

**TRABAJO DE FIN DE MÁSTER**

***LA MUJER Y EL MATRIMONIO  
EN LA ATENAS CLÁSICA***

María Salmerón Pelado

Directora: Dra. Marta Oller Guzmán  
Máster Universitario en Mediterráneo Antiguo  
Universitat Oberta de Catalunya  
2021-2022 1<sup>er</sup> Semestre

## RESUMEN

A partir de la segunda oleada feminista en la década de los setenta del siglo XX, con el surgimiento de los estudios de género y el interés por la historia social, empieza una nueva etapa en la historiografía contemporánea, dando como resultado un notable aumento en las investigaciones sobre la mujer en el mundo antiguo e introduciendo nuevas perspectivas al análisis histórico. El objetivo del presente Trabajo de Fin de Máster es analizar el papel de la mujer ateniense en época clásica (s. V-IV a.C.) desde el punto de vista de la familia, llevando a cabo un análisis desde el matrimonio hasta el nacimiento de los hijos. Uno de los principales papeles de la mujer era la perpetuación de la descendencia mediante hijos legítimos, por lo que podremos observar una evolución en su condición como mujer en la sociedad a través del ejercicio de su maternidad. De esta manera, se destacará su importancia tanto en la unidad doméstica como en la sociedad, desarrollando actividades esenciales para la supervivencia de la *polis* griega. Para realizar este análisis, se ha contado con fuentes tanto primarias como secundarias relacionadas con nuestro caso de estudio, así como algunos textos epigráficos, datos arqueológicos e iconografía sobre cerámica.

**Palabras clave:** Mujer, esposa, madre, *oîkos*, matrimonio.

## ABSTRACT

From the second feminist wave in the seventies of the twentieth century, with the emergence of gender studies and interest in social history, a new stage in contemporary historiography begins, resulting in a notable increase in the research on women in the ancient world and introducing new perspectives to historical analysis. The objective of this Master's Thesis is to analyse the role of Athenian women in classical times (5th-4th centuries B.C.E.) from the point of view of the family, carrying out an analysis from marriage to the birth of children. One of the main roles of women was the perpetuation of offspring through legitimate children, so we will be able to observe an evolution in her condition as a woman in society through the exercise of her motherhood. In this way, she will highlight her importance both in the domestic unit and in society, developing essential activities for the survival of the Greek *polis*. To carry out this analysis, we have had both primary and secondary sources related to our case study, as well as some epigraphic texts, archaeological data and ceramic iconography.

**Key words:** Woman, wife, mother, *oîkos*, marriage.

«Pero tú ten, ¡oh reina!, piedad, pues a ti la primera  
he llegado tras tanto sufrir y no sé de ninguno  
de los hombres que tienen aquí su poblado y sus campos.  
Muestra, pues, tu ciudad, dame un paño que cubra mis  
[miembros,  
si es que alguno trajiste al venir envolviendo tus ropas,  
y los dioses te den todo aquello que ansíes, un esposo,  
un hogar, favorézcante en él con la buena concordia,  
porque nada en verdad hay mejor ni más rico en venturas  
que marido y mujer cuando unidos gobiernan la casa  
en un mismo sentir: los malévolos penan, se gozan  
los que quieren su bien y ellos mismos alcanzan renombre  
sin igual.»

(Hom. *Od.* VI 175-185)

## ÍNDICE

|  |    |
|--|----|
| <b>1. INTRODUCCIÓN</b> .....   | 4  |
| 1.1. Objetivos y justificación .....                                     | 5  |
| 1.2. Estado de la cuestión .....   | 6  |
| 1.3. Metodología .....   | 9  |
| 1.4. Agradecimientos .....   | 10 |
| <b>2. LA POSICIÓN DE LA MUJER EN LA ATENAS CLÁSICA</b> .....             | 11 |
| <b>3. LA INSTITUCIÓN DEL MATRIMONIO</b> .....                            | 17 |
| 3.1. Un pacto entre hombres .....  | 20 |
| 3.2. El rito del matrimonio .....  | 23 |
| 3.2.1. <i>Proaulia</i> .....   | 25 |
| 3.2.2. <i>Gámos</i> .....  | 27 |
| 3.2.3. <i>Epaulia</i> .....  | 31 |
| <b>4. LA VIDA CONYUGAL</b> .....   | 32 |
| 4.1. El <i>oïkos</i> y la vida doméstica .....                           | 35 |
| 4.2. El papel de la esposa en el ámbito privado .....                    | 38 |
| 4.3. La importancia de la familia en la <i>polis</i> clásica .....       | 43 |
| <b>5. LA MATERNIDAD. LINAJE Y PROCREACIÓN</b> .....                      | 43 |
| 5.1. El papel de la mujer como madre .....                               | 45 |
| 5.2. Creencias en torno a la fertilidad, la concepción y el aborto ..... | 47 |
| 5.3. El embarazo .....   | 51 |
| 5.4. El parto .....  | 53 |
| 5.5. La lactancia .....  | 58 |
| <b>6. LA RUPTURA DEL MATRIMONIO</b> .....                                | 61 |
| <b>7. CONCLUSIONES</b> .....   | 65 |
| <b>8. BIBLIOGRAFÍA</b> .....   | 70 |
| <b>9. ANEXO. PROCEDENCIA DE LAS IMÁGENES</b> .....                       | 76 |

## 1. INTRODUCCIÓN

En las sociedades de la antigüedad la maternidad se ha presentado habitualmente como la función más importante de las mujeres, de tal modo que la imagen de la madre se ha utilizado como estereotipo femenino por excelencia y, al mismo tiempo, ha servido para legitimar su posición desigual respecto a lo masculino (Cid 2009: 13).

Durante siglos, los estudios sobre la participación y el lugar de la mujer en la historia – en este caso, en la antigua Grecia–, fueron pocos y marginales, ya que el interés se centraba fundamentalmente en aspectos como la política, la guerra, el pensamiento y la literatura, ámbitos en los que la mujer tradicionalmente no había participado de forma significativa, salvo casos excepcionales que fueron, a menudo, silenciados o denostados. No obstante, a partir de la década de los setenta del siglo XX, con el surgimiento de los estudios de género y el interés por la historia social, empieza una nueva etapa en la historiografía contemporánea, en la que se publican más y mejores trabajos sobre la mujer en el mundo antiguo. Estos estudios introducen una nueva perspectiva al análisis histórico que nos aproxima a algunos colectivos tradicionalmente olvidados entre los cuales se encuentran las mujeres, aportando así una visión de la historia más completa y cercana a la realidad.

Por otro lado, la historiografía antigua se centró tradicionalmente en el estudio de una clase dirigente. Las mujeres de las que tenemos conocimiento a través de los textos antiguos son en su mayor parte las que pertenecían o estaban asociadas con los grupos de élite de la sociedad, por su poder o su intelecto (Pomeroy, 1999: 11). De este modo, debe tenerse en cuenta que existe mucha más información disponible sobre las mujeres con una vida acomodada y no tanta de las que pertenecían a los grupos sociales menos favorecidos.

En el presente trabajo mi intención es analizar el papel de la mujer ateniense en su papel como esposa y madre, y conocer cuál era su función en la institución de la familia a partir del momento en que se casaba e ingresaba en un nuevo hogar. Aunque la temática de este trabajo se orienta al estudio de la vida privada en la Atenas clásica, la importancia de la familia como garante de la sucesión legítima, nos va a permitir analizar la relevancia de la mujer casada en el seno de la sociedad ateniense y su eventual contribución al desarrollo de la cultura clásica.

Para la cultura griega el padre era el creador de la estirpe, la esposa era solamente el medio, el instrumento<sup>1</sup>. Era muy importante pertenecer a un clan, a un linaje, ya que ello dotaba a cada individuo de una identidad y de un lugar dentro de una comunidad política, además de un determinado estatus (Vergara 2013: 17). Por ello, uno de los objetivos de la familia era la perpetuación de la descendencia mediante hijos legítimos, y para ello, el punto de partida estaba en el matrimonio. Esta unión era muy importante, ya que además de la formación de la familia mediante la procreación, también significaba el nacimiento de nuevos ciudadanos para la polis (Reboreda 2015: 136; Taraskiewi 2012: 43-43). Como se explicará más adelante en el presente trabajo, el matrimonio consistía en una transacción entre el padre de la novia y el pretendiente, motivado por intereses que podían ser políticos, militares, económicos, sociales, endogámicos, etc. (Mason 2006: 9) por lo que la mujer no podía, por lo general, oponerse<sup>2</sup>. No obstante, la mujer era fundamental no sólo para la procreación, sino también para llevar a cabo algunos de los rituales más importantes en la vida de una persona (nacimiento, matrimonio y funeral) así como para gestionar y mantener el hogar entendido como unidad doméstica familiar y productiva. En otras palabras, gracias a la mujer se podían llevar a cabo los

---

<sup>1</sup> Para las ideas en torno a la concepción y la fertilidad véase más adelante, capítulo 5.2. "Creencias en torno a la fertilidad, la concepción y el aborto".

<sup>2</sup> Sin embargo, en el mito encontramos algunos casos muy relevantes de mujeres que bien eligen marido (Helena) bien rechazan pretendientes (Penélope).

momentos de transición de la vida de los miembros de la familia; del mismo modo, las mujeres eran esenciales para el mantenimiento de la vida comunitaria en tareas ligadas al cuidado de niños y ancianos, pero también en la producción doméstica (por ejemplo, en la industria textil) y en algunos rituales públicos y privados.

Teniendo en cuenta lo expuesto, en nuestro Trabajo de Fin de Máster se analizará el papel de la mujer como madre y esposa en la Atenas Clásica (s. V-IV a.C.), además de estudiar el objetivo del matrimonio y de la creación de la familia, en el que se mezclaban cuestiones de interés social, político y económico. Las fuentes primarias y secundarias seleccionadas están relacionadas con nuestro caso de estudio, por lo que nos aportarán un material útil para comprender el papel ejercido por las mujeres atenienses en el seno del *oîkos*<sup>3</sup> y su contribución social a la ciudad.

### 1.1. Objetivos y justificación

En el presente Trabajo de Fin de Máster, se pretende analizar la posición de la mujer en la sociedad ateniense de época clásica (s. V-IV a.C.), desde el punto de vista de la familia, así como su papel como esposa, madre y administradora del hogar. Para ello, mi intención es analizar la formación de la unidad doméstica, desde el matrimonio hasta el nacimiento de los hijos, centrándonos sobre todo en la condición y papel de la mujer en todo momento. Este objetivo general se desglosa en cinco objetivos específicos:

1) En primer lugar, se pretende estudiar la posición de la mujer en la Atenas clásica, con el objetivo de entender el contexto en el que se desarrollaba su vida al llegar a la edad adulta.

2) En segundo lugar, se estudiará la institución del matrimonio y qué lugar ocupaba la mujer en él. También, se analizará cómo se llevaba a cabo el rito matrimonial, cuánto duraba, en qué momento se llevaba a cabo, cuáles eran las costumbres que se practicaban y qué creencias se mantenían en torno a él.

3) En tercer lugar, una vez contraído el matrimonio, se pretende analizar el lugar de la mujer en el propio *oîkos*; es decir, qué lugar ocupaba la mujer en el ámbito privado de la familia, en su papel como esposa y en otros roles intrafamiliares (nuera, suegra, cuñada, etc.).

4) En cuarto lugar, se analizará el proceso de la procreación, desde la fertilidad y la concepción, pasando por el embarazo y acabando con el parto y la lactancia. Este tema se tratará tanto desde el punto de vista biológico como desde el punto de vista de las creencias, en el que se incluían todo tipo de costumbres, rituales y divinidades protectoras, ya que implicaba todo un universo social y cultural. Además, se tratará el papel de la mujer como madre.

5) Por último, dedicaremos un apartado a la ruptura del matrimonio, ya que en la Atenas clásica se contemplaba el divorcio bajo distintos presupuestos, entre ellos la infertilidad de la pareja, a menudo achacada a la mujer.

De este modo, los objetivos específicos pretenden lo siguiente: analizar el trasfondo social, económico y político del matrimonio en la Atenas clásica; estudiar el papel de la

---

<sup>3</sup> *Oîkos* (οἶκος): Término que designa la unidad básica de producción y reproducción en Grecia antigua. Se trata de una palabra sin equivalente exacto en castellano, aunque ha sido normalmente traducida como "casa", "hacienda" o "familia". Sin embargo, el alcance semántico de estos términos apenas llega a definir algunos aspectos incluidos en el concepto griego de *oîkos*, un término de significado muy amplio: podía ser utilizado para referirse a cada célula básica de producción y reproducción de la sociedad griega en su conjunto, pero también, separadamente, dependiendo del contexto, podía definir tanto el espacio físico de la casa o las propiedades, como la familia. Así pues, "casa", "propiedad" y "familia" formarían parte de los componentes del *oîkos* (Mirón 2004: 62). Para saber más sobre este concepto, véase más adelante el capítulo 4.1. "El *oîkos* y la vida doméstica".

mujer como esposa, madre y responsable del *oikos*, y analizar las costumbres y creencias relacionadas con el proceso del embarazo, nacimiento y postparto. Estos objetivos apuntan hacia intereses relacionados con la necesidad de conocer de una forma profunda el mundo doméstico en la Atenas clásica, en el que las mujeres, pese a vivir silenciadas, desarrollaron actividades esenciales para la continuidad e incluso la supervivencia de la ciudad griega en cuanto comunidad humana.

El tema del presente trabajo pertenece al ámbito de los estudios de género. Estos, tienen la finalidad de analizar la historia desde el punto de vista del género y dar voz a aquellos olvidados de la historia, en este caso a las mujeres, puesto que la historia casi siempre ha sido contada desde una perspectiva masculina. La mujer mayormente ha sido silenciada y olvidada como agente histórico, a pesar de su rol fundamental en la procreación y en la producción doméstica, por ello en nuestro trabajo pretendemos analizar el papel de la mujer en el ámbito doméstico en la Atenas de los siglos V y IV a.C., y poner de relieve cuál fue su verdadera aportación, mayor o menor, al desarrollo de la cultura griega clásica.

La razón principal por la que me he decantado por esta investigación relacionada con el papel de la mujer como madre y esposa se debe a mi inclinación por seguir conociendo la sociedad en la antigua Grecia. También, por mi interés en los estudios de género ya mencionados, los cuales, en mi opinión, ocupan un lugar muy importante en la historiografía actual; aunque todavía faltan nuevos estudios e investigaciones que aporten mucha más información sobre el funcionamiento y la estructura de las sociedades antiguas, sobre todo en el ámbito privado, ya que la mayoría se han centrado en lo “público” y no tanto en el ámbito doméstico; así mismo, es un deber social de reparación histórica dar voz a las voces silenciadas de la historia.

## 1.2. Estado de la cuestión

Como ya he comentado anteriormente, los estudios sobre la mujer han ocupado durante siglos un espacio muy secundario en los debates historiográficos y en general en los estudios culturales. Sin embargo, es fácil constatar el creciente interés por el estudio de la mujer en el marco de los llamados estudios de género, situación que se ha traducido en un aumento de las investigaciones y publicaciones sobre el tema en los últimos años. A partir de la segunda oleada del feminismo de la década de los setenta en el siglo XX, la investigación sobre la historia de las mujeres ha experimentado un crecimiento espectacular y se puede afirmar que hoy en día este campo de análisis es uno de los más activos dentro de los estudios clásicos, ya que nos está aportando nuevas perspectivas y puntos de vista hasta hoy no explotados. Los trabajos que abordan el mundo femenino bajo esta nueva perspectiva tratan de mostrar de una manera objetiva la realidad de la mujer, así como comprender su papel en cada contexto. Nace, pues, un interés por nuevos temas hasta el momento no investigados, como la procreación o la reclusión de la mujer, un tema recientemente muy debatido.

Fue durante los años setenta cuando eclosionaron movimientos como el *Mouvement de libération féminine* en Francia o la *National Organization of Women* en USA y dieron paso a la publicación de numerosas biografías femeninas e investigaciones dedicadas al estudio de la mujer, la sexualidad y la maternidad, y de todas aquellas tareas que, a lo largo de la historia, han sido consideradas como “femeninas”. Según Iriarte (1990: 18), es a partir de ese momento cuando empezaron a surgir “los primeros intentos de reconstrucción de una Historia propiamente femenina y se fue mostrando la necesidad de dejar de considerar a las mujeres como grupo social marginado para redescubrirlo

en el juego de oposiciones y similitudes que en cada momento lo confrontan al masculino”.

Los estudios sobre el mundo femenino en la sociedad se han centrado principalmente en la situación social de las mujeres, entendiendo su papel desde una postura secundaria y con una clara marginación social. Debemos saber que es en el espacio privado donde las mujeres de sociedades tradicionales desarrollan mayormente su importante papel y su influencia en la sociedad, por lo que es en el ámbito doméstico donde se enfocan la mayoría de las investigaciones; aun así, esta perspectiva no es la única posibilidad investigadora. Por otro lado, “la mayoría de estos trabajos se centran en aquellos géneros literarios más dados a la descripción de la vida de la mujer, como la poesía, la tragedia o la comedia. En cambio, la prosa de época clásica, representada por la historiografía, la oratoria, las obras de carácter moral o filosófico, las obras médicas, etc. han sido menos estudiadas desde este punto de vista” (González 2003:35).

Somos conscientes de la dificultad de mencionar en el presente trabajo la totalidad de obras e investigaciones que se han publicado sobre la mujer en la antigüedad, es por ello por lo que a continuación se comentará de forma breve aquellos más significativos que de algún modo nos han servido para la elaboración del presente trabajo:

Debemos destacar, principalmente, el libro publicado en 1975 por Sarah Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*, a partir del cual la inclusión de los estudios históricos sobre las mujeres en el campo de la historia antigua empieza a tener importancia a nivel internacional. Esta obra supuso un giro copernicano en el ámbito de la historia social de la Antigüedad clásica y en el planteamiento de la Historia de la mujer como problema historiográfico. El estudio de la mujer en esta obra nos permite ver una posición claramente feminista, en la que se asume la idea de que el estudio de la sociedad no es posible si no se parte del hecho de que las mujeres han sido el sujeto pasivo de la historia.

Tampoco hemos de olvidar la obra de Claude Mossé *La Femme dans la Grèce antique* (1983) quien llevó a cabo un estudio muy importante sobre la condición femenina y la posición de la mujer tanto en el seno del *oïkos* como en la ciudad en época arcaica y clásica, desde un posicionamiento más tradicional. También es importante destacar la obra de Eva Cantarella *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell' antichità greca e romana* (1981), en la que profundiza sobre algunos aspectos en aquel momento no tan tratados, como por ejemplo, la condición de la mujer en la sociedad, el origen de la misoginia, el matrimonio, las mujeres en la filosofía y la literatura, los estereotipos, etc. Junto a la obra de Mossé y Pomeroy, marcaron un antes y un después en los estudios históricos.

Por otro lado, Nicole Loraux ha sido una de las investigadoras más destacadas en esta línea de investigación, mostrando un gran interés por la condición femenina en el contexto político de la *polis*, y reflexionando sobre la problemática de la división sexual y las nociones de lo femenino y lo masculino en la cultura griega (Picazo 2008: 21). Sus trabajos han permitido reflexionar sobre lo femenino a través de sus interpretaciones relativas a la maternidad desde la perspectiva de la historia cultural, de este modo, podemos ver cómo en sus obras se ha preocupado por las construcciones masculinas de lo maternal (Cid 2009:14). Sus obras *Les Enfants d'Athéna* (1981), *Les expériences de Tiresias* (1989) y *La Grèce au féminin* (2003) –esta última como editora–, han marcado un antes y un después en la historiografía antigua centrándose en el papel de la mujer. Aunque mucho más clásica en su planteamiento y análisis, sigue siendo útil la

obra de Robert Flacelière *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès* (1959) en la que el autor nos muestra de manera ordenada y sencilla la vida cotidiana y la organización social de la ciudad de Atenas en época clásica, y en el que en uno de los capítulos se centra en las mujeres, el matrimonio y la familia, temas principales del presente trabajo.

No debemos olvidar las publicaciones de Georges Duby y Michelle Perrot, coordinadores de la obra colectiva *Histoire des femmes en Occident* (1991) dividida por etapas en cinco volúmenes, en los cuales se da importancia a la voz de las mujeres, alejadas desde la antigüedad. El volumen número uno, editado por Pauline Schmitt Pantel, es el perteneciente a la Antigüedad, en el que se analizan funciones y roles sociales de las mujeres en la Grecia antigua y en Roma. Este análisis implica, asimismo, que las relaciones entre los sexos condicionan los acontecimientos o la evolución de las sociedades. Uno de los capítulos de este volumen hace referencia al matrimonio y en él Claudine Leduc lo sitúa en una perspectiva decididamente antropológica explorando las vicisitudes del “don gracioso de la mujer” a lo largo del tiempo, desde Homero hasta el siglo IV a.C., y en la diversidad de las ciudades. Este nuevo enfoque permite dar un fructífero punto de apoyo a la cuestión de la relación entre el matrimonio y la definición de la ciudadanía; también reflexiona sobre el destino de las mujeres esposas, marcado por la procreación de una descendencia legítima.

En relación con el mundo de la religión y los rituales realizados por las mujeres podemos destacar *Portrait of a Priestess. Women and Ritual in Ancient Greece* (2007) de Joan Breton Connelly, así como la obra de Barbara Goff, *Citizen Bacchae. Women's Ritual Practice in Ancient Greece* (2004). En este último, la autora desarrolla la idea de una relación entre los rituales femeninos y la polis ateniense. También, hay que destacar las obras de Pauline Schmitt Pantel, historiadora especializada en el estudio de la historia del género, en la historia de las costumbres y de la política, así como de los aspectos relacionados con la religión.

Por otro lado, la gran mayoría de los escritos de la antigüedad fueron realizados por hombres, no obstante, se han conservado algunos textos obra de mujeres grecorromanas. La importancia de estos textos literarios radica en que nos proporcionan el testimonio de la vida de las mujeres en primera persona y nos permiten contrastar el punto de vista femenino frente al masculino, abrumadoramente mayoritario. Las obras *Poetisas griegas* (1994) de Alberto Bernabé y Teresa Somolinos, *Cantos de mujeres en Grecia* (1994) de Elvira Gangutia y *Women Writers of Ancient Greece and Rome: An Anthology* (2004) de Ian Michael Plant son algunos de los estudios recientes en torno a los textos literarios supervivientes de escritoras del mundo grecorromano. Muy recientemente se ha añadido a esta lista dos obras de interés: *Grecorromanas. Lírica superviviente de la Antigüedad clásica* (2020) de Aurora Luque, y la segunda edición de *No sólo hilaron lana: Escritoras romanas en prosa y verso* (2020) de Aurora López. Todas estas publicaciones demuestran el interés creciente del mundo académico y científico por recuperar las voces de las mujeres de la antigüedad.

En los últimos años la historiografía ha seguido trabajando en esta línea. En España, cabe destacar los artículos de María Dolores Mirón sobre la historia social de las mujeres en la polis, los estudios sobre la sociedad clásica de Domingo Plácido, las obras de Rosa M.<sup>a</sup> Cid López, especialista en historia de las mujeres y género en la antigüedad, y Ana Iriarte Goñi, entre los cuales destaca la obra *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego* (1990) y su reciente publicación *Feminidades y convivencia política en la antigua Grecia* (2020). Esta autora se centra en la “identidad femenina” y hace énfasis en el análisis de la estructura de la división cultural de los

sexos, la interrelación entre lo femenino y lo masculino y en su evolución a lo largo de las épocas y diferentes contextos culturales. Además, en esta última obra, ha centrado su estudio en la posición de la mujer en diversos espacios de la esfera pública, e inversamente, la importancia de la vida de los varones en el ámbito privado, por lo que su objetivo era atravesar las fronteras espaciales superpuestas a la dicotomía hombre-mujer para procurar un acercamiento a la vida cotidiana. Por otro lado, las investigaciones de Marina Picazo i Gurina también han participado en los estudios recientes sobre la mujer en el mundo griego, obra de la cual podemos destacar *Alguien se acordará de nosotras. Mujeres en la ciudad griega antigua* (2008) que nos ayuda a conocer las principales líneas de investigación arqueológica e histórica que se han desarrollado en los últimos años sobre las mujeres en las ciudades griegas. De este modo, la autora hace un ordenado recorrido por diferentes ámbitos en los que la mujer se veía envuelta.

En cuanto al mundo de la maternidad, merece la pena destacar la obra Robert Garland *The Greek Way of Life: From Conception to Old Age* (1990) en la que el autor lleva a cabo un estudio de las principales experiencias de vida que constituyeron la realidad social de la Grecia clásica, desglosadas en los temas generales de concepción y embarazo, nacimiento, infancia, mayoría de edad, adultez temprana y etapa anciana. También la obra de Nancy Demand, *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece* (1994), en la que la autora desarrolla una exploración exhaustiva de la construcción social y cultural del parto y de la maternidad en la antigua Grecia. Por otro lado, hay que destacar la obra conjunta de *La madre en la Antigüedad. Literatura, sociedad y religión* (2007) coordinada por Esteban Calderón Dorda y Alicia Morales Ortiz en la cual se ha llevado a cabo una recopilación de artículos de diferentes expertos sobre la maternidad en la Antigua Grecia. Esta obra nos permite entender la importancia de la madre en el mundo antiguo, el análisis de distintos arquetipos de la madre en la mitología, la religión y la literatura antigua, así como el verdadero papel de la madre en el proceso reproductivo.

Estas investigaciones, entre muchas otras, nos ayudarán a contextualizar el tema del presente trabajo y a entender qué aspectos son los más y menos tratados, así como los diferentes posicionamientos que se encuentran alrededor del tema. Tenemos diversas formas de representación de las mujeres, pero pocos datos directos sobre sus vidas y una escasez todavía mayor en cuanto a voces femeninas. En los trabajos de las últimas décadas, ha sido necesario dar mayor énfasis a los textos no literarios, como las inscripciones, a los textos científicos centrados en aspectos ginecológicos, o a los vestigios arqueológicos. Por otro lado, esta escasez de textos escritos por mujeres ha forzado la investigación de representaciones femeninas en las obras escritas por hombres, de ahí que una serie de trabajos importantes en el estudio de la mujer, la sexualidad y la familia procedan de lecturas de textos literarios, por ejemplo, las obras de teatro clásicas (Picazo, 2008: 25-26).

### 1.3. Metodología

Como ya se ha dicho, contamos con muy pocas fuentes escritas por mujeres que cuenten en primera persona sus vidas. Esto es debido a que la sociedad griega, del mismo modo que otras sociedades antiguas, no tenía interés en recordar las experiencias de la gente común en general, y mucho menos de las mujeres. La mayoría de las fuentes con las que contamos para nuestro estudio provienen de Atenas, por lo

que el punto de vista del presente trabajo estará basado en esta *polis*, concretamente en la Atenas Clásica.

La metodología utilizada en el presente Trabajo de Fin de Máster consiste en el análisis de fuentes tanto primarias como secundarias. Para ello, se llevará a cabo una selección de fuentes griegas relacionadas con nuestro caso de estudio, es decir, aquellas que nos proporcionen información sobre la posición de la mujer ateniense en el ámbito doméstico, su importancia y función dentro del matrimonio y todo aquello relacionado con la vida dentro del *oikos*, en el que la mujer era un pilar, actuando como madre, esposa y administradora del hogar. Por otro lado, también nos interesarán aquellas fuentes que traten el tema del embarazo y el nacimiento, tanto desde el punto de vista biológico como desde el punto de vista social y el mágico-religioso. Como vemos, la recopilación de datos se realizará mediante la lectura de fuentes primarias y secundarias que nos proporcionará los elementos principales para realizar un análisis lo más aproximado posible a la realidad histórica de la mujer ateniense en época clásica y mostrar el papel que tuvo en la historia de la ciudad griega.

La selección de fuentes primarias pertenecientes a la época clásica realizada se basa en autores que aportan información particularmente útil para conocer el ámbito del matrimonio, la procreación y la convivencia conyugal en la Atenas clásica, con la intención de realizar un retrato desde diferentes géneros literarios. Esta selección incluirá pasajes de las obras de Heródoto (*Historia*), Aristófanes (*Lisístrata*), Jenofonte (*Económico*), Platón (*República* y otros diálogos), Aristóteles (*Política*), Ésquilo (*Oresteia*), Eurípides (*Medea* y *Alceste*) así como otras obras de tipo judicial, como por ejemplo *En contra de la madrastra* de Antifonte y *En defensa de la muerte de Eratóstenes* obra de Lisias, entre otros. Somos conscientes de que se trata de una amalgama de textos de tipología muy variada, cuya fiabilidad en cuanto a los datos aportados es también variable (no es lo mismo una obra cómica que una histórica). Sin embargo, el análisis conjunto nos permitirá dibujar un panorama más rico y matizado de la situación de la mujer y el matrimonio en la Atenas clásica. Con el objetivo de completar la visión procedente de los textos literarios, se utilizarán también algunos textos epigráficos, datos arqueológicos e iconografía sobre cerámica. Estas fuentes primarias, que son fundamentales, se complementarán con la fuentes secundarias, con el objetivo de ampliar, contrastar y valorar la información extraída. En cuanto a esas fuentes secundarias, el estudio se centrará en libros, ensayos, artículos e investigaciones de carácter científico de otros estudiosos y expertos, que nos ayudarán a contextualizar y entender las fuentes primarias para así avanzar con paso seguro en nuestra investigación en torno a la mujer y la familia.

Para conseguir las fuentes primarias y secundarias se hará uso de los préstamos bibliotecarios, tanto de bibliotecas públicas como la de la Universidad Oberta de Catalunya, así como del préstamo interuniversitario PUC. También se harán consultas a repositorios universitarios online, revistas especializadas y libros electrónicos, así como diferentes bases de datos como *Dialnet*, *Teseo*, *Persée*, *Academia*, *Jstor*, entre otras. En el caso de las fuentes literarias clásicas, se utilizará principalmente la colección *Biblioteca Clásica Gredos*, que ofrece traducciones y comentarios de alto nivel filológico de las principales obras de la cultura clásica grecorromana. Una vez reunida toda la información necesaria sobre cada aspecto a tratar se procederá a analizar las fuentes tanto primarias como secundarias para elaborar el escrito.

#### 1.4. Agradecimientos

Quisiera expresar mi más sincero agradecimiento a todas aquellas personas que de alguna manera me han ayudado a lo largo de la elaboración del presente Trabajo de Fin de Máster. En primer lugar, quisiera agradecer a la Dra. Marta Oller Guzmán por la

dirección de este trabajo. También, por su paciencia, su ayuda, sus consejos y sus rigurosas y rápidas correcciones.

En segundo lugar, agradezco a mi familia el apoyo incondicional en cada momento, a mi hermana Laura, por regalarme un abrazo cada vez que lo necesitaba. A mi padre Alfonso, por saber escucharme, y a mi madre María, que aunque no se encuentre entre nosotros, siempre me acompaña y ocupa un gran lugar en mi corazón. Agradezco sinceramente a mi pareja, Raúl, por estar siempre a mi lado, en los buenos y malos momentos, por apoyarme, animarme y sacarme una sonrisa en cada momento.

Por último, a mis amigas Laura y Ariadna, por darme ideas, bibliografía, y sobre todo, apoyo emocional.

A todos ellos, muchísimas gracias.

## **2. LA POSICIÓN DE LA MUJER EN LA ATENAS CLÁSICA**

Según Pomeroy (1999: 74), mientras que existe un acuerdo entre los investigadores en que la condición de la mujer en la Atenas clásica era política y legalmente inferior, la cuestión de su estatus en la sociedad ha generado una mayor discusión, exponiendo así diferentes opiniones. Algunos investigadores defienden que las mujeres eran despreciadas y que permanecían recluidas todo el tiempo, otros opinan que eran respetadas y tenían ciertas libertades, mientras que varios estudiosos afirman que vivían recluidas, aunque gobernando su hogar. A partir de la segunda oleada del feminismo de la década de los setenta del siglo pasado, la investigación sobre las mujeres griegas y romanas ha experimentado un gran crecimiento, que nos ha permitido obtener nuevas perspectivas y puntos de vista entorno a este tema. No obstante, la escasez de textos escritos por mujeres nos obliga a intentar descifrar las obras escritas por los hombres (Picazo 2008: 26), aunque con mucha precaución, pues, si bien los autores clásicos pusieron las palabras en boca de mujeres multitud de veces, siempre lo hicieron bajo su punto de vista. Además, tampoco podemos olvidar el problema de la idealización, ya que muchas veces en las obras clásicas se nos muestran situaciones idílicas que no correspondían del todo con la realidad, como, por ejemplo, el estado ideal o el matrimonio y esposa ideales, como veremos más adelante. De este modo, la posición de la mujer ateniense en muchos casos no está del todo clara, generando diferentes debates y controversias entre los investigadores.

