiquity'. *Clio Women, Gender, History*, 43, pp. 186–216.
- Segal, C. (1968) 'Circean Temptations: Homer, Vergil, Ovid'. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 99, pp. 419–442.
- Segal, C. (1971) 'Andromache's Anagnorisis: Formulaic Artistry in Iliad 22.437–476'. *Harvard Studies in Classical Philology*, 75, pp. 33–57.
- Segal, C. (1983) 'Kleos and its Ironies in the Odyssey'. *L'Antiquité Classique*, 52, pp. 22–47.
- Segal, C. (1983b) 'Sirius and the Pleiades in Alcman's Louvre Partheneion'. *Mnemosyne. A Journal of Classical Studies*, 36.3, pp. 260–275.
- Segal, C. (1994) *Singers, Heroes and Gods in the Odyssey*. Ithaca: Cornell.
- Segal, C. (1996) 'Eros and incantation: Sappho and oral poetry'. En *Green, E. (ed.) Reading Sappho, contemporary approaches*. Berkeley: University of California Press, pp. 58–75.
- Seltman, C. T. (1951) *Women in Antiquity*. London: Thames & Hudson.
- Seltman, C. T. (1983 edición revisada) *Women in Antiquity*. Londres: Pan books.
- Sergent, B. (1986) *La homosexualidad en la mitología griega*. Barcelona: Alta Fulla.
- Serwint, N. (1993) 'The Female Athletic Costume at the Heraia and Prenuptial Initiation Rites.' *American Journal of Archaeology*, 97, pp. 403–422.
- Shapiro, H. A. (1989) *Art and cult under the tyrants in Athens*. Mainz: Von Zabern.
- Shapiro, H. A. (1991) 'The Iconography of Mourning in Athenian Art'. *American journal Archeologi*, 95, pp. 629–656.

- Shapiro, H. A. (1995) 'Coming of age in Phaiakai: the meeting of Odysseus and Nausikaa'. En *Cohen, B. (ed.) The distaff side, representing the female in Homer's Odyssey*. Oxford: Oxford university press, pp. 155–164.
- Shapiro, H.A. (1996) 'The economics of Hesiod's Pandora'. In *Reeder, H. D. (ed.) Pandora, women in classical Greece*. Baltimore: The Walters art gallery, pp. 49–56.
- Shaw, M. (1975) 'The Female Intruder: Women in Fifth-Century Drama'. *Classical Philology*, 70, pp.255–266.
- Shear, T. L. (1969) 'The Athenian Agora: Excavations of 1968'. *Hesperia*, 38, pp. 391-392.
- Shefton, B.B. (1994) 'Massalia and colonization in the North-Western mediterranean'. En *Tsetskhldze, G. R. y De Angelis, F. (eds.) The archaeology of greek colonisation*. Oxford: Oxford University committee for Archaeology, pp. 61–86.
- Shein, S. L. (1995) 'Female Representations and Interpreting The Odyssey.' En *Cohen, B. (ed.) The Distaff Side, Representing the Female in Homer's Odyssey*, Oxford: Oxford University press, pp. 17–28.
- Sheppard, J. T. (1933) 'Helen with Priam (Homer's "Iliad", III)'. *Greece & Rome*, 3.7, pp. 31–37.
- Shepherd, G. (1999) 'Fibulae and Females: Intermarriage in the Western Greek Colonies and the Evidence from the Cemeteries'. En *Setskhladze, G. R. (ed.) Ancient Greeks West and East*. Leiden, pp. 267–299.
- Sherratt, E.S. (1990) 'Reading the texts: archaeology and the Homeric question'. *Antiquity*, 64, pp.807–824.
- Shewan, A. (1919) 'The Scheria of the Odyssey'. *The Classical Quarterly*, 13.1, pp. 4–11.
- Sickinger, J. (2006) 'Rhetoric and the Law'. En *Worthington I., (ed.) A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackell, pp. 286–302.
- Sickinger, J. P. (2008) 'Indeterminacy in Greek law: statutory gaps and conflicts'. En *Harris E. M. y Tür G. (eds.) Symposium 2007: Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte*. Wien: Auswahlen, pp. 99–112.
- Signes Corderoñer, J. (2004) *Escritura y literatura en la Grecia arcaica*. Madrid: Akal.
- Simon, E. (1983) *Festivals of Attica*. Wisconsin: The university of Wisconsin press.
- Simon, M. (1973) 'Les Pèlerinages dans l'Antiquité chrétienne'. En *Simon, R. (ed.) Les pèlerinages de l'Antiquité biblique et classique à l'Occident Medieval*. Paris: Libraire Orientaliste Paul Geuthner, pp. 97–115.
- Singor, H. W. (1993) 'Spartan land lots and helot rents'. En *Sancisi-Weerdenburg, H. (ed.) De Agricultura: In memoriam Pieter Willem de Neeve*, Amsterdam: J.C. Gieben, pp. 31–60.
- Sinos, D. S. (1982) 'Sappho, fr. 31 LP: Srtucture and context'. *Aevum*, 56.1, pp. 25–32.

- Sinos, R. (1993) 'Divine Selection: Epiphany and Politics in Archaic Greece'. En *Dougherty, C. y Kurke, L. (eds.) Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*. Massachussets: Cambridge University press, pp. 73–91.
- Sissa, G. (1987) *Le corps virginal*, Paris: Librairie Philosophique.
- Sissa, G. (1990) *Greek Virginity*. Harvard: Harvard University press.
- Sissa, G. (1994) 'Mariages de raison en Grèce ancienne'. En *Bonte, P. (ed.) Épouser au plus proche, inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Paris: Éditions de l'école des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 419–438.
- Sissa, G. (2007) 'Just Wars, Angry Wars, Democratic Wars. The Athenian Model'. En *Ernoux, N. y Sébillotte-Cuchet, V. (eds.) Les femmes, le féminin et le politique après Nicole Loraux*. Paris: INHA.
- Skafté Jensen, M. (1980) *The homeric question and tite oral-formular theory*. (Opuscula Grecolatina (Supplementa Museum Tusculani), 20).
- Skinner, M. B. (1991) 'Aphrodite Garlanded: Eros and Poetic cretivity in Sappho and Nossis'. En *De Martino, F. (ed.) Rose di pieria*. Bari: Levante, pp. 17–76.
- Skinner, M. B. (1996) 'Woman and language in Archaic Greece, or why is Sappho a woman?'. En *Greene, E. (ed.) Reading Sappho, contemporary approaches*. Berkley: University of California Press, pp. 175–192.
- Skinner, M. B. (1997) 'Ego mulier: The Construction of Male Sexuality in Catullus'. En *Hallet, J. P., y Skinner, M. B. (eds.) Roman sexualities*. New Jersey: Princeton University press, pp. 129–150.
- Skinner, M.R. (1991) 'Aphrodite Garlanded: Eros and Poetic cretivity in Sappho and Nossis'. En *De Martino, F. (ed.) Rose di pieria*. Bari: Levante, pp. 17–76.
- Skinner, M.B. (1996) 'Woman and language in Archaic Greece, or why is Sappho a woman?'. En *Greene, E. (ed.) Reading Sappho, contemporary approaches*. Berkley: University of California Press, pp. 175–192.
- Skydsgaard, J. E. (1992) 'Agriculture in Ancient Greece, on the nature of the sources and the problems of their interpretation'. En *Wells, B. (ed.) Agriculture in Ancient Greece, proceedings of the seventh international symposium at the swedish institute at Athens, 16-17 May 1990*. Stockholm: Paul Astroms Forlag, pp. 9–12.
- Slater, P. E. (1968) *The glory of Hera; Greek mythology and the Greek family*. Boston: Beacon Press.
- Smith, C. (1890) 'The Gortyna inscriptions'. *The Classical Review*, 4.5, p. 234.
- Smith, N. D. (1983) 'Plato and Aristotle on the Nature of Women'. *Journal of the History of Philosophy*, 21.4, pp. 467–478.
- Snodgrass, A. (1980) *Archaic Greece, the age of experiment*. Londres: J. M. Dent and Sons.