Durante la época clásica, Atenas se convirtió en el centro indiscutible de la vida intelectual y artística del mundo griego. Había sin embargo, en el seno de este *dêmos*, ciertas desigualdades que debemos tener en cuenta en el momento de estudiar la condición de la mujer en Atenas. Es importante no olvidar que, del mismo modo que los ciudadanos formaban solamente una parte de la población del Ática, las mujeres "ciudadanas" representaban sólo una parte de toda la población femenina. Había extranjeras, había también esclavas, y aunque el número de las primeras debía de ser sensiblemente inferior al de los hombres venidos de fuera, seguramente no sucedía lo mismo con las segundas. El lugar que ocupaban los esclavos en la producción equivalía sin duda al lugar que ocupaba la mujer en el trabajo doméstico (Mossé 1991: 53-54). Debemos aclarar ante todo qué entendemos por mujer ateniense en el presente trabajo, esto es, la hija o la mujer de un ciudadano ateniense. Según Mossé (1991: 55), no es

conveniente usar el término “ciudadana”<sup>4</sup>, pues la cualidad de este término llevaba implícito el ejercicio político, de donde estaban excluidas las mujeres, así como de la mayor parte de las manifestaciones cívicas, con excepción de algunas de carácter religioso. Cuando hablamos de la mujer ateniense, la primera palabra que nos viene a la mente es la de “menor”, pues su situación era de “eterna menor”. Esa posición viene definida por el hecho de que la mujer necesitaba contar con un *kýrios*, un tutor, durante toda su vida. Este tutor en un primer momento era su padre; después, su esposo y, si este moría, pasaba a serlo su hijo o su pariente varón más cercano, en el caso de no tener hijos. La idea de una mujer soltera e independiente era inconcebible, es por ello por lo que el matrimonio era un objetivo fundamental en la vida de toda mujer.

Esta situación de dependencia jurídica de la mujer en relación con su tutor legal, que a la práctica podía derivar en una especie de sumisión, pudo tener sus raíces en la consideración de la mujer como un ser voluble y con una capacidad de raciocinio y actuación inferior a la del hombre atestiguada en numerosos textos griegos desde la época arcaica. En efecto, los textos griegos hacen gala de una misoginia muy acentuada. Este odio hacia las mujeres apareció por primera vez en las obras del poeta Hesíodo (s. VII a.C.), *Trabajos y días* y la *Teogonía*, quien describió la creación de Pandora, la primera mujer:

“Dio estas órdenes y aquéllos obedecieron al soberano Zeus Cronida. [Inmediatamente modeló de tierra el ilustre Patizambo una imagen con apariencia de casta doncella por voluntad del Crónida. La diosa Atenea de ojos glaucos le dio ceñidor y la engalanó. Las divinas Gracias y la augusta Persuasión colocaron en su cuello dorados collares y las Horas de hermosos cabellos la coronaron con flores de primavera. Palas Atenea ajustó a su cuerpo todo tipo de aderezos; y el mensajero Argifonte configuró en su pecho mentiras, palabras seductoras y un carácter voluble por voluntad de Zeus gravisonante. Le infundió habla el heraldo de los dioses y puso a esta mujer el nombre de Pandora porque todos los que poseen las mansiones olímpicas le concedieron un regalo, perdición para los hombres que se alimentan de Pan” (Hes. *Op.* 126).

Una vez creada, Pandora fue enviada a los hombres y contrajo matrimonio con Epimeteo, hermano de Prometeo. Ella, que no debía abrir la vasija que traía del Olimpo, desobedeció el mandato divino y abrió la tapa, por lo que todos los males y dolores se extendieron por el mundo. Solamente la Esperanza quedó en el interior de la vasija. Pandora representa todo aquello mortal para los hombres y de ella procede “la raza maldita de las mujeres” (Picazo 2008: 34). Como vemos, es un relato fundacional en el que a partir de Pandora nace la raza de las mujeres, una amenaza para los hombres, con una apariencia externa hermosa, pero un interior maligno. Pandora no es creada para acompañar al hombre, sino para castigarlo, actuando como un “mal necesario” (Loroux 1993: 74). A partir de la aparición de Pandora se instaura la procreación mediante unión sexual, los frutos de la naturaleza dejan de surgir de la tierra, los hombres dejan de convivir con los dioses y todo se debe conseguir mediante el trabajo. Además, es inferior al hombre, se caracteriza por su condición secundaria, ya que ella aparece después de éste. Ni siquiera la función reproductora, la más importante en una mujer en la *polis*, aparece en la historia, sino que únicamente se describe como la antecesora de las mujeres. Según Pauline Schmitt-Pantel (2009: 198) en boca de Ana Iriarte (2020: 19), “la negatividad extrema de Hesíodo con respecto a las mujeres es el inicio y el fundamento de una actitud constante frente a esta “otra” inoportuna y peligrosa que es la mujer. La creación hesiódica de la mujer es el texto de referencia para los autores griegos de épocas posteriores”.

---

<sup>4</sup> No es conveniente utilizar el término “ciudadana”, aunque existía. Aparece en el vocabulario en Aristóteles, Demóstenes y otros autores de la comedia nueva pero no se generaliza (Mosse, 1991: 54).

La literatura está llena de contraposiciones entre el hombre y la mujer. Mientras que los primeros eran valientes, generosos, fuertes, racionales y caracterizados por el autodominio, las mujeres eran cobardes, débiles, habladoras, irracionales e incapaces de controlarse ellas mismas. Como vemos, mientras que los hombres contaban con habilidades y virtudes positivas, las mujeres en cambio se caracterizaban por todo aquello negativo. Por ello, tal y como dice Picazo (2008: 31) en la literatura y cultura griega “las mujeres no solo eran diferentes por naturaleza, también eran inferiores por naturaleza”; y según la autora, cuando algo se vuelve natural, también se convierte en algo inevitable. Gran parte de los autores clásicos inciden en una serie de presuntos defectos de la mujer: absorbente, voluble, superficial, liante, rencorosa, parlanchina, manirrota, pero ninguno menciona lo que seguramente constituía el más poderoso motivo: el miedo al *eros* femenino. El hombre estaba convencido de que la mujer era una irresponsable, incapaz de dominar su libido, lo que ponía en constante peligro no sólo el honor del marido sino la estabilidad de la familia. Ésta era la razón por la que procuraba tenerla en casa, si tenía medios para ello (Eslava 1997: 144).

La inteligencia femenina carecía de la autoridad masculina, por lo que la mujer necesitaba mantenerse de por vida bajo el control de un *kýrios*. La ideología dominante partía de la idea de que la susceptibilidad natural de las mujeres a los deseos, pasiones y apetitos físicos las hacía poco aptas para libertad, por lo que eran incapaces de incorporarse a la sociedad sin la supervisión de un hombre. Del mismo modo, Aristóteles se basa en la pasividad de la mujer justificando su sometimiento al hombre a causa de que este es más apto para el mando que la mujer, por lo que ésta debe obedecer. El autor lo defiende de la manera siguiente:

“Mandar y obedecer no sólo son cosas necesarias, sino también convenientes, y ya desde el nacimiento algunos están destinados a obedecer y otros a mandar. Y hay muchas formas de mandar y de obedecer, y siempre es mejor el mando sobre subordinados mejores. [...] También ocurre igualmente entre el hombre y los demás animales, pues los animales domésticos tienen una naturaleza mejor que los salvajes, y para todos ellos es mejor estar sometidos al hombre, porque así consiguen su seguridad. Y también en la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece. Y del mismo modo ocurre necesariamente entre todos los hombres” (Arist. *Pol.* 1254a 2-7).

En la ley ática, una mujer nunca conseguiría la mayoría legal, ya que estaba bajo la tutela y el control de un pariente masculino que actuaba como su guardián durante toda su vida. Por lo que la mujer no podía actuar de manera autónoma, con excepción en la esfera religiosa, en la mayoría de los casos. Cualquier cambio en el estatus de una mujer, ya sea por matrimonio, viudez o divorcio, requería un cambio de *kýrios*, pero también la incorporación a una nueva unidad doméstica o el regreso a la unidad doméstica natal. De este modo, el carácter derivativo de la identidad social y legal de una mujer procedía de sus relaciones familiares con hombres, por lo que siempre sería reconocida como la hermana, madre, esposa o sobrina de un ciudadano (Picazo 2008: 55).

Por otro lado, la mujer ateniense, en calidad de madre legítima, no fue reconocida como “ciudadana” hasta el 451/450 a.C (Palao 2007: 171; Plácido 2000: 56). Hasta ese momento, los atenienses podían reclamar la ciudadanía siempre que sus padres hubieran sido ciudadanos. Ese año, sin embargo, y a estancias de Pericles, la Asamblea de los atenienses aprobó una ley que prohibía a los descendientes de una unión entre un ciudadano ateniense y una mujer meteca, es decir, extranjera, reclamar la ciudadanía. Así mismo lo podemos ver en la *Constitución de los atenienses* de Aristóteles: “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” (Arist. *Ath.* XXVI, 4). Por lo que en adelante, los ciudadanos atenienses debían tener madres y padres atenienses. Probablemente, los motivos de esta legislación se debieron, principalmente, al deseo de restringir la ciudadanía a un grupo limitado en un momento en el que sus beneficios se estaban volviendo cada vez más atractivos (Garland 2009: 68). Atenas tenía que mantener una estricta vigilancia, de modo que pudiera preservar la seguridad del cuerpo cívico, fuertemente encerrado en sí mismo (Loraux 1993: 112). Según Sealey (1990: 16), se deterioró la condición de los matrimonios entre ciudadanos y extranjeros. La legislación del 451/450 a.C. y la del 403/402 a.C. se limitaba a imponer discapacidades a los hijos de matrimonios mixtos. El discurso *Contra Neera* de Demóstenes, pronunciado hacia el 340 a.C., cita leyes que agregaron sanciones penales:

“Si un extranjero convive como esposo con una ciudadana de cualquier modo o manera, que lo denuncie ante los tesmótetas<sup>5</sup> quien de entre los atenienses quiera. Y si el extranjero fuera condenado, que sean vendidos él y sus propiedades, y un tercio sea para el que lo delatara. Sea también así si una extranjera convive con un ciudadano como su esposa, y que aquel que convivía con la extranjera convicta pague mil dracmas” (D. *LIX.* 16).

“Si alguien le entregara en matrimonio a un ateniense una mujer extranjera como si fuera hija suya, será desprovisto de su ciudadanía, sus bienes serán expropiados y un tercio le corresponderá a quien lo delatara. Deberán denunciarlo ante los tesmótetas quienes puedan, como en el caso de extranjería” (D. *LIX.* 52).

En el 344 a.C. Aristóteles expone que el auténtico ciudadano es definido por su capacidad de intervención en las instituciones políticas, es decir, en los Tribunales de justicia, en el Consejo y en las Asambleas populares, por lo que las esposas e hijas de los atenienses no son consideradas ciudadanas, ya que no tienen derecho a participar en los Tribunales y Asambleas. De este modo, la mujer ateniense estaría capacitada para transmitir la ciudadanía a sus hijos sin poder llegar a serlo ella misma (Iriarte 2020: 94; Mossé 1983).

Por otra parte, por ley, la herencia de un hombre debía ser traspasada a sus hijos. Los sistemas de herencia y propiedad no excluían totalmente a las mujeres, pero sí que variaban los modos en los que éstas estaban relacionadas con la propiedad. Lo más usual para una hija era que no heredase, sino que recibiese su parte en la dote, ya sea en forma de dinero o bienes móviles. De este modo, la dote era gestionada por el marido, ya que una mujer no podía administrar ni controlar una propiedad por sí sola. En cuanto a la hija *epiclera*<sup>6</sup>, no se convertía en heredera, sino en portadora de la propiedad paterna, por lo que el pariente más cercano debía casarse<sup>7</sup> con ella con el fin de administrar el patrimonio del *oïkos* hasta que pudiesen hacerlo los hijos. La disparidad de edades en las parejas resultantes no era importante, ya que el objetivo único era obtener descendencia masculina. En el caso de que la hija ya estuviese casada cuando el padre moría, no era necesario casarse con el pariente más cercano (Pomeroy 1999: 77). El marido de la mujer *epiclera* no se convertía en el heredero, sino que gestionaba este patrimonio hasta que los hijos de ese nuevo matrimonio llegasen a la edad adulta. Por lo que el objetivo de la *epiclera* era dar descendencia masculina a su propio padre (Picazo 2008: 56-57). De este modo, se aseguraba tanto el matrimonio de niñas huérfanas como la transmisión del *oïkos* (Demand 1994: 3), pero como vemos, parece ser que la sucesión en Atenas no era estrictamente agnaticia, es decir, no era del todo

<sup>5</sup> Tesmóteta: Magistrado de la antigua Grecia. Magistratura en Atenas colegiada por seis miembros, encargados de revisar la ley y velar por su cumplimiento.

<sup>6</sup> *Epiclera* (ἐπίκληρος): hija de un ciudadano que moría sin descendencia masculina.

<sup>7</sup> El matrimonio entre un hombre y una *epiclera* era denominado *epidikasia* (ἐπιδικασία).

obligatorio que la herencia se traspasase por línea directa de varón a varón, aunque la mujer *epiclera* nunca poseía directamente la propiedad paterna (Pomeroy 1999: 77).

A pesar del intento de regular la reputación y la actividad pública de las mujeres, en Atenas aparecían legítimamente en contextos públicos cuando participaban en actividades religiosas. La participación de las mujeres en los cultos cívicos y su papel como funcionarias religiosas a menudo representaban una oportunidad importante para contribuir al bienestar de la *polis* en su conjunto, al menos de forma simbólica. La religión estatal ateniense, con sus numerosos cultos, festivales y rituales, era una parte integral de la vida cotidiana y las mujeres participaban tanto como los hombres (Fantham et al. 1995: 83). Según Demand (1994: 24), estas actividades religiosas, especialmente las relacionadas con su papel de madres, quizás ofrecieron a las mujeres las oportunidades socialmente más aceptables para aventurarse fuera del hogar. Esta participación en los ritos religiosos comenzaría, seguramente, para la mayoría en la pubertad, cuando los ritos de iniciación tomaron la forma de actividades comunitarias. Por ejemplo, “jugar a la osa” para Artemisa en el festival llamado *Arkteia*<sup>8</sup> llevó a algunas chicas atenienses hasta Braurón, donde permanecían durante un período de tiempo indeterminado; otras en cambio, celebrarían la fiesta más cerca de sus hogares. También, la festividad más celebrada que permitía a las mujeres un respiro temporal de las rutinas del *oïkos* fue el festival anual de Deméter, la *Tesmophoria*<sup>9</sup>. Las mujeres visitaban santuarios, a veces a cierta distancia de sus hogares, para solicitar ayuda divina (Demand 1994: 25). Algunas mujeres de familias más acomodadas servían como sacerdotisas en los cultos celebrados de las divinidades femeninas. En Atenas estaban disponibles unos cuarenta puestos de este tipo, así como oficinas menores, y había oportunidades similares en las delegaciones locales. Las mujeres en sus roles de sacerdotisas disfrutaban de una posición socio-jurídica mejorada (Demand 1994: 24-25). No obstante, las mujeres que se vieron obligadas por las circunstancias o la necesidad económica a abandonar el hogar y desempeñar un papel en la vida pública de la polis, corrían el riesgo de dañar su reputación e incluso de incurrir en acusaciones por su condición de no ciudadanas (Demand 1994: 25).

Por otro lado, debemos preguntarnos si realmente la mujer estaba recluida o no en el espacio del gineceo, correspondiente femenino del *andrón* o estancia consagrada a los hombres. Recientemente, algunos estudiosos han comenzado a cuestionar esta visión demasiado esquematizada de la sociedad, considerándola como basada en un conjunto altamente selectivo de fuentes que presentan una visión idealizada de cómo la sociedad griega debería operar desde una perspectiva masculina. Estos estudiosos citan escenas de la vida cotidiana representadas en cerámicas, que muestran a las mujeres disfrutando de mucha más libertad, en compañía de otras mujeres, de lo que sugieren las fuentes literarias (Garland 2009: 71). Durante las primeras décadas del siglo XX, multitud de historiadores eruditos en cuanto al desciframiento de la historia política de Grecia estaban convencidos de que la mujer griega se encontraba “prisionera” en el

---

<sup>8</sup> El ritual de Braurón, estaba basado en una leyenda según la cual en tiempos antiguos residía una osa en el santuario, protegida por la diosa Artemisa. Un día, una niña que se encontraba jugando en el lugar, enfureció a la osa, y ésta, la cegó, lo que provocó que el hermano de la niña se vengara y matase al animal. Como consecuencia, provocó la ira de Artemisa, quien castigó a Atenas con una plaga. Al suceder esto, los atenienses consultaron al oráculo de Delfos, quien determinó que todas las muchachas atenienses debían realizar un ritual antes del matrimonio, en el que imitaran a la osa (Picazo 2008: 193). De este modo, se instituyó el *Arkteia*, en el que se requería que las niñas de cinco a diez años se vistieran con túnicas color azafrán y “bailaran el oso”, es decir, que imitaran los movimientos del animal, quizás en una danza ritual. El oso era un símbolo de virginidad, por lo que las jóvenes imitaban a Artemisa en su papel de *parthenos* (Rigoglioso 2009: 102).

<sup>9</sup> En Atenas, el festival tenía una duración de tres días, denominados como *Anodos*, *Nesteia* y *Kalligeneia*. El festival implicaba acciones especiales destinadas a aumentar la fertilidad de la tierra, así como también la fertilidad de las mujeres, con el fin de asumir su rol de madres y beneficiar a la familia (Goff 2004: 126).

gineceo (Iriarte 2020: 51). Según Iriarte (2020: 52), la mayoría de las casas eran demasiado pequeñas como para poder contar con diferentes espacios en función de los sexos, y las que tuvieran segundo piso, probablemente no estarían destinadas a un uso exclusivo femenino. En el discurso de Antífonte *Contra la madrastra* se menciona un invitado, Filóneo, que solía instalarse en el piso de arriba: “Había en nuestra casa un a modo de piso superior que siempre que pasaba la noche en la ciudad ocupaba Filóneo, un hombre cabal y además amigo de mi padre” (Antipho. *Fr.* I 14). Por lo que es poco probable que se destinasen a ese uso las plantas superiores. Las mujeres no estarían obligadas a permanecer encerradas en la casa, dependiendo del estatus económico de cada una, que podía variar. Las mujeres atenienses acudían al mercado, tanto a comprar como a vender manufacturas, iban a por agua a la fuente, se encargaban de los preparativos en las celebraciones, acudían al templo y participaban en los ritos. Además, debían encargarse de un sinnúmero de tareas domésticas y de que todo funcionase correctamente, por lo que permanecer exclusivamente en una habitación femenina podría haber sido algo reservado a las mujeres de la élite y la aristocracia. Asimismo lo defiende Trümper, quien expone que la noción de que las mujeres estén estrictamente aisladas y recluidas en sus hogares es un concepto ideal, cuya implementación podría, en el mejor de los casos, ser permitida por la élite adinerada (Trümper 2011: 33; Cohen 1989; Katz 1995). Del mismo modo lo defiende Mossé (1991: 64):

“La ateniense de buena familia se quedaba en su casa, rodeada de criadas, y sólo salía para cumplir con sus deberes religiosos. Por el contrario, la mujer del pueblo se veía obligada por la necesidad a salir de su casa para ir al mercado, incluso, como lo atestiguan alegatos del siglo IV, para aumentar los recursos familiares con un escaso salario de nodriza”.

A pesar de estos nuevos enfoques historiográficos y de la falta de datos sobre el gineceo, se ha seguido manteniendo el tópico de que el *oïkos* estaba separado en espacio entre hombres y mujeres, de acuerdo con la literatura clásica. El cambio de perspectiva en los últimos años se debe a los nuevos hallazgos y estudios arqueológicos con un enfoque teórico de género, los cuales se centran en la distribución de los objetos encontrados en las diferentes estancias de la casa (Iriarte 2020: 53). Estas investigaciones confirman la falta de concordancia entre la sencillez de las casas y las recreaciones literarias donde aparece el gineceo, por lo que los arqueólogos desautorizan la teoría de una bipartición en la casa en función de los sexos, y apuestan por una flexibilidad hogareña en función de las edades de los convivientes, las necesidades laborales en las diferentes épocas del año, las diferentes celebraciones, las visitas de huéspedes, etc. (Iriarte 2020: 54).

De este modo, aunque el “lugar” de una mujer griega se encontraba en el interior del *oïkos*, según David Cohen en boca de Demand (1994: 23; Cohen 1991), esta separación entre mujer/hombre e interior/exterior no significaba una vida de reclusión, ya que había ocasiones en las que las mujeres abandonaban sus hogares. Asistían a ritos familiares de iniciación, como bodas y funerales, en casos de emergencia podían mostrarse en el tribunal, y podían visitar a miembros varones de la familia en la cárcel; su asistencia a las mujeres vecinas durante el parto probablemente se basaba en amistades que involucraban visitas de rutina, aunque solo fuera para tomar prestado artículos para el hogar. Las mujeres de familias pobres necesariamente abandonaron sus hogares por motivos prácticos: al carecer de esclavos, tenían que ir a buscar agua a la fuente comunitaria, donde se habrían reunido con otras mujeres, e incluso podrían haber trabajado como vendedoras en el mercado (Demand 1994: 24).

No obstante, no se puede negar que la sociedad griega era caracterizada por la segregación sexual, incluso si las mujeres no estaban completamente aisladas (Garland 2009: 71).

### 3. LA INSTITUCIÓN DEL MATRIMONIO

El término griego específico para designar el acto mediante el cual un hombre y una mujer se unían legítimamente era *engýe* (Mossé 1991: 55) y el objetivo fundamental de esa unión era la perpetuación de la comunidad. El matrimonio (*gámos*) en Atenas, y en Grecia, era entendido como el acto de unión de un hombre y una mujer para la formación de un nuevo *oík*os y un recurso necesario para la aceptación de hijos legítimos dentro de la *polis*, destinados a heredar la fortuna paterna. Por consiguiente, estaba estrechamente vinculado al régimen de la propiedad y de la sucesión de los bienes patrimoniales (Mossé 1991: 56). Por ello, el matrimonio había de ser legítimo, de acuerdo con las leyes de la polis y celebrado conforme a los ritos consuetudinarios. Hemos de destacar, el carácter mixto de este rito, puesto que, por un lado, cuenta con una parte cívica, de cara al exterior, y, por otro, una parte ritual, de carácter familiar (Duce 2017b: 287-288). Es un acto público, con implicaciones jurídicas, y que responde a una legalidad<sup>10</sup>. Por otro lado, debemos destacar una razón de carácter religioso, ya que el ciudadano ateniense espera que sus hijos, no solo le cuiden en su vejez, sino que sobre todo lo sepulten de acuerdo con los ritos y que a su muerte se siga respetando el culto familiar (Flacelière 1993: 79-80).

Según Flacelière (1993: 82), el matrimonio legítimo entre un ciudadano y una hija de ciudadano se caracteriza en Atenas por la *engýesis*, es decir, “la entrega de una prenda”, que es algo más que un simple noviazgo. Es esencialmente un acuerdo, un trato oral pero solemne entre dos personas: el pretendiente y el *kýrios* de la joven. El *kýrios* de la futura esposa –su padre o, en su defecto, un hermano nacido del mismo padre, un abuelo o, si no, su tutor legal– es quien le elige el marido y quien decide en su lugar; así lo afirma Platón en *Las Leyes*:

“El compromiso de casamiento contraído por el padre debe ser el válido en primer lugar; en segundo, el del abuelo; en tercero, el del hermano del mismo padre, pero si no hubiere ninguno de éstos, que sea válido a continuación el contraído por los miembros de la familia por parte de madre en el mismo orden. Si acaso se produjere un azar inusitado, siempre deben tener esa potestad los familiares más cercanos junto con los tutores” (Pl. *Leyes*, VI, 774c).

Seguramente los hombres consultarían al tutor en muchos casos, pero nada lo demuestra, y su consentimiento no era necesario en absoluto (Flacelière 1993: 79). Sin embargo, para que el matrimonio sea considerado válido no es suficiente la *engýe*. Es necesaria la cohabitación para que la joven se convierta en una *gameté gyné*, una esposa legítima (Mossé 1991: 55).

El matrimonio significaba para la mujer el momento central en la transición de la niñez a la edad adulta y señalaba un cambio fundamental en su estatus social. El matrimonio funcionaba como una iniciación para las mujeres, pues, a partir de aquí, se convertiría en una mujer casada respetable (Picazo 2008: 57). Los rituales a menudo se utilizaban para expresar las transiciones de la vida, como es el caso del matrimonio, en el que la

---

<sup>10</sup> Nos referimos al término legalidad en el sentido de ser reconocido por los miembros de la polis, pues la ceremonia lo hace visible para todos (Duce 2017b: 289).

mujer pasa de ser una *parthénos* a una *gyné* (Mason 2006: 6). El deber de la mujer ateniense consistía en contraer matrimonio y convertirse en madre (Pomeroy 1999: 78):

“Si uno observa desde su origen la evolución de las cosas, también en esta cuestión, como en las demás, podrá obtener la visión más perfecta. En primer lugar, es necesario que se emparejen los que no pueden existir uno sin el otro, como la hembra y el macho con vistas a la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino como en los demás animales y plantas; es natural la tendencia a dejar tras sí otro ser semejante a uno mismo)” (Arist. *Pol.* 1252a).

Regularmente, en Atenas<sup>11</sup>, el matrimonio tenía lugar para la mujer en torno a los catorce o quince años, y eran unidas a un hombre que estaba en torno a los treinta años (Cantarella 1996: 72). Contamos con el testimonio de multitud de obras clásicas que nos confirman la edad ideal para el matrimonio como, por ejemplo, la obra de Hesíodo *Trabajos y días* o el *Económico* de Jenofonte:

“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 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 quemando sin antorcha y le entrega a una vejez prematura” (Hes. *Op.* 695ss).

“¿Y qué podía saber cuando la recibí por esposa, si cuando vino a mi casa aún no había cumplido los quince años [...]” (X. *Oec.* 7,3).

En ocasiones, las mujeres eran prometidas en matrimonio en edades infantiles, por lo que debían esperar para el momento de la boda. Podemos destacar como ejemplo el caso del padre de Demóstenes, quien antes de morir prometió a su hija, que entonces tenía cinco años, a uno de sus parientes, Demofonte, que recibió la dote inmediatamente pero que no debía tomar a la joven hasta que alcanzara la edad, es decir, hasta diez años después<sup>12</sup> (Flacelière 1993: 84). Una vez más, nos encontramos con la edad de 15 años como edad considerada ideal para contraer el matrimonio. Los hombres, en cambio, solían sobrepasar los treinta años y habían cumplido todos los procesos educativos y ocupado un lugar en la comunidad. Según Pomeroy, el tardío matrimonio de los hombres en Atenas puede ser atribuido al cumplimiento de sus deberes como soldados durante diez años, pero también parece ser una adaptación a la baja proporción de mujeres en la población (Pomeroy 1999: 81). Debido a la gran diferencia de edad entre la mujer y el marido en el primer matrimonio, la viudez y las segundas uniones debían de ser bastante comunes (Picazo 2008: 57). El marido que se casaba a los treinta podía muy bien morir a los cuarenta y cinco, habiendo engendrado dos o tres hijos en su matrimonio y dejando a su mujer como candidata a un nuevo casamiento. Puesto que el matrimonio era la condición preferible para una mujer, y los hombres trataban de proteger a sus esposas, un marido que fallecía, como uno que se divorciaba, solía tratar de arreglar un futuro matrimonio para sus esposas (Pomeroy 1999: 81).

Vemos cómo había una clara intención de preservar la virtud femenina por medio de un matrimonio, apenas superada la menarquía (Duce 2017b: 289; Lacey 1968: 107). La disparidad de edades que podría darse en las parejas resultantes no era un factor importante siempre que el matrimonio pudiera tener descendencia (Pomeroy 1999: 77).

---

<sup>11</sup> Sabemos que solía haber una diferencia de edad significativa entre la mujer y el marido y, que variaba según la polis. Por ejemplo, mientras que en Atenas se consideraba ideal los catorce años para la mujer, en Esparta lo eran los dieciocho (Duce 2017b: 289).

<sup>12</sup> No obstante, este compromiso no se cumplió, y el matrimonio no se celebró nunca (D. *Contra Áfobo*, 3, 43).

Es importante destacar la necesidad de que la mujer fuera una *parthénos*, es decir, una mujer virgen y pura; por esta razón, era habitual que, tan pronto como llegaban a la menarquía, fuesen expuestas al matrimonio legitimador, que legalizaba sus experiencias sexuales. La perfección de la mujer se alcanzaba cuando ésta era una joven núbil (Redfield 1993: 202). La virginidad y fidelidad solo era una virtud apreciable en el caso femenino (Duce 2017b: 290) y era muy importante mantener la reputación, ya que esta afectaba directamente al honor de la familia.

Por otro lado, la preservación de la virtud femenina no era el único motivo por el que las mujeres se casaban a edades tan tempranas, ya que según los *Tratados Hipocráticos*, en concreto el titulado *Sobre las enfermedades de las vírgenes*, la aparición de la menarquía “obliga” a contraer el matrimonio lo antes posible, ya que de lo contrario caerían en una grave enfermedad de locura únicamente curable con el embarazo, es por ello que el matrimonio era el remedio a todos los males que esta enfermedad conllevaba. Así lo afirma Hipócrates en sus tratados:

“A las vírgenes a las que les llega el momento de casarse y no se casan, les ocurre, sobre todo con la llegada de la regla, lo que antes no les había pasado, pues entonces la sangre gotea a la matriz como si quisiera salir fuera. Así pues, cuando el orificio de salida no está abierto, y la sangre afluye en mayor cantidad a causa de la alimentación y el aumento del cuerpo, entonces, como no tiene salida, sube en virtud de su cantidad hacia el corazón y el diafragma. [...] Estando así las cosas, la mujer se vuelve loca a consecuencia de la inflamación aguda; a consecuencia de la putrefacción, siente deseos de matar; a consecuencia de la tiniebla que se le forma, siente terrores y miedos; a consecuencia de la presión ejercida sobre el corazón, desea estrangular y a consecuencia del deterioro de la sangre, su espíritu, agitado y angustiado, se pervierte. Además, la enferma dice cosas terribles. (Las visiones) le mandan saltar y arrojarse a los pozos o estrangularse como si fuera mejor y tuviera algún tipo de utilidad. [...] La liberación de este mal está cuando se logra que nada impida la salida de la sangre. Por eso, yo aconsejo a las vírgenes que cuando tengan tales trastornos, enseguida se casen con un hombre, pues si se quedan embarazadas, se curan, y si no, al llegar a la pubertad o poco después, son atrapadas por este mal, si no por otro. De entre las mujeres casadas, son las estériles las que más sufren estos trastornos” (Hp. *Virg.*1).

Desconocemos a qué época se remonta la valoración de este síndrome, aun así, nos ayuda a reforzar la máxima de que la principal meta en la sociedad de la polis clásica por parte de las mujeres era el matrimonio, ya que era el único marco legítimo que permitía la reproducción de los ciudadanos y, por lo tanto, la base del mantenimiento de la comunidad cívica. La prueba más evidente es que este nexo no se consideraba completamente sellado hasta que la esposa daba a luz a un descendiente (Reboreda 2015: 136; Taraskiewi 2012: 43-43).

No obstante, debemos preguntarnos si el matrimonio en edades tempranas era común en todas las clases sociales o únicamente se llevaba a cabo en las clases más adineradas, ya que es posible que en las más vulnerables la mujer fuese aprovechada como fuerza de trabajo en su familia y ésta se casara más tarde. Tampoco está claro que estas mujeres se casaran con hombres mucho mayores que ellas, pues, al hombre de clase más baja seguramente le hubiese interesado casarse a edades tempranas con una mujer de su edad para mantener la economía familiar (Duce 2019: 637; Dixon 1988). La mujer de clase adinerada, en cambio, se casaría cuanto antes por los factores ya comentados anteriormente.

### 3.1. Un pacto entre hombres

Como hemos dicho, el matrimonio era consecuencia de una transacción entre hombres, entre el *kýrios* de la novia y el futuro marido, y su propósito específico era la reproducción. Por esta razón no bastaba con la presencia del novio y de la novia en edad de desposarse, sino que se llevaba a cabo un proceso de negociación que debía ser legitimado por medio de la intervención del cabeza de familia, esto era la *engýe*. La palabra griega *engýe* se refiere a algo que se coloca en la cavidad de la mano (de *én* “en” y *-γύη*, un antiguo nombre de la mano que sólo se conserva como segundo miembro de compuesto), tal vez hace referencia al apretón de manos entre hombres con el que se solía sellar el convenio de compromiso, la *δεξιῶσις* (Mason 2006: 9). La imagen (Fig.nº1) que veremos a continuación muestra un excelente ejemplo de este momento, ya que vemos representado a la izquierda un hombre con barba (el *kýrios*) dándose la mano con un hombre joven e imberbe<sup>13</sup>, en señal de acuerdo con el compromiso.



Figura nº 1. Vasija de baño (loutrophoros). Un joven toma la mano de su suegro en señal de acuerdo con el compromiso. Cerámica, figuras rojas, 450-425 a.C. Boston Museum of Fine Arts 03.802.

*Engýe* no era únicamente un compromiso, sino un contrato por parte de dos hombres, uno “entregaba” y el otro “recibía”, esto era, un traspaso, una transferencia. No obstante, el objetivo de la *engýe* era “confiar”, más que enajenar (Wolff 1944: 52). Es al *kýrios* a quien le correspondía la obligación de negociar un matrimonio favorable, no para la hija, sino para la familia (Duce 2017b: 289). En el momento en el que se cerraba el pacto se estrechaban las manos e intercambiaban algunas frases rituales, de las que este diálogo de Menandro podría ser un eco bastante fiel:

PAT. - Dices bien. Escucha lo que tengo que decirte: te hago entrega de ella para la siembra de hijos legítimos.  
POL. - La recibo.  
PAT. - Y tres talentos de dote.  
POL. - Muchas gracias.  
(Men. *Pc. V.* 1010-1015)

<sup>13</sup> En este tipo de escenas, en las pinturas de los vasos, podemos ver representado al novio con aspecto joven, puesto que su rostro imberbe no parece apoyar la idea de que el novio tenga más de treinta años, sino que a menudo parece casi de la misma edad que su joven esposa. Esto se debe probablemente a la tendencia griega a idealizar las representaciones humanas, y un novio más joven y viril aumentaría la sensación romántica de una escena de boda. Por lo contrario, la novia es representada como mayor de lo que realmente era, aunque solo sea para resaltar su madurez sexual y fertilidad (Mason 2006: 16).

Así, el matrimonio no suele ser el resultado de una elección libre<sup>14</sup> por parte de la joven. Es el padre o el tutor legítimo el que elige la casa a donde debe ir, y son dos hombres los que deciden su destino (Mossé 1991: 56). La mujer que se entregara en matrimonio sin el consentimiento del *kýrios* no era más que una concubina, dejándonos ver la posición inferior de la mujer, vistas como incapaces de regular sus propias vidas (Mason 2006: 10). El futuro esposo por su parte no necesitaba que lo representase su padre en el caso de ser mayor de edad y actuaba personalmente en la *engýesis*. Sin embargo, es probable que en la mayoría de los casos se comprometiera después de haber pedido el consentimiento a su padre y que con frecuencia eligiera a la novia siguiendo sus consejos (Flacelière 1993: 83). Así lo podemos ver en el discurso privado de Demóstenes *Contra Beoto*, así como en el *Económico* de Jenofonte:

“Seguidamente a mí, que ya estaba alrededor de los dieciocho años, procuró persuadirme a que me casara con la hija de Eufemo, pues deseaba ver hijos nacidos de mí. Yo, jueces, considerando, antes y después de que éstos le contristarán procesándole y creándole problemas, que mi deber, por el contrario, era alegrarle haciendo todo cuanto pudiera para complacerle, me dejé persuadir por él” (D. XXXIX, II, 12-13).

“«Pues bien, Sócrates, cuando ya se había familiarizado conmigo y estaba lo bastante dócil como para mantener una conversación, le hice las siguientes preguntas: 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” (X. Oec.7,10-12).

Es evidente que en estos casos el padre elige para su hijo bien dentro de su propia familia, o bien, fuera de ella, de acuerdo con las relaciones que desee mantener o reforzar, considerando siempre ante todo aspectos de interés material (Flacelière 1993: 83). Así, el primer paso de cualquier matrimonio era la negociación con los candidatos; no obstante, contamos con poca información sobre este proceso. Según Pomeroy, los esponsales podían ser concertados entre el tutor de la novia y el pretendiente, o si éste era demasiado joven, por su tutor. Los acuerdos matrimoniales se hacían por los hombres sobre la base de consideraciones políticas y económicas, y las jóvenes se veían siempre obligadas a casarse con los hombres que sus parientes varones habían seleccionado para ellas (Pomeroy 1999: 80). En ocasiones el novio y la novia no se habían visto antes, en otras, el matrimonio se concertaba entre primos o familiares con otros parentescos, por lo que los novios se habían visto con anterioridad en ceremonias familiares, como los funerales.

El matrimonio entre parientes era muy atractivo, especialmente entre las familias poderosas de la democrática Atenas, cuando constantemente se hacían detracciones de las fortunas de los muy ricos; tales enlaces proporcionaban un camino para la consolidación de los recursos de las familias, facilitaban acuerdos entre partes que se conocían y se apreciaban mutuamente, daba acceso preferente al matrimonio a los familiares y prevenía un refuerzo de las leyes relativas al *epiclerado* (Pomeroy 1999: 80). En Atenas el incesto no estaba prohibido por una ley de la ciudad, pero la unión entre ascendiente y descendiente se consideraba odiosa y portadora del castigo de los dioses<sup>15</sup>. La misma prohibición religiosa y social se extendía a las uniones entre

<sup>14</sup> Esta libertad todavía es más restringida en el caso de la mujer *epikleros*, pues está obligada a casarse con el pariente más próximo de la rama paterna (Mossé, 1991: 56).

<sup>15</sup> En la tragedia *Edipo rey*, obra de Sófocles, Edipo cumple con la profecía del Oráculo de Delfos sin tener conocimiento de ello; mata a su padre y desposa a su madre. De este modo, cuando Edipo averigua que es el asesino de su propio padre y de que también ha cometido incesto, Yocasta, su madre, se suicida y Edipo se arranca los ojos y se condena al exilio.

hermanos nacidos de la misma madre, pero un hermanastro se podía casar con su hermana, nacida del mismo padre. El principio de la endogamia hace que la unión entre parientes no solamente se autorice, sino que las costumbres lo favorezcan, con el fin de conservar y reforzar los lazos de la familia (Flacelière 1993: 81). Como hemos dicho anteriormente, no es raro el matrimonio entre primos hermanos, o que un tío despose a su sobrina. La hija *epiclera*, es decir, la que heredaba de su difunto padre al no haber ningún heredero masculino, se debía casar con el pariente más próximo de su padre, si éste aceptaba (Flacelière 1993: 82). Como vemos, existía una gran preocupación por perpetuar la estirpe y el culto familiar.

La consideración inicial de un padre era financiera. La costumbre establecía que tenía que proveerse, para el mantenimiento de una mujer, de una dote equivalente al estatus económico del padre. Un padre podía no hacerse cargo de más hijas de las que pudiera dotar adecuadamente, y las dotes muy ventajosas se hacían para atraer a pretendientes ricos y deseables. La falta de la dote podía dar lugar a que algún orador hostil aprovechara la oportunidad para afirmar que no se había celebrado un matrimonio legal (Pomeroy 1999: 80), además permitía distinguir entre el matrimonio legítimo y el concubinato (Flacelière 1993: 83). La dote estaba constituida generalmente por objetos preciosos y por dinero, pero a veces también por bienes raíces que el padre de la joven confiaba a su futuro yerno, pero sobre los que conservaba el derecho de fiscalización materializado en una forma muy específica de hipoteca llamada *apotímema*<sup>16</sup> (Mossé 1991: 57). Podríamos decir que la dote era entendida como la última parte de la responsabilidad (del tutor legal) de mantener a su hija (Mason 2006: 11; Oakley 1993: 10). Si un padre fallecía antes de entregar a su hija en matrimonio, sus hijos eran obligados a proporcionar una dote por valor de una décima parte de los activos totales del padre por cualquier hermana. Tampoco sería extraño que un pariente cercano dotara a un miembro femenino de su familia (Mason 2006: 11). Las niñas cuyas familias eran demasiado pobres para proporcionar una dote corrían el riesgo de permanecer solteras, aunque parece que por lo general se encontraba alguna forma respetable de llegar a un acuerdo y que la niña tuviese una vida respetable. El hombre que se casara con una mujer con una dote baja o inexistente era bien por amistad o por el honor de la familia (Demand 1994: 12).

La dote, en Atenas llamada *proix*, era una contribución, a veces considerable, que aumentaba el valor económico de la propiedad del marido. Ciertamente, era el valor monetario el que legalmente constituía la dote. Si se incluían objetos distintos al dinero, se les asignaba una estimación del valor. La acción para la devolución de la dote después del fin de las relaciones matrimoniales solo podía iniciarse si la dote consistía en dinero o si su valor en términos monetarios se había fijado de antemano. En consecuencia, las cosas dadas en especie no se mencionaban sin más matices, sino que se decía que eran "valoradas en la dote". La dote cuando se entregaba en especie solía ser un bien inmueble, como una casa; mientras que, por otro lado, no se incluía el ajuar (Wolff 1944: 54).

Los atenienses tenían una idea muy definida de lo que consideraban una dote en el sentido técnico. Se trataba de un activo financiero que pasaba al patrimonio del marido procedente del patrimonio de la familia de la novia, y este hecho debe tenerse en cuenta para comprender los principios legales que regían el tratamiento de la dote en Atenas. La mayoría de estos principios son bien conocidos y no han sido discutidos. La dote se le dio al marido, quien se convirtió en su *kýrios*. Por tanto, él también era quien podía

---

<sup>16</sup> Se designa un bien de idéntico valor al de la obligación garantizada, que se entregará al acreedor en caso de no cumplirse con aquella (Palao 2007: 228).

reclamarla cuando no hubiera sido pagada. El marido, en este caso, podía cobrar los intereses que en virtud de disposición legal le correspondían mientras no se cumpliera la promesa (Wolff 1944: 58).

La dote era una fuente de poder para una mujer dentro de su propio *oïkos*; de hecho, la dote debía devolverse íntegramente en caso de divorcio. No obstante, aunque la dote era mantenida a nombre de la mujer, no era suya, pues los hombres tenían el control sobre ella para la manutención de la esposa. Si el marido moría, la dote pasaba a sus hijos. Si la mujer moría antes de dar a luz a hijos legítimos, la dote sería devuelta al padre (Mason 2006: 12).

Después del matrimonio la mujer pasaba a depender de la custodia de su marido para la mayor parte de las cosas. La dote de una mujer debía permanecer intacta a través de toda su vida y ser sólo utilizada para su mantenimiento; ni el padre, ni los tutores, ni el marido, ni la propia esposa podían legalmente disponer de ella (Pomeroy 1999: 80). Si el marido fallecía antes que la esposa, la custodia de su dote, y quizás de su persona, pasaba a sus hijos, si tenían la mayoría de edad, o a sus tutores. Si la viuda no tenía hijos, volvería a depender de su anterior tutor o sus herederos (Pomeroy 1999: 79), por lo que la separación de la mujer de su familia original nunca se llegaba a completar (Wolff 1944: 47). En caso de divorcio, el marido tenía que reembolsar el valor íntegro de la dote al jefe de familia de la mujer, a quien ella regresaba<sup>17</sup> (Wolff 1944: 61).

Las negociaciones finalizaban con un acuerdo y con el establecimiento de un pacto de unión, esto era, la ceremonia legal con testigos, como se verá a continuación.

### 3.2. El rito del matrimonio

El matrimonio, a pesar de tener importantes consecuencias sociales y legales, no contaba con demasiadas formalidades en el momento del compromiso, o al menos no era necesario, pues incluso los testigos que asistían a la ceremonia no eran necesarios para validarlo, sino solamente para testimoniar que había tenido lugar<sup>18</sup> si era necesario en el futuro, por ejemplo, declarar que los hijos que habían nacido eran fruto del matrimonio y por tanto legítimos herederos del *oïkos* (Picazo 2008: 58).

La ceremonia comprendía varios momentos fundamentales: el compromiso formal entre el guardián de la novia y el novio (*engýe*), que incluía la presentación de la novia como futura madre de hijos legítimos; el traslado de la mujer, acompañado de diversos rituales que constituían la boda; la cohabitación y, finalmente el nacimiento y reconocimiento de los hijos (Picazo 2008: 58). Si bien algunos aspectos del ritual nupcial están bien definidos y entendidos, otros no lo están tanto, pues, tal y como dice Mason “additionally, ancient evidence from literature and art and archaeology does not always agree. As a consequence, it is difficult for modern scholarship to produce a completely sound reconstruction or interpretation of the wedding ceremony” (Mason 2006: 2).

La *engýe* es una promesa de matrimonio, pero de gran compromiso; crea ya lazos muy sólidos entre el pretendiente y su futura esposa. No debemos olvidar, la gran importancia que tenía toda palabra pronunciada solemnemente y todo gesto realizado de manera ritual, ya que estas palabras y estos gestos, incluso aunque no vayan acompañados de juramento, suponían graves compromisos. La ceremonia se celebraba ante el altar

---

<sup>17</sup> Véase el capítulo 6. La ruptura del matrimonio.

<sup>18</sup> La ausencia de testigos se utilizó, en ocasiones, en los tribunales para argumentar que una mujer no había sido dada en compromiso y, por tanto, no era esposa legítima de un ciudadano (Picazo 2008: 58).

doméstico, pues este tipo de juramentos conllevaba la presencia de los dioses (Flacelière 1993: 84). Como ya hemos visto en el capítulo anterior, la *engýe* consistía en una transacción entre el suegro y el yerno, y ella misma fue la boda, no quedaba otra cosa para hacer el matrimonio efectivo que consumarlo (Redfield 1993: 203).

El matrimonio se desarrollaba durante tres días consecutivos que eran designados como *proaulia* (día antes de la boda), *gámos* (el día de la boda) y *epaulia* (el día después de la boda). El mes más popular para una boda se llamaba *Gamelión*, el séptimo mes del año ateniense, dedicado a la diosa Hera (Flacelière 1993: 84), y es aproximadamente equivalente a enero en nuestro calendario moderno. La misma palabra hace referencia al matrimonio, en griego *gámos*, pues fue el mes en el que se celebraba el *hieros gámos*<sup>19</sup>, y esto probablemente influyó en su popularidad para la ceremonias de boda (Mason 2006: 20). Según Eslava Galán (1997: 150), las bodas se realizaban en invierno debido a un arraigado prejuicio contra la estación calurosa, en la cual se suponían que el hombre era sexualmente menos activo.

Por otro lado, sabemos que la religión formaba parte del día a día de cada persona, es por esto por lo que los diferentes ritos que se desarrollaban alrededor de la ceremonia y durante todo el matrimonio, estarían dirigidos a un gran número de divinidades, de las cuales cada una habría cumplido una función determinada. Según Bruit y Schmitt Pantel (2002: 161), la invocación de cada divinidad responde a un propósito concreto, de este modo, estas divinidades no serían en absoluto intercambiables. El ritual de matrimonio prescribe ofrecer sacrificios a Zeus Teleo, Hera Telea, Afrodita, *Peithó* (personificación de la Persuasión) y Ártemis, i según las ciudades, se invoca también a las Ninfas, Deméter, las Cárites, Hermes, las Moiras y Atenea. Bruit y Schmitt Pantel (2002: 161-162) revisaron la función de todas estas divinidades presentes en el rito matrimonial:

- Hera, hija de Rea, hermana y esposa de Zeus, puede ir acompañada del epíteto “Telea”, que significa Perfecta o también Realizada. Honrando a Hera Telea, los griegos indicaban que, habitualmente, el matrimonio para la mujer griega era el término del crecimiento, la marca de la madurez. Hera está del lado del contrato y de los compromisos recíprocos y protege la condición de la esposa legítima. Además, es una figura divina de primera importancia, ya que la supervivencia de la ciudad griega pasa por la reproducción de hijos legítimos, los únicos que adquieren la condición de ciudadanos.

- Ártemis, diosa de la caza, de los animales salvajes, la virgen venerable, diseminadora de dardos y hermana de Apolo, participa en el ritual del matrimonio debido a su función de protectora del mundo salvaje, de todos los seres que aún no han entrado en el mundo cultivado, entre ellos los jóvenes. Según Bruit y Schmitt Pantel (2002: 161) los sacrificios a Ártemis marcan la salida del mundo de la infancia, para los dos sexos, aunque sean preferentemente recordadas las ofrendas –cabellos, juguetes, muñecas– que hacen las jóvenes. Los chicos también tienen que abandonar el dominio de Ártemis, no sólo al hacerse ciudadanos–soldados (hoplitas), sino también al casarse.

- Afrodita, diosa de la belleza, la sensualidad y el amor. El deseo y el placer están presentes en el matrimonio gracias a ella. Los dones de Afrodita, dentro del matrimonio, permiten una unión fecunda, pero su uso sin control puede poner en peligro lo que esta

---

<sup>19</sup> Festival destinado a celebrar el matrimonio de Zeus y Hera. Esta celebración destaca la importancia del matrimonio para la sociedad, pues como ya hemos dicho, el matrimonio era una institución diseñada para contribuir al bien mayor de la sociedad.

unión tiene de regulador en la ciudad. Fuera del matrimonio Afrodita es patrona de las heteras<sup>20</sup> y cortesanas; en el ritual del matrimonio tiene un papel más discreto.

- *Peithó*, diosa de la persuasión y compañera de Afrodita. Alude a la persuasión, la seducción y el encanto. Alude a la faceta de la mujer que deberá desarrollar con su marido durante el matrimonio (Duce 2019: 638).

- Hermes, dios mensajero que delimita el espacio y acompaña en la transición, marca el camino que lleva a la joven desde la casa de su padre a la de su esposo, y vela por el buen cumplimiento de este viaje. Del mismo modo que *Peithó*, también usa el poder de la persuasión, enseñando palabras engañosas que sabrán encantar al esposo.

- Deméter, diosa de la tierra cultivada, desde la siembra a la cosecha. En el mundo humano, ella hace crecer a los niños. La mujer es entonces comparada con un campo labrado y sembrado por el esposo, el cual producirá hijos legítimos. Las mujeres casadas siguen honrando a Deméter, en concreto en el momento de la fiesta de las Tesmoforias que tiene como principal objeto la fecundidad de los vientres de las mujeres de los ciudadanos (Bruit y Schmitt Pantel 2002: 162).

- Atenea, diosa de la guerra, la civilización, la sabiduría, la estrategia en combate, de las ciencias, de la justicia y de la habilidad. Está indirectamente relacionada con el matrimonio ya que ella es la encargada de enseñar a la mujer el trabajo de la lana y el telar, principal tarea en el hogar (Bruit y Schmitt Pantel 2002: 162), y le otorga la astucia necesaria para gestionarlo (Duce 2019: 639).

### 3.2.1. *Proaulia*

El día de la víspera de la boda, llamado *proaulia*, estaba dedicado a la realización de sacrificios, dedicatorias, baños, ritos y ofrendas. Antes de que pudiera llevarse a cabo la ceremonia nupcial se llevaban a cabo sacrificios en nombre de los novios para propiciar a los dioses. Estos sacrificios se llamaban *proteleia* y tenían lugar en el templo local. Los *proteleia* estaban consagrados a distintas divinidades vinculadas con el matrimonio: Artemisa, Afrodita, Hera, Atenea, Zeus, Apolo y *Peithó* (la Persuasión) (Flacelière 1993: 85). No sabemos exactamente quién realizaba los sacrificios, aunque los realizados por el padre de la novia podrían ser los más importantes. Podemos ver cómo en la obra de Eurípides, *Ifigenia en Áulide*, se hace referencia a este tipo de prácticas realizadas por el padre antes de la boda:

“CLITEMESTRA. - ¿Ya inmolaste a la diosa los sacrificios preparatorios, en favor de tu hija?

AGAMENÓN. -Voy a hacerlo. En estos momentos estoy ocupado en tal lance.

CLITEMESTRA. - ¿Y celebrarás luego a continuación el festín nupcial?

AGAMENÓN. - En cuanto haya cumplido los sacrificios que debo hacer a los dioses”.

(E. IA. 718-721).

Según Richard Seaford en boca de Mason, los sacrificios habrían consistido en ofrecer un animal a los dioses: “the normal role of the *proteleia* appears to have been to give to

---

<sup>20</sup> Hetera, hetaira (ἑταῖρα): Mujer que desempeñaba funciones de artista, contertulia, prostituta y acompañante. La situación social de la hetera comportaba una relativa libertad. Independientemente de su fluctuante estatus social, que podía sufrir notables variaciones según las circunstancias, la hetera se caracterizaba en la Atenas clásica por su participación en el banquete (simposio) de los hombres. Los papeles que asumía la hetera en las reuniones de hombres no se resumían en las actitudes de un simple objeto sexual, sino que también incluían servicios de danza, música, conversación y estimulación intelectual.

the deity the life of an animal as a substitute for the life of the bride" (Mason 2006: 22). Estos sacrificios se realizaban con el fin de proteger la pareja ante la desgracia. Aunque se hacían muchos sacrificios en nombre de los novios, solo la novia realizaba inscripciones votivas. Las inscripciones ofrecidas a Artemisa en vísperas del matrimonio de la mujer tenían dos propósitos: el primero, reconocer la protección de Artemisa que había disfrutado la novia durante toda su niñez, el segundo, para asegurar que Artemisa continuaría ofreciendo su protección durante el futuro parto. Estas ofrendas de juguetes y prendas infantiles hechos a Artemisa dejarían a la novia "metafóricamente desnuda" y preparada para dar el siguiente paso hacia la condición de mujer. La novia solía dedicar un mechón de pelo o "algún otro símbolo del pasado o del futuro", en particular, se solía ofrecer la faja virginal de la novia, una prenda cargada de sexualidad.

En la figura nº2 podemos ver esta dedicatoria a la diosa Artemisa. A la derecha, la novia se desata el cinturón y Artemisa, identificada a la izquierda con su arco, espera aceptarlo. Otros objetos dedicados a Artemisa pueden haber sido juguetes antiguos o ropa de la infancia. La ofrenda por parte de la novia de los juguetes y prendas de su infancia a la diosa parece una referencia obvia al final de su infancia y comienzo de la edad adulta (Mason 2006: 24). En el siguiente epigrama podemos ver cómo Timareta, futura novia, consagra algunos de sus objetos personales a la diosa Artemisa Limnatis:

"Timareta, en el momento de casarse, te consagró, Artemisa Limnatis, sus tamboriles, la pelota que le gustaba y la redcilla (*cecrifalo*) que le sujetaba el pelo; también te consagró sus muñecas, como debía hacer, ella, virgen, a ti, diosa virgen, con todos sus vestidos"<sup>21</sup>.



Figura nº 2. *Lekythos* ateniense, figuras rojas. 475-425 a.C. Pintor Achilles. Siracusa, Museo Arqueológico Regional Paolo Orsi. Beazley Archive 213901.

Otro ritual que podría haberse llevado a cabo la noche de antes de la boda tendría que ver con el *pais amphitales*, un niño con dos padres vivos (Lissarrague 1991: 166). Este niño dormiría con la novia la noche anterior a su boda. El ritual estaba destinado a asegurar la fertilidad de la novia. De hecho en muchos jarrones pintados hay

<sup>21</sup> Collection Froehner. I, Inscriptions grecques / Bibliothèque nationale, 6,280.

representaciones de novias con niños pequeños, probablemente una alusión a este ritual (Mason 2006: 25).

En la figura nº3, podemos ver a la novia sentada en el centro, la cual le entrega un niño pequeño a la asistente frente a ella. La corona en la pared, el *loutrophoros*, la asistente con el velo de la novia y la joven sirvienta que trae joyas o cajas de cosméticos identifican la imagen como una escena de boda. Aunque esta pequeña tradición fue un aspecto bastante privado de la ceremonia, demuestra el verdadero propósito de un matrimonio legal de producir herederos legítimos. Tal como hemos visto, la primera prioridad de la mujer sería darle a su esposo hijos varones para heredar su riqueza.



Figura nº3. *Loutrophoros*, pinturas rojas. 440-430 a.C. "Washing painter". Munich, Staatliche Antikensammlungen München 7578.

En la obra trágica de Eurípides *Ifigenia en Áulide* podemos ver la emoción el día previo a la boda en palabras de un mensajero a Agamenón:

“¿Quién va a desposarla pues? Pero, venga, manda disponer los cestillos rituales para estos acontecimientos, coronad vuestra cabeza, y tú, soberano Menelao, prepara el himeneo. ¡Y que bajo los techos suene la flauta y haya redobles de danza! Porque este día se presenta colmado de dicha para la joven” (E. IA. 435-439).

### 3.2.2. **Gámos**

El momento de consumación, la noche de bodas –que podía tener lugar mucho después de la *engýe*– era normalmente el pretexto para una celebración cuyo nombre era también, *gámos*, y estaría dirigida sobre todo por mujeres dando protagonismo a la novia y a sus galas. Aunque esta celebración no era obligatoria, pensamos que muy pocas mujeres de buena familia se habrían quedado sin ella. Este acontecimiento se asemeja a nuestra idea de boda: había una gran fiesta, se brindaba, se cantaba, etc. El *gámos* celebraba y ritualizaba la iniciación sexual de la novia, que fue también la etapa más importante de su iniciación a la vida adulta (Redfield 1993: 203). Según Redfield, podríamos diferenciar *engýe* y *gámos* por diferentes motivos: la *engýe* era una transacción de hombres y centrada en el novio, a quien se felicitaba por su éxito al conseguir una novia; ésta, como ya hemos dicho, ni siquiera tenía que estar presente. El *gámos* en cambio estaba dirigido por mujeres. Por otro lado, la *engýe* era la ceremonia del traspaso y estaba contemplado desde el punto de vista de la ciudad, como un lazo de unión entre líneas paternas; mientras que el *gámos* era el ritual de la transformación, visto desde el punto de vista de la unidad familiar, como el

establecimiento en el centro de la casa de un nuevo principio para una familia (Redfield 1993: 203-204).

La mañana de la ceremonia nupcial se llevaba a cabo el baño ritual (purificador) de la novia, un rito fundamental para la mayoría de edad de la joven<sup>22</sup>. El *loutrophoros* se utilizó en esta ceremonia ritual para transportar el agua, probablemente de una fuente especial, la *Calíroë* (Flacelière 1993: 85). Estos baños tenían la finalidad de mejorar la fertilidad de la pareja, así como proteger a la novia en el momento de la transformación de *parthénos* a *nymphé* (muchacha joven) y posteriormente a *gýne*. Naturalmente, el baño ritual también cumplía una función higiénica, tan conveniente antes de la noche de bodas, especialmente para las recién casadas que no dispusieran de medios adecuados en casa (Eslava 1997: 152). Podemos encontrar variedad de cerámicas en las que se representa el baño de la novia y los preparativos para la boda, como por ejemplo en *pyxis*, un recipiente de cerámica usado para contener ungüentos, aceites, cosméticos, abalorios o joyería. En la *pyxis* mostrada a continuación (fig. nº4), se representa el baño de la novia, rodeada de asistentes ocupadas con los preparativos para el adorno de la novia. Al principio se baña con la ayuda de Eros, quien vacía un ánfora sobre ella. También podemos ver representado, en el interior de una casa, una mujer con Eros en su regazo, junto a Afrodita y una matrona (fig. nº5). Con frecuencia se ve representado el adorno de la novia en las pinturas sobre cerámica, lo que indica que debió de ser de gran importancia para la cultura ateniense.



Figuras nº4 y 5. *Pyxis* de cerámica, baño y preparativos de la novia. Figuras rojas. 420-400 a.C. Metropolitan Museum of Art, 1972.118.

Debió de ser necesario cierta habilidad para vestir a la novia pues, a menudo, contrataban a una asistente profesional, llamada *nymphokomos*, para vestir a la novia. A menudo se ve representada a la novia llevando una corona, llamada *stephane*. El

<sup>22</sup> Este baño ritual se llevaba a cabo incluso si la mujer moría antes de casarse.

material utilizado debía ser variado, pues, mientras en las pinturas aparecen algunas de metal, en la literatura aparecen también fabricadas con distintos tipos de vegetación, como mirto, amapola, tomillo, flores, o espárragos<sup>23</sup> (Mason 2006: 28). Por otro lado, el componente más significativo del atuendo fue el velo de la novia, ricamente decorado muy simbólico, pues el velo serviría para resaltar su pureza sexual y también serviría para proteger a la joven en su peligroso viaje desde su antiguo hogar al nuevo. Todo el atuendo, a pesar de que variaba según la fortuna de la familia, era muy importante, ya que era una forma de expresar su valor a su esposo y al nuevo hogar, tanto económica como reproductivamente (Mason 2006: 29). Por otro lado, debemos destacar también el alto nivel de implicación de las madres en la ceremonia nupcial, esto nos haría pensar en que la ceremonia podía llegar a representar para ellas el cumplimiento de uno de los objetivos de una madre: que sus hijos se unan en matrimonio y, por lo tanto, formen un nuevo *oîkos*. Si el propósito último del matrimonio era criar hijos legítimos y continuar la línea familiar, entonces el matrimonio de un hijo sería un paso más en ese proceso (Mason 2006: 19).

Las casas, tanto de la novia como del novio, habrían sido decoradas para esta auspiciosa ocasión, aunque la evidencia iconográfica de ello es prácticamente inexistente, es posible que las ramas y las coronas de olivo y laurel fueran la principal forma de decoración:

“Al punto las mujeres en el interior le quitaron la túnica y le pusieron un vestido nupcial. Los criados corriendo de un lado para otro coronaban de olivo y laurel las puertas no sólo de Ismenodora sino también de Bacón. Y la flautista recorrió el callejón haciendo sonar la flauta” (Plu. *Moralía*. X. 755<sup>a</sup>).

La fiesta de celebración estaba llena de vino, comida, música y baile; es posible que los invitados estuvieran separados por sexo a la hora del banquete. *Ifigenia en Aulis* de Eurípides podría confirmar esto, pues Clitemnestra le pregunta a su marido: “Y nosotras, las mujeres, ¿dónde celebramos nuestro banquete?” (E. IA. 723-724). La comida de bodas incluía platos tradicionales, por ejemplo, tortas de sésamo, símbolo de fecundidad. Por otro lado, entre los invitados solía circular el *país amphithales*, del cual ya hemos hablado anteriormente (Flacelière 1993: 87). Después del banquete, la fiesta daría paso al siguiente ritual del matrimonio, la procesión nupcial.

La procesión nupcial es una de las escenas más representadas en las pinturas de cerámica (Fig. nº6), lo que sugiere que éste era el aspecto más distintivo de todo el ritual. En Atenas un vehículo trasladaba a los esposos de una casa a otra; normalmente era un carro tirado por mulos o bueyes, conducido por un amigo del marido (Flacelière 1993: 87), aunque también podían ir a pie. La novia llevaba un telar y un tamiz, símbolos de su próxima actividad doméstica. La procesión habría sido en realidad importante, probablemente porque habría sido vista u oída por muchos miembros de la comunidad. En la *Ilíada*, Homero hace referencia a la procesión nupcial para describir la sociedad civilizada, y nos muestra la emoción de este importante momento en las calles de la ciudad, como si de un espectáculo se tratara:

“En una había bodas y convites, y novias a las que a la luz de las antorchas conducían por la ciudad desde cámaras nupciales; muchos cantos de boda alzaban su son; jóvenes danzantes daban vertiginosos giros y en medio de ellos emitían su voz flautas dobles y fórminges, mientras las mujeres se detenían a la puerta de los vestíbulos maravilladas” (Hom. II. XVIII, 491-496).

---

<sup>23</sup> Plutarco (*Moralía*, 138D) describe las coronas de las novias de Boecia fabricadas de espárragos.

La procesión habría incluido a todos los invitados a la boda, acompañados de cantos, música y antorchas, estas últimas, habrían tenido el objetivo de iluminar las calles después del anochecer, pero también de alejar a los malos espíritus y proteger a los novios (Mason 2006:37). La novia no lidera voluntariamente el camino hacia su nuevo hogar, sino que es guiada tanto por su nuevo esposo como por todos los invitados, por lo que la procesión simbolizaba su nueva vida, el traslado de su antigua vida a la nueva, la transición de la niñez a la edad adulta; no obstante, seguiría ocupando un lugar inferior, pues se trataba de un traspaso del antiguo *kýrios* al siguiente. Los padres del novio esperaban en la entrada de la casa, él con una corona de mirto en la cabeza y ella con una tea. A su llegada a la casa de la familia del novio, la novia se instalaría en ella mediante varios rituales breves. El hogar de una casa es el centro del *oikos*, y es alrededor del hogar donde se habrían realizado. Se extendían sobre la novia nueces e higos secos, rito llamado *katachusmata*, que la incorporaba a la familia<sup>24</sup>, y también se le ofrecía una ración de tarta nupcial, hecha con sésamo y miel, y un membrillo o un dátil, símbolos de la fecundidad (Flacelière 1993: 88).