- Snyder, J. M. (1981) 'The Web of Song: Weaving Imagery in Homer and the Lyric Poets'. *The Classical Journal*, 76.3, pp. 193–196.
- Snyder, J. M. (1991) 'Public occasion and private passion in the lyrics of Sappho of Lesbos'. En Pomeroy, S. (ed.) *Women's history and ancient History*. London: The University of North Carolina Press, pp. 1–18.
- Snyder, J. (1997) *Lesbian desire in the lyrics of Sappho*. New York: Columbia university press.
- Solana Dueso, J. (1994) *Aspasia de Mileto Testimonios y discursos (Selección, prólogo, estudio introductorio, traducción y notas)*. Barcelona: Editorial del hombre.
- Sorkin Rabinowitz, N. (1993) *Anxiety veiled, Euripides and the Traffic in women*. Londres: Cornell University press.
- Sourvinou-Inwood, C. (1995) *Reading Greek death: to the End to the Classical period*, Oxford: Clarendon Press
- Sourvinou Inwood, C. (1995b) 'Male and Female, Public and Private, Ancient and Modern'. En Reede, E. D. (ed.) *Pandora: Women in Classical Greece*. New Jersey: Princeton university press, pp. 111–120.
- Sourvinou-Inwood, C. (1974) 'The Votum of 477/6 B. C. and the Foundation Legend of Locri Epizephyrii'. *The Classical Quarterly*, 24.2, pp. 186–198.
- Sourvinou-Inwood, C. (1985) 'Due protettrici della donna a Locri epizefirii: Persejone e Afrodite'. En Arrigoni, G. (ed.) *Le donne in Grecia*. Roma: Laterza, pp. 203–221.
- Sourvinou-Inwood, C. (2011) *Athenian myths and festivals. Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionnysia*. Oxford: Oxford University press.
- Sousa e Silva, M. F. (2007) 'Helena, um exemplo de futilidade feminina e de snobismo bárbaro'. En Bañuls, J. V ., Do Céu Fialho, M., López, A. et alii (eds.) *O mito de Helena, De Troia á actualidade, vol I*. Coimbra: Universidad de Coimbra, pp. 89–103.
- Spawforth, A. J. (1985) 'Families at Roman Sparta and Epidaurus: Some Prosopographical Notes'. *The Annual of the British School at Athens*, 80, pp. 239–243.
- Spawforth, A. (1989) 'Roman Sparta'. En Cartledge, P. y Spawforth, A. (eds.) *Hellenistic and Roman Sparta: A Tale of Two Cities*. London: Routledge, pp. 93–215.
- Spellmeyer, K. (2003) *Arts of Living: Reinventing the Humanities for the Twenty-First Century*. Albany: State University of New York Press.
- Städter, P. (1989) *A Commentary on Plutarch's Pericles*. London: Chapel Hill.
- Stafford, E. J. (1999) 'Plutarch on persuasion'. En Pomeroy, S. (ed.) *Plutarch's advice to the bride and groom and a consoltation to his wife*. Oxford: Oxford university press, pp. 161–172.
- Stafford, E. J. (2005) 'Viewing and obscuring the female breast: glimpses of the ancient bra'. En Clezand, L., Harlow, M. y Llewellyn-Jones, L., (eds.) *The clothed body in the Ancient World*. Oxford: Oxbow books, pp. 96–112.



- Stafford, E. (2013) 'From the gymnasium to the wedding: Eros in athenian art and cults'. En *Sanders, E., Thumiger, C., Carey, C et alii (eds.) Eros in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University press, pp. 175–208.
- Stanford, W. B. (1954) *The Ulysses theme. A study in the adaptability of a traditional hero*. Oxford: Oxford university press.
- Starr, C.G. (1977) *The economic and Social Growth of Early Greece*, Oxford: Oxford University press.
- Stearns, P.N. (2006) *Gender in World History*, Londres: Routledge.
- Ste Croix, G. E. M. (2004) *Athenian Democratic Origins: and other essays*. Oxford: Oxford University press.
- Stein-Holkeskamp E. (1893) *Herodotus*, Berlin: Weidmannos.
- Stein-Holkeskamp, E. (1989) *Adelskultur und Polisgesellschaft: Studien zum griechischen Adel in archaischen und klassischer Zeit*. Stuttgart: Steiner-Vlg Wiesbaden.
- Stehle Stigers, E. (1979) 'Sensuality, Poetic Sense: A Response to Hallett on Sappho'. *Signs*, 4.3, pp. 465–471.
- Stehle Stigers, E. (1981) 'Sappho's private world'. En *Foley, H. P. (ed.) Reflections of women in Antiquity*. New York: Gordon and Breach, pp. 45–61.
- Stehle, Stigers E. (1996) 'Romantic sensuality, poetic sense: a response to Hallett on Sappho'. En *Greene, E. (ed.) Reading Sappho, contemporary approaches*. Berkley: University of California Press, pp. 143–149.
- Stehle, E. (1997) *Performance and gender in ancient Greece: Nondramatic poetry in its setting*. New Jersey: Princeton University Press.
- Stehle, E. (2006) 'Solon's self-reflexive political persona and its audience'. En *Blok, J. H. y Lardinois, A. (eds.) Solon of Athens new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, pp. 79–113.
- Stehle, E. (2009) 'Greek lyric and gender'. En *Budelmann, F. (ed.) The Cambridge companion to greek lyric*. Cambridge: Cambridge university press, pp. 58–71.
- Stewart, A., (1996) "Rape?". En *Reeder, E.D. (ed.) Pandora, women in classical Greece*. Baltimore: the Walters art gallery, pp. 74–90.
- Stewart, A. (1997) *Art, desire and the body in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University press.
- Stewart, M. (2009) 'Expanding the Archive: The Role of Family History in Exploring Connections Within a Settler's World'. En *Ashton, P. y Kean, H. (eds.) People and Their Pasts: Public History Today*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 240–259.
- Stoddard, K. (2004) *The narrative voice in the Theogony of Hesiod*. Leiden: Brill.
- Strataridaki, A. (1991) 'Epirnenides of Crete: Some notes on his Life, Works and the Verse "KRETES AEI PSEUSTAI"'. *Fortunatae*, 2, pp. 207–223.