Figura nº6 y 7. *Pyxis* de cerámica ática. Procesión nupcial, novia conducida desde la casa de sus padres a la de su esposo. Figuras rojas. Atribuida al pintor de Marlay. 440-430 a.C. British Museum, 1920,1221.1

El momento del *anakalypterion*, o desvelamiento de la novia, es uno de los temas más problemáticos dentro del ritual nupcial ateniense. Según Toutain (1940: 345), algunos autores, como Deubner, Hiller von Gaertringen o Collignon creen que el *anakalypterion* ocurría después del banquete y antes de la procesión nupcial. Otros creen que ocurría a la llegada de la novia al casa del novio; y otros afirman que sucedía en la *epaulia*, la mañana después de la boda. Por otro lado, autores como Flacelière (1993: 88), Edmond Pottier o Salomon Reinach (Toutain 1940: 345) defienden que la novia se quitaría el velo en la cámara nupcial (*tálamo*). Tanto las fuentes primarias como las modernas no

<sup>24</sup> Este rito también se practicaba cuando llegaba un esclavo nuevo a la casa (Flacelière,1993:88).

permiten llegar a una conclusión en torno a este tema. En cambio, según Toutain, el velo serviría como símbolo de iniciación de la novia en un nuevo culto doméstico, por lo que al finalizar la procesión nupcial, llegar a su nuevo hogar y realizar los ritos pertinentes, ésta se develaría ante todos (Toutain 1940: 349). El papel del velo está ligado a supersticiones muy antiguas sobre el mal de ojo, sobre el contagio a través de la mirada. No es improbable que tales supersticiones perdieran su valor en la sociedad griega, durante los siglos en que había alcanzado su desarrollo más brillante y se había liberado al menos parcialmente de oscuros y vagos temores. El uso del velo habría dejado entonces, a los ojos de mucha gente, de ser un rito apotropaico; el lugar del *anakalypterion*, en la sucesión de ceremonias nupciales, habría sido privado de su verdadero significado; el motivo del acto en sí, ahora secular, habría sido mostrar el rostro de la nueva novia a familiares y amigos invitados a la boda (Toutain 1940: 350).

Aunque la procesión nupcial y el *anakalypterion* pueden haber sido el eje fundamental del ritual matrimonial, la consumación del matrimonio fue el momento crítico. Si bien el acto de consumación ocurría a puerta cerrada, en el *thamos* (habitación nupcial), ciertos invitados velarían toda la noche en el exterior. Los invitados al banquete de bodas, probablemente mujeres, también esperarían y cantarían durante toda la noche. Es evidente que el lujo de toda esta jornada variaba según la fortuna de cada familia. En la actualidad, algunos estudiosos discuten sobre si esta guardia en el exterior tenía como objetivo impedir que la novia huyera en caso de no estar de acuerdo con el matrimonio, o impedir que los invitados de la novia la rescataran al oír gritos a causa de una violación (Mason 2006: 47; Oakley y Sinos 1993: 39). Es difícil dejar de lado nuestros propios valores modernos, sin embargo, debemos recordar que las jóvenes atenienses pasaban toda su vida esperando a casarse, por lo que madres, hermanas, amigas e hijas compartían estas experiencias.

### 3.2.3. *Epaulia*

El día después de la consumación del matrimonio se llevaban a cabo más banquetes y la entrega de la *epaulia*. Los regalos serían recibidos por la novia (Fig. nº8) y el novio y, a menudo, la novia era la receptora de regalos específicos por parte del padre; estos pueden incluir jabones, fragancias y artículos destinados a aumentar su belleza. La novia le habría dado al novio una *chlanis*, un pequeño manto tejido a mano que simbolizaría, según Avagianou, el aspecto del rito de iniciación en el ritual del matrimonio, “el iniciado dando un regalo a su iniciador” (Mason 2006: 52; Avagianou



Figura nº8. *Lebes gamikos* de terracota. Representación de la *epaulia*. Figuras rojas. 430-420 a.C.  
Atribuido a "Washing painter". Metropolitan Museum of Art, 07.286.35a, b.

1991: 18). Reeder sugiere que esta *chlanis* estaría destinada a representar la futura contribución de la esposa al hogar mediante el trabajo de hilar y tejer, una tarea reservada a la mujeres en cualquier casa (Mason 2006: 52; Reeder 1995: 128). El regalo es el sello de una alianza, la materialización de una unión (Duce 2017b: 292; Thornton 1970: 38). La importancia del don y contra don, es decir, de dar un regalo y recibir otro, se conoce desde las fuentes homéricas (Duce 2017b: 292; Tandy 1997: 59-83). Este proceso formaba parte de un mundo donde la gestualidad tenía una gran importancia, pues no se concebía recibir sin dar nada a cambio. Debemos destacar que, el valor de los regalos era doble, por un lado, estaba el valor económico, y por otro, el valor sentimental del mismo. Algunos eruditos interpretan los obsequios de *epaulia* como una compensación por la virginidad perdida de la novia. También pueden haber sido una forma para que la familia del esposo le diera la bienvenida al miembro más reciente de la familia, o para que su familia natal se asegurara de que estuviera bien equipada en su nuevo hogar (Mason 2006: 52).

La etapa final de la ceremonia de matrimonio se llevaría a cabo con otro banquete preparado por la novia, en el que asistirían únicamente hombres. El banquete tenía lugar en la casa del novio, la nueva residencia de la mujer recién casada, y tenía que ser presenciado por tantos miembros masculinos como fuese posible. Esta ceremonia final podría haber sido la presentación formal de la novia, por medio de su cocina, y habría sido una forma para que la aceptaran como una de los suyos. También, sería un indicativo del papel de la mujer a partir de ese momento, pues su finalidad sería asegurar la prosperidad del *oikos* (Mason 2006: 54). En cambio, según Flacelière (1993: 88), el marido organizaría un banquete con sacrificio a los miembros de su fratría, pero no les presentaba la mujer, sino que les notificaba solemnemente su matrimonio, lo que era muy importante para el futuro, ya que sus hijos varones deberían ser recibidos en la fratría. De todos modos, la celebración de esa comida podía ser invocada como prueba del matrimonio en caso de juicio (Bruit; Schmitt Pantel 2002: 39).

El último ritual de la ceremonia nupcial, la dedicación de un *loutrophoros* a una *nymphé*, era realizado únicamente por la novia. Justo al sur de la Acrópolis de Atenas había un santuario dedicado a Nymphé, y los arqueólogos han recuperado un gran número de fragmentos de *loutrophoroi*. En las cuevas de Grecia que se sabe que fueron sagradas para ciertas ninfas también se han encontrado una cantidad inusualmente grande de fragmentos de *loutrophoroi*. Ahora que la novia había llevado a cabo con éxito la transición a *nymphé*, la dedicación de los *loutrophoroi* serviría como agradecimiento por la ceremonia completa y como oración por una vida afortunada por venir. Este sería un final auspicioso para la ceremonia nupcial y un comienzo apropiado para la nueva vida de una mujer como *nymphé* y más tarde como *gýne* (Mason 2006:55).

#### 4. LA VIDA CONYUGAL

Una vez celebrados los ritos matrimoniales, la principal preocupación de la esposa y la presión social se dirigían a la necesidad de concebir, no debemos olvidar que sin descendencia el matrimonio no estaba plenamente justificado:

“Porque a mí me parece, mujer, que los dioses han unido con gran discernimiento esta pareja que se llama hembra y macho, para que tengan el máximo beneficio en su alianza. En primer lugar, esta pareja se une en matrimonio, procreando hijos para que no se extingan las especies de seres vivos. En segundo lugar, esta unión proporciona, al menos a los seres humanos, la posibilidad de un apoyo en la vejez” (X. *Oec.* VII,18-19).

Según Taraskiewicz (2012: 44-45), la posición de la mujer recién casada en su nuevo hogar era inferior antes del nacimiento de su primer hijo. Esta baja posición se debería, según ella, a varios factores. El primero, el intenso apego de la novia a su hogar natal causaría dolor y melancolía, lo que se vería reflejado al principio en un distanciamiento de la pareja. Este dolor lo podemos ver reflejado perfectamente en el fragmento dedicado a Tereo, de Sófocles:

“(PROCNE). - Y ahora nada soy lejos. Pero muchas veces he visto así la naturaleza femenina: que nada somos. De pequeñas en casa del padre vivimos lo más agradable, creo, de la vida de las personas, pues con deleite siempre la inconsciencia nutre a los niños. Pero cuando a la juventud llegamos sensatas, somos empujadas fuera y vendidas lejos de los dioses patrios y de los que nos engendraron, unas a extranjeros, otras a bárbaros, otras a casas sin alegría, otras a afrentosas. Y esto, una vez que una única noche nos unce al yugo, preciso es alabarlos y pensar que es hermoso” (S. Fr. 583).

Como vemos, Procne se ve muy dolida a causa de la lejanía de su hogar natal en el cual era muy feliz, y se lamenta de cómo las mujeres son expulsadas de ese hogar para someterse a la maternidad en otro lugar. El segundo factor, estaría relacionado con la imagen de la mujer como una “extranjera” en el hogar. Asimismo lo refleja Medea, quien expone que cuando una mujer se encuentra en su nuevo hogar lo mejor es saber comportarse con su esposo en el lecho para dar a luz a un hijo, y así poder mitigar una ruptura:

“A las mujeres no les da buena fama la separación del marido y tampoco les es posible repudiarlo. Y cuando una se encuentra en medio de costumbres y leyes nuevas, hay que ser adivina, aunque no lo haya aprendido en casa, para saber cuál es el mejor modo de comportarse con su compañero de lecho. Y si nuestro esfuerzo se ve coronado por el éxito y nuestro esposo convive con nosotras sin aplicarnos el yugo por la fuerza, nuestra vida es envidiable, pero si no, mejor es morir” (E. Med. 238-240).

También podemos verlo en la obra de Lisias, *Discurso de defensa por el asesinato de Eratóstenes*, donde Eufileto nos confiesa que cuando se casó con su esposa estaba distante de ella para no molestarla ni presionarla en su nuevo hogar, pero cuando nació su hijo acabó confiando plenamente en ella:

“Cuando yo, atenienses, decidí matrimoniar, y llevé mujer a casa, fue mi disposición durante casi todo el tiempo no atosigarla ni que tuviera excesiva libertad de hacer lo que quisiera. La vigilaba cuanto me era posible y no dejaba de prestarle atención como es natural. Pero cuando me nació un hijo ya confiaba en ella y puse en sus manos todas mis cosas, pensando que ésta era la mayor prueba de familiaridad” (Lys. I, 6-7).

De este modo, la mujer en el nuevo hogar sería vista como una “extranjera”, una amenaza para la integridad del hogar que se vería resuelta con el nacimiento del primer hijo, a partir de ese momento ya serían vistas como confiables y comprometidas en su nuevo hogar (Taraskiewicz 2012: 45). Este periodo de tiempo en el que la mujer cohabita con su marido pero aún no ha tenido descendencia se denomina *sunoikismós*, y hace referencia a la “agrupación de *oíkoí*”, ya que simboliza una unión de hogares, una unión entre marido y mujer que cohabitan en el mismo *oíkos* hasta que la concepción lo valide por completo (Iriarte 2020: 56).

Por otro lado, también existía una preocupación primordial por parte de los maridos con respecto a la fidelidad de sus esposas. Solamente la mujer tenía el deber de mantenerse fiel al marido. El hombre, independientemente de su estado civil, era libre de mantener relaciones íntimas con concubinas, heteras o prostitutas (Eslava 1997: 160), así mismo lo vemos reflejado en el discurso *Contra Neera*, escrito por Demóstenes: “En efecto, las heteras las tenemos por placer, las concubinas por el cuidado cotidiano del cuerpo, y las mujeres para procrear legítimamente y tener un fiel guardián de los bienes de casa”

(D. *LIX* 122). De este modo, la existencia de la esposa y de la concubina no excluía las relaciones con otras amantes o muchachos, ya que el hombre era sexualmente libre (Eslava 1997: 113-114). Aunque la esposa era la auténtica señora de la casa, no era la única mujer que convivía con el marido, pues al hombre se le permitía disponer de concubinas (*παλλακαί*). Éstas, sin embargo, no contaban con los mismos derechos legales que las esposas, ya que no eran introducidas en el hogar mediante un contrato jurídico, sino que se trataba de una unión revocable. Muchas veces, si la esposa no podía concebir, en lugar de divorciarse se acudía a las concubinas para crear descendencia. Su deber no era proporcionar hijos legítimos, pero en caso de necesitarlo, el hombre podía reconocer a sus hijos e incluirlos en el testamento (Mossé 1991: 417-418).

Normalmente, el hombre no concebía que pudiera acostarse con la misma mujer toda la vida. El marido no estaba obligado por ley o por costumbre a ser fiel a su esposa, del mismo modo que el placer en el matrimonio podía llegar a ser algo raro e innecesario; el amor como deseo erótico entre hombre y mujer se relacionaba con cierta clase de mujeres y excluía a las esposas (Picazo 2008: 120). Iriarte (2020: 154), expone que el hedonismo heleno, es decir, el placer, se manifiesta en todo su esplendor cuando es compartido; y este intercambio de “tú a tú” es el que decae en la relación sexual establecida mediante contrato económico. Así pues, es probable que existiese el amor conyugal<sup>25</sup>, pero probablemente sería más *philía*, más cariño y amistad que *eros*, deseo libidinoso (Eslava 1997: 145). Según Pomeroy (1999: 105), “la segregación social de los sexos en la Atenas Clásica y las estipulaciones legales referentes a las relaciones matrimoniales podían hacer que el sexo entre marido y mujer se convirtiera en un acto obligatorio —cumplido con la procreación— más que un íntimo y emocional encuentro”.

Vemos cómo el *eros* dentro del matrimonio era poco importante en época clásica, debido a que no era el deseo sexual lo que llevaba a un hombre a casarse, sino dar continuidad a su *oikos* por medio de la descendencia. Las mujeres respetables debían reservar su actividad sexual para la procreación, esto se debía a la necesidad de mantener una distancia social con las prostitutas, que eran las que verdaderamente conocían la sexualidad; por esta razón las alusiones a cualquier clase de práctica sexual fuera del matrimonio son muy escasas en la literatura, excepto en pasajes que se refieren a mujeres extranjeras (González 2003: 218). En vista de los severos castigos que recaían sobre los adúlteros y de que las mujeres, a diferencia de los hombres, no podían buscar placer fuera de sus casas, ni estaban bien vistas las relaciones homosexuales entre mujeres, parece que la masturbación era considerada un aceptable desahogo para el apetito sexual femenino (Pomeroy 1999: 106). Podemos ver una referencia a esto en la obra *Lisístrata*, comedia de Aristófanes:

“Cleónica: ¿Y qué pasa si nuestros maridos nos dejan ir?”

Lisístrata: Aplíquese el dicho de Ferécates: que cada cual se pele su perra<sup>26</sup> pelada” (Ar. *Lys.* 157).

Con respecto a la valía de una esposa, lo importante no era únicamente su capacidad engendradora, sino que también tenía otros deberes, estos eran: adecuar el carácter al de su marido, ser “educada” por él y aceptar sus costumbres (González 2003: 352). Este cambio suponía para la mujer la *óμωνοία* y la *εὐνοία*, esto es, la adecuación de los sentimientos y la benevolencia para adaptarse a las costumbres de su esposo —aunque

<sup>25</sup> Podemos ver el *eros* correspondido en algunos de los matrimonios de la literatura clásica, como por ejemplo el de Penélope y Ulises en la épica, o el de Iscómaco y su joven esposa en el *Económico* de Jenofonte.

<sup>26</sup> Esta expresión se refiere a la acción de masturbarse, ya que los griegos utilizaban nombres de animales para denominar a los órganos sexuales humanos de forma soez.

éstas no fueran de su agrado—, también la aceptación de su cambio de humor y el respeto a los familiares de éste (Fernández 2003: 344-345; Garland 1990: 228-229). Según Jenofonte, existe la necesidad de que la esposa se adecue al carácter de su marido con el objetivo de obtener tanto su aceptación como su respeto; de este modo, considera que es muy importante apaciguar y dulcificar su carácter para aprender fácilmente tanto los cuidados de la casa como sus obligaciones:

“«Ésa es también una cuestión, Iscómaco, sobre la que me gustaría mucho interrogarte: ¿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?»” (X. Oec. VII 4).

“«Pues bien, Sócrates, cuando ya se había familiarizado conmigo y estaba lo bastante dócil como para mantener una conversación, le hice las siguientes preguntas [...]»” (X. Oec. VII 10).

Jenofonte apuesta por la educación de la mujer una vez aparece la confianza y se adapta a su nuevo hogar, con el objetivo de enseñarla a administrar correctamente el *oïkos*, siendo una buena esposa y, como veremos en el siguiente capítulo del presente trabajo, cooperando mutuamente.

#### 4.1. El *oïkos* y la vida doméstica

El término griego *oïkos* cuenta con un significado muy complejo, ya que designa la unidad básica de producción y reproducción en Grecia antigua. Se trata de una palabra sin equivalente exacto en castellano, aunque ha sido normalmente traducida como “casa”, “hacienda” o “familia”. Estos últimos términos son muy limitados, ya que apenas llegan a definir algunos aspectos del concepto griego de *oïkos*, un término de significado muy amplio: podía ser utilizado para referirse a esta célula básica de la sociedad griega en su conjunto, pero también separadamente, dependiendo del contexto, podía definir tanto el espacio físico de la casa o las propiedades, como la familia. Así pues, “casa”, “propiedad” y “familia” formarían parte de los componentes del *oïkos* (Mirón 2004: 62). De este modo, el *oïkos* abarca todo lo que uno posea, tanto la casa, como los campos, y las personas que lo habitan, así lo defiende Jenofonte en su obra *Económico*:

“¿Pero qué creemos que es una hacienda? ¿Es acaso lo mismo que una casa o también cuanto se pone fuera de la casa forma parte de la hacienda? — Al menos en mi opinión, dijo Critobulo, todo lo que uno posee, aunque ni siquiera esté en la misma ciudad que el poseedor, forma parte de la hacienda” (X. Oec. 1, 5).

Según MacDowell (1989: 11), cuando nos referimos a *oïkos* como “propiedad”, significaría la suma total de bienes que pertenecen a un hombre, incluida la tierra, los edificios, las cosechas, los animales, los esclavos, la ropa, el dinero, los créditos que le deben los deudores, etc. El mismo autor, también nos afirma que es importante saber que un *oïkos* no pertenecía a una familia, sino que pertenece a un único hombre. Esta confusión se debe a que la palabra *oïkos* es utilizada también para designar a la familia, pero cuando se refiere a propiedad, se refiere a la propiedad de un individuo. Por otro lado, cuando un hombre muere, su *oïkos* pasa a su heredero y se convierte en parte del *oïkos* de éste, de este modo, un hombre que ya tiene una propiedad y hereda de otra persona no pasa a tener dos *oïkoi*, sino que el suyo propio se vuelve más grande (Macdowell 1989: 11).

En la ciudad ateniense, existía un gran contraste entre la vida privada, ligada a los intereses de la familia y la casa, y la vida pública, relacionada con la vida política del hombre. La polis valoraba en primer lugar las obligaciones públicas del ciudadano, no obstante, también reconocía la importancia del *oïkos* como unidad social de primer

orden en la estructura política. De este modo, los ciudadanos eran miembros de la polis no como individuos, sino como integrantes de un *oîkos* (Picazo 2008: 53). La membresía al *oîkos* implicaba una combinación de parentesco y residencia física, ya que los no parientes (incluidos los esclavos) que vivían en la casa eran parte del *oîkos*, mientras que los que vivían en otros *oîkoi* eran considerados rivales incluso si eran parientes. En consecuencia, cuando una mujer se casaba y se dirigía al *oîkos* de su marido, pasaba a ser miembro de ese hogar y dejaba de serlo del hogar de su nacimiento; aunque la ruptura no era completa del todo ya que los lazos emocionales permanecían. Cada *oîkos* funcionaba como una unidad autosuficiente, y las relaciones entre *oîkoi* eran más competitivos que cooperativos, ya que cada hogar competía por el honor (Demand 1994: 3).

De este modo, el *oîkos* es un concepto que abarca tanto la casa como espacio físico, como la familia y sus propiedades muebles e inmuebles. Vemos cómo el *oîkos* cuenta con componentes tanto externos como internos: al exterior del *oîkos* pertenecían tanto su representación política en la ciudad, como las fuentes de riqueza (agricultura, comercio, industria, minería, etc.), mientras que al interior pertenecía la reproducción física e ideológica, tanto de los miembros de la familia como de sus componentes materiales (alimentación, trabajos textiles, etc.) (Mirón 2000 106). Como hemos visto anteriormente, el interior y el exterior se distribuyen según los papeles de sexo, el exterior para los hombres y el interior para las mujeres. Así pues, el *oîkos* es “una entidad económica, que supone la base de la economía griega. En este sentido, es la unidad principal de producción y consumo” (Mirón 2004: 64; Pomeroy 1994: 41). Según Mirón (2004), del término *oîkos* deriva el de *oikonomía*, traducido normalmente por “administración de la casa”. Jenofonte escribe la obra *Oikonomikós* en la primera mitad del siglo IV a.C., donde define este término como la ciencia de acrecentar su hacienda y para ello, pone de ejemplo el *oîkos* modélico e ideal, el de Iscómaco, un rico terrateniente ateniense. En este tratado se trata la división de los papeles de género para una buena organización, administración y gobierno del hogar. A continuación podemos ver algunos fragmentos del tratado donde nos muestra la importancia de las funciones de los hombres y las mujeres:

“Ahora, en cambio, lo que tenemos en común es esta hacienda. 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, sino que hay que tener claro que quien sea mejor compañero de los dos, ése es el que aporta lo de más valor. A estas palabras respondió mi mujer: “¿Y en qué podría ayudarte? ¿Qué capacidad tengo yo? Porque todo depende de ti. Mi obligación me dijo mi madre que era la de ser discreta”. “Sí. ¡por Zeus!, mujer”, le dije yo, “también a mí me lo dijo mi padre. Pero es propio de personas juiciosas, tanto del hombre como de la mujer, actuar de manera que el patrimonio esté en las mejores condiciones posibles y se acreciente también lo más posible por medios honestos y legítimos”. “¿Y qué ves entonces”, dijo mi mujer, “que pueda hacer para ayudarte a incrementar la hacienda?” “¡Por Zeus!”, repliqué yo, “intenta cumplir lo mejor posible lo que los dioses te capacitaron para hacer y la ley ha sancionado”. “¿Y qué es?”, preguntó. “En mi opinión”, dije yo, “no lo de menor importancia, a no ser que la abeja reina se ocupe en la colmena de tareas de poca monta. “Porque a mí me parece, mujer, que los dioses han unido con gran discernimiento esta pareja que se llama hembra y macho, para que tengan el máximo beneficio en su alianza. En primer lugar, esta pareja se une en matrimonio, procreando hijos para que no se extingan las especies de seres vivos. En segundo lugar, esta unión proporciona, al menos a los seres humanos, la posibilidad de un apoyo en la vejez. En tercer lugar, los seres humanos no viven al aire libre como los animales, sino que necesitan evidentemente un techo. Por consiguiente, los hombres que vayan a tener algo que meter bajo el techo necesitan que alguien esté dispuesto a trabajar en las faenas al aire libre, pues tanto el barbecho como la siembra, el plantío y el pastoreo son todas ellas actividades al aire libre, y de ellas se consiguen los alimentos. Pero a su vez es preciso, una vez que todo ello se almacena bajo techado, que alguien lo conserve y trabaje en las tareas

que necesitan estar a cubierto. Techo necesita también la crianza de los niños recién nacidos, y también lo necesita la molienda del grano para fabricar el pan, lo mismo que la confección de vestidos de lana. Por ello, ya que tanto las faenas de dentro como las de fuera necesitan atención y cuidado, la divinidad, en mi opinión, creó la naturaleza de la mujer apta desde un principio para las labores y cuidados interiores, y la del varón para los trabajos y cuidados de fuera" (X. Oec. 7,12-22).

"Entonces yo, dijo Iscómaco, maravillado por su respuesta, exclamé: "¿Es acaso debido a una generosidad parecida de la reina de la colmena por lo que las abejas están tan bien dispuestas hacia ella que, cuando abandona el enjambre, ninguna piensa que debe dejarla, sino que todas la siguen?". Mi mujer me respondió: "Mucho me sorprendería que no te correspondieran a ti más que a mí las funciones de jefe, pues mi vigilancia y mi administración de los asuntos domésticos parecerían ridículos, en mi opinión, si tú no te cuidaras de aportar algo de fuera" a su vez, contesté, "mi aportación sería ridícula si no hubiera quien conservara lo que se almacena dentro; ¿no te das cuenta cómo son dignos de compasión los que, según se dice, acarrear agua a un tonel agujereado porque dan la impresión de trabajar inútilmente?". "¡Sí, por Zeus!", replicó mi mujer, "en efecto son unos desdichados si hacen eso" (X. Oec. 7, 38-40).

Como vemos, alude al gobierno conjunto de la casa, del esposo y la esposa, y a la concordia entre ambos para llevar a cabo un correcto funcionamiento del *oikos*. De este modo, ambos aportaban sus propios bienes y tareas para el bienestar tanto de la familia como de la sociedad. Iscómaco explica a su mujer que el objetivo de los dos debe ser que el patrimonio esté en las mejores condiciones posibles y se acreciente también lo más posible por medios honestos, de modo que su mujer le pregunta de qué manera podría ayudar ella en eso, a lo que su marido le contesta que debe actuar como la abeja reina de una colmena, procreando hijos y administrando y dirigiendo el interior del *oikos*. Estas tareas estarían relacionadas con el almacenamiento de alimentos, la crianza de los hijos, la elaboración del pan y los vestidos y la dirección de los esclavos. Al mismo tiempo, él se ocuparía de las labores del exterior, de tal modo que la mujer administraría lo que el hombre trae de fuera, ya que como dice Iscómaco, su aportación sería ridícula si alguien no lo administrara en el interior.

Así, existía un gobierno conjunto de la casa entre el esposo y la esposa, manteniendo un equilibrio a partir de la división de papeles -el hombre las tareas externas y la mujer las internas-. No obstante, aunque la mujer ejercía la autoridad en el hogar, sólo lo hacía con el consentimiento del hombre (Plácido 2000: 52), ya que no tenía poder de decisión sobre él, sino el hombre era quien finalmente decidía sobre cualquier asunto serio y era quien estaba al mando de la familia:

"Mas vuelve ya a tu habitación, ocúpate en las labores que te son propias, el telar y la rueca, ordena a las esclavas que se apliquen al trabajo; y de hablar nos ocuparemos los hombres y principalmente yo, cuyo es el mando en esta casa" (Hom. Od. I 356-359).

La sociedad ateniense de época clásica, según Mirón (2000: 103), es una de las que presenta una mayor diferenciación de papeles y espacios según el género: exterior/*polis*/hombre e interior/*oikos*/mujer. De este modo, en esta organización según el género, a los hombres les correspondía el mundo exterior, la ciudad, la política, la economía y la guerra; mientras que las mujeres estarían vinculadas al mundo interior, al de la casa, la administración del *oikos* y la crianza de los hijos (Mirón 2000: 105). No obstante, esta interpretación de la *polis* y el *oikos* como lugares antagónicos donde se desarrolla el poder femenino y masculino no es compartida por otros autores, como Katz (1995) o Ferruci (2006), quienes rechazan la delimitación radical de espacios en la ciudad, y no los asignan a lo masculino o femenino (Duce 2019: 625).

Por otro lado, podemos encontrar en los textos palabras que hacen alusión expresa al ejercicio del dominio del hogar: el padre de familia de la unidad doméstica era

denominado como el *oïko-despotes*, esto significaba, señor o soberano. Mientras que el ama de casa era la *oïko-despoina*, traducible también como señora o “reina” de la casa (Mirón 2000: 106-107). También Aristóteles opina sobre la importancia de la mujer en el espacio de la casa, donde tiene sus propias responsabilidades como administradora de aquello que los hombres adquieren en el exterior: “Pues también es distinta la administración doméstica del hombre y la de la mujer la función del primero es adquirir, la de ella guardar” (Arist. *Pol.* 1277b). A demás, no se concebía que esta administración del hogar pudiera funcionar correctamente sin una mujer, del mismo modo que la agricultura no podía funcionar sin los hombres:

“Y si se establece la comunidad de mujeres y la propiedad privada, ¿quién administrará la casa, como los hombres los trabajos del campo? ¿Y si son comunes las propiedades y las mujeres de los agricultores? Es absurdo deducir de la comparación con los animales que las mujeres deben ocuparse de las mismas cosas que los hombres, porque los animales no tienen que administrar la casa” (Arist. *Pol.* 1264b).

La ausencia de la mujer en el hogar podía suponer una crisis interna, pues la administración de todo el hogar dependía de ella. En la tragedia *Alcestis* de Eurípides, la muerte de la esposa no solo genera dolor tanto del marido y de los hijos, como de los esclavos, sino también preocupación ante la eventual destrucción del hogar y la desgracia que puede acarrear para la familia:

“Yo, tan joven como soy, padre mío, debo hacer la navegación de mi vida solo, privado de mi querida madre. ¡Cruel es el destino que he tenido! [...] Y tú, hermana, tan pequeña como eres, también lo has compartido [...] ¡Oh padre, en vano, en vano contrajiste matrimonio! Ni siquiera alcanzaste con ella el término de la vejez, pues murió antes y, al haber desaparecido tú, madre mía, nuestro hogar se ha destruido” (E. *Alc.* 405-415).

“¿Cómo podré soportar entrar en esta casa? ¿A quién saludaré al entrar y quién contestará a mi saludo, de modo que mi entrada en la casa sea agradable? ¿Adónde dirigiré mis pasos? La soledad interior me echará fuera, cuando vea vacíos el lecho de mi esposa y las sillas en que se sentaba y por las habitaciones el suelo polvoriento y a mis hijos que, abrazados a mis rodillas, lloran a su madre, y a los criados que gimen por su señora, que se les ha ido de la casa. Esto es lo que sucederá en mi hogar. Fuera me atormentarán las bodas de los tesalios y las reuniones a las que asistan mujeres, pues no podré soportar ver a las compañeras de mi esposa. Y cualquier enemigo mío dirá: “He aquí a quien vive con vergüenza, aquel que no se atrevió a morir, sino que, por cobardía, entregó a cambio a su esposa y escapó del Hades”. Tal fama se añadirá a mis males. ¿Qué ganaré con vivir, amigos, abrumado por la mala fama y la desgracia?” (E. *Alc.* 940-960).

De este modo, la mujer debía ser reemplazada por otra para que el *oïkos* pudiese funcionar, ya sea volviéndose a casar el marido o contando con la ayuda de otra mujer de la familia, una liberta o una esclava de confianza; incluso una concubina, si era aceptada por los miembros del hogar (Mirón 2000: 109).

## 4.2. El papel de la esposa en el ámbito privado

Si para los hombres la ciudadanía implicaba algunas responsabilidades tanto políticas como militares, los deberes de las mujeres consistían, por un lado, en convertirse en buenas esposas, y por otro, en ser buenas madres. Tal y como afirma Reboreda (2010: 161), sólo a través de la descendencia era posible la perpetuación de los individuos y de sus costumbres, así como del sistema de las *poleis*, cuya base imprescindible era el cuerpo de ciudadanos legítimos. De este modo, las obligaciones de una esposa comenzaban con la necesidad de concebir, y si no se llevaba a cabo y no se producía ningún embarazo la culpa recaía sobre la mujer, por lo que el marido tenía suficiente motivo para solicitar la disolución del matrimonio y volver a casarse con otra mujer. Por

lo tanto, tal y como se ha comentado, concebir, criar a los hijos y desarrollar las funciones propias de una madre serían tareas imprescindibles de la mujer.

Por otro lado, debemos tener en cuenta qué se entiende por “trabajos de la mujer”. Heródoto, utiliza la expresión *ἔργα γυναικεῖα*, para designar las tareas tradicionales de las mujeres -las labores propias del sexo femenino-, como señoras del *oikos*. Estas labores eran: la elaboración de tejidos, la preparación del alimento y del pan, cuidar de los hijos y de los demás miembros del hogar, limpiar, etc. En el fragmento siguiente podemos ver cómo Heródoto menciona estas labores propias de las mujeres, en contraposición a las costumbres de las amazonas:

“Las amazonas respondieron como sigue: «Nosotras no podríamos convivir con las mujeres de vuestro país, pues no tenemos las mismas costumbres que ellas. Nosotras manejamos arcos, lanzamos venablos y montamos a caballo, y no hemos aprendido las labores propias del sexo femenino. En cambio, las mujeres de vuestro país no llevan a cabo ninguna de las actividades que hemos enumerado, sino que se consagran a las tareas de su sexo y permanecen en sus carros, sin salir a cazar ni a hacer ninguna otra cosa” (Hdt. IV 114, 3-4).

Según Picazo (2008: 95), en cambio, estos términos no hacían referencia a las tareas domésticas en general, sino a las relacionadas con la elaboración de tejidos. Trabajar las telas era un trabajo apropiado para las mujeres, ya que, por un lado las ocupaba durante mucho tiempo, y por otro porque su ubicación en el ámbito doméstico las situaba en el “lugar donde debían estar”. Además, el trabajo de las telas era una labor que aunque ocupase mucho tiempo podía interrumpirse y reanudarse fácilmente en otro momento, para poder ocuparse de otras funciones también muy importantes como la transformación de los alimentos y el cuidado de los hijos. Las mujeres hacían todo tipo de telas para vestir tanto a los miembros de su hogar como para adornar la casa. Algunas confecciones podían acompañar a la dote que la novia aportaba al marido en el momento del matrimonio. También, ellas eran las encargadas de tejer los sudarios de los muertos de la familia. El trabajo textil era muy importante en el día a día del *oikos*, ya que contribuía a la economía de la casa. Esto se debe a que las ropas eran una forma de acumulación de riqueza, pues se podían vender en caso de necesidad (Picazo 2008: 104). En el *Económico* de Jenofonte, ya comentado anteriormente, podemos ver cómo Iscómaco explica a Sócrates la suerte que ha tenido al encontrar a una mujer joven que no llega a los quince años, y que únicamente cuenta con los saberes de la lana. Como ya hemos comentado anteriormente en el presente trabajo, el hombre se encargaría de educar a la mujer, excepto en aquellas labores que una madre se ocupaba de enseñar, como el trabajo de los tejidos o la cocina. De este modo, Jenofonte nos pone de relieve la importancia del trabajo de la lana resaltando su contento porque su esposa entiende de estos menesteres, así lo vemos a continuación:

“¿Y qué podía saber cuando 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?” (X. Oec. VII, 5-6).

Claramente vemos cómo la producción textil era una actividad necesaria en el momento que una joven entraba a su nuevo hogar; en este sentido, es posible que la mujer en el telar sea una de las imágenes más ejemplarizantes de la ocupación femenina ideal en la antigua Grecia.

El hilado era un proceso largo, ya que había que procesar la materia del lino o la lana<sup>27</sup> para poder transformarla en hilo. En primer lugar, había que lavar la lana, deshacer los nudos y peinarla, para facilitar el hilado. Esto se podía hacer en cualquier lugar y era compatible, como hemos dicho, con otras tareas (Picazo 2008: 105). En la imagen nº 9 podemos ver un *oinochoe*<sup>28</sup> de la Ática del siglo V a.C. en el que se representa una mujer hilando, es decir, está estirando las fibras y retorciéndolas para dar forma al hilo, el cual se enrolla en el huso que cuelga de la mano derecha. En la mano izquierda sostiene la rueca, que mantiene unidas las fibras para fabricar el hilo y darle forma de ovillo. Por otro lado, también era común utilizar el *epínetron*, un objeto cerámico empleado en las labores de transformación de las fibras para confeccionar la vestimenta, concretamente en aquellas que tienen que ver con el hilado (Fernández



Figura nº9. Mujer hilando. *Oinochoe* de cerámica del Pintor de Brigos, 490 - 470 a.C. British Museum, 1873,0820.304.



Figura nº10. Mujeres trabajando la lana. *Epínetron* ático de figuras negras, ca. 500 - 480 a.C. Pintor de Diosphos, París, Museo del Louvre, MNC 624.

2020: 54). Gracias al *epínetron* podían torcer la fibra sobre si misma con la ayuda de la mano sobre una superficie sólida, en este caso la pierna<sup>29</sup>. Su forma de teja funcionaría como un protector cerámico (aunque también se conocen ejemplos de madera) que se encajaba en el muslo de la mujer sentada, torciendo sobre su parte superior la hebra y evitando así los consecuentes daños, enganches y manchas tras horas de fricción sobre la pierna (Fig. nº10) (Fernández 2020: 55).

<sup>27</sup> La lana era más común que el lino, ya que las ovejas eran muy abundantes por toda Grecia, mientras que el lino necesitaba crecer en tierras ricas y con mucha agua. Además, la lana era fácil de teñir y proporcionaba mucho más calor en invierno (Picazo 2008: 105).

<sup>28</sup> *Oinochoe* (οἰνοχόη, *oinokhōē*: jarra que sirve para sacar el vino de una cratera, donde ha sido aguada, antes de servirlo.

<sup>29</sup> Este método también es conocido como "hilado en pierna" (Fernández 2020:55).

Después del hilado se preparaba la lana en el telar donde trabajaban dos o más mujeres, ya que de este modo la tarea se llevaba a cabo de forma más rápida y agradable. Para que nos hagamos una idea de cuánto tiempo ocupaba esta labor, una sola mujer podía llegar a tardar un mes en limpiar, peinar e hilar la lana necesaria para confeccionar un peplo, el tipo de vestimenta más habitual griego. Después, la preparación del telar requeriría el trabajo de dos mujeres durante una semana, si la tela era sencilla (Picazo 2008: 107). En las familias acomodadas, la señora de la casa se encargaba de instruir a las esclavas y de distribuir la lana y el trabajo. No obstante, era una tarea en la que participaban mujeres de todas las clases sociales. Así, las mujeres libres y esclavas se reunían en el telar, donde pasaban largas horas trabajando y charlando (Mirón 2007: 273). En la imagen siguiente (Fig. 11) podemos ver un *lekythos* en el cual se representa a mujeres llevando a cabo las diferentes etapas en el proceso de la elaboración de tejidos. A pesar de que no pertenece a la época que estamos estudiando (s. V - IV a.C.), ya que está datado del siglo VI a.C., en mi opinión es uno de los mejores ejemplos iconográficos donde se nos muestra el trabajo de la lana y las diferentes acciones que debían realizar las mujeres para este proceso. Como vemos, aparecen representadas algunas mujeres lavando y pesando la lana, hilándola, tejiéndola y finalmente doblando los tejidos acabados. Gracias a este tipo de ejemplos podemos hacernos una idea de cómo se llevaban a cabo las diferentes labores realizadas en el interior del *oikos*.



Figura nº11. Mujeres tejiendo lana, *lekythos* de terracota atribuido al pintor Amasis, 550 – 530 a.C., Ática. Metropolitan Museum of Art, nº 31.11.10.

De este modo, la mayor contribución que podía hacer la mujer a la economía era mediante piezas textiles a lo largo de toda su vida. Por otro lado, debemos saber que durante la época clásica la situación textil fue cambiando lentamente, y se fue imponiendo la compra en el mercado de productos textiles elaborados o semielaborados. Durante la crisis del siglo IV a.C. en Atenas, muchas mujeres

necesitaron salir a vender sus creaciones textiles en el mercado o convertirse en asalariadas en otras manufacturas (Mirón 2007: 274).

La lana no era la única materia prima que la mujer transformaba en el hogar, también molía el grano y cocinaba. Una de las tareas más importantes que realizaba la mujer en el hogar era amasar y cocer el pan. Esta tarea implicaba varios procesos, que debían hacerse cada día: moler el grano para obtener harina, ir a buscar agua, preparar la masa y cocer el pan. Como vemos, se trata de un trabajo lento y que requería de cierta experiencia, ya que moler el cereal para las necesidades básicas de una familia exigían entre dos y tres horas de molienda al día (Picazo 2008: 98). Este proceso se hacía mediante un molino de mano con el cual la mujer molía el cereal de forma arrodillada, permitiendo usar toda la fuerza durante el trabajo. Una vez amasado el pan, se cocía en hornos pequeños que eran fáciles de transportar, permitiendo cocinar en diferentes lugares de la casa según la estación del año o de otras circunstancias. También, la mujer se ocupaba de la preparación de los alimentos, por lo que era muy importante que una esposa contase con las habilidades fundamentales. Del mismo modo que en la tarea textil, se constata la existencia de panaderas que vendían sus productos, tanto harina como pan ya horneado. En las casas más adineradas, la molienda y la fabricación del pan eran realizadas por las esclavas, sin embargo para Jenofonte, esta tarea debía ser una labor propia del ama de casa.

Como hemos mencionado, el proceso de elaboración del pan requería de agua, por lo que la mujer debía salir de casa para ir a la fuente, en el caso de no contar con esclavos. Como dice Mirón (2014: 25), por más que las fuentes literarias y la historiografía insistan en la reclusión femenina en el hogar, la salida a por el agua para satisfacer las necesidades básicas de la familia estaba asociada a las mujeres. Aunque algunas casas contaban con pozos o depósitos, la mayoría de las familias se abastecían en fuentes. Normalmente, estas fuentes se encontrarían en lugares públicos, incluida el ágora, ya que debían estar situadas estratégicamente para tener fácil acceso a ellas, tanto desde la plaza como desde las casas (Mirón 2014: 29). Además, como hemos visto anteriormente, en Atenas era costumbre ir a la fuente *Calírroe* a por agua para el baño previo a la boda, por lo que esta acción de salir a la fuente también estaba relacionada con el mundo ritual. Asimismo, probablemente la fuente se convertiría en un lugar de socialización entre las mujeres. Es por esto por lo que la fuente pública debió ser un espacio mixto, al que acudían tanto hombres como mujeres, pero especialmente asociado a lo femenino.

Otras tareas propias de las mujeres en el hogar eran limpiar, preparar remedios caseros, cuidar de los familiares enfermos, ocuparse de los hijos<sup>30</sup> y de su educación, supervisar las tareas de la servidumbre y ocuparse del tratamiento funerario en el seno de la familia. En esta última, la mujer no solo se ocupaba de preparar al difunto, sino que también debía exhibir el dolor y la pena, ya que el lamento fúnebre era un elemento fundamental del que debían ocuparse las mujeres, pues como ya hemos comentado anteriormente, las mujeres eran vistas como inferiores, con falta de autocontrol, miedosas y débiles, por lo que se requería que estos rasgos fueran exhibidos en el rito de transición provocado por la muerte (Picazo 2008: 32).

Como hemos visto, los trabajos de las mujeres en el interior del hogar comprendían tanto tareas productivas como reproductivas, esenciales tanto para la economía como para la subsistencia de la familia. A pesar de ello, el trabajo de la mujer en la casa normalmente era considerado poco importante, ya que solían considerar

---

<sup>30</sup> Para saber más sobre el cuidado de los hijos, véase el capítulo 5.1. El papel de la mujer como madre.

económicamente más relevantes los trabajos masculinos en el exterior del *oïkos*, así mismo lo defendía Platón en *La República*:

“Ahora bien. ¿conoces alguna de las actividades que practican los seres humanos donde el sexo masculino no sobresalga en todo sentido sobre el femenino? ¿O nos extenderemos hablando del tejido y del cuidado de los pasteles y pucheros, cosas en las cuales el sexo femenino parece significar algo y en la que el ser superado sería lo más ridículo de todo? - Dices verdad -contestó Glaucón-, pues podría decirse que un sexo es completamente aventajado por el otro en todo. Claro que muchas mujeres son mejores que muchos hombres en muchas cosas; pero en general es como tú dices” (Pl. R. 455 c-d).

### 4.3. La importancia de la familia en la *polis* clásica

En griego antiguo, no existe una palabra concreta que podamos traducir directamente por “familia” en el sentido de grupo que convive en una misma residencia. Como hemos dicho anteriormente, era frecuente utilizar el término *oïkos*, con el que se designaba a la casa, sus ocupantes y las propiedades. Por otro lado, para el grupo de descendencia consanguínea que compartía los cultos ancestrales se utilizaba el término *ankhisteia*, el cual designaba la red de parentesco de la que formaba parte cada hombre griego y que incluía a miembros de varias familias (Picazo 2008: 51).

La unidad familiar, formada por una pareja de esposos y por unos hijos nacidos de la unión de ambos o legalmente adoptados, era la base natural y jurídica del tejido social en la Grecia clásica (López 2002: 30). Las obligaciones hacia el Estado y hacia la familia constituían uno de los objetivos más importantes en las vidas de los ciudadanos, tanto para los hombres como para las mujeres. El principal deber de la mujer como ciudadana en relación con la polis era la producción de legítimos herederos para el *oïkos*, cuyo conjunto comprendía la ciudadanía. Cada generación de miembros del *oïkos* se encargaba de la perpetuación de los cultos de sus antepasados, así como de la continuación de las líneas de la descendencia. Es por ello por lo que el interés del Estado coincidía con el interés de la familia en el objetivo de que la familia individual no se extinguiera (Pomeroy 1999: 76). Así pues, esa prioridad se reflejaba en las legislaciones, donde se regulaba, en diferentes formas, la relación entre ciudadanía y pertenencia a un *oïkos*, como por ejemplo en las normas de transmisión de una propiedad y los derechos y obligaciones de los miembros de la familia. De este modo, la importancia del matrimonio como base de las normas sobre legitimidad de la ciudadanía subyace en las legislaciones griegas (Picazo 2008: 53).

El hecho de estar soltero, no haber repudiado a la esposa estéril, no haber logrado descendencia en sucesivos matrimonios o haber perdido a los hijos nacidos, podía dejar al hombre sin futuros herederos. Es por esto por lo que se podía recurrir a la adopción en vida o mediante testamento (López 2002: 42).

## 5. LA MATERNIDAD. LINAJE Y PROCREACIÓN

Como ya hemos visto, el deber de la mujer ateniense consistía en contraer matrimonio y convertirse en madre; así, se trataba de un enlace concebido no como un fin en sí mismo, sino como el único marco legítimo que permitía la reproducción de los ciudadanos y, por lo tanto, la base del mantenimiento de la comunidad cívica. La prueba más evidente es que este nexo no se consideraba completamente sellado hasta que la esposa daba a luz a un descendiente (Reboreda 2015: 136; Taraskiewi 2012: 43-46). De acuerdo con esto, el parto era un rito de paso fundamental en la categoría socio-

jurídica de la mujer, quien al casarse abandonaba la condición de *parthénos* y se integraba de forma institucional en el contexto familiar de su esposo como *nymphé*. De este modo, un número elevado de las preocupaciones presentes en las mujeres casadas, especialmente en las recién casadas y en su entorno social inmediato, se circunscribía a factores asociados a la consecución del éxito de la maternidad. Esta realidad era la que permitiría a la joven alcanzar el estatus de *gýne* e incorporarse a su nuevo hogar con plenos derechos (Reboreda 2015: 137). De este modo, tal y como articuló Davis-Floyd, el embarazo es un rito de iniciación, siendo tanto un estado como un devenir (Lee 2012: 23; Davis-Floyd 1992: 23). La maternidad en la vida de las mujeres era entendida como su *télos*, es decir, su objetivo. En este tránsito, el proceso del parto adopta un sentido completo de pasaje asimilando las dos transformaciones que se llevan a cabo en las parturientas: la física y la social. Virginia Hunter, en boca de Taraskiewicz (2012: 44), afirma que solo el nacimiento de los hijos solidificaba el estado de una novia dentro de su nuevo hogar, y el fracaso de estas a menudo las llevó a regresar a sus familias natales para volver a casarse.

Al estudiar la maternidad, ya no solo en la Antigüedad sino en cualquier época, hay que considerar todas sus dimensiones, ya que no es tan solo un acto de reproducción biológica, sino que implica todo un universo social y cultural para crear un nuevo individuo útil y adaptado a la sociedad en que deberá integrarse. En la Grecia clásica se era alguien en la medida que se pertenecía a un origen (*geneá*), a una sangre (*génos*), a una estirpe (Vergara 2013: 15; Perez-Jean 2006). El principio de identidad biológica estaba incluso por encima del matrimonio mismo. Éste, aunque simbolizaba socialmente el inicio de la familia, estaba por debajo del alto sentido de la procedencia biológica, que no se perdía ni cuando la mujer era entregada como esposa (Vergara 2013: 15). En paralelo con la hegemonía del linaje podemos destacar también la preeminencia del varón, pues para la cultura griega el padre era el causante de la estirpe, dando lugar a una concepción patrilínea de la familia. De este modo, como veremos más adelante, la esposa era únicamente el medio, el instrumento.

A este planteamiento biológico le siguió la perpetuación de la descendencia mediante hijos legítimos, una exigencia de la que ningún griego, según Platón, debía desentenderse:

“Y a los jóvenes que son buenos en la guerra o en alguna otra cosa debe dotárselos de honores y otros premios, y en especial de una más plena libertad para acostarse con las mujeres, para que, al mismo tiempo, sirva de pretexto para que de ellos se procreen la mayor cantidad posible de niños” (Pl. *Rep.* V. 460b).

De este modo, como hemos visto, el punto de partida estaba en el matrimonio y no fuera de él. Esto significaba una relación entre un hombre y una mujer que se unían esencialmente para mantener, perpetuar y dar sentido a una estirpe o linaje. Éste era el objetivo primario de la familia: dotar de hijos legítimos a la *oikía* y, por extensión, a la *polis*. Desentenderse de ello no era propio del matrimonio ni de la mujer casada, incluso no poner todo el interés en la descendencia legítima se consideraba una afrenta a la estirpe y a la sociedad misma (Vergara 2013: 17).

Según Platón, en la proyección de su estado ideal, la gestación femenina debía extenderse hasta los cuarenta años, mientras que para los varones establecía la edad hasta los cincuenta, por lo contrario, se llevaría a cabo una profanación y una injusticia:

“La mujer, a partir de los veinte años y hasta los cuarenta, parirá para el Estado; y el hombre procreará para el Estado después de pasar la culminación de su velocidad en la carrera hasta los cincuenta y cinco años. [...] Y si alguien de mayor o menor edad que ésa interfiere en las procreaciones en común, diremos que su transgresión es una profanación y una injusticia, ya que está engendrando para el Estado un niño que, si pasa inadvertido, se generará sin los sacrificios y las plegarias que para todos los matrimonios celebran tanto sacerdotes como sacerdotisas y el Estado íntegro para que siempre nazcan de padres buenos hijos mejores,

y de padres útiles hijos más útiles aún. Este niño, por el contrario, habrá nacido en la oscuridad y tras una terrible incontinencia” (Pl. *Rep.* V. 460c-461b).

Es importante señalar que la maternidad solía comenzar en torno a los catorce o quince años, pero la juventud y falta de desarrollo de las mujeres solía retrasar la posibilidad real de llevar a término los embarazos (Vergara 2013: 24). Ante tal posibilidad, Jenofonte defendía: “no sólo es necesario que estén sanos los cuerpos que van a engendrar hijos, sino que deben estar maduros” (X. *Mem.* IV, 4, 23). Para facilitar este fin, Aristóteles aconsejaba tener equilibrio emocional, una dieta equilibrada y dar largos paseos; a los hombres, no fecundar después de los cincuenta y cinco y ser fieles al matrimonio. En cuanto a la problemática de engendrar a edades tempranas, defendía que no era recomendado para una mujer muy joven tener descendencia porque muchos de los niños nacían imperfectos y en ese caso las madres tenían un parto mucho más trabajoso y de mayor riesgo de morir al dar a luz:

La unión de esposos jóvenes es mala para la procreación; en todos los animales, en efecto, los hijos de padres jóvenes son imperfectos, predominantemente hembras, y más bien pequeños, de forma que eso mismo debe necesariamente suceder en los hombres. He aquí una prueba: en todas las ciudades en que se acostumbra a casar los hombres y las mujeres jóvenes, las gentes son imperfectas y pequeñas de cuerpo. Además, en los partos las jóvenes sufren más y mueren en mayor número” (Arist. *Pol.* 1335a).

La maternidad tan temprana, según Pomeroy (1999: 103) no era nada conveniente para la salud de las mujeres atenienses. El período comprendido entre los dieciséis y los veintiséis años era el más peligroso, y también en el que nacían más niños. Según Nancy Demand, garantizar la concepción, el parto y la supervivencia del niño era algo complicado, debido a la corta edad de las mujeres al casarse, ya que simplemente muchas mujeres no eran lo suficientemente maduras para concebir. Si concebían, los riesgos en el parto eran muy elevados, incluso si ellas no fallecían durante el momento de dar a luz las probabilidades de que el niño sobreviviera eran bajas. Al menos la mitad de todos los recién nacidos no alcanzaban la madurez y podía esperarse una tasa de mortalidad del 30 al 40 por ciento en el primer año de vida (Taraskiewicz 2012: 46; Demand 1994: 17-24). El promedio de embarazos en una mujer habría estado en los 4,5 partos (Demand 1994: 20).

Por otro lado, según Flacelière (1993: 101), los matrimonios griegos no eran nada fecundos, por dos razones: el marido satisfacía fácilmente el instinto sexual fuera del matrimonio y, por otra parte, por pobreza o egoísmo, no se deseaba tener que alimentar muchas bocas. También Platón hace referencia al número conveniente de hijos: “El número mínimo suficiente de hijos sea según la ley un varón y una mujer” (Pl. *Leyes*, XI, 930d). Solamente en el caso de la hija *epiklera* Solón prescribía al que la había tomado “tener relación con ella al menos tres veces al mes” (Plu, *Sol.* 20), ya que en ese caso se trataba de conseguir un heredero varón lo antes posible, a fin de que el *oïkos* pudiera perpetuarse (Flacelière 1993: 101).

Aristóteles, por otro lado, defendía la práctica del aborto y la exposición al traspasar el número conveniente de hijos:

[...] y en el caso de un número grande de hijos, si la norma de las costumbres lo prohíbe, que no se exponga a ninguno de los nacidos. Es necesario, en efecto, poner un límite numérico a la procreación. Y si algún niño es concebido por mantener relaciones más allá de estos límites, antes de que surja la sensación y la vida, se debe practicar el aborto, pues la licitud y la no licitud de éste será determinada por la sensación y la vida” (Arist. *Pol.* 1335b).

### 5.1. El papel de la mujer como madre

De este modo, una vez que nacía el niño, la madre tenía el papel de mantenerlo con vida, ya que al menos la mitad de los niños no sobrevivían hasta la madurez. Esta era

la función más importante de una esposa, cuidar de sus hijos, tanto por ellos como para con la sociedad; en esto trataba el servicio de las mujeres a la ciudad, dar y criar nuevos ciudadanos (Fernández 2009: 22). Las madres confiaban en lo que ellas habían aprendido en su anterior *oïkos*, cuidando de sus hermanos, así como de los consejos de otras mujeres en el hogar, vecinas, parteras, etc. (Demand 1994: 22). Probablemente, las madres mantendrían una relación estrecha con sus hijos, más que sus padres ya que eran ellas las que tenían la responsabilidad su supervivencia. Aristóteles, en su obra *Ética Eudemia* afirma que las madres quieren más a sus hijos que los padres, ya que ellas son las que han sufrido dando a luz:

“De hecho, los padres (y las madres más que los padres) aman a sus hijos más de lo que son amados, y éstos, a su vez, aman a sus hijos más que a sus padres, porque la actividad es lo mejor. Y las madres aman (a sus hijos) más que los padres, porque creen que los hijos son más obra suya; efectivamente, se juzga la obra por la dificultad, y la madre sufre más en el nacimiento del hijo” (Arist. *EE*. 1241b, 2-9).

Como hemos visto anteriormente, las relaciones afectivas en el matrimonio podían ser algo escasas, es por esto por lo que las madres probablemente vieran en sus hijos una vía para manifestar y recibir afecto, lo que se vería reflejado en un refuerzo de la dedicación con sus hijos (Reboreda 2010: 163). En la iconografía, la representación de los niños con sus madres en contextos domésticos suele ser algo escasa en cuanto a la afectividad y sus cuidados, ya que normalmente cuando aparecen los niños se refieren principalmente a la fecundidad. No obstante, en las estelas funerarias de época clásica sí que vemos a madres y abuelas sosteniendo niños, ya que las acompañan en la muerte (Picazo 2008: 114) (Fig. nº12). En las representaciones de funerales era esencial la función de la madre que llora a su hijo muerto, como por ejemplo la inscripción ateniense del siglo IV a.C. que vemos a continuación, en la que se muestra el dolor de las madres que pierden a sus hijos:

“Dejando dos hijas jóvenes, aquí yace Jenoclea, hija de Nicarco; lloró el desgraciado fin de su hijo, Fénix, que murió en el mar cuando tenía ocho años. Quien conozca el dolor del duelo, Jenoclea, tendrá piedad de su destino. Dejas tras de ti dos hijas jóvenes y mueres lamentándote por tu hijo que tiene una tumba cruel en el oscuro mar” (IG II<sup>2</sup> 12335)<sup>31</sup>.



Figura nº12. Estela funeraria de Ampharete. Mujer sosteniendo a su nieto. 430-420 a.C. Museo Arqueológico del Cerámico, Atenas.

<sup>31</sup> Citado y traducido al español en Picazo (2008: 114).

Por otro lado, las mujeres también se ocupaban de realizar diferentes ofrendas en los santuarios<sup>32</sup> de las divinidades relacionadas con la salud, con el objetivo de cuidar a los miembros de su familia, en especial a sus hijos. De este modo, según Picazo (2008: 115) “el hecho de interceder ante los dioses por la familia era una forma de definición del rol maternal”.

Por último, otro de los papeles más importantes de la madre estaba relacionado directamente con el proceso educativo de los hijos e hijas durante el período de crianza, es decir, hasta los siete años aproximadamente. La madre era la que se encargaba de la educación de sus hijos en una época crucial, ya que es la etapa en la que se aprenden los valores y las herramientas fundamentales, como por ejemplo el lenguaje (Reboreda 2010: 162). Del mismo modo, tal y como veremos más adelante<sup>33</sup>, la nodriza también ocupaba un lugar muy importante en la vida tanto de los niños como de la madre, siendo de gran ayuda para ésta, encargándose tanto del amamantamiento como del cuidado y crianza de los hijos; muchas veces llegaban a contar con más protagonismo incluso que la propia madre. En el hogar, las niñas aprendieron a trabajar la lana y el tejido, dedicando gran parte de su tiempo a la producción de artículos. Otras actividades en el hogar también eran básicamente domésticas. Aprendieron a cuidar niños ayudando a sus hermanos menores. Algunas incluso podían haber recibido instrucción informal en el hogar en escritura y lectura, lo que habría sido útil en la gestión del hogar (Demand 1994: 10).

## 5.2. Creencias en torno a la fertilidad, la concepción y el aborto

Como hemos dicho anteriormente, la esposa únicamente actuaba como un instrumento a la hora de concebir. Para la fisiología griega, el semen o semilla de la identidad biológica se producía exclusivamente en el hombre, la mujer era un recipiente en el que el varón depositaba su germen como préstamo (Vergara 2013: 16). La contribución de la mujer a la obtención de un hijo no era comprendida del todo. El óvulo femenino era desconocido. Así lo defiende Apolo en las *Euménides* de Esquilo, donde se presenta la contribución de la madre a la concepción de una forma pasiva, como si se tratase de un receptáculo para la semilla del padre:

“No es la que llaman madre la que engendra al hijo, sino que es sólo la nodriza del embrión recién sembrado. Engendra el que fecunda, mientras que ella sólo conserva el brote -sin que por ello dejen de ser extraños entre sí-, con tal de que no se malogre una deidad. Voy a darte una prueba de este aserto. Puede haber padre sin que haya madre. Cerca hay un ejemplo: la hija de Zeus Olímpico. No se crió en las tinieblas de un vientre, pero es un retoño cual ninguna diosa podría parir” (A. *Eu.* 658-666).

En el proceso de la concepción el varón es activo y la mujer es pasiva. Tanto en los *Tratados Hipocráticos* como en la obra de Aristóteles, se afirma que el esperma y la leche son derivados de la coacción de la sangre; la naturaleza cálida del varón va a permitirle transformar la sangre en el residuo más perfecto, el semen, identificado con la potencia (Reboreda 2017: 25; Bodiou 2011). La unión de la semilla masculina y femenina en el útero, es decir, la concepción, así como, la primera etapa de crecimiento, son posibles gracias a la coagulación que permite el paso de uno o varios líquidos a un elemento sólido (Reboreda 2017: 25; Demont 1978).

---

<sup>32</sup> Estas actividades rituales permitían que las mujeres salieran del hogar, por lo que una vez más, llevarían a cabo actividades más allá del ideal de reclusión femenina en el interior del gineceo.

<sup>33</sup> Para saber más sobre la nodriza véase el capítulo 5.5. La lactancia.

Dada la necesidad de concebir, tenemos constancia de gran cantidad de fragmentos de *Tratados Hipocráticos ginecológicos* en los que se describen las pruebas a las que se sometía una mujer para determinar su grado de fertilidad, así como cuál era el momento más propicio para concebir (Reboreda 2015: 138). Estos tratados tienen dos objetivos superpuestos: tratar las afecciones de las mujeres y lograr resultados reproductivos positivos. Las repetidas referencias al potencial de una mujer para concebir, incluso cuando la concepción no es el tema en cuestión, destacan hasta qué punto la preservación de la fertilidad de la mujer constituye la preocupación primordial del tratado. El enfoque de estos tratados crea una imagen del cuerpo de la mujer como defectuoso y que necesita una intervención médica constante (Hong 2012: 73). A continuación vemos algunos de los consejos para reconocer si una mujer concebirá o no:

“Medios para examinar los signos que hacen evidente si una mujer concebirá. Si el médico desea saber si una mujer concebirá, que le dé a beber en ayunas mantequilla y leche de mujer que amamante a un varón: si eructa, quedará embarazada, si no, no”.

“Otro medio: aplicarle en pesario, envolviéndolo en un trozo de lana, un poco de aceite de almendras amargas y después, por la mañana, examinar si el pesario puesto produce olor en la boca: si hay olor, quedará embarazada y si no, no”.

“Otro medio para examinar lo mismo: si a una mujer se le producen dolores en las articulaciones después de haberle aplicado pesarios no excesivamente fuertes, si tiene castañeteo de dientes, vértigo y bostezos, hay esperanza de que esta mujer conciba, más que en el caso de aquella que no ha experimentado dichos síntomas”.

“Otro medio: limpiar una cabeza de ajo, quitarle la piel, aplicarla en pesario a la matriz y observar si despiden olor la boca: si despiden olor, concebirá y si no, no” (Hp. *Steril.* 214).

Una vez probada la capacidad de concebir con procedimientos como los descritos, se podían llevar a cabo diferentes ritos que aceleraran el proceso, como por ejemplo:

“La estación más apropiada para la concepción es la de la primavera. El hombre no debe estar borracho ni debe tomar vino blanco, sino del más fuerte y puro, así como ingerir alimentos muy fuertes. Que no se bañe con agua caliente, que esté fuerte y con buena salud, y que se abstenga de tomar lo que no convenga al caso” (Hp. *Steril.* 218)

“Cuando se sepa que todo está bien, mandar a la mujer que se acueste con su marido. Ella debe estar en ayunas y él sobrio, recién bañado con agua fría y habiendo ingerido unos pocos alimentos adecuados. Si la mujer sabe que ha retenido el semen, que en el primer momento no se acerque al marido sino que se mantenga tranquila. Lo sabrá si el hombre dice que ha eyaculado y ella no se da cuenta de esto a causa de la sequedad. Mientras que si la matriz devuelve de nuevo el esperma el mismo día, la mujer estará húmeda y si lo está, que se una otra vez a su marido hasta que retenga el semen” (Hp. *Steril.* 220).

“Cuando la mujer no pueda recibir el semen, lo más lógico es que haya crecido una membrana en el orificio de la matriz. Se necesitan herrumbre de cobre, bilis de toro y grasa de serpiente; mezclarlo todo junto, luego coger un trozo de lana y empaparla con el preparado, envolverlo en un trozo de lino fino, untar el lino en miel y hacer con todo un pesario del tamaño de una aceituna muy grande. Aplicar el pesario a los genitales durante toda una noche y que la paciente se tumbe boca arriba. Por el día, quitarlo y hacer que se lave con abundante agua caliente de mirto y a continuación, de día, cuando ya esté próxima la noche, que se aplique el pesario y luego se acueste con su marido” (Hp. *Steril.* 223).