- Strauss Clay, J. (1988) 'What the Muses Sang: Theogony 1-115'. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 29, pp. 323–333.
- Strauss Clay, J. (1993a) 'The Education of Perses: From "Mega Nepios" to "Dion Genos" and Back'. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, No. 31, *Mega nepios: Il destinatario nell'epos didascalico*, pp. 23–33.
- Strauss Clay, J. (1993b) 'The Generation of Monsters in Hesiod'. *Classical Philology*, 88, pp. 105–116.
- Strauss Clay, J. (2005) 'The beginning and end of the catalogue of women and its relation to Hesiod'. En *Hunter, R. (ed.) The hesiodic catalogue of women*. Cambridge: Cambridge University press, pp. 25–34.
- Striano Corochano, A. (1994) 'Sobre algunos antropónimos femeninos de Rodas y de Cos'. En *VV. AA. Quid ultra faciam? Trabajos de griego, latín e indoeuropeo en conmemoración de los 25 años de la UAM*. Madrid: Publicaciones de la UAM, pp. 87–92.
- Striano Corochano, A. (2013) 'Los antropónimos femeninos latinos de origen griego de la Península Ibérica'. *Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica*, 31, pp. 65–81.
- Striano Corochano, A. (2014) 'Aspectos del comportamiento lingüístico de los nombres propios: el ejemplo del griego antiguo'. En *VV. AA. Ágalma. Ofrenda desde la Filología Clásica a Manuel García Teijeiro*. Valladolid: Universidad de Valladolid, p. 302 - 311.
- Striano Corochano, A. (2015) 'Los nombres propios de las mujeres en la Grecia Arcaica'. En *VV. AA. VII Jornadas Filológicas in honorem Álvaro Rovayo Alonso*, Bogotá.
- Stromberg, R. L. and Stromberg, A. (2012) *Families in the Greco-Roman World*. Nueva York: Continuum.
- Strong, A. K. (2012) 'Working Girls. Mother-daughter bonds among ancient prostitutes'. En *Hackworth, P. L. y Salzman-Mitchell, P. (eds.) Mothering and Motherhood in Ancient Greece and Rome*. Austin: University of Texas press, pp. 121–139.
- Stucchi, S. (1965) *L'agora di Cirene I. I lati nord ed est della platea inferiore*. Roma: Monografie di archeologia libica.
- Suárez de la Torre, E. (1992a) 'Le vocabulaire de la colonization dans les oracles delphiques'. *Revue de philologie*, 66, pp. 345–350.
- Suárez de la Torre, E. (1992b) Sobre la autenticidad de los oráculos délficos. Cuestiones de método. *Tempus*, 2, pp. 5–26.
- Suárez de la Torre, E. (2007) 'Helena, de la épica a la lírica griega arcaica (Safio, Alceo, Estesícoro)'. En *Bañuls, J. V ., Do Céu Fialho, M., López, A. et alii (eds.) O mito de Helena, De Troia á actualidade, vol 1*. Coimbra: Universidad de Coimbra, pp. 55–72.

- Sussman, L.S., 1984. 'Workers and drones: labor, idleness and gender definition in Hesiod's Beehive'. En *Peradotto, J. y Sullivan J. P (eds.) Women in the Ancient World, the Arethusa papers*. New York: SUNY series in Classical studies, pp. 79–94.
- Suter, A. (1987) 'Aphrodite/Paris/Helen: A Vedic Myth in the Iliad'. *Transactions of the American Philological Association*, 117, pp. 51–58.
- Suzuki, M. (1989) *Metamorphoses of Helen, authority, difference and the epic*. Londres: Cornell University Press.
- Svenbro, J. (1984) 'La stratégie de l'amour. Modèle de la guerre et théorie de l'amour dans la poésie de Sappho'. *Quaderni di Storia*, 19, pp. 56–79.
- Swain, S. (1999) 'Plutarch's moral program'. En *Pomeroy, S. (ed.) Plutarch's advice to the bride and groom and a consolation to his wife*. Oxford: Oxford University press, pp. 85–98.
- Swift, L., (2016) 'Visual Imagery in Parthenaic Song'. En *Cazzato, V. y Lardinois, A. (eds.) The Look of Lyric: Greek Song and the Visual Studies in Archaic and Classical Greek Song, vol. 1*. Leiden: Brill, pp. 255–287.
- Taaffe, L. K. (1991) 'There's No Place like Home: Ἀσπᾶσιος and Related Words in the "Odyssey"'. *The Classical Journal*, 86.2, pp. 131–138.
- Tarbell, F. B. (1889) 'The Decrees of the Demotionidai. A Study of the Attic Phratry'. *The American Journal of Archaeology and of the History of the Fine Arts*, 5.2, pp. 135–153.
- Tazelaar, C. M. (1967) 'Some notes on the Spartan stages of youth'. *Mnemosyne*, 20, pp. 127–153.
- Thalman, W. G. (1998) 'Female slaves in the Odyssey'. En *Murnaghan, S. y Joshel, S. R. (eds.) Slaves in greco-roman culture*. London: Routledge, pp. 22–34.
- Themelis, P. G. (2002) 'Contribution to the topography of the Sanctuary at Brauron'. En *Gentili, B. y Perusino, F. (eds.) Le orse di Brauron, un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*. Pisa: ETS, pp. 103–116.
- Thivel, A. (1981) *Cnide et Cos? Essai sur les doctrines médicales dans la collection hippocratique*. Paris: Belles Letres.
- Thomas, R. (1989) *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University press.
- Thomas, R. (1992) *Literacy and orality in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, R. (1996) 'Written in stone? Liberty, Equality, Orality and the Codification of Law'. En *Foxhall, L. y Lewis A. D. (eds.) Greek law in its political setting*. Oxford: Clarendon Press, pp. 9–32.
- Thomas, R. (2007) 'Fame, memorial and choral poetry: the origins of epinikian poetry- an historical study'. En *Hornblower, S. y Morgan C. (eds.) Pindar's poetry, patrons and festivals*. Oxford: Oxford university press, pp. 141–166.
- Thommen, L. (1999) 'Spartanische Frauen'. *Museum Helveticum*, 56, pp. 129–149.

- Thomson, G. D. (1916) *Aeschylus and Athens: A study in the social origins of drama*. London: Lawrence & Wishart.
- Thompson, W. E. (1972) 'Athenian Marriage Patterns: Remarriage'. *California Studies in Classical Antiquity*, 5, pp. 211–225.
- Thornton, A. (1970) *People and themes in Hommer's Odyssey*. Dunedin: University of Otago Press.
- Thür, G. (2002) 'Eigentumsstreit und Statusprozess in der Grossen Gesetzesinschrift aus Gortyn'. *Dike, Rivista di Storia del diritto greco ed ellenistico*, 5, pp. 95–109.
- Tigerstedt, E. N. (1965) *The Legend of Sparta in Classical Antiquity 2 vol.* Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Tod, M. N. and Wace, A. J. B. (1906) *A catalogue of the Sparta Museum*. Sparta: Museum of Sparta.
- Toms, J. (1986) 'The Relative Chronology of the Villanovan Cemetery of Quattro Fomanili at Veii'. *Annali dal dipartimento di studi letterari*, 8, pp. 41–97.
- Too, Y. L. (1997) 'Alcman's "Partheneion": The Maidens Dance the City'. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 56.2, pp. 7–29.
- Torrance, I. (2005) 'Andromache "Aichmalōtos": concubine or wife?'. *Hermathena*, 179, pp. 39–66.
- Torrano, J. A. A. (2001) 'A fundação mítica do tribunal do Areópago na tragédia Eumênides de Ésquilo'. *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, 3, pp. 7–23.
- Tortorelli Ghidini, M. (1999) 'Il pellegrinaggio nella Grecia Antica'. En *Silvestre, M. L. y Valerio, A. (eds.) Donne in viaggio, viaggio religioso, politico, metaforico*. Roma: Laterza, pp. 5–14.
- Toynbee, A. (1969) *Some problems of Greek history*, Oxford: Oxford University press.
- Todd, S. C. (1993) *The shape of athenian law*. Oxford: Clarendon press.
- Todd, S. C. (1997) 'Status and Gender in Athenian Public Records'. En *Thür, G. y Vélissaropoulos, J. (eds.) Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Kolh: Bolhau Verlag, pp. 113–124.
- Tracy, S. V. (2009) *Pericles, a source book and reader*. Berkeley: University of California press.
- Treggiari, S. (1991) *Roman Marriage*. Oxford: Oxford University press.
- Triantaphyllopoulos, I. (1968) 'Le lacune della legge nei diritti greci'. En *VV. AA. Antologia giuridica romanistica ed antiquaria*. Milano: Dott. A. Gufree editore, pp. 51–62.
- Tronquart, G. (1953) 'L'Hélène d'Homère'. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, pp. 28–42.
- Trotta, F. (1991) 'Lasciare la madrepatria per fondare una colonia, tre esempi nella storia di Sparta'. En *Camassa, G. y Fasce, S. (eds.) Idea e realtà del viaggio, il viaggio nel mondo antico*. Genova: ECIG, pp. 37–66.

- Trumper, M. (2011) 'Space and social relationships in the Greek *oikos* of the Classical and Hellenistic periods'. En *Rawson, B. (ed.) A companion to families in the Greek and Roman world*. Oxford: Willey-Blackwell, pp. 32–52.
- Tsagarakis, O. (1979) 'Some neglected aspects of love in Sappho's FR. 31 LP'. *Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge*, 122.2, pp. 97–118.
- Tsagarakis, O. (1986) 'Broken hearts and the social circumstances in Sappho's poetry'. *Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge*, 129, pp. 1–17.
- Tsakirgis, B. (2016) 'Whole cloth: exploring the question of self-sufficiency through the evidence for textile manufacture and purchase in greek houses'. En *Harris, E. M, Lewis, D., M. y Woolmer, M. (eds.) The Ancient Greek economy, markets, households and city-states*. Cambridge: Cambridge University press, pp. 166–186.
- Tsantsanoglou, K. (2012) *Of golden manes and silvery faces, The partheneion 1 of Alcman*. Gottinger: De Gruyter.
- Tsitsibakou-Vasalos, E. (1993) 'Alcman's Partheneion PMG 1, 13-15. Αἴσα, Πόρος and ἀπέδιλος ἀλγά: their past and present'. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 30, pp. 129–151.
- Turano, C. (1952) *Arch. Cl. IV*. Pp. 248-252.
- Turkeltaub, D. (2014) 'Penelope's stout hand and Odyssean humour'. *The Journal of Hellenic Studies*, 134, pp. 103–119.
- Turkeltaub, D. (2015) 'Penelope's lion, ΘΥΜΟΛΈΩΝ husband and, ΘΥΜΌΣ-destroying pain'. *The Classical Journal*, 110.3, pp. 279–302.
- Turner, V. (1966) *The ritual process, structure and anti structure*. New York: Cornell University Press.
- Turner, J. E. (1983) *Hiereia. Acquisition of female priesthoods in Ancient Greece*. Santa Barbara: University of California.
- Tylor, B. (1960) *Anthropology*. Michigan: University of Michigan press.
- Tyrrell, W.B. (1989) *Las amazonas, un estudio de los mitos atenienses*, Mexico D. FL: Fondo de cultura económica.
- Tzvetan, T. y Berrong, R.M. (1976) 'The Origin of Genres'. En *VV. AA. New Literary History, Vol. 8, No. 1, Readers and Spectators: Some Views and Reviews*, pp. 159–170.
- Urquijo Arregui, M. B. (2015) 'Reconfiguración del género en las performances clásicas: Androginia actoral'. *Perifèria: revista de investigación y formación en antropología*, 20.2, pp. 72–90.
- Valderrábano González, I. (2015) 'El mito como "máquina lógica": los ejemplos de Atalanta y Edipo'. *Antesteria*, 4, pp. 61–79.
- Valdés Guía, M. (1994) 'El culto de Apolo Patroos en las fraternías'. *Gerión, Revista de Historia Antigua*. 12, pp. 45–62.

- Valdés Guía, M. (1998) 'Las restricciones funerarias en la legislación ateniense del siglo VI; el papel de la mujer'. *Arys, Antigüedad, religiones y sociedades*, 1, pp. 51–61.
- Valdés Guía, M. (1999) 'La Sisactía de Solón y el juramento de los heliastas'. *Arys, Antigüedad: religiones y sociedades*, 2, pp. 35–48.
- Valdés Guía, M. (2001) 'El proceso de sinecismo en el Atica: cultos mitos y rituales en la primera polis de Atenas'. *Gerión, Revista de Historia Antigua*. 19, pp. 127–197.
- Valdés Guía, M. (2001b) 'Banquetes funerarios y Eupátridas: el ritual de Opferrinnen en Atenas arcaica'. *Arys, Antigüedad, religiones y sociedades* 9, pp. 49–65.
- Valdés Guía, M. (2002) *Política y religión en Atenas arcaica. La reorganización de la polis en época de Solón*. Oxford: BAR.
- Valdés Guía, M. (2003) 'El culto a Zeus Eleutherios en época arcaica: liberación de esclavos/dependientes y constitución de ciudadanías'. En *Garrido-Hory M. y González A. (eds.), Histoire, espaces et marges de l'Antiquité : Hommages à Monique Clavel-Lévêque*. Beçanson: Université de Franche-Comté (vol 2), pp. 291–324.
- Valdés Guía, M. (2006) 'La tierra "esclava" del Ática en el s. VII a.C.: campesinos endeudados y hectémoros'. *Gerión, Revista de Historia Antigua*. 24.1, pp. 143–161.
- Valdés Guía, M. (2006b) 'El culto de Afrodita armada en Amiclas (Esparta) y la fundación de Tarento'. *Arys, Antigüedad, religiones y sociedades* 7, pp. 69–81.
- Valdés Guía, M. (2007) 'La situación de las mujeres en la Atenas del s. VI a.C.: ideología y práctica de la ciudadanía'. *Gerión, Revista de Historia Antigua*. pp. 207–214.
- Valdés Guía, M. (2008) 'El "nacimiento" de Erictonio y las panateneas: la creación de un mito'. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones. Anejos*, 23, pp. 105–152.
- Valdés Guía, M. (2008b) 'La revalorización de la Tierra y de la "autoctonía" en la Atenas de los Pisisrátridas: el nacimiento de Erictonio y de Dioniso órfico'. *Gerión, Revista de Historia Antigua*. 26, pp. 235–254.
- Valdés Guía, M. (2010) 'Las Mujeres y la noche en los rituales griegos: las seguidoras de Dioniso en Atenas'. *Arys: Antigüedad religiones y sociedades*, 8, pp. 43–60.
- Valdés Guía, M. (2012) 'Dependencia y marginación en Homero y en Hesíodo'. *Dipendenza ed emarginazione nel mondo antico e moderno*, pp. 189–203.
- Valdés Guía, M. (2014) 'Thetes y hectémoros en la Atenas presoloniana'. *ATHENAEUM Studi Periodici di Letteratura e Storia dell'Antichità*, pp. 5–24.
- Valdés Guía, M. (2014b) 'La adolescencia en Grecia: ritos de paso y referentes míticos de iniciación en el Ática'. En *Hernández Crespo, R. y Domínguez Monedero, A. (eds.) Las edades del hombre. Las etapas de la vida entre griegos y romano*. Madrid: Sociedad de estudios clásicos.
- Valdés Guía, M. (2017) 'Fêtes de citoyennes, délibération et justice féminine sur l'Aréopage (Athènes, Ve siècle avant J.-C.)'. *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 45.1, pp. 279–306.