Se estima que el 10 por ciento de las mujeres griegas (y el 3 por ciento de los hombres) no pudieron concebir, que es aproximadamente el doble de la tasa moderna para las mujeres. También se calcula que las solicitudes de curas de esterilidad en Epidauro representaron el 15,38 por ciento de todas las solicitudes, superadas solo por los problemas oculares y la ceguera (17,94 por ciento) (Demand 1994: 17).

A pesar de los muchos intentos de concebir a partir de multitud de procedimientos como los que hemos podido ver, es bastante probable que las mujeres considerasen que nunca obtendrían éxito sin la invocación a determinadas divinidades, con la finalidad de que se mostrasen propicias y contribuyesen a las circunstancias requeridas (Reboreda 2015: 139). Existen abundantes exvotos de diferentes tamaños y materiales en varios santuarios, como por ejemplo figurillas de terracota, relieves, placas votivas, etc. lo que indica que las mujeres de todas las clases buscaban la ayuda de los dioses. Estos exvotos relacionados con la fertilidad y la concepción normalmente consistían en una representación de los órganos sexuales, ya sea una vagina, unos senos (Fig. nº13 y 14), un útero o estatuillas fálicas, este último en el caso de enfermedades relacionadas con el órgano sexual o la impotencia (Perea 2007: 129-135).



Figura nº13. Par de pechos votivos, mármol, sobre losa con inscripciones. Science Museum Group, A163983.

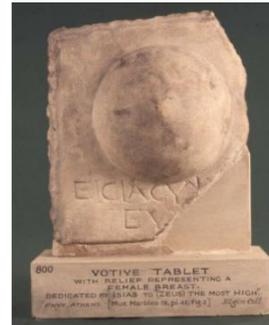


Figura nº14. Tablilla votiva de mármol; Representación en relieve del pecho femenino, debajo del texto griego con una dedicatoria de Isias a "Zeus el Altísimo".

La mayoría de las inscripciones y ofrendas serían simples, aunque otras agradecerían explícitamente a la divinidad por el éxito del embarazo o parto (Demand 1994: 89). En el santuario de Ártemis Calisto, en Atenas, se encontró un bajorrelieve de una pareja deseando descendencia. También se encontraron dos vulvas y un par de senos como ofrenda de agradecimiento por el parto. Este tipo de exvotos eran muy comunes, haciendo referencia a los órganos sexuales para simbolizar el embarazo y la fecundidad.

También se invocaban a otras divinidades que no estaban directamente relacionadas con el parto, como por ejemplo Asclepio, Zeus y Deméter. Pero el mejor atestiguado es Asclepio, padre de la medicina y divinidad curativa preeminente de Grecia. Del mismo modo que con Ártemis, también se han encontrado gran cantidad de ofrendas en santuarios de curación, tanto por agradecimiento como llamamiento a la fertilidad. La información más detallada con la que contamos procede del santuario de Asclepio de Epidauro, donde los sacerdotes dejaron constancia de las descripciones de prácticas como las *iamata*, es decir, inscripciones sobre piedra halladas en algunos de los santuarios de Asclepio como dios salutar, en las cuales se registraban las curaciones que en ellos habían tenido lugar. Por lo tanto, se trata de textos epigráficos que tienen la finalidad de narrar hechos milagrosos de una divinidad, donde se detalla la identificación del suplicante, el lugar de origen, el carácter de la enfermedad, la intervención divina y el feliz resultado (Calderón 2020: 91-92). Una de las curaciones más conocidas consistía en el método a través del sueño, por lo que una mujer que asistía al santuario por un problema de infertilidad, y dormía en él, podía ser curada por la divinidad:

"Agamena de Kleos. Durmió en el templo por el deseo de un niño y tuvo un sueño. Le pareció que una serpiente se acostaba sobre su estómago. Y a causa de ello nacieron cinco hijos", IG IV 2 1.121 (Reboreda 2015: 139; Dillon 1994).

Existían otros santuarios relacionados con los rituales del embarazo, como por ejemplo los oraculares. En el oráculo de Delfos, el más conocido, se han encontrado inscripciones donde se mencionan preguntas sobre la concepción y el embarazo al dios Apolo. Por otro lado, también podemos mencionar rituales comunitarios durante algunas festividades, como la fiesta en honor a Deméter, a la que solo podían acudir mujeres casadas con el fin de invocar a la diosa y obtener a cambio fertilidad tanto en los campos como en los vientres (Reboreda 2015: 140).

Volviendo a los ritos individuales, también contaban con numerosas formas de conocer si se había llevado a cabo la concepción, como por ejemplo el siguiente método, defendido por Aristóteles en la obra *Investigaciones sobre los animales*:

“Una señal de concepción en las mujeres es cuando, inmediatamente después del coito, las partes se ponen secas. Ahora bien, si los labios de la vulva son lisos, no se prestan al embarazo (pues el esperma se desliza al exterior), ni tampoco si son gruesos. Si, al contrario, los labios son rugosos y resistentes al tacto, o si son delgados, entonces ofrecen buenas condiciones para el embarazo. En consecuencia, para conseguir el embarazo hay que preparar el útero, pero para evitarlo hay que hacer lo contrario, pues, si los labios son lisos, no hay embarazo; esta es la razón por la cual, en ciertos casos, se practica, en la parte de la matriz en donde cae el esperma, una unción con aceite de cedro o con albayalde o con incienso diluido antes en aceite. Pero si el esperma permanece siete días es claro que hay concepción, pues los llamados derrames ocurren durante esos días” (Arist. HA. VII. 3. 15).

“Después de la concepción, las mujeres sienten pesadez en todo el cuerpo y tienen deslumbramientos y dolores de cabeza. Estas molestias sobrevienen en unas más pronto, incluso hacia el décimo día, en otras más tarde, según que estén más o menos cargadas de humores superfluos. Además, la mayoría de ellas padecen náuseas y vómitos, sobre todo las que tienen esos humores superfluos, cuando las menstruaciones se han detenido y todavía no se han dirigido a las mamas” (Arist. HA. VII. 4. 584a).

Por otro lado, cabe preguntarse qué ocurría si, por algún motivo, se necesitaba o se tenía el deseo de no concebir. Según González (2011: 426), “al analizar los textos médicos nos encontramos que, pese a la fuerte condena al aborto en la legislación y los discursos morales, los tratados nos hablan de fórmulas anticonceptivas y abortivas sin ningún tipo de reparo, y hemos de esperar hasta épocas muy tardías para que empiecen a disimularse los abortivos. Además se distinguen ambos perfectamente, y si se critican los métodos abortivos más agresivos es por el terrible peligro que corre la madre y no por el hecho mismo del aborto”. La homosexualidad, el sexo anal, el recurso a la prostituta y la esclava o el rechazo a las mujeres y la preferencia por una esposa sexualmente inactiva eran algunos de los recursos utilizados para el control de la población. Existe escasa información específica sobre técnicas femeninas de contracepción en el período Clásico, pero puede darse por seguro que también eran utilizados otros métodos acreditados por la costumbre (Pomeroy 1999: 86). Según Flacelière (1993: 102), hay dos medios para evitar una familia demasiado numerosa: el aborto y el abandono de los recién nacidos; generalmente ambos se consideraban legítimos. La ley no prohibía el aborto, ésta solamente intervenía para salvaguardar los derechos de su padre, pues la madre no puede abortar sin el consentimiento de su marido, ni la esclava del de su amo. Así pues, la mujer que decide por su cuenta abortar no solo está cometiendo un robo contra su marido, sino que está faltando gravemente a sus deberes como ciudadana, a la vez que va contra su propia naturaleza, dejando así de ser propiamente una mujer (González 2011: 431).

En cambio, cuando el embarazo no iba bien y se producía un aborto involuntario, existían multitud de procedimientos, remedios y recetas para purificar a la madre, así como para extraer el feto, así lo vemos en la *Colección Hipocrática*:

“En el caso de una embarazada que aborta el embrión al mes y no puede llevar a término el embarazo y está más delgada de lo normal, hay que purgarle la matriz, administrarle fármacos y hacerla engordar, pues no podrá llevar a fin su embarazo hasta que no se recupere y la matriz cobre fuerzas” (Hp. *Steril.* 237).

“Cuando una mujer no puede llegar hasta los nueve meses de embarazo, sino que aborta y le ocurre esto muchas veces, purificar su matriz de agua, administrándole medicamentos que la liberen” (Hp. *Steril.* 240).

“Si una mujer aborta sin querer y sin desear expulsar al feto, trigo tostado y molido y uva pasa blanca desmenuzada, diluirlos en hidromiel dulce, añadir un poco de aceite y darlo a beber en ayunas. Luego, triturar simiente de rábano y mezclarle vinagre y grasa de ganso; que lo coma y que se aplique en pesario hojas de laurel trituradas. Seguidamente, que beba orégano, poleo y harina en agua en la que se han espolvoreado hojas de laurel desmenuzadas, trituradas bien y mezcladas con goma. Dar esto a beber diluido en agua. Otra receta: grasa de oveja y de ganso, añadir a esto miel y majar; dar a beber como electuario” (Hp. *Steril.* 242).

“El método para extraer un feto es el siguiente: cuando un feto esté muerto en la matriz, utilizar con prudencia el recogedor de huesos, rompiendo poco a poco lo que se presenta, pero dejando la piel como protección frente a la herramienta” (Hp. *Steril.* 249).

### 5.3. El embarazo

Si todo iba por buen camino y se confirmaba el embarazo, era responsabilidad de la mujer llevarlo a buen término durante los nueve meses posteriores. Según Aristóteles, el número de meses de gestación variaba en las mujeres, pudiendo llegar hasta los once meses de embarazo: “El hombre es el único animal en el cual este momento varía. En efecto, la gestación es de siete meses, de ocho y de nueve, y la inmensa mayoría de diez. Algunas mujeres incluso dan a luz en el undécimo mes” (Arist. *HA.* VII. 584a). Contamos con muy poca información sobre el transcurso del embarazo, ya que las fuentes se centran sobre todo en el momento más duro y peligroso: el parto. Es curioso el hecho de que mientras la ciudad esperaba la reproducción de sus ciudadanos, las fuentes guardan silencio sobre el momento en que la mujer se convierte en madre. Contamos con muy poca documentación sobre ello, apenas algunos escritos médicos y algunas fuentes en las que se habla de los nacimientos divinos. En cambio, la información es más abundante sobre las madres fallecidas en el parto, los peligros del nacimiento y las ofrendas dedicadas a las deidades que protegían al bebé (Mehl 2009: 1-2).

El periodo de transición del embarazo habría sido especialmente tenso para las mujeres que estaban encinta por primera vez, cuando la mujer ya no era *parthénos* pero tampoco era aún *gyné* (Lee 2012: 33). Según los discursos hipocráticos, sabemos que relacionaban perfectamente la ausencia del período con el embarazo, así como otros síntomas físicos simples a la vista:

“Cuando la mujer está embarazada, no sufre por el cese de las menstruaciones ya que la sangre, al no fluir cada mes, no sufre alteración alguna; por el contrario, fluye cada día hacia la matriz tranquilamente, poco a poco y sin esfuerzo, y lo que está dentro de la matriz crece. La sangre fluye cada día y no una vez al mes porque el embrión en la matriz la arrastra continuamente del cuerpo, según la fuerza que tenga” (Hp. *Nat puer.* 15).

“Si no hay nada que pueda hacer conocer que una mujer está embarazada, se puede saber por lo siguiente: los ojos se le ven estirados y hundidos, la parte blanca no tiene una blancura natural, sino que parece un poco lívida. Cuantas están embarazadas tienen en la cara pecas y, cuando comienzan a estar embarazadas, sienten repugnancia por el vino, se vuelven de mal comer, son proclives a la cardialgia y tienen mucha saliva. Triturar muy bien almagre y anís, diluirlos en agua, administrarlos y dejar que duerma: si se producen retortijones en torno

al ombligo, se queda embarazada y si no, no. Después de todo esto, que beba harina, miel y orégano en vino y aceite” (Hp. *Steril.* 215).

Asimismo, contaban con otras fórmulas para conocer el sexo del bebé:

“Todas las mujeres que se quedan embarazadas y tienen pecas en la cara, dan a luz una niña, y las que conservan su buen color, dan a luz un varón en la mayoría de los casos. Cuando los pechos se les vuelven hacia arriba, dan a luz un varón, y si es hacia abajo, una hembra. Coger leche de la mujer, mezclarla con harina y hacer un panecillo cociéndolo a fuego lento: si se quema por completo, parirá un varón, y si se entreaire, una niña. Poner esa misma leche en hojas y asarlas: si ésta se coagula, dará a luz un varón, y si se disuelve, una niña” (Hp. *Steril.* 216).

Las representaciones iconográficas de mujeres embarazadas son relativamente raras en el arte griego antiguo debido a la disposición drapeada de las prendas, de este modo, la identificación de una mujer embarazada no siempre es segura. Por otro lado, se han excavado figurillas con forma de mujer embarazada en contextos de santuario, lo que significaría que fueron dedicadas para conseguir protección o dar las gracias por el parto exitoso. Según Lee (2012: 32), una vez más, la evidencia arqueológica demuestra que las mujeres embarazadas visitaron santuarios griegos dedicados a las divinidades femeninas asociadas con el parto, en cambio, las fuentes textuales son ambivalentes sobre su presencia en otros contextos religiosos. Aristóteles sugería que las mujeres embarazadas visitaran los santuarios de las divinidades asociadas con el parto (*Pol.* 1335b, 12-16), pero en algunos santuarios se les prohibieron el paso<sup>34</sup>.

Para protegerse contra los peligros considerables asociados con la fertilidad, el embarazo y el parto, las mujeres emplearon variedad de amuletos apotropaicos. Los amuletos se fabrican a partir de una variedad de piedras naturales, incluyendo jaspe, etitas, piedra de Samos, escarabajos y coral. Muchos de esos amuletos no habrían sido notables, consistiendo en nada más que una piedra perforada, y es probable que muchos de ellos pasaran desapercibidos, o han permanecido inéditos para los excavadores. Además de los amuletos que se usaban para desviar a los demonios del parto, se han encontrado otras ofrendas votivas en los inventarios del templo y los depósitos del santuario que parecen haber sido asociados con el alivio del parto. Dichos elementos habrían consistido en llaves (Fig. nº15), cinturones y alfileres. La presencia de las llaves en los santuarios se ha reconocido hace poco tiempo y habrían sido dedicadas como ofrenda para facilitar el parto, como una metáfora a la apertura del útero (Taraskiewicz 2012: 46-48).

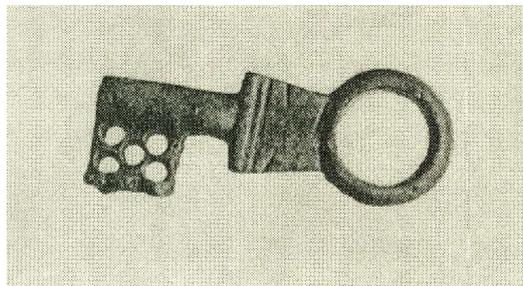


Figura nº15. Llave de bronce. Photo: Waldstein, AH II, 299, N°2262.

<sup>34</sup> Las mujeres embarazadas y las madres lactantes fueron excluidas de los misterios de Despoina en Lykosura, por ejemplo, y las mujeres embarazadas (y los animales a punto de dar a luz) no pudieron visitar la colina de Arcadia que se creía que era el lugar de nacimiento de Zeus (Lee 2012: 32).

## 5.4. El parto

Las atenienses daban a luz rodeadas de las mujeres de la casa: la palabra *maia* puede designar a cualquier mujer de cierta edad, a cualquier sirvienta experta capaz de actuar como *omfalotomos* (cortadora del cordón). No obstante, en los casos difíciles se llamaba a una comadrona o incluso a un médico. El alumbramiento es concebido como una travesía peligrosa que transforma física y socialmente tanto a la parturienta como al nonato. A través del culto y las ofrendas buscaban que las respectivas deidades les otorgaran ayuda y protección, especialmente en esos momentos de peligro en los que la muerte se convertía en una situación demasiado habitual (Reboreda 2015: 137). Antes del nacimiento se pintaba la casa con pez, con el fin de alejar a los demonios, o más bien porque la pez protege contra las impurezas (Flacelière 1993: 104; Moulinier 1952: 69).

Los *Tratados Hipocráticos* describen muy detalladamente cómo se inicia el proceso del parto, en el que el niño al moverse rompe las membranas y le permite salir al exterior:

Quando le llega a la mujer el momento del parto, ocurre entonces que el niño, al moverse y al agitar manos y pies, rompe una de las membranas interiores; y, cuando una se rompe, las otras tienen ya menos fuerza; primero se rompen las que contienen a la primera, y después la última. Cuando las membranas se han roto, en ese momento el niño se libera de su atadura y sale de la matriz moviéndose; la atadura ya no tiene fuerza tras ceder las membranas, y sin ellas la matriz ya no puede retener al niño. En efecto, las membranas se fijan a la matriz cuando están rodeando al feto, pero no lo hacen con mucha fuerza. Cuando el niño sale, fuerza y ensancha la matriz en su desplazamiento, porque es blanda; sale de cabeza si está en su posición natural, pues las partes superiores, medidas desde el cordón umbilical, son las más pesadas. [...] Ocurre lo mismo con el niño: cuando ha alcanzado cierto tamaño, la madre no puede ya proporcionarle alimento suficiente; y, al tener que buscar más alimento del que hay, el feto se mueve, rompe las membranas y, liberado de la atadura, marcha hacia la salida. Esto sucede a los diez meses como máximo” (Hp. *Nat Puer.* 30).

En el mismo tratado, se mencionan los fuertes dolores del parto, sobre todo en las mujeres primerizas, que sufren más en el parto por su desconocimiento de los dolores. Para disminuir las molestias, contaban con algunos analgésicos naturales, que incluían adormidera, beleño y raíz de mandrágora blanca. También el opio, ya que actuaba como sedante. No obstante, según Helen King en boca de Demand, el uso de analgésicos probablemente se limitase a los partos complicados (Demand 1994: 20; King 1988). Medea, en la obra de Eurípides, nos expone el sufrimiento en el parto como un dolor superior incluso a la batalla:

“Un hombre, cuando le resulta molesto vivir con los suyos, sale fuera de casa y calma el disgusto de su corazón (yendo a ver a algún amigo o compañero de edad). Nosotras, en cambio, tenemos necesariamente que mirar a un solo ser. Dicen que vivimos en la casa una vida exenta de peligros, mientras ellos luchan con la lanza. ¡Necios! Preferiría tres veces estar a pie firme con un escudo, que dar a luz una sola vez” (E. *Med.* 244-250).

Este temor, además de los fuertes dolores del parto, se debería a la alta mortalidad tanto de las madres como de los bebés, a pesar del elevado número de divinidades protectoras que se invocaban y de los amuletos que se empleaban. Es por esto por lo que la mayoría de la iconografía que se ha conservado y ha llegado hasta nosotros relacionada con el parto tiene que ver con la muerte, como por ejemplo relieves de estelas y *lekythos*<sup>35</sup> funerarios que describen a madres en el momento del fatal desenlace (Reboreda 2010: 161). Nicole Loraux (2004: 43), en su artículo titulado “La

---

<sup>35</sup> *Lekythos* (λήκυθος): Vaso griego de variados tamaños, de línea airosa, cuello largo, cuerpo estilizado y asa, que se empleaba como recipiente de aceites o perfumes. Su uso principal fue funerario, destinado a contener aceites y pomadas que se ofrecían a los difuntos y que a veces se ponían también en las tumbas.

cama y la guerra”, relacionó las hazañas bélicas y la proeza femenina del parto. La autora expuso la asimilación entre dar a luz y luchar, ya que el *pónos*, el sufrimiento agudo, simboliza tanto el dolor en el parto como el dolor causado en la lucha, y también la gesta conseguida con doloroso esfuerzo (Iriarte 2020: 98). De este modo, la mujer sufriría de la misma forma que el guerrero, e incluso más que éste, si nos basamos en el fragmento de Medea, citado anteriormente. Así, Loraux expone en su obra cómo las mujeres deben “ser suficientemente fuertes como para soportar el parto y luchar con desenvoltura y éxito contra los dolores de este. Asimismo, se trata de soportar el parto del mismo modo que el hoplita soporta el asalto del enemigo, de luchar contra los dolores: el parto es un combate” (Loraux 2004: 44-45). En resumen, si morir en la batalla era considerado el mayor sacrificio que podía ofrecer un ciudadano, morir en el parto lo era para la mujer (Iriarte 2020: 100-101).

Por otro lado, si por el contrario, el parto se llevaba a cabo sin complicaciones, las madres realizaban ofrendas de agradecimiento a las divinidades correspondientes (Reboreda 2010: 162). Probablemente, la mujer que se enfrentaba al parto acudía en primer lugar a los dioses, ya que estos desempeñaban un papel clave en las concepciones tradicionales de la enfermedad y la curación, a pesar de la oposición de los médicos a algunas curaciones religiosas. Artemisa e Ilitía eran las diosas encargadas de ayudar tanto a las parteras como a las parturientas. Artemisa, como ya hemos visto durante el presente trabajo, era una diosa con quien las mujeres ya estaban familiarizadas por el importante papel que ocupaba en sus vidas en los ritos de paso. Además, Afrodita cuidaba a los niños, es por esto por lo que seguían adorándola para favorecer la fertilidad y un parto exitoso (Demand 1994: 88). Ilitía, hija de Zeus y Hera, en cambio, era la diosa que presidía los alumbramientos, diosa de las comadronas y de los dolores del parto (Grimal 1979: 287). Numerosos epigramas en la antología nos muestran la invocación de Artemisa e Ilitía u otras divinidades especializadas en el parto. Por ejemplo, entre los epigramas de Calímaco podemos encontrar varios en los que se invoca a estas dos diosas, uno dedicado a Ártemis a cambio de protección, y otro dedicado a Ilitía dándole las gracias por el éxito en el parto de su mujer (una niña), además de prometer otra ofrenda si su mujer tiene un varón, así lo vemos a continuación:

“Artemis, esta estatua te ha consagrado aquí Filerátide. Acepta el don, señora, y a ella protégela” (Call. *Epigr.* XXIII).

“Acude, Ilitía, de nuevo, propicia para el parto, a la llamada de Licénide, con un alumbramiento feliz del fruto de su vientre. Hoy es por una hija, soberana, esta ofrenda. Sea, a cambio de un hijo, mañana dedicada otra ofrenda en tu templo perfumado” (Call. *Epigr.* LIII).

En cuanto nacía el niño se colocaba encima de la puerta una rama de olivo, si era varón, o una banda de lana si era niña, como signo de alegría y también para informar a los vecinos del nacimiento y del sexo del recién nacido (Flacelière 1993: 104).

En la imagen nº16, podemos ver un relieve votivo de mármol en el que se representa un parto exitoso. En el centro podemos ver la madre exhausta, desplomada en un taburete, con la ropa desordenada y el seno visible. Detrás de ella podemos ver una partera o mujer que la ha ayudado durante el parto y sosteniendo el bebé recién nacido. Delante, encontramos representada una divinidad femenina de pie que probablemente podría tratarse de Higía, hija de Asclepio. Es posible que este relieve votivo fuera una ofrenda a una deidad curativa como Asclepio o Higía, en agradecimiento por la protección durante este rito de iniciación particularmente peligroso. Las placas votivas suelen mostrar a mujeres en presencia real o implícita de una divinidad femenina de quien busca protección, ya sea para ella o para su hijo (Lee 2012: 27).



Figura nº16. Fragmento de relieve votivo. Parto exitoso. Mármol, s. V a.C. Metropolitan Museum of Art, nº 24.97.92.

Dentro del panteón griego, Artemisa era la protectora especial de mujeres y niñas, especialmente en períodos de transición críticos como la menarquía y el parto. Varias fuentes literarias y epigráficas confirman la práctica de dedicar las prendas a Artemisa después de un parto exitoso. Aunque las prendas en sí mismas no han sobrevivido, las estelas inscritas que registran los inventarios del santuario ilustran el significado de tales dedicatorias (Lee 2012: 33). La dedicación de las prendas de maternidad a Artemisa simbolizaba el éxito en la transición de *parthénos* a *gyné*. Como sabemos, la futura madre fue “apartada” de la sociedad durante el período liminal del parto, durante el cual estuvo contaminada y contaminando a todos los que ingresaban a la casa. Después del nacimiento, la pureza se restauraba por medio de un ritual y la nueva madre era reincorporada a la sociedad. Después de un exitoso nacimiento, la nueva madre dedicaba estas prendas como un gesto de agradecimiento, pero también para reflejar su nuevo rol social, el de *gyné*, que requería de nuevas vestimentas (Lee 2012: 36).

La muerte de la mujer durante el parto fue un hecho bastante común. Las estelas de mujeres griegas que murieron en el momento de dar a luz permiten hacernos una idea de las dificultades tanto físicas como emocionales que sufrían las mujeres y sus familias. En la imagen siguiente (Fig. nº17), podemos ver una estela del siglo IV a.C. en la que se representa una mujer recostada en una *kline*<sup>36</sup>. Una segunda mujer la sostiene mientras un hombre se despidе de ella agarrándole la mano. Se pueden observar las prendas sueltas y la forma de la barriga abultada, por lo que nos informan de que la mujer recostada ha muerto al dar a luz. Aunque se trate de una escena doméstica y privada, este tipo de estelas se podían encontrar públicamente en los cementerios, para moralizar a la mujer como madre (Hackworth; Salzman-Mitchell 2012: 9).

<sup>36</sup> *Kline* (κλίνη): Tipo de mueble, especie de diván utilizado por los griegos y más tarde por los etruscos y romanos. Cama pequeña o sofá de forma rectangular, apoyaba sobre cuatro patas, pudiendo tener un apoyabrazos o una cabecera.



Figura nº17. Estela funeraria ática. Mujer que muere al dar a luz. Mármol. 330 a.C. Harvard Art Museums, 1905.8.

La muerte de la madre durante el parto era una preocupación importante, pero también la alta tasa de mortalidad infantil, con cifras de supervivencia de aproximadamente una muerte de cada tres niños (Hackworth; Salzman-Mitchell 2012: 9). Por otro lado, también era muy común que la madre, una vez había dado a luz, enfermara a causa de diferentes infecciones y trastornos. Los trastornos en el flujo loquial, la inflamación del útero, hinchazón del vientre, escalofríos, fiebre, cefaleas, entre otros, eran síntomas de diferentes enfermedades a raíz de un parto complicado o una mala higiene. Los tratados ginecológicos atribuyen varios de estos síntomas a enfermedades “propias de las mujeres”<sup>37</sup>.

Por otro lado, debemos saber que todo nacimiento suponía una impureza tanto para la madre como para las personas que vivían en la casa<sup>38</sup>; ésta es la razón por la cual no debía producirse ningún nacimiento en el interior de un santuario. Sin embargo, no está claro el tiempo que la madre permaneció contaminada. Parker, en boca de Taraskiewicz, sugiere que si bien su capacidad para transmitir el contagio probablemente se elevó a tiempo para la *anfidromías* en el quinto o séptimo día, su proceso completo de purificación y reintegración probablemente se prolongó más (Taraskiewicz 2012: 53; Parker 1996: 51-52). Los textos médicos sugieren un período de 30 a 40 días, durante el cual la *katharsis* (purificación) asociada con el sangrado loquial podría seguir su curso. Por otro lado, este periodo en el que las mujeres estaban recluidas en sus casas habría servido también para proteger a la madre y el niño en su etapa más vulnerable. Según Demand (1994: 5-6), el periodo durante el cual la mujer se consideró contaminada se calculó en 42 días para la mujer que daba a luz una niña y 30 para la que daba a luz a un varón. De este modo, la madre que daba a luz un niño reanudaba su vida 12 días antes que la madre de un niño. Asimismo lo podemos ver en el tratado hipocrático *Sobre la naturaleza del niño*:

Después del parto los loquios duran normalmente cuarenta y dos días en el caso de una niña; es el tiempo más largo y completo e, incluso, no habría peligro en que durasen veinticinco días. En el caso de un varón, los loquios duran treinta; es el tiempo más largo y completo, y no habría peligro tampoco si durasen veinte (Hp. *Nat.Puer.* 18).

<sup>37</sup> Para saber más sobre este tipo de enfermedades consultar los discursos hipocráticos *Sobre las enfermedades de las mujeres*, y la obra de Nancy Demand *Birth, death and motherhood in classical Greece*, capítulo 4. “The Risks of Childbirth” (referencias completas en la bibliografía).

<sup>38</sup> Fragmentos de la ley catártica de Cirene sugieren que cualquiera que entrara en una casa donde había tenido lugar un parto retendría esa contaminación durante tres días (Taraskiewicz 2012: 53).

Esto se debería a que las niñas serían más débiles y menos activas, y se creía que el niño proporcionaba la fuerza motriz en el proceso de nacimiento, por lo que se consideró que el parto de una niña era más difícil para la madre (Demand 1994: 6). Por lo tanto, no es sorprendente que la mayoría de las complicaciones descritas en los discursos hipocráticos eran debidas a nacimientos de niñas (Demand 1994: 6; Hanson 1989: 48). La visión del niño como el elemento activo en el proceso de nacimiento, iniciando el parto y abriéndose camino hacia el mundo por sus propios esfuerzos, mientras la niña permanece pasiva, está implícita en muchos otros pasajes de los tratados hipocráticos. Es posible que las parturientas pusieran fin a sus encierros con una visita a un santuario o realizando un sacrificio, aunque también podían haber llevado a cabo diferentes remedios y recetas para purificar el cuerpo, por ejemplo, lo vemos en el tratado hipocrático *Sobre las mujeres estériles*:

“Remedios para la purificación. Cuando después del parto o en otras circunstancias a la mujer no le venga la purificación, cortar una rama delgada y bien resinosa de pino, cocerla en vino blanco y administrar tres ciatos de la decocción. También cuatro granos de peonía, un poco de comino etíope y un poco más de séseli o bayas de cedro. Si hay sofocaciones también, un poco de castóreo. Si después de una purificación adecuada al acabar el parto, el vientre sigue grande y hay aire encerrado y está dolorido, bien con fiebre o sin ella, un quinto de medida líquida de jugo de escamonea, séseli o alguna sustancia aromática y ruda en vino blanco. Si la enferma no quiere beberlo, hacer una unción en el ano, por ejemplo, con bilis de toro, miel y mirto. En caso de dolor tras la purificación después de un aborto, y si no responde al administrarle sustancias aromáticas y tiene fiebre, cocer dos cótulas de leche de cabra, enfriarla y quitarle la nata, colarla y mezclarle un tercio de hidromiel para que esté dulce; que beba tres veces de esto en ajamas. Si el dolor no cesa y el vientre no evacúa, que tome por la tarde un baño de asiento con agua caliente y una vez fomentada, que se levante y se ponga una irrigación con vino tinto diluido en una parte de agua y media de aceite. La irrigación estará templada. Luego que se eche a dormir” (Hp. *Steril.* 234).

Todo este trabajo ritual, desviar el peligro, liberar el útero, llevar a cabo el parto, realizar remedios de purificación y asistir al santuario, culmina en la transformación en un nuevo ser social, una *gyné*. El logro de la maternidad es el requisito previo para alcanzar la condición de mujer adulta. El matrimonio y la maternidad le otorgan igualdad con otras mujeres adultas de su comunidad, y la califica para aquellas fiestas religiosas abiertas solo a las mujeres, como las *Thesmophoria* (Taraskiewicz 2012: 59). Este momento de integración en el hogar y la comunidad ha sido el objetivo de la larga cadena de rituales que comenzó con el compromiso matrimonial de la mujer, el cual por fin habría conseguido.

El quinto o el séptimo día después del nacimiento se celebraba la fiesta familiar de las *Amfidromias*, para la madre y para todas las personas que habían intervenido en el parto, así como la ceremonia que unía al niño a su grupo social, en la que se le llevaba corriendo por toda la casa. En esta ocasión se reunían todos los miembros de la familia, y a partir de ese momento la comunidad aceptaba el niño y se decidía a criarlo, pues el padre ya no tenía derecho a librarse de él (Flacelière 1993: 104). Por fin, el décimo día después del nacimiento (*dekate*), los miembros de la familia se reunían de nuevo para realizar un sacrificio y celebrar un banquete; los familiares invitados al banquete llevaban regalos, sobre todo amuletos para el niño. Aristófanes hace referencia a esta fiesta en su obra *Las aves*, afirmando que se llevaba a cabo en el décimo día de vida del recién nacido: “Una vez me invitaron a la décima de un recién nacido y empiné el codo en la ciudad y acababa de dormirme, y antes que los otros empezaran con el banquete se puso a cantar” (Ar. *Au.* 493-495).