- Valdés Guía, M. (2017b) 'La reorganización de las Panateneas en el s.VI a.C.: el agon gymnicus y los hoplitas'. *Arys, Antigüedad: religiones y sociedades*, 15, pp. 69–105.
- Vallet, G. (1968) *La cité et son territoire dans les colonies grecques d'occident*. Napoli: L'arte tipografica.
- Vallillee, G. (1955) 'The Nausicaa Episode'. *Phoenix*, 9.4, pp. 175–179.
- Van Compernelle, L. (1976) 'La tradizioni sulla fondazione e sulla storia arcaica di Locri Epizfili e la propaganda politica alla fine del V e IV secolo avanti Cristo.'. *Journal abbreviations in l'annee philologique*, 3.1, pp. 329–400.
- Van Dommelen, P. (1997) 'Colonialism and Archaeology in the Meditterrenea'. *World Archaeology*, 28, pp. 305–323.
- Van Compernelle, R. (1983) 'Femmes indigènes et colonisateurs' En VV. AA. *Actes du colloque de Cortone (24-30 mai 1981)*, 67, pp.1033–1049.
- Vannicelli, P. (1992) 'Gli Egidi e le relazioni tra Sparta e Cirene in età arcaica'. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 41.2, pp. 55–73.
- Van Driessche, V. (1999) 'Les anachronismes des textes relatifs aux reformes ponderales et monetaires de Solon'. *Revue des Archéologues et Historiens d'Art de Louvain*, 32, pp. 87–90.
- Van Gennep, A. (1969) *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.
- Van Nortwick, T. (1979) 'Penelope and Nausicaa'. *Transactions of the American Philological Association*, 109, pp. 269–276.
- Van Wees, H. (1999) 'Tyrtæus' Eunomia' Nothing to do with the Great Rhetra'. En *Hodkinson, S. y Powell, A. (eds.), Sparta: new perspectives*. Swansea: The classical press of Wales, pp. 1–42.
- Van Wees, H. (2005) 'The invention of female mind'. *Center for Hellenic Studies*.
- Van Wees, H. (2006) 'Mass and elite in Solon's Athens: the property classes revisited'. En *Blok, J. H. y Lardinois, A. (eds.) Solon of Athens new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, pp. 351–389.
- Van Wees, H. (2011) 'The "Law of hybris" and Solon's reform of justice'. En *Lambert, S. D. (eds.) Sociable Man. Essays on ancient Greek social behaviour, in honour of Nick Fisher*. Swansea: The classical press of Wales, pp. 117–144.
- Van Wees, H. (2016) 'Luxury, Austerity and Equality in Sparta'. En *Powell, A. (ed.) a companion to Ancient Sparta*. Oxford: Blackwell, pp. 202–235.
- Vara Donado, J. (1975) 'Cuestiones alcmánicas'. *Habis*, 6, pp. 9–22.
- Vatin, C. (1970) *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée a l'époque hellénistique*. Paris: Le Boccard.

- Vatri, A. (2015) 'Ancient Greek Writing for Memory Textual Features as Mnemonic Facilitators'. *Mnemosyne*, 68, pp. 750–773.
- Vegas Sansalvador, A. (1996) 'Forthasia, Orthia y Artemis Orthia en Laconia'. *Emerita*, 64.2, pp. 275–288.
- Velasco López, H. (2002) 'La généalogie grecque parmi les Celtes'. *Kernos*, 15, pp. 297–307.
- Veliz, R. *et alii* (2010) 'En boca de todos, apuntes para divulgar historia'. *Interface: a journal for and about social movements*, 1.2, pp. 334–380.
- Verdenius, W. J. (1971) 'A hopeless line in Hesiod: Works and Days 96'. *Mnemosyne*, 24.3, pp. 225–231.
- Vergara Cerqueira, F. (2011) 'As antestérias, um ritual carnavalesco de transgressão e afirmação da ordem social na antiga Atenas (sec. VI e V A.C.)'. *Patrimônio e Memória*, 7.1, pp. 151–171.
- Vérilhac, A.-M. y Vial, C. (1998) *Le mariage grec, du VI siècle av. J. C. à l'époque d'Auguste*, Atenas: De Boccard.*drid, Ministerio de trabajo y asuntos sociales*, pp.61–77.
- Vernant, J. P. (1973) 'Le mariage en Grèce ancienne'. *Parola del pasato*, 28, pp. 51–74.
- Vernant, J. P. (1973b) *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona: Akal.
- Vernant, J. P. (1974) *Myth and society in Ancient Greece*, London: Methuen.
- Vernant, J. P. (1991) 'Mortals and Immortals'. En *Vernant, J. P. (ed.) Collected essays*. Princeton: Princeton University press, pp. 27–49.
- Vernant, J.-P. (2007) *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel.
- Vernant, J. P. y Ker, J. (1999) 'Odysseus in Person'. *Representations*, 67, pp. 1–26.
- Vernier, B. (1985) 'Stratégies matrimoniales et choix d'objet incestueux. Dot, diplôme, liberté sexuelle, prénom'. En *VV. AA. Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 57–58, pp. 3–27.
- Vicente Serrano, P. y Larumbe Gorrainz, M. Á. (2010) 'Los estudios de género en la Universidad: presente y futuro'. En *Domínguez Arranz, A. (ed.) Mujeres en la Antigüedad Clásica. Género, poder y conflicto*. Madrid: Sílex, pp. 19–34.
- Vidal-Naquet, P. (1981) *Le chasseur noir: Formes de pensees et formes de societe dans le monde grec*. Paris: Francois Maspero.
- Vidal-Naquet, P. (1983) *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego: el cazador negro*. Barcelona: Ediciones península.
- Viitaniemi, L. (1998) 'Parthenia. Remarks on virginity and ints meanings in the religious context of ancient Greece". En *Larsson, L. y Strömberg, A. (eds.) Aspects of women in antiquity: proceedings of the First Nordic Symposium on Women's Lives in Antiquity, Göteborg 12-15 June 1997*. Jonsered: Paul Astroms Forlag, pp. 44–57.



- Villacèque, N. (2014) 'Ta mère ! Insulte et généalogie à la tribune démocratique'. *Cahiers Mondes anciens*, 5, pp. 1–15.
- Vlassopoulos, K. (2007) 'Free Space: Identity, Experience and Democracy in Classical Athens'. *Classical Quarterly*, 56.1 New series, pp. 33–52.
- Vogliano, A. (1941) *Sappho: una nuova ode della poetessa*. Milan: Ariel.
- Von Vacano, C. (1937) *Über Mädchensport in Griechenland – Beilage a: Das Problem des Zeustempels in Olympia*. 1937: Altertum.
- Von Premerstein, A. (1910) 'Ath. Mitt.', 35, p. 113.
- Vrissimtzis, N. A. (1995) *Love, sex, marriage in the Ancient Greece*. Atenas: Macris.
- VV.AA, (2010) *Caso cerrado. Violación sexual y derechos humanos en los países nórdicos, informe resumido*, Madrid: Amnistía Internacional.
- Wade-Gery, H. T. (1943) 'The Spartan Rhetra in Plutarch Lycurgus VI: a Plutarch's text'. *The Classical Quaterly*, 37. 1–2, pp. 62–72.
- Wade-Gery, H. T. (1949) 'Note on the Origin of the Spartan Gymnopaideiai'. *The Classical Quarterly*, pp. 79–81.
- Wagner, C. G. (1998) 'Metodología de la aculturación. Consideraciones sobre las formas de contacto cultural y sus consecuencias'. En *Mangas, J. y Alvar, J. (ed.) Homenaje a Jose María Blázquez*. Madrid: Universidad Complutense, pp. 445–464.
- Wagner, C. G. (2000) 'Comercio lejano, colonización e intercambio desigual en la expansión fenicia arcaica por el Mediterráneo'. En *Fernández Uriel, P., González Wagner, C. y López Pardo, F. (eds.) Intercambio y comercio preclásico en el Mediterráneo*. Madrid: Centro de estudios fenicios y púnicos, pp. 79–91.
- Wagner, C. G. (2001) 'Comercio, colonización e interacción cultural en el Mediterráneo Antiguo y su entorno. Ensayo de aproximación metodológica'. En *López Castro, J. L. (ed.) Colonos y comerciantes en el occidente mediterráneo*. Almería: Servicio de Publicaciones, pp. 13–56.
- Wagner, C. G. (2002) 'Continuidad y discontinuidad en los comienzos de la expansión fenicia hacia Occidente'. *Quad*, 3/2, pp. 571–582.
- Wagner, C. G. (2004) 'Colonización aculturación y mundo funerario'. En *VV. AA. El mundo funerario. Actas del III seminario internacional sobre temas fenicios*, pp. 267–298.
- Wagner, C. G. (2005a.) 'Consideraciones sobre un nuevo modelo colonial fenicio en la península ibérica'. *Anejos de AEsIpa*, pp. 149–165.
- Wagner, C. G. (2005b) 'Fenicios en el extremo occidente: conflicto y violencia en el proceso colonial arcaico'. *Revista portuguesa de Arqueología*, 8, pp. 177–192.

- Wagner, C. G. (2011) 'Fenicios en Tartessos: ¿Interacción o colonialismo?'. en *Álvarez Martí-Aguilar M. (ed.) Fenicios en Tartesos: nuevas perspectivas*. Oxford: BAR International series, pp. 119–128.
- Walcot, P. (1998) 'Plutarch on Sex'. *Greece and Rome*, 45.2, pp. 166–187.
- Walcot, P. (1999) 'Plutarch on women'. *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, 74, pp. 163–183.
- Walker, S. (1983) 'Women and Housing in Classical Greece: The Archaeological Evidence'. En *Cameron, A. y Kuhrt, A. (eds.), Images of Women in Antiquity*. London: Routledge, pp. 81–91.
- Wallace, R. W. (2005) 'Law, Attic Comedy, and the Regulation of Comic Speech'. En *Gagarin, M. y Cohen, D. (eds.) The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge: Cambridge University press, pp. 357–373.
- Walters, K. R. (1994) 'Women and Power in Classical Athens'. En *DeForest M. (ed.) Man's power, Man's game, essays on classical Antiquity on honor of Joy K. King*. USA: Borchazy -Carducci Publishers.
- Watson, A. (1971) *The Law of Succession in the Later Roman Republic*. Oxford: Clarendon press.
- Watson, P. A. (1995) *Ancient Stepmothers, myth, misogyny and reality*. Leiden: E. J. Brill.
- Weber, M. (1964) *Economía y sociedad, esbozo de sociología comprensiva*. México D. C.: Fondo de Cultura económica.
- Weber, A. (1989) 'The Hero Tells His Name: Formula and Variation in the Phaeacian Episode of the Odyssey'. *Transactions of the American Philological Association*, 119, pp. 1–13.
- Webster, J. (1997) 'Necessary Comparisons: A Post-Colonial Approach to Religious Syncretism in the Roman Provinces'. *World archaeology*, 28, pp. 324–338.
- Webster, J. (1997b) 'A negotiated syncretism: readings on the development of Romano-Celtic religion'. En *Mattingley, J. D. (ed.) Dialogues in Roman Imperialism: Power, discourse, and discrepant experience in the Roman Empire, Journal of Roman archaeology, supplementary series*. Reading: University of Reading (23), pp. 165–183.
- Webster, T. B. L. (1970) *The greek chorus*. London: Methuen.
- Weinsanto, M. (1983) 'L'evolution du mariage de l'Iliade a l'Odisee'. En *Lévy, E. (ed.) la femme dans les sociétés antiques, Actes des colloques de Strasbourg (mai 1980 et mars 1981)*. Strasbourg: AECR, pp. 45– 58.
- Wehrli, C. (1962) 'Les gynéconomes'. *Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica*, 19, pp. 33–38.
- Welcker, F. G. (1845) *Kleine Schriften. Vol. II. Zur griechischen Literaturgeschic*. Bonn: Weidmanschee.

- West, M. L. (1965) 'Alcmanica'. *The Classical quarterly*, 15, pp. 188–202.
- West, M. L. (1967) 'Alcman and Pythagoras'. *The classical quarterly*, 17.1, pp. 1–15.
- West, M. L. (1975) *Immortal Helen, an inaugural lecture*. Londrse: Bedford college University.
- West, M. L. (1978) *Hesiod, works and days*. Oxford: Oxford university press. Will, Ed., 1957. Aux origines du régime foncier grec : Homère, Hésiode et l'arrièreplan mycénien. *Revue des Études Anciennes*, 59, pp. 5–50.
- West, M.L. (1985) *The hesiodic catalogue of women*, Oxford: Clarendon Press.
- West, M. L. (1992) 'Alcman and the Spartan Royalty'. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 91, pp. 1–7.
- West, E. B. (2010) 'Marriage, Cosmic Tranquility, and the Homeric Retiring Scene'. *The Classical World*, 104.1, pp. 17–28.
- West, M. L. (2011) *Hellenica, selected papers on Greek literatura and though*. Oxford: Oxford university press.
- Westermarck, E. (1891) *The History of Human Marriage*. London: Macmillan.
- Westgate, R. (2007) 'The Greek House and the Ideology of Citizenship'. *World Archaeology*, 39.2, pp. 229–245.
- Whitley, J. (1994) 'Protoattic pottery: a contextual approach'. En *Morris, I. (ed.) Classical Greece: andent histories and modern archaeologies*. Cambridge: Cambridge University press, pp. 51–79.
- Whitley, J. (1996) 'Gender and hierarchy in Early Athens'. *Metis*, 11, pp. 209–232.
- Whitley, J. (2005) 'Before the great code: public inscriptions and material practice in Archaic crete'. En *Greco, E. y Lombardo, M. (eds.) La grande iscrizione di Gortyna, centoventi anni dopo la scoperta*. Atene: Dot repro, pp. 41–56.
- Whittaker, C. R. (1974) 'The Western Phoenicians: Colonisation and Assimilation'. *The Cambridge Classical Journal*, 20, pp. 58–79.
- Whyte, M. K. (1978) *The status of women in preindustrial societies*. Princeton: Princeton University press.
- Wijma, M. (2010) *Joining the Athenian community: the participations of metics in Athenian polis religion in the fifth and fourth century B. C.*, Amsterdam: University of Utrech.
- Wilamowitz, U. von (1913) *Sappho und Semonides*. Berlin: Wedmanschee.
- Wilamowitz-Möllendorff, U. (1918) *Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer*. Berlin: Teubner.