Éste era el momento en que se ponía nombre al niño. En Atenas al primogénito se le ponía normalmente el nombre del abuelo paterno, aunque no era obligatorio y hay

muchas excepciones; en la comedia *Las Nubes* Estrepsiades se queja a su criado porque su mujer se negó a ponerle el nombre de su abuelo:

“Después, cuando nos nació este hijo nuestro a mí y a mi buena mujer, discutimos enseguida sobre cómo llamarlo, y ella añadía un -ipo al nombre: Jantipo, Caripo o Calípides, en tanto que yo proponía el nombre de mi abuelo, Fidónides. Así pues, el asunto quedó sin decidir algún tiempo y finalmente llegamos al acuerdo de llamarle Fidípides” (Ar. *nu.* 60-65).

Los nombres elegidos para las niñas, así como la forma en que se usaron los nombres femeninos, reflejaron su estado subordinado. Los nombres de muchas niñas eran formas femeninas de nombres masculinos, o nombres que encarnaban virtudes militares masculinas, como Lysistrata (la que disuelve el ejército); sustantivos abstractos o adjetivos que expresan las cualidades que los padres pueden esperar en una niña, como Malthake (suave) o Makaria (felicidad). Los nombres de nacimiento de las niñas solo se escucharon dentro de la familia; en público, es probable que se las identificara mediante el caso posesivo del nombre de su padre. Una vez casada, la mujer era identificada de manera similar por el nombre de su esposo; por lo tanto, las mujeres se definían lingüísticamente como las posesiones de los hombres (Demand 1994: 9).

En cambio, los recién nacidos no deseados eran ahogados o abandonados (Eslava 1997: 158). El padre de la criatura era quien decidía si debía ser o no admitido como miembro legítimo de la familia; en caso contrario es posible que se llevara a cabo el infanticidio o la exposición, sobre todo en el caso de las niñas, ya que solían incidir negativamente en la economía familiar al tener que dotarlas en el momento del matrimonio. También podrían haber sido abandonados los niños con defectos físicos, así lo menciona Aristóteles: “En cuanto a la exposición y crianza de los hijos, debe existir una ley que prohíba criar a ninguno defectuoso; y en el caso de un número grande de hijos, si la norma de las costumbres lo prohíbe, que no se exponga a ninguno de los nacidos” (Arist. *Pol.* 1335b). A la madre no le estaba permitido decidir sobre el futuro de ese niño o esa niña que, con grandes dificultades, había traído a la vida (Reboreda 2010: 162). La exposición ponía el destino del niño en manos de los dioses y absolvía al *oikos* de cualquier culpa de sangre si muriera. Una persona que acogía a un niño expuesto podía criarlo como libre o esclavo, pero el acto de exposición no rompió el vínculo legal entre el niño y su *kýrios*, por lo que el niño podría ser reclamado más tarde si pudiera ser identificado (Demand 1994: 6).

## 5.5. La lactancia

Tras el parto, que, como hemos visto, implicaba un elevado riesgo para la vida tanto de la madre como de la criatura, la lactancia creaba un nexo que propiciaba el afecto y el respeto en la relación maternofilial. Según Reboreda (2017: 23-24), “la noción de maternidad abarca dos dimensiones; por una parte, la capacidad reproductiva y, por otra, la capacidad de sacar a la descendencia adelante gracias a sus cuidados”. En primer lugar, debemos analizar cómo se entendía el origen de la leche materna. Una vez que el bebé nacía, el proceso de “conversión” continuaba su curso, en función de las necesidades del nuevo ser; de este modo, la sangre menstrual que se había convertido en alimento para el feto se transformaba en leche:

“Leche y sangre son el sobrante de la alimentación. Los ciclos periódicos (de la sangre) son por lo general concordantes, para el embrión y para la alimentación de éste y, de nuevo, vuelve arriba para la leche y para la alimentación del niño” (Hp. *Alim.* 37).

“También después del parto, las menstruaciones tienen tendencia a producirse durante el mismo número de 30 días sin que haya, sin embargo, exactitud absoluta en todas las mujeres.

Pero después del embarazo y pasado el período indicado, no hay normalmente reglas, sino que el flujo va hacia los senos y se convierte en leche. Al principio la leche que aparece en las mamas se presenta en pequeña cantidad y en delgados filamentos” (Arist. *HA*. VII. 3. 30).

Esto se debía a la conexión que establecían entre los órganos reproductores, especialmente el útero, y el pecho, que, en el caso de las mujeres, se consideraba uno de los órganos que retenía más humedad (Reboreda 2017: 26; Bodiou 2011). Existía otra teoría complementaria sobre la producción de la leche materna a partir de la digestión de los alimentos: la matriz, voluminosa por el tamaño del feto, presionaba al vientre cuando estaba lleno y la parte más grasa de los alimentos y de los líquidos sufría una cocción especial por el calor de la matriz y llegaba a las mamas como leche:

“Cuando el embrión se mueve, entonces también aparece la leche en la madre; los pechos crecen y las mamas se llenan, pero la leche no fluye. En las mujeres de carne densa, la leche aparece y fluye más tarde, y en las de carne débil antes. La leche se forma por la siguiente razón necesaria: cuando la matriz, voluminosa a causa del feto, presiona el vientre de la mujer y, dado que esta presión se produce cuando el vientre está lleno, la parte más grasa de los alimentos y de los líquidos se desplaza hacia el epiplón y la carne. La parte de la grasa caliente y blanca, que se ha endulzado por el calor de la matriz, es expulsada y va a parar a los pechos; y una pequeña parte va también a la matriz a través de las mismas venas. En efecto, las mismas venas y otras semejantes van a los pechos y a la matriz. Y cuando la leche llega a ella, el feto se beneficia un poco de ella; los pechos, al recibir la leche, se llenan y se hinchan. En el momento del parto, cuando empiezan los primeros movimientos, la leche afluye a los pechos si la mujer da de mamar. Ocurre del siguiente modo: debido a la acción de mamar, las venas que van a los pechos se hacen más anchas y, al hacerse más anchas, arrastran la materia grasa del vientre y la llevan a las mamas. Y también en el hombre, si practica el coito a menudo, las venas, al volverse más anchas, transportan mejor el esperma” (Hp. *Nat. Puer.* 21).

A pesar de esta gran proximidad entre la leche y la sangre, según Reboreda (2017: 26; Damet 2011), la aparición de ambas juntas se convertía en un terrible presagio. El ejemplo más conocido sería el que describe Esquilo en *Las Coéforas*, donde Clitemnestra se refiere a un sueño premonitorio en el que su hijo Orestes era una serpiente que amamantaba de un seno que expulsaba sangre. Sin duda en esta terrible visión se anuncia el inminente matricidio en venganza por el asesinato de su padre. Las fuentes clásicas transmiten incluso que la idea de una “congestión de sangre en las mamas femeninas es un anuncio de locura” (Hp. *Aph.* V. 40).

Contamos con diversos escenarios en los que una madre desesperada recuerda al hijo sus sacrificios, en general el parto y la lactancia, como por ejemplo Andrómaca en *Las Troyanas*, donde la desesperación por el hijo de ésta la lleva a recordar la lactancia: “¡Oh jóvenes brazos tan queridos de tu madre, oh dulce olor de tu cuerpo! En vano te crió este pecho entre tus pañales, en vano me esforcé y encanecí en vano” (E. *Tr.* 759). También Antígona expresa algo similar ante la visión de la muerte de sus seres queridos: “¿A quién primero le dejaré las primicias de mi cabellera, en arrancados mechones? ¿A mi madre, de cuyos pechos me amamanté, o a los fatídicos despojos de mis hermanos muertos?” (E. *Ph.* 1521-1525). En la misma obra, Antígona utiliza su seno y el recuerdo de la lactancia para suplicar a sus hijos que cesen en su enfrentamiento:

“Exhibiendo ante todos sus lágrimas y lamentos, corría a ofrecer, a ofrecer como suplicante, un pecho suplicante a sus hijos, velando por ellos. Y ante la puerta Electra, en el prado donde crece el loto, la madre encontró a los hijos entre lanzas, peleando en común combate, como leones en una cueva” (E. *Ph.* 1567-1575).

De este modo, vemos cómo las expresiones que hacen referencia al seno y la lactancia actúan con el objetivo de hacerle cambiar de actitud (Reboreda 2017: 28). Por otro lado, otro momento en el que el pecho femenino ocupa un lugar importante es la muerte, especialmente si el fallecido es un hijo. Las mujeres, acompañando el lamento fúnebre,

se golpean y laceran sus pechos simbolizando el dolor que están sufriendo (Reboreda 2017:28).

Las propiedades de la leche materna se consideraban fundamentales para el crecimiento de los recién nacidos, independientemente de la clase social. Contamos con una significativa cantidad de información sobre la preocupación de las mujeres por tener suficiente leche para alimentar a su descendencia. Así, por ejemplo, utilizaban amuletos de galatita: “la misteriosa piedra de leche”, material al que se atribuían propiedades beneficiosas para favorecer la abundancia de leche, a veces la llevaban al cuello con un hilo de lana de oveja fértil y otras, tras pulverizarla y mezclarla con agua o hidromiel, se la bebían (Reboreda 2017: 28; Dasen 2003). La justificación ideológica de la lactancia materna deriva de la idea de que a través de la leche se transmitían no sólo características genéticas, sino también éticas y culturales. Como ya hemos visto anteriormente, el origen del proceso se encontraba en la sangre del padre que se había convertido en esperma, elemento fundamental de la concepción y por lo tanto de la transformación de la sangre menstrual en alimento para el feto y finalmente en leche (Reboreda 2017: 28; Ducate-Paarmant 2005).

Si por algún motivo no se podía amamantar (o no se quería hacerlo, como en el caso de las mujeres de la élite), se podía acudir a una nodriza. El papel de las nodrizas era muy importante, a veces, incluso tenía más protagonismo que la propia madre. De este modo, muchas siguieron siendo figuras importantes durante la vida adulta de aquellos a los que dieron de mamar, ya que el vínculo afectivo a veces podía ser muy fuerte. A continuación podemos ver un epigrama en la tumba de Malicha, en la ciudad portuaria ateniense de Peiraeus. Al parecer Malicha era una esclava que había sido traída a Atenas desde el Peloponeso. A pesar de su estatus social, es recordada con respeto:

Aquí la tierra alberga a la nodriza de los hijos de Diogeites del Peloponeso, ella que poseía el carácter moral más alto, Malicha de Kythera” (IG II<sup>2</sup> 9112).

Otro epigrama parecido donde también se muestra el amor y el respeto por la nodriza, casi equivalente al de una madre, es el siguiente:

“Aquí la tierra esconde a la fiel nodriza de Hippostrate; ella ahora te anhela. Mientras vivías, te amé, nodriza, y aún ahora te honro como estás debajo de la tierra, y te honraré mientras viva. Sé que por tu parte, incluso debajo de la tierra, si hay una recompensa por el bien, los honores están reservados para ti primero, en el reino de Perséfone y Plutón” (IG II<sup>2</sup> 7873).

Es posible que la mayoría fuesen esclavas o extranjeras, aunque también mujeres libres que se veían obligadas a ocupar este cargo por necesidad económica (MacLachlan 2012: 55). La ayuda que una mujer recibía para el cuidado del hogar como del cuidado de sus hijos estaba en proporción con su estatus económico, es decir, cuanto más alto era el rango social al que se pertenecía, mayor ayuda (Reboreda 2010: 162). Estas mujeres podían ser contratadas estipulando un contrato de trabajo regular, ya que eran elegidas no solo para la tarea de amamantar al recién nacido, sino también para criarlo. En ocasiones, debían atender el parto, lavar pañales, sacar al bebé, bañarlo, adormecerlo y atender todas sus necesidades prácticas. Sin duda, los autores clásicos estigmatizaron la nodriza como una profesión humilde. No obstante, se suponía que para llevar a cabo el trabajo de nodriza debían tener más de un hijo; esto nos hace imaginar que cuando las nodrizas asumían la tarea de amamantar, sus propios hijos eran destetados o habían muerto. En el caso de que amamantaran a dos niños a la vez, evidentemente se pediría a las nodrizas que favorecieran al hijo de otra persona sobre el suyo (Pedrucci 2018: 134-138).

## 6. LA RUPTURA DEL MATRIMONIO

El divorcio (*apopemfis*) no era algo desconocido, ya que el matrimonio no constituía la familia, era sólo su comienzo. Lo que realmente constituía la casa era la descendencia legítima. Una vez lograda la satisfacción del padre, el matrimonio podía romperse si el hombre lo estimaba oportuno (Vergara 2013: 19; Bickerman 1975). El divorcio, del mismo modo que el matrimonio, pertenecía al ámbito de lo privado, pero también al público si se llevaba a cabo por adulterio. Esto se debe a que desde el momento en que el matrimonio entre ciudadanos atenienses tenía por fin la obtención de hijos legítimos, el adulterio era un delito público, puesto que de él podía resultar la introducción de un hijo ilegal en el matrimonio –y posiblemente la integración en el cuerpo cívico de personas no ciudadanas– en la casa del marido, en los cultos del grupo familiar y en los roles de los ciudadanos de Atenas (Pomeroy 1999: 104-105). La mayor parte de los casos de divorcio que conocemos procedían de parte del marido, pues bastaba con que este enviara a su esposa de nuevo a la casa paterna para dar el matrimonio por acabado. No obstante, podemos encontrar en algunas fuentes casos en los que el divorcio fue iniciado por una mujer, la cual tenía que asistir a los magistrados para hacer pública esta separación. En ciudades como Atenas, la mujer necesitaba el apoyo de parientes masculinos para llevar a cabo estas acciones, el problema radica en que era muy difícil iniciar un proceso de separación contra el que era su tutor legal, es decir, su marido (Picazo 2008: 65). En algunas circunstancias, una mujer podía pedir ayuda a su padre o hermanos si existía maltrato en el matrimonio (Eslava 1997: 163) o por una mala gestión de la dote por parte del marido; de este modo, podían tratarse estos problemas mediante el divorcio o por una amenaza de divorcio (Picazo 2008: 66).

Aparentemente, la mujer no contaba con facilidades para divorciarse, salvo que lo hiciera, como hemos dicho, con la ayuda de su padre. No obstante, se conoce el caso de la mujer de Alcibíades, Hipáreta, quien, enamorada de su marido, decidió divorciarse de él porque la engañaba frecuentemente con heteras, tanto extranjeras como de la ciudad. Hipáreta se refugió en casa de su hermano. Solón impuso una ley que establecía que si un hombre tenía relaciones sexuales con una mujer prostituta no podía ser acusado de adulterio (Picazo 2008: 69), además, el trato con extranjeras era el menos dañino para una esposa legítima, que nunca podía ver comprometida su legitimidad (Duce 2019: 667), no obstante, no es la infidelidad sino el engaño constante de su marido lo que hace que su mujer se vaya de casa. Finalmente, cuando Hipáreta decidió presentarse personalmente ante la ley, apareció Alcibíades y se la llevó a casa, sin que nadie se opusiera. Así lo describe Plutarco en las *Vidas Paralelas*:

“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” (Plu. Alc. 8, 4-6).

En general, el número de divorcios habría sido reducido, ya que aunque el hombre podía separarse de su esposa por cualquier motivo existía una gran presión por las costumbres sociales. Como ya hemos visto anteriormente, el matrimonio ateniense unía tanto a dos familias como a dos individuos, es por esto por lo que si el hombre quería

romper con estos lazos tan importantes, debía considerarlo muy detenidamente. Aun así, en general, el matrimonio probablemente fue una institución estable (Picazo 2008: 66).

El divorcio o la viudedad no impedían los segundos matrimonios de mujeres en edad de tener hijos. Curiosamente algunas fuentes cuentan que algunos hombres, antes de morir, elegían incluso quién debía ser el futuro marido y guardián de su esposa. Este proceso de selección puede parecernos extraño en la actualidad, no obstante, en el hombre griego de la época podría haber significado una muestra de estima y respeto por la esposa (Picazo 2008: 66). Contamos con el caso del padre de Demóstenes, quien antes de morir prometió tanto a su mujer como a su hija, y se encargó de dejar por escrito en su testamento disposiciones como la designación de tutor, la concesión de legados, ofertas de matrimonio y normas para la futura administración de los haberes, cuyo heredero es el hijo. Así lo podemos ver en el discurso *Contra Áfobo*:

“Demóstenes de Peania, padre del orador Demóstenes, en trance de muerte instituye para sus dos hijos, Demóstenes y una hija, tres tutores encargados de la tutela de los pupilos y sus bienes; dos parientes suyos, Áfobo y Demofonte, y uno, amigo de la infancia, Terípides. Lega a Terípides el usufructo de setenta minas hasta que Demóstenes sea inscrito en el registro de mayores de edad; otorga su hija como esposa a Demofonte, disponiendo que ésta perciba dos talentos a título de dote, y, por otra parte, dispone que su mujer, la madre de los niños. Cleobula, la hija de Gilón, se case con Áfobo, legando también a éste ochenta minas, y ordena que disfrute de su casa y los muebles que hay en ella hasta la inscripción de Demóstenes en el registro de mayores de edad” (D. XXVII, I, 1-3).

Como sabemos, la relación conyugal pertenecía al espacio más privado de la sociedad, no obstante, también tenía un lado más público como relación social que legitimaba el estatus del ciudadano. Es por esto por lo que el adulterio (*moicheias*) exigía el control público de la vida privada (Picazo 2008: 66).

*Moicheias*, tal y como nos afirma Demóstenes (XXIII, 53), habría significado seducir a la esposa, la madre, la hija, la hermana o la sobrina de un ciudadano. El castigo adúltero varió mucho con el tiempo. Dracon, fue el legislador que elaboró el primer código de leyes escrito en Atenas en el último cuarto del siglo VII a.C. Gran parte de su legislación fue cambiando con el tiempo, aunque la normativa en relación con el homicidio permaneció válida hasta época clásica (Picazo 2008: 66). De este modo, el homicidio en determinados casos relacionados con el adulterio estaría justificado, es decir, aquel hombre que matara a quien tenía relaciones sexuales con su mujer y hubiera testigos, estaría bajo protección legal y no sería perseguido. Asimismo lo dice Demóstenes en su discurso *Contra Aristócrates* donde aparecen varias leyes tomadas del areópago en relación con el homicidio:

“Si alguien mata a otro involuntariamente en los juegos o arrojándole en la carretera o por equivocación en la guerra o sorprendiéndole encima de su esposa o de su madre o de su hermana o de su hija o de una concubina que haya tomado para procrear hijos libres, que por estos cargos el homicida no vaya al exilio” (D. XXIII. 53).

Este tipo de leyes sobre el homicidio justificado, según David Cohen (1984: 151), son excepciones a la prohibición general del homicidio. Por otro lado, desde el punto de vista de la ley del homicidio, no importaba si el delincuente era un seductor, un violador o un adúltero, todos podían morir impunemente si era sorprendido en el acto por testigos de la familia. Por lo tanto, el estatuto simplemente incluye a los adúlteros como uno de los tipos de agresores sexuales a quienes, junto con los violadores y seductores, las leyes del homicidio no protegen (Cohen 1984: 151-152). Según Pomeroy (1999: 105), la seducción era considerada un crimen de mayor gravedad que la violación, ya que implicaba una relación durante un cierto período de tiempo, en el cual el seductor

ganaba el afecto de la mujer y accedía a las posesiones de la familia del marido. De este modo, en una ciudad en la que sólo los hombres y los hijos varones pertenecían a la familia en un sentido permanente, y en la que las mujeres eran fácilmente transferidas de la familia paterna a las de sus sucesivos maridos, los hombres podían sospechar fácilmente de la lealtad de las mujeres a las familias en las que se encontraban en aquel momento. Por lo tanto, el marido de una mujer adúltera tenía el derecho, pero no la obligación, de matar al seductor.

Otro ejemplo lo encontramos en el *Discurso de defensa por el asesinato de Eratóstenes*, obra de Lisias. En el discurso se trata la defensa en un proceso de homicidio probablemente premeditado, en el que Eufileto, un ciudadano ateniense, averigua que su mujer lo engaña con otro hombre, llamado Eratóstenes. Eufileto, con la ayuda de su esclava, encuentra a Eratóstenes con su mujer en su propia cama y le da muerte, pese a los intentos de soborno de éste, pues Eufileto quería cumplir con las leyes del Estado en relación con el adulterio. Así lo vemos en el siguiente fragmento:

“Tomamos antorchas de la tienda más cercana y entramos, pues la puerta se encontraba abierta y la esclava dispuesta. Cuando empujamos la puerta del dormitorio, los primeros en entrar logramos verlo todavía acostado junto a mi mujer; los últimos, en pie desnudo sobre la cama. Yo, señores, lo derribo de un puñetazo y, mientras llevaba sus brazos hacia atrás y lo ataba, le pregunté por qué me ultrajaba entrando en mi propia casa. Admitió aquél que me agraviaba y me pedía entre súplicas que no lo matara, que le cobrara dinero. Yo le dije: «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.» De esta forma, señores, recibí aquél exactamente lo que ordenan las leyes que reciban quienes obran así. [...] Pero yo no me avine a la compensación y exigí que la ley del Estado impusiera su vigor. En fin, me tomé el castigo que vosotros habéis impuesto a quienes cometen tales acciones por considerarlo el más justo. [...] Ya oís, señores, que el mismo tribunal del Areópago, a quien corresponde por tradición y al que se ha devuelto en nuestros días la jurisdicción criminal, tiene expresamente decidido que no se condene por asesinato a quien se cobre tal venganza, si sorprende a un adúltero con su mujer. Y con tanto énfasis ha considerado el legislador que ello es justo en el caso de las mujeres casadas, que incluso con las concubinas, inferiores en estimación, ha impuesto la misma pena” (Lys. I. 24-31).

Como vemos, el acusado, Eufileto, recurre a la ley de Dracón según la cual el que sorprende a un adúltero puede asesinarlo en el acto y salir impune de ello, pues remarca que únicamente ha obedecido las leyes aplicables al adulterio. Este tipo de castigos y penas da una idea de la alta consideración en que se tenía mantener la familia unida como fuente de legitimación de la ciudadanía, así como la gran importancia que le daban a esas relaciones extramatrimoniales. De este modo, el adulterio por parte de la mujer era un crimen muy grave, ya que implicaba la traición al marido y la corrupción al hogar, perturbando el orden público y perjudicando la estabilidad de la casa y sus relaciones familiares, puesto que la sociedad estaba formada a partir de una comunidad de familias en la que la pertenencia era un privilegio heredado (Picazo 2008: 67). Asimismo lo defiende Lisias (I. 33-34) en el discurso comentado, pues según él, “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”. Del mismo modo lo defiende Jenofonte, quien expone que la *moicheia* destruye la *philia*, esto es el amor, la amistad y la confianza entre el marido y la mujer:

“Incluso no ha pasado inadvertido a las ciudades que la amistad es bien muy grande y grato para los hombres, ya que muchas admiten que sólo a los adúlteros se les puede matar impunemente; sin duda, porque los consideran destructores del amor de las esposas para con sus maridos. Pues, aun cuando una esposa se haya entregado por alguna circunstancia, no por ello los maridos las estiman menos, si creen que su amor continúa incólume. Yo juzgo

que el amor y la amistad son un bien tan grande, que a mi juicio, los bienes de los dioses y de los hombres se producen, en realidad, espontáneamente para el amado” (X. *Hier.* 3, 3).

Por todos estos motivos, matar al amante de una mujer adúltera no estaba penado por la ley. En otras ciudades, en cambio, se aceptaban compensaciones monetarias o se infringían diferentes humillaciones.<sup>39</sup> Cuando una mujer era una adúltera (*memoikheyménaí*), era devuelta a casa de su padre. Además, no podía volver a entrar en los santuarios ni continuar con sus actividades religiosas públicas. Es decir, se eliminaban los derechos cívicos, que en el caso de la mujer, se basaban en los roles familiares y religiosos, además de situarse al mismo nivel que una extranjera o hetera sin la capacidad de producir futuros ciudadanos (Picazo 2008: 69) ni encontrar otro marido (Pomeroy 1999: 105). Así mismo lo afirma Esquines en su escrito *Contra Timarco*, remarcando la privación de los derechos civiles de la mujer adúltera, lo que según el autor, daría pie a una vida invivable:

“Y Solón, el más estimado de los legisladores, redactó normas sobre la compostura de las mujeres a la usanza antigua y respetable. Así, a la mujer sorprendida en adulterio no le permite que se acicale, ni que asista a las ceremonias sagradas de carácter público, a fin de que no mezclándose con las mujeres irreprochables no las corrompa. Y si asistiese o se acicalase, al que se la encuentre le manda que le desgare los vestidos, le quite el acicalamiento y la golpee, absteniéndose de la muerte y de dejarla lisiada, con lo que el legislador priva a tal mujer de los derechos civiles y dispone para ella una vida invivable” (Aesch. *I*, 183).

Por otro lado, otra causa de divorcio era la incapacidad de tener hijos, ya que suponía un obstáculo para el hombre que quería perpetuar su *oïkos*. La esterilidad del matrimonio era una causa de divorcio habitual y normalmente se culpaba a la mujer de ello. Por ello, si la pareja resultaba infértil a lo largo de los años, se podía llevar a cabo un divorcio sin testigos, que diera la oportunidad tanto al hombre como a la mujer de un nuevo matrimonio con el que crear nuevas esperanzas de fertilidad (Duce 2019: 470; Pomeroy 1987).

El divorcio sin motivo no era muy común, ya que la devolución de la dote era un asunto muy serio y el marido debía pagar por ello, por lo tanto, siempre intentaban que hubiera un motivo para llevar a cabo el divorcio, pues solo una familia adinerada podía permitirse una compensación (Duce 2019: 668). El derecho del marido a poseer la dote de su esposa, en muchos casos, no se extendía más allá del período de las relaciones matrimoniales. Si se llegaba al divorcio por mutuo consentimiento, la dote debía volver al padre o tutor de la mujer, y podía servir de nuevo en un segundo matrimonio, del mismo modo debía ser devuelta si el marido moría y su mujer aún tenía edad de procrear, y por lo tanto, con posibilidad de volver a casarse; no obstante, si había hijos en la casa, la dote era traspasada a ellos (Mossé 1991: 57).

Al morir el marido, si dejaba hijos de varias esposas, sus dotes se asignaban a sus respectivos hijos antes de que su herencia se distribuyera entre todos sus herederos. Una viuda podía optar por quedarse con sus hijos o regresar con su propia familia. Si optaba por la primera alternativa, su dote formaba parte del patrimonio heredado por sus hijos, que entonces estaban obligados a mantener a su madre. Si regresaba con su familia, podría llevarse su dote, incluso si decidiera dejar a sus hijos solo después de un tiempo. En caso de fallecimiento de la mujer, el viudo debía devolver el dinero a su

---

<sup>39</sup> En Gortina (Creta), una ley grabada en una inscripción del siglo V a.C. establece un castigo solamente pecuniario para el adúltero. En otros lugares, en cambio, el castigo podía ser físico, como por ejemplo aquel que consistía en insertar un rábano por el ano para convertirlo en *euryproktos* (ano ancho), el apelativo insultante aplicado a los homosexuales pasivos. A veces la “rabanización” también iba acompañada de la depilación de las partes íntimas con cera caliente (Eslava 1997:164).

familia. Solo cuando había niños, se produjo un asentamiento diferente bajo ciertas condiciones. Si la mujer moría, el marido conservaba su dote de la misma manera que durante el matrimonio, y sus hijos la heredaban a su muerte, pero se mantenía separada de su propio patrimonio (Wolff 1944: 61).

En caso de que el hombre tuviese que reembolsar el valor íntegro de la dote al jefe de familia de la mujer, a quien ella regresaba, podía devolverlo todo de una sola vez o pagar un interés del dieciocho por ciento anual. Así lo vemos en el discurso de Demóstenes *Contra Neera*:

“Como hubiese ejercitado Estéfano contra él una acción privada por alimentos "en el Odeón a tenor de la ley que ordena que, si uno repudia a la mujer, devuelva la dote, y si no, pague su interés a razón de nueve óbolos, y que sea lícito al tutor en defensa de la mujer promover proceso por alimentos en el Odeón" (D. LIX. 52).

En este discurso, Fano, hija de Neera, fue dada en matrimonio por Estéfano a Frástor con una dote de tres mil dracmas, lo que era una cantidad elevada en ese momento. Dicho matrimonio no prosperó por lo que el marido la repudió mientras ella estaba encinta, y sin devolver la dote. Es por esto por lo que, como hemos visto en el pasaje anterior, Estéfano, *kyrios* de Fano, reclama la dote a su yerno en virtud de la ley que obliga al marido en caso de repudio, a restituir a dote o a pagar los intereses a una tasa de nueve óbolos. El yerno se negaba a pagar tal tasa y replicó contra él por haber dado en matrimonio a la hija de una extranjera, pues en realidad no era su hija ni tampoco ateniense. Finalmente llegaron a un acuerdo y retiraron sus respectivas demandas (Mossé 1991: 75). En cambio, si se demostraba públicamente que la mujer había cometido adulterio el esposo podía divorciarse sin devolver la dote, ya que su *timé*<sup>40</sup> había sido dañada (Duce 2019: 664).

Por último, otra causa de divorcio podía llevarse a cabo en el caso de haber una hija *epiclera* en la familia. Ésta, en el momento que quedaba huérfana de padre podía ser reclamada por cualquier pariente cercano por línea paterna, aunque estuvieran casados, por lo que el hombre que finalmente se quedaba con la mujer *epiclera* debía divorciarse de su esposa (González 2003: 119-120). En el caso de que la *epiclera* ya tuviera un hijo, no podía ser reclamada por los parientes cercanos.

## 7. CONCLUSIONES

Mediante la investigación de las fuentes, tanto primarias como secundarias, y de los restos arqueológicos relacionados con nuestro caso de estudio, se ha podido analizar la posición de la mujer en la sociedad ateniense de época clásica (s. V-IV a.C.), desde el punto de vista de la familia, así como su papel como esposa, madre y administradora del hogar. Para ello, se ha procedido a realizar un análisis en la formación de la unidad doméstica, desde el matrimonio hasta el nacimiento de los hijos, centrándonos sobre todo en la condición y papel de la mujer en todo momento, siendo éste nuestro objetivo principal en el presente Trabajo de Fin de Máster. A continuación, se expondrán las conclusiones extraídas en este estudio, manteniendo el orden desarrollado durante el trabajo:

En primer lugar, se ha estudiado la posición de la mujer en la Atenas clásica, con el objetivo de entender el contexto en el que se desarrollaba su vida al llegar a la edad

---

<sup>40</sup> *Timé* (τιμή): Honor, valor, aprecio. Este término designaba, ante todo, la buena imagen que se tenía de un héroe, un guerrero o un ciudadano. La imagen de un ciudadano determinaba la honra, y sin honor, no se tenía un lugar en la comunidad.

adulta. Como hemos visto, no es conveniente utilizar el término “ciudadana” para designar a una mujer ateniense libre, ya que el mismo término lleva implícito el ejercicio político, de donde sabemos que las mujeres estaban excluidas, así como de la mayor parte de manifestaciones cívicas, a excepción de algunas de carácter religioso. No obstante, a partir del 451/450 a.C., se aprobó una ley en la cual se requería que tanto el padre como la madre fueran atenienses para reclamar la ciudadanía. De este modo, la mujer ateniense estaría capacitada para transmitir la ciudadanía a sus hijos, pero sin llegar a serlo ella misma. También, hemos podido observar que existía una dependencia jurídica de la mujer en relación con el *kýrios*, una figura masculina que durante toda su vida se encargaba de actuar como su tutor legal, ya que se consideraba que la mujer contaba con una capacidad de raciocinio inferior a la del hombre, siendo esta inferior “por naturaleza” (Picazo 2008: 31). A medida que hemos analizado los diferentes textos de obras clásicas a lo largo del trabajo, hemos podido ver una misoginia muy acentuada hacia la mujer, aparecida por primera vez en el mito de Pandora de Hesíodo, que llegará a ser una referencia sobre la maldad intrínseca de la mujer para los autores griegos de épocas posteriores.

Otro aspecto que nos mostraría esta inferioridad en la posición de la mujer sería el perteneciente al ámbito de la sucesión. Los sistemas de herencia y propiedad no excluían totalmente a las mujeres, pero sí que variaban los modos en los que éstas estaban relacionadas con la propiedad. Lo más usual para una mujer era que recibiese su parte de la herencia en forma de dote, de modo que era gestionada y administrada por su marido. Del mismo modo ocurría en el caso de la hija *epiclera*, pues, como hemos visto, la mujer debía contraer matrimonio con el familiar más cercano para que éste gestionase la hacienda de su suegro hasta que sus hijos llegasen a la edad adulta. Así, se aseguraba tanto el matrimonio de la hija huérfana como la transmisión del *oikos*. A pesar de esta limitación a las actividades públicas y legales, las mujeres aparecían legítimamente en los contextos religiosos, participando en los cultos cívicos y contribuyendo, aunque simbólicamente, al bienestar de la *polis*.