- Wilgaux, J. (2010) 'Le mariage des élites dans le monde Grec des cités'. En *Carpetrey L. y Lafont Y. (eds.) La cité et ses élites. Pratiques et représentation des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques*. Paris: Ausonius.
- Wilgaux, J. (2011) 'Consubstantiality, incest and kinship in Ancient Greece'. En *Rawson, B. (ed.) A companion to families in the Greek and Roman world*. Oxford: Willey-Blackwell, pp. 217–230.
- Wilhelm, A. (1911) 'Die Lokrische Mädcheninschrift'. *JÖAI*, 14, pp. 163–256.
- Will, E. (1957) 'Aux origines du régime foncier grec : Homère, Hésiode et l'arrièreplan mycénien'. *Revue des Études Anciennes*, 59, pp. 5–50.
- Will, Er. (1965) 'Hésiode: Crise agraire? Ou recul de l'aristocratie?' *Revue des Études Grecques*, 78, pp. 542–556.
- Willetts, R. F. (1954) 'Freedmen at Gortyna'. *The Classical quarterly*, 4. 3/4, pp. 216–219.
- Willetts, R. F. (1967) *The law code of Gortyn*. Cadmos: Supplement.
- Willetts, R. F. (1976.) *The Civilization of Ancient Crete*, Phoenix.
- Willetts, R. F. (1991) *The civilitation of Ancient Crete*, Amsterdam: Paperback.
- Williams, J. (1967) *The Youth of Harouch*. Cambridge: Cambridge University press.
- Williamson, M. (1995) *Sappho's immortal daughters*, London: Harvard University press.
- Wilson, P. (2000) *The athenian institution of the khoregia, the chorus, the city and the stage*. Cambridge: Cambridge University press.
- Winkler, J. J. (1990) *The constrains of desire, the anthropology of sex and gender in Ancient Greece*. Londres: Routledge.
- Winkler, J. J. (1994) *Las coacciones del deseo, Antropología del sexo y del género en la antigua Grecia*. Buenos Aires: Manantial.
- Winkler, J. (1996) 'Gardens of Nymphs: public and private in Sappho's lyrics'. En *Greene, E. (ed.) Reading Sappho, contemporary approaches*. Berkley: University of California Press, pp. 89–109.
- Wohl, B. (1996) 'Eusebeis enekas kai philotimias. Hegemony and democracy at the Panathenaia', *Classica et mediaevalia*, 47, pp. 25–88.
- Wolff, H. J. (1939) *Written and Unwritten Marriages in Hellenistic and Postclassical Roman Law*. Köhl: Haverford.
- Wolff, H. J. (1944) 'Marriage law and family organization in Ancient Athens: A Study on the Interrelation of Public and Private Law in the Greek City'. *Traditio*, 2, pp. 43–95.
- Wolff, H. J. (1957) 'Proix'. *Paulys Realencyclopäide der classischen Altertumsiwssenscharft*, 23.1, pp. 131–170.

- Wolicki, A. (2015) 'The Education of Women in Ancient Greece'. En *Bloomer W. M. (ed.) A Companion to Ancient Education*. Oxford: John Wiley & Sons, pp. 305–320.
- Wood, E. M. (1988) *Peasant-citizen and slave. The foundations of Athenian democracy*. London: Verso.
- Woodhouse, W. J. (1930) *The Composition of Homer's Odyssey*. Oxford: Clarendon press.
- Woodhouse, W. J. (1938) *Solon the liberator. A study of the agrarian problem in Attika in the seventh century*. Oxford: Oxford University press.
- Woodward, A. M. (1928) 'Excavations at Sparta, 1924-27: II. Votive Inscriptions from the Acropolis'. *The Annual of the British School at Athens*, 30, pp. 241–254.
- Woronoff, M. (1983) 'La femme dans l'univers epique (Iliade)'. En *Lévy E. (ed.) la femme dans les sociétés antiques, Actes des colloques de Strasbourg (mai 1980 et mars 1981)*. Strasbourg: AECR, pp. 33–44.
- Wrenhaven, K. L. (2009) 'The Identity of the "Wool-Workers" in the Attic Manumissions'. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 78.3, pp. 367–386.
- Wright, F. A. (1923) *Feminism in Greek literature*. Londres: Routledge & sons.
- Wuilleumier, P. (1968) *Tarente des origines a la conquete romaine*. Paris: De Boccard.
- Wulff Alonso, F. (1985) 'Circe y Odiseo, diosas y hombres'. *Baética: Estudios de arte, geografía e historia*, 8, pp. 269–280.
- Wulff Alonso, F. (1997) *La fortaleza asediada, diosas, héroes y mujeres poderosas en el mito griego*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Yagamata, N. (2005) 'Clothing and Identity in Homer: The Case of Penelope's Web'. *Mnemosyne*, 58.4, pp. 539–546.
- Yatromanolakis, D. (2001) 'Visualizing Poetry: An Early Representation of Sappho'. *Classical Philology*, 86.2, pp. 159–168.
- Yatromanolakis, D. (2007) *Sappho in the making, the early reception*. Harvard: Hellenic studies series.
- Younger, J. G. (2002) 'Women in Relief: "Double Consciousness" in Classical Attic Tombstones'. En *Auanger, L. y Rabinowitz, N. S. (eds.) Among women: From the homosocial to the homoerotic in the ancient world*. Austin: The University of Texas press, pp. 167–210.
- Zaikov, A. V. (2004) 'Alcman and the image of Scythian steed'. En *Tuplin, C. J. (ed.) Pontus and the outside world: Studies in Black Sea history, historiography, and archaeology*. Leiden: Brill, pp. 69–84.
- Zanker, G. (1986) 'The Works and days: Hesiod's beggar opera?'. *Bulletin of the institute of classical studies*, 33, pp.26–36.

- Zaragozà Gras, J. (2006) Violencia y misoginia: los raptos. *La violencia de Género en la Antigüedad, Madrid*.
- Zeitlin, F. I. (1995) 'Signifying difference: the myth of Pandora'. En *Hawley, R. y Levick, B. (eds.) Women in Antiquity, new assesments*. London: Routledge, pp. 58–74.
- Zeitlin, F. I. (ed.) (1995b) 'Figuring fidelity in Homer's Odyseeey'. En *Cohen, B. (ed.) distaff side, representing the female in Homer's Odyssey*. Oxford: Oxford University press, pp. 117–152.
- Zerba, M. (2009) 'What Penelope Knew: Doubt and Scepticism in the "Odyssey"'. *The Classical Quarterly*, 59.2, pp. 295–316.
- Ziehen, L. (1933) 'Das spartanische Bevölkerungsproblem'. *Hermes*, 68, pp. 218–237.
- Zimmerman, R. (1886) *De nothorum athenis conditionem*. Berlin: Universitat Berlin.
- Zunino, M. L. (2006) 'Realtà storica e utopia politica. Eforo, la fondazione di Taranto e la Repubblica di Platone'. *Sileno: Rivista di Studi Classici e Cristiani*, 31, pp. 185–216.
- Zweig, B. (1993) 'The primal mind: using native americans models for the study of women in Ancient Greece'. En *Sorkin Rabinowitz, N. y Richlin, A. (eds.) Feminist theory and the Classics*. London: Routledge, pp. 145–180.
- Zweig, B. (1993b) 'The only women to give birth to men: A gynocentric, crosscultural view of women in ancient Sparta'. En *Forest, M. M. (ed.), Woman's power, man's game: Essay in classical antiquity in honour of Joy King*. Bolchazy-Carducci publishers, pp. 32–53.

## ÍNDICE DE AUTORES CLÁSICOS

A continuación se exponen los autores mencionados en esta tesis doctoral con su abreviatura correspondiente.

### **Alcmán [Alcm.]**

-*Partenios* [Parth.]

### **Aelio [Ael.]**

### **Antología Palatina [Anth. Lyr. Graec.]**

### **Apolodoro [Apollod.]**

- Biblioteca [Bibl.]

- Epítomes [Ep.]

### **Apolonio de Rodas [Ap. Rhod.]**

- Las Argonáuticas [Argon.]

### **Aristófanes [Ar.]**

- Asambleaístas [Eccl.]

- Lisístrata [Lys.]

### **Aristóteles [Arist.]**

- Historia de los animales [Hist. An.]

- Metafísica [Metaph.]

- Retórica [Rh.]

- Política [Pol.]

- Constitución de los atenienses [Ath. Pol.]

### **Ateneo de Naucratis [Ath.]**

### **Cicerón [Cic.]**

- Sobre la Oratoria [De or.]

- Sobre las leyes [Leg.]

### **Cipria [Cyp.]**

### **Corpus Medicorum Graecorum [CMG.]**

### **Demóstenes [Dem.]**

- Sobre la corona [18]

- Contra Afobo [27]
- Contra Aristócrates [23]
- Contra la excepción de Lácrilo [35]
- Contra Beoto [40]
- Contra Espudias, por una dote [41]
- Contra Macártato [43]
- Contra Leócares [44]
- Contra Estephanos [46]
- Contra Eubúlides [57]
- Contra Neera [59.]

**Digesta [Dig.]**

**Diodoro Sículo [Diod.]**

**Diógenes Laercio [Diog. Laert.]**

**Dionisio de Halicarnaso [Dion. Hal.]**

-Antigüedades romanas [Ant. Rom.]

Escolios a los himnos de Calímaco [Call. Hymn.]

**Escolios a la Odisea [Schol. Od.]**

**Esquines [Aeschin.]**

-Contra Timarco [1]

**Estrabón [Strab.]**

- Geografía

**Eliano [Ael.]**

- Varia Historia [VH.]

**Esquilo [Aeschyl.]**

- Agamenón [Ag.]

- Las euménides [Eu.]

**Eurípides [Eur.]**

-Andrómaca [Andr.]

-Hécuba [Hec.]

-Helena [Hel.]



**Eusebio [Euseb.]**

-Crónica [Chron.]

**Gayo [Gai.]**

-Instituciones [1, 2, 3 y 4]

**Gorgias [Gorg.]**

-Encomio a Helena [Hel.]

**Heráclides Póntico [Heraclid. Pont.]**

**Heródoto [Hdto.]**

- Historias

**Heroidas [Her.]**

**Hesíodo [Hes.]**

-Teogonía [Theog.]

-Los trabajos y los días [Op.]

**Higino [Hyg.]**

-Astronomía [Hyg. Astr.]

-Fábulas [Hyg. Fab. ]

**Horacio [Hor.]**

**Epístolas [Epist.]**

**Íbico [Ib.]**

**Iseo [Isae.]**

-Sobre la herencia de Meneclis [2]

-Sobre la herencia de Pirro [3]

-Sobre la herencia de Filoctemón [6]

-Sobre la herencia de Cirón [8]

-Sobre la herencia de Astífilo [9]

-Contra Jeneneto. Sobre la herencia de Aristarco [10]

**Justino [Just.]**

**Jenófanes de Colófón [Xenoph.]**

**Jenofonte [Xen.]**

-Económico [Oec.]

- Ciropedia [Cyr.]
- Constitución de los lacedemonios [Lac. Pol.]
- Helénicas [Hell.]
- Memorabilia [Mem.]
- Symposion [Symp.]

**Licofrón [Lic.]**

**Lisias [Lys.]**

- Discurso de defensa por el asesinato de Eratóstenes [1.]
- Discurso de defensa frente a Simón [3]

**Licurgo el orador [Lycurg.]**

- Contra Leócrates [Leoc.]

**Menandro [Men.]**

- Epítomes [Ep.]

**Nicolas de Damasco [Nic. Dam.]**

**Papiro de Oxirrinco [POxy.]**

**Píndaro [Pind.]**

- Olimpias [Ol.]
- Píticas [Pit.]

**Proclo [Procl.]**

**Ovidio [Ov.]**

- Fasti [Fast.]
- Heroidas [Her.]

**Pausanias [Paus.]**

- Descripción de Grecia

**Platón [Pl.]**

- Chármides [Chrm.]
- Leyes [Leg.]
- Menexeno [Menex.]
- Política [Plt.]
- República [Rep.]

**Plutarco [Plut.]**

Vidas paralelas

- Agis [Agis]
- Agesilaos [Ages.]
- Alcibíades [Alc.]
- Camilo [Cam.]
- César [Caes.]
- Licurgo [Lyc.]
- Pericles [Per.]
- Rómulo [Rom.]
- Solón [Sol.]
- Teseo [Thes.]
- Cuestiones griegas [Quaest. Graec.]
- Sobre los oráculos [De def. or.]

Otras obras de Plutarco

- Moralia [Mor.]
- Máximas espartanas [Apoph.]
- Máximas de las mujeres espartanas [Lacae.]
- Virtudes de las mujeres [Mul. virt.]

**Polibio [Plb.]****Polieno [Poly.]**

- Estratagemas

**Pseudo-Hesíodo [Ps. Hes. ]**

- Catálogo de las mujeres o Eeas [Cat. Eeas]

**Sorano [Sor.]**

- Ginecología [Gyn.]

**Taciano el Sirio [Tacia.]**

- Discurso contra los griegos

**Tácito [Tac.]**

- Germania [Germ.]

**Teócrito**

-Idilios [Id.]

**Tirteo [Tirt.]**

**Tito Livio [Liv.]**

-Desde la fundación de la ciudad [Ab urbe condita]

**Tucídides [Thuc.]**

- Historia de la guerra del Peloponeso

**Virgilio [Vir.]**

- Eneida [Aen.]