Por otro lado, debemos destacar la visión altamente esquematizada e idealizada de la sociedad por parte de los autores clásicos. Aparentemente, y según la literatura clásica, el ideal de la mujer ateniense es el de una mujer confinada en el hogar, en el interior del gineceo y totalmente dedicada a las tareas femeninas. No obstante, recientemente algunos investigadores han comenzado a cuestionar la teoría de que la mujer se encontrara “prisionera” en una habitación únicamente femenina, basándose en los nuevos hallazgos y estudios arqueológicos. De este modo, a diferencia de una gran multitud de autores del siglo XX, que defienden la reclusión de la mujer, este nuevo enfoque defendería la existencia de más o menos libertad dependiendo del estatus y de la clase social de la mujer, puesto que no existiría una norma general para todas las mujeres atenienses. Las mujeres probablemente habrían tenido contacto con el exterior tanto para asistir a las diferentes festividades como para llevar a cabo los ritos familiares, también, habrían tenido contacto con otras mujeres en según qué ocasiones, y las mujeres de las familias más pobres habrían salido del hogar tanto por motivos prácticos como para trabajar. Así pues, la idea de una mujer enclaustrada respondería más a una imagen idealizada reservada a las clases más altas y no tanto a una realidad generalizada. Aunque no hay un consenso sobre esta cuestión entre los diferentes investigadores, tal y como expone Garland (2009: 71), no se puede negar la existencia de una segregación sexual en la sociedad ateniense, incluso si las mujeres estaban o no completamente aisladas.

A pesar de esta visión misógina y de superioridad del hombre ante la mujer, hemos podido observar el importante papel que la mujer tenía hacia la sociedad, puesto que gracias a la unión entre ambos sexos se llevaba a cabo la formación del *oïkos*, tan necesario para la aceptación de hijos legítimos y para la perpetuación de la comunidad. El matrimonio (*gámos*) debía de ser legítimo, de acuerdo con las leyes de la polis y celebrado conforme a los ritos consuetudinarios. Como hemos podido ver en el presente trabajo, el matrimonio significaba para la mujer el momento más importante en su transición de la niñez a la edad adulta, señalando a la vez un cambio fundamental en su estatus social, pues pasaba de ser una *parthénos* (una mujer virgen y pura) a una *nymphé* (una muchacha joven), con el objetivo de convertirse posteriormente en una *gýne* (una mujer adulta) a partir del nacimiento de su primer hijo. Esta unión entre el hombre y la mujer era consecuencia de una transacción entre hombres, entre el *kýrios* de la novia y su futuro marido, con un propósito muy específico: la reproducción. Una vez más, hemos podido observar la inferioridad de la mujer, puesto que se trataba de una negociación (*engýe*) en la que no era necesario que ella participase. A partir de ese momento, el marido pasaba a ser su nuevo *kýrios*, por lo que la mujer pasaba a depender de su custodia para la mayor parte de las cosas. El rito del matrimonio se desarrollaba durante tres días consecutivos, que eran designados como *proaulia*, *gámos* y *epaulia*; además, no podemos olvidar la importancia de los diferentes ritos que se desarrollaban alrededor de la ceremonia, dedicados a un gran número de divinidades que respondían a diferentes propósitos. A diferencia de la *engýe*, una transacción entre hombres, el *gámos* estaba dirigido por mujeres y estaba dedicado a la transformación de la mujer, celebrando y ritualizando la iniciación sexual de la novia, etapa más importante de su paso a la vida adulta. Este gran cambio era representado a partir de la procesión nupcial, ya que la novia era guiada desde su *oïkos* natal hacia el de su esposo, simbolizando así su nueva vida y la transición de la niñez a la edad adulta.

Una vez celebrados los ritos matrimoniales, existía la necesidad inmediata de concebir, ya que sin descendencia el matrimonio no estaba plenamente justificado. De este modo, es probable que la posición de la mujer en el hogar fuera inferior antes del nacimiento de su primer hijo. El *eros* dentro del matrimonio era poco importante en época clásica, debido a que no era el deseo sexual lo que llevaba a un hombre a casarse, sino dar continuidad a su *oïkos* por medio de la descendencia. Por otro lado, hemos podido analizar el lugar que ocupaba la mujer en el ámbito privado de la familia, tanto en su papel de esposa como de madre. Así, hemos podido ver la importancia de la capacidad engendradora de la esposa, pero también de otros deberes, como su adecuación al carácter del marido, y la aceptación de su nuevo aprendizaje, ya que debía asumir ser “educada” por él y aceptar sus nuevas costumbres. Como hemos dicho anteriormente, la unión entre un hombre y una mujer permitía la formación del *oïkos*, la unidad social de primer orden de la estructura política, pues los ciudadanos eran miembros de la polis no como individuos, sino como integrantes de un *oïkos*. Cuando una mujer se casaba y se dirigía al *oïkos* de su marido, pasaba a ser miembro de ese hogar y dejaba de serlo del hogar de su nacimiento. A lo largo del trabajo hemos podido entender la importancia del *oïkos* para la polis a partir de sus diferentes significados, pues era un término que abarcaba tanto el espacio físico de la casa como la familia y todas sus propiedades y pertenencias. En otras palabras, se trataba de una entidad tanto humana como de producción económica, que suponía la base de la economía griega, siendo la unidad principal de producción y consumo (Mirón 2004: 64; Pomeroy 1994: 41). A partir del estudio de este término, hemos podido analizar el *oïkos* modélico e ideal según Jenofonte, aquel en que el hombre y la mujer gobiernan conjuntamente la casa con el objetivo de llevar a cabo un correcto funcionamiento del hogar. Para ello, el hombre

debía encargarse de las tareas del exterior, mientras que la mujer se encargaba de la crianza de los hijos y la administración y dirección del interior. De este modo se conseguiría un equilibrio a partir de la división de papeles.

A partir de la unión en matrimonio y el traslado de la mujer a su nuevo hogar hemos podido analizar el papel de la esposa en el ámbito privado. El objetivo de una mujer era convertirse en una buena esposa y una buena madre. Solo a través de la descendencia era posible la perpetuación de los individuos y de sus costumbres, así como del sistema de las *poleis*, cuya base imprescindible era el cuerpo de ciudadanos legítimos. De este modo, las obligaciones de una esposa comenzaban con la necesidad de concebir, pero también consistían en la crianza de los hijos y en el desarrollo de las tareas imprescindibles de la mujer, los *ἔργα γυναικεῖα*. La elaboración de tejidos, la preparación del alimento y del pan, cuidar de los hijos y de los demás miembros del hogar, limpiar, etc. eran tareas femeninas que debían ser realizadas en el interior del hogar para el buen funcionamiento de éste. Así pues, los trabajos de las mujeres comprendían tanto tareas productivas como reproductivas, esenciales tanto para la economía como para la subsistencia de la familia. La ausencia de la mujer en el hogar podía suponer una crisis interna, pues la administración de todo el hogar dependía de ella. A pesar de ello, el trabajo de la mujer en la casa normalmente era considerado poco importante.

Por otro lado, vista la importancia de la perpetuación de la descendencia, hemos analizado el proceso de la procreación, desde la fertilidad y la concepción, pasando por el embarazo y acabando con el parto y la lactancia, que hemos estudiado desde un punto de vista tanto biológico como religioso, ya que en ellos se incluían todo tipo de costumbres, rituales y divinidades protectoras, pues implicaba todo un universo social y cultural. Como hemos dicho, el principal deber de la mujer como ciudadana en relación con la polis era la producción de legítimos herederos para el *oikos*, cuyo conjunto comprendía la ciudadanía. De este modo, el matrimonio era concebido como el único marco legítimo que permitía la reproducción de los ciudadanos y, por lo tanto, la base del mantenimiento de la comunidad cívica. Por ello, la mujer tenía como objetivo la maternidad, y como consecuencia, alcanzar el estatus de *gýne* e incorporarse a su nuevo hogar con plenos derechos. De este modo, una vez que nacía el niño, la madre tenía el papel de mantenerlo con vida, ya que al menos la mitad de los niños no sobrevivían hasta la madurez. Esta era la función más importante de una esposa, cuidar de sus hijos, tanto por ellos como para con la sociedad. No obstante, aunque el papel de la madre fuera fundamental, a la hora de concebir vemos cómo contaba con una posición inferior, pues en este proceso actuaba como un instrumento, como un receptáculo de la semilla del hombre, por lo que éste era activo y la mujer pasiva. La contribución de la mujer a la obtención de un hijo no era comprendida del todo; además, a partir de los diferentes *Tratados Hipocráticos* hemos podido ver multitud de referencias al trato de los problemas y afecciones de las mujeres, creando una imagen del cuerpo de la mujer como defectuoso que necesita una intervención médica constante.

Otro punto a destacar en relación con la pasividad de las mujeres lo hemos podido ver a la hora del parto, pues se entendía que las niñas serían más débiles y menos activas, y se creía que el niño proporcionaba la fuerza motriz en el proceso de nacimiento, por lo que se consideró que el parto de una niña era más difícil para la madre. Esto también tendría consecuencias en el período de tiempo que la madre estaba “contaminada” después del parto, pues como hemos visto, ésta debía de estar aislada más días si había dado a luz a una niña, y menos para el niño. La muerte de la mujer durante el parto fue un hecho bastante común, pero también la alta tasa de mortalidad infantil, con cifras de supervivencia de aproximadamente una muerte de cada tres niños. Tras el

parto, la lactancia creaba un nexo que propiciaba el afecto y el respeto en la relación maternofilial, las propiedades de la leche materna se consideraban fundamentales para el crecimiento de los recién nacidos, independientemente de la clase social. Además, se entendía que a través de la leche se transmitían no sólo características genéticas, sino también éticas y culturales. Si por algún motivo no se podía amamantar (o no se quería hacerlo, como en el caso de las mujeres de la élite), se podía acudir a una nodriza. Esta figura era muy importante, pues incluso a veces tenía más protagonismo que la propia madre.

Por último, en el presente trabajo hemos dedicado un apartado a la ruptura del matrimonio, destacando sobre todo el divorcio por adulterio o infertilidad de la mujer. La mayor parte de casos de divorcio partían de la iniciativa del marido, pues únicamente bastaba con devolver a su esposa de vuelta a su antiguo *oîkos*, generalmente devolviendo la dote; no obstante, podría haberse dado el caso también de divorcios iniciados por la mujer, aunque en menor cantidad, pues era muy difícil iniciar un proceso de separación contra su actual *kýrios*, por lo que la mujer no contaba con facilidades para divorciarse. El divorcio o la viudedad no habrían impedido los segundos matrimonios, ya que lo importante era producir descendencia, y si una mujer se encontraba en edad de tener hijos podría optar a un segundo matrimonio, así como el hombre a otra mujer. El adulterio por parte de la mujer era un crimen muy grave, ya que implicaba la traición al marido y la corrupción del hogar, perturbando el orden público y perjudicando la estabilidad de la casa y sus relaciones familiares; por este motivo, la mujer adúltera era devuelta a su hogar natal y se le eliminaban los derechos cívicos. Otro caso de separación era por motivos de infertilidad del matrimonio, normalmente achacado a la mujer, por lo que se consideraba un obstáculo para el hombre que quería perpetuar su *oîkos*.

Para concluir, me gustaría destacar el importantísimo papel que tenían las mujeres en la *polis* ateniense practicando la maternidad como su *télos*. En el presente trabajo hemos podido ver un largo recorrido en el que la mujer llevaba a cabo su transición por diferentes etapas, asimilando su transformación tanto física (madre) como social (esposa y *gýne*), por lo que se trataría de una importante evolución en su condición como mujer en la sociedad a través del ejercicio de su maternidad. Esta maternidad, como hemos visto, solía desarrollarse en el marco del matrimonio, el cual sería visto como una obligación política con el único fin de engendrar hijos legítimos. Por lo tanto, la educación que recibía la mujer desde su nacimiento estaba dirigida a aceptar el rol de madre y esposa, pues era el destino de cada una de ellas, siendo el matrimonio una necesidad vital. La mujer ateniense ocuparía generalmente una posición inferior a la del hombre en todos los ámbitos de la sociedad, siendo vista siempre como una “eterna menor”. No obstante, hemos de remarcar su papel como madre y esposa, esencial para la producción de hijos legítimos, así como de ciudadanos de pleno derecho.

## 8. BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes clásicas

ARISTÓTELES, *Política*. Madrid: Editorial Gredos, 1988. Traducción de Manuela García Valdés.

- *Investigación sobre los animales*. Madrid: Editorial Gredos, 1992. Traducción de Julio Pallí Bonet.
- *Ética Eudemia*. Madrid: Editorial Gredos, 1998. Traducción de Quintín Racionero Carmona.
- *La constitución de los atenienses*. Madrid: Editorial Gredos, 1984. Traducción de Manuela García Valdés.

ARISTÓFANES, *Las Nubes. Comedias II*. Madrid: Editorial Gredos, 2007. Traducción de Luís M. Macía Aparicio.

- *Las aves. Comedias II*. Madrid: Editorial Gredos, 2007. Traducción de Luís M. Macía Aparicio.

CALÍMACO, *Himnos, epigramas y fragmentos*. Madrid: Editorial Gredos, 1980. Traducción de Luís Alberto de Cuenca.

DEMÓSTENES, *Discursos privados I*, Madrid: Editorial Gredos, 1983. Traducción de José Manuel Colubi Falcó.

- *Discursos privados II*, Madrid: Editorial Gredos, 1983. Traducción de José Manuel Colubi Falcó.
- *Discursos políticos III*, Madrid: Editorial Gredos, 1985. Traducción de A. López Eire.

ESQUILO, *Las Euménides. Tragedias*. Madrid: Editorial Gredos, 1982. Traducción de B. Perea.

ESQUINES, *Discursos*. Madrid: Editorial Gredos, 2002. Traducción de José María Lucas de Dios.

EURÍPIDES, *Andrómaca. Tragedias I*. Madrid: Editorial Gredos, 1991. Traducción de Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez.

- *Alcestris. Tragedias I*. Madrid: Editorial Gredos, 1991. Traducción de Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez.
- *Las Troyanas. Tragedias II*. Madrid: Editorial Gredos, 1985. Traducción de Jose Luís Calvo Martínez.
- *Las fenicias. Ifigenia en Áulide. Tragedias III*. Madrid: Editorial Gredos, 1979. Traducción de Carlos García Gual.

HERÓDOTO, *Historia. Libro IV, Melpómene*. Madrid: Editorial Gredos, 1979. Traducción de Carlos Schrader.

HESÍODO, *Trabajos y días*. Madrid: Editorial Gredos, 1978. Traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez.

HIPÓCRATES, *Tratados hipocráticos, vol. I*. Madrid: Editorial Gredos, 1983. Traducción de C. García Gual et al.

- *Tratados hipocráticos, vol. III*. Madrid: Editorial Gredos, 1986. Traducción de C. García Gual et al.
- *Tratados hipocráticos, vol. IV. Tratados ginecológicos*. Madrid: Editorial Gredos, 1988. Traducción de Lourdes Sanz Mingote.

- *Tratados hipocráticos*, vol. VIII. Madrid: Editorial Gredos, 2003. Traducción de Mario Toledano y Óscar Martínez García.
- HOMERO, *Ilíada*. Madrid: Editorial Gredos, 1996. Traducción de Emilio Crespo Güemes.
- JENOFONTE, *Económico*. Madrid: Editorial Gredos, 1993. Traducción de Juan Zaragoza.
- LISIAS, *Discursos*, vol. I. Madrid: Editorial Gredos, 1988. Traducción de Juan Pedro Oliver Segura.
- MENANDRO, *Comedias*. Madrid; Editorial Gredos, 1986. Traducción de Pedro Bádenas De La Peña.
- PLATÓN, *Diálogos VIII, Leyes I-VI*. Madrid: Editorial Gredos, 1999. Traducción de Francisco Lisi.
- *Diálogos IX, Leyes VII-XII*. Madrid: Editorial Gredos, 1999. Traducción de Francisco Lisi.
- *República. Diálogos IV*. Madrid: Editorial Gredos, 1988. Traducción de Conrado Eggers Lan.
- PLUTARCO, *Moralía*, X. Madrid: Editorial Gredos, 2003. Traducciones de Mariano Valverde Sánchez, Helena Rodríguez Somolinos y Carlos Alcalde Martín.
- *Vidas Paralelas*, vol. III. Madrid: Editorial Gredos, 2006. Traducciones de Aurelio Pérez Jiménez y Paloma Ortiz.
- SÓFOCLES, *Fragmentos*. Madrid: Editorial Gredos, 1983. Traducción de José María Lucas de Dios.

### Obras modernas

- BRUIT ZAIDMAN, Louise; SCHMITT PANTEL, Pauline (2002). *La religión griega en la polis de la época clásica*. Madrid: Akal [Trad. del orig. en francés publicado en 1991].
- CALAME, Claude (2002). *Eros en la Antigua Grecia*. Madrid: Ediciones Akal.
- CALDERÓN DORDA, Esteban; MORALES ORTIZ, Alicia (eds.) (2007). *La madre en la antigüedad: literatura, sociedad y religión*. Madrid: Signifer Libros.
- CALDERÓN DORDA, Esteban (2020). "Los epigramas *iamatika* de Posidipo de Pela y los *iamata* de Epidauro". *FORTVNATAE* 32, pp. 91-108.
- CANTARELLA, Eva (1996). *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*. Traducción de Andrés Pociña. Madrid: Ediciones Clásicas [Trad. del orig. en italiano publicado en 1981].
- CID LÓPEZ, Rosa María (2009). *Madres y maternidades: construcciones culturales en la civilización clásica*. Oviedo: KRK Ediciones.
- COHEN, David (1984). "The Athenian Law of Adultery", *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 31, pp. 147-165.
- DEMAND, Nancy (1994). *Birth, death, and motherhood in classical Greece*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

- DUBY, George; PERROT, Michelle (1991). *Historia de las mujeres en Occidente. Historia de las mujeres, Vol.1: La Antigüedad*. Edición digital: Titivillus [Trad. del orig. en francés].
- DUCE PASTOR, Elena (2017a). "Expresando el amor: la afectividad en el mundo griego antiguo". *Antesteria* 6, 2017, pp.77-94.
- (2017b). "Matrimonio legítimo, poder familiar: El matrimonio en la Grecia Arcaica". En: VV.AA. *Formas, manifestaciones y estructuras del poder político en el Mundo Antiguo*, Universidad Autónoma de Madrid, Gráficas Andalusi, pp. 287-302.
- (2019). *El matrimonio en la Grecia Antigua: Épocas Arcaica y Clásica*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid.
- ESLAVA GALÁN, Juan (1997). *Amor y sexo en la Antigua Grecia*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.
- FANTHAM, Elaine; PEET, Helene; BOYMEL, Natalie; Pomeroy, Sarah B.; SHAPIRO, H. Alan (1994). *Women in the classical world*. New York: Oxford University Press.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, Verónica (2009). "Los trabajos femeninos en el *oikos* de la Grecia clásica: La madre, la cuidadora, la administradora". *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia* 4, pp. 15-50.
- FERNÁNDEZ OTERO, Miriam (2020). "Técnicas de hilado: el epinetron griego". *CROA: boletín da Asociación de Amigos do Museo do Castro de Viladonga* 30, pp. 54-67.
- FINLEY, Moses I. (2000). "Matrimonio, venta y regalo en el mundo homérico". En M. I. Finley, *La Grecia antigua: economía y sociedad*. Barcelona: Crítica, pp. 264-278.
- FLACELIÈRE, Robert (1993). *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*. Madrid: Temas de hoy [Trad. del orig. en francés publicado en 1959].
- GANGUTIA, Elvira (1994). *Cantos de mujeres en Grecia*. Madrid: Ediciones clásicas.
- GARLAND, Robert (2009). *Daily life of the ancient greeks*. Londres: Greenwood Press.
- GOFF, Barbara (2004). *Citizen Bacchae: women's ritual practice in ancient Greece*. University of California Press.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, Francisco Javier (2001). *Historia de la Grecia Antigua*. Madrid: Ediciones Akal.
- GONZÁLEZ ALMENARA, Guillermina (2003). *La presencia femenina en el ámbito privado. Estudio sobre textos griegos de época clásica (Heródoto, Tucídides, Jenofonte)*. Tesis doctoral, Universidad de la Laguna.
- GONZÁLEZ GALVÁN, M.<sup>a</sup> Gloria (2007). "El lado oscuro de la maternidad en la literatura griega". *Revista de filología* 25, 2007, pp. 271-275.
- GONZÁLEZ GUTIÉRREZ, Patricia (2011). "Maternidad, aborto y ciudadanía femenina en la antigüedad". *El futuro del pasado* 2, 2011, pp. 425-438.
- (2018). "La voz negada: Discursos sobre la palabra y el silencio de la mujer en el mundo clásico". *Cuadernos de historia* 48. Departamento de ciencias históricas de la Universidad de Chile, 2018, pp.9-31.
- GRIMAL, Pierre (1979). *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Ediciones Paidós. [Trad. del orig. en francés].

- HACKWORTH PETERSEN, Lauren; SALZMAN-MITCHELL, Patricia (2012). "Introduction. The public and private faces of mothering and motherhood in classical antiquity". En: Hackworth Peterson, Lauren; Salzman-Mitchell, Patricia (ed.). *Mothering and Motherhood in ancient Greece and Rome*. University of Texas Press, pp. 1-22.
- HONG, Yurie (2012). "Collaboration and conflict. Discourses of maternity in Hippocratic gynecology and embryology". En: Hackworth Peterson, Lauren; Salzman-Mitchell, Patricia (ed.). *Mothering and Motherhood in ancient Greece and Rome*. University of Texas Press, pp. 71-96.
- IRIARTE, Ana (1990). *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*. Madrid: Taurus humanidades.
- (2020). *Feminidades y convivencia política en la antigua Grecia*. Madrid: Editorial Síntesis.
- KARANIKA, Andromache (2014). *Voices at work. Women, Performance, and Labour in Ancient Greece*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- LEE, Mireille M. (2012). "Maternity and Miasma. Dress and the transition from Parthenos to guné". En: Hackworth Peterson, Lauren; Salzman-Mitchell, Patricia (ed.). *Mothering and Motherhood in ancient Greece and Rome*. University of Texas Press, pp. 23-42.
- LISSARRAGUE, François (1991). "Una mirada ateniense". En: DUBY, George; PERROT, Michelle. *Historia de las mujeres en Occidente. Historia de las mujeres, Vol.1: La Antigüedad*. Edición digital: Titivillus [Trad. del orig. en francés], pp. 163-205.
- LÓPEZ MELERO, Raquel (2002). *Así vivían en la Grecia antigua*. Madrid: Anaya.
- LORAU, Nicole (1993). *The children of Athena. Athenian ideas about citizenship and the division between the sexes*. New Jersey: Princeton University Press [Trad. del orig. en francés publicado en 1981].
- (2004). *Las experiencias de Tiresias. Lo masculino y lo femenino en el mundo griego*. Traducción de Serna y Pörtulas. Barcelona: Acantilado [Trad. del orig. en francés publicado en 1989].
- MACDOWELL, Douglas M. (1989). "The Oikos in Athenian Law". *The Classical Quarterly*, 39(1), pp. 10-21.
- MACLACHLAN, Bonnie (2012). *Women in Ancient Greece*. Continuum International Publishing Group.
- MASON, Casey (2006). "The Nuptial Ceremony of Ancient Greece and the Articulation of Male Control Through Ritual". *Classics Honors Projects*. Paper 5, pp. 1-75.
- MEHL, Véronique (2009). "Le temps venu de la maternité". In Bodiou, L., & Mehl, V. (Eds.), *La religion des femmes en Grèce ancienne: Mythes, cultes et société*. Presses universitaires de Rennes [En línea]: <http://books.openedition.org/pur/141187>
- MIRÓN PÉREZ, M.<sup>a</sup> Dolores (2000). "El gobierno de la casa en Atenas clásica: Género y poder en el oikos". *Studia Historica: Historia Antigua*18, 2000, pp. 103-117.
- (2004). "Oikos y oikonomía: El análisis de las unidades domésticas de producción en el estudio de la economía antigua". *Gerión* 22/1, 2004, pp. 61-79.

- (2014). “Entre la casa y el ágora: género, espacio y poder en la polis griega”. *La Aljaba: Segunda Época, Revista de Estudios de la Mujer* 18, 2014, pp. 11-33.
- MOSSÉ, Claude (1991). *La mujer en la Grecia clásica*. Traducción de Celia María Sánchez. Madrid: Editorial Nerea [Trad. del orig. en francés publicado en 1983].
- OAKLEY, John H.; SINOS, Rebecca H. (1993). “Figures”. *The Wedding in Ancient Athens*. University of Wisconsin Press, pp. 51-128.
- PALAO HERRERO, Juan (2007). *El sistema jurídico ático clásico*. Madrid: Ed. Dykinson.
- PEDRUCCI, Giulia (2018). “Mothers for sale: the case of the wet nurse in the ancient greek and Roman world”. *Arenal* 27:1, 2020, pp.127-140.
- PEREA YÉBENES, Sabino (eds.) (2007). “Exvotos sexuales. Una aproximación a la “medicina sagrada” antigua a través de la epigrafía griega”. *Erótica antiqua. Sexualidad y erotismo en Grecia y Roma*. Madrid: Signifer Libros.
- PICAZO I GURINA, Marina (2008). *Alguien se acordará de nosotras. Mujeres en la ciudad griega antigua*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- PLÁCIDO, Domingo (2000). “La presencia de la mujer griega en la sociedad: democracia y tragedia”. *Studia historica, Hª. antig.* 18, 2000, pp. 49-63.
- POMEROY, Sarah B. (1999). *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*. Traducción de Ricardo Lezcano Escudero. Madrid: Ediciones Akal [Trad. del orig. en ing. publicado en 1975].
- REBOREDA MORILLO, Susana (2010). “El papel educativo de la mujer en la antigua Grecia y su importancia en el mantenimiento de la polis”. *SALDVIE: Estudios de prehistoria y arqueología* 10, pp. 159-175.
- (2015). “El espacio religioso de la maternidad en la Antigua Grecia”. *Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la antigüedad*. Madrid, 28-30 noviembre 2012. XXXV coloquio internacional del GIREA, Actes des colloques du Groupe de recherche sur l'esclavage dans l'antiquité, 35, pp. 135-152.
- (2017). “La lactancia en la antigua Grecia: entre el mito y la historia.” En: Massó Guijarro, Ester: *Mamar: mythos y lógos sobre lactancia humana. DILEMATA. Revista Internacional de Éticas Aplicadas* 25, pp. 23-35.
- REDFIELD, James (1993). “El hombre y la vida doméstica”. En: VERNANT, J.P. *El hombre griego*. Madrid: Alianza Editorial, pp.177-210.
- RIGOGLIOSO, Marguerite (2009) *The Cult of Divine Birth in Ancient Greece*. New York: Palgrave Macmillan.
- ROBERT, Louis (1936). *Collection Froehner. I, Inscriptions grecques*. Paris: Bibliothèque nationale, Département des médailles et des antiques, pp. 1-160.
- SEALEY, Raphael (1990). *Women and law in Classical Greece*. The University of North Carolina Press.
- SMITH, Amy C. (2005). “The politics of weddings at Athens: an iconographic assessment”. *Leeds International Classical Studies* 4 (1). pp. 1-32.
- TARASKIEWICZ, Angela (2012). “Motherhood as Teleia. Rituals of incorporation at the kourtophobic shrine”. En: Hackworth Peterson, Lauren; Salzman-Mitchell, Patricia (ed.). *Mothering and Motherhood in ancient Greece and Rome*. University of Texas Press, pp. 43-69.

- TOUTAIN, Jules F. (1940). "Le rite nuptial de l'Anakalypterion". En: *Revue des Études Anciennes* 42/1-4, 1940. Mélanges d'études anciennes offerts à Georges Radet. pp. 345-353.
- TRÜMPER, Monika (2011). "Space and social relationships in the Greek oikos of the classical and Hellenistic periods". En: Rawson, Beryl (ed.). *A companion to families in the Greek and roman worlds*. Blackwell Publishing, pp. 32-52.
- URRUTIBEHEITY, Amelia (1999). "Las diosas griegas del matrimonio". *Stylos* 8, pp. 60-85.
- VALDERRÁBANO GONZÁLEZ, Irune (2017). "Del vientre al ΟΙΚΟΣ: los pasos femeninos en la Grecia Antigua". *Synthesis* 24 (1), e012.
- VERGARA CIORDIA, Javier (2013). "Familia y educación familiar en la Grecia antigua". *Estudios sobre educación* 25, pp.13-30.
- WOLFF, Hans 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.

## 9. ANEXO. PROCEDENCIA DE LAS IMÁGENES

- Figura nº1. Vasija de baño (*loutrophoros*). Un joven toma la mano de su suegro en señal de acuerdo con el compromiso. Cerámica, figuras rojas, 450-425 a.C. Boston Museum of Fine Arts 03.802: <https://i.pinimg.com/564x/9d/7c/7b/9d7c7bd5b894127723687ac9e96e24c0.jpg>

- Figura nº2. *Lekythos* ateniense, figuras rojas. 475-425 a.C. Pintor Achilles. Siracusa, Museo Arqueológico Regional Paolo Orsi. Beazley Archive 213901: <https://www.beazley.ox.ac.uk/XDB/ASP/recordDetails.asp?recordCount=1&start=0>

- Figura nº3. *Loutrophoros*, pinturas rojas. 440-430 a.C. "Washing painter". Munich, Staatliche Antikensammlungen München 7578. Fotografía extraída de: Oakley and Sinos 1993: 72.

- Figuras nº4 y 5. *Pyxis* de cerámica, baño y preparativos de la novia. Figuras rojas. 420-400 a.C. Metropolitan Museum of Art, 1972.118. Figura nº4 extraída de: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/255459?searchField=All&sortBy=Relevance&where=Greece&ft=wedding&offset=0&rpp=20&pos=19>. Figura nº5 extraída de: Oakley and Sinos 1993: 62.

- Figura nº6 y 7. *Pyxis* de cerámica ática. Procesión nupcial, novia conducida desde la casa de sus padres a la de su esposo. Figuras rojas. Atribuida al pintor de Marlay. 440-430 a.C. British Museum, 1920,1221.1: [https://www.britishmuseum.org/collection/object/G\\_1920-1221-1](https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1920-1221-1)

- Figura nº8. *Lebes gamikos* de terracota. Representación de la *epaulia*. Figuras rojas. 430-420 a.C. Atribuido a "Washing painter". Metropolitan Museum of Art, 07.286.35a, b: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/247915>

- Figura nº9. Mujer hilando. *Oinochoe* del Pintor de Brigos, 490 - 470 a.C. British Museum, 1873,0820.304: [https://www.britishmuseum.org/collection/object/G\\_1873-0820-304](https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1873-0820-304)

- Figura nº10. Mujeres trabajando la lana. *Epínetron* ático de figuras negras, ca. 500 - 480 a.C. Pintor de Diosphos, París, Museo del Louvre, MNC 624: <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010274766>

- Figura nº11. Mujeres tejiendo lana, *lekythos* de terracota atribuido al pintor Amasis, 550 - 530 a.C., Ática. Metropolitan Museum of Art, nº 31.11.10: <https://www.metmuseum.org/es/art/collection/search/253348>

- Figura nº12. Estela funeraria de Ampharete. Mujer sosteniendo a su nieto. 430-420 a.C. Museo Arqueológico del Cerámico, Atenas: [https://es.linkedin.com/pulse/nada-nuevo-bajo-el-sol-emociones-eternas-jes%C3%BAs-labrador-fern%C3%A1ndez?trk=read\\_related\\_article-card\\_title](https://es.linkedin.com/pulse/nada-nuevo-bajo-el-sol-emociones-eternas-jes%C3%BAs-labrador-fern%C3%A1ndez?trk=read_related_article-card_title)

- Figura nº13. Par de pechos votivos, mármol, sobre losa con inscripciones. Science Museum Group, A163983: <https://collection.sciencemuseumgroup.org.uk/objects/co85803/pair-of-votive-breasts-votive-breast>

- Figura nº14. Tablilla votiva de mármol; Representación en relieve del pecho femenino, debajo del texto griego con una dedicatoria de Isias a "Zeus el Altísimo". British Museum, 1816,0610.209: [https://www.britishmuseum.org/collection/object/G\\_1816-0610-209](https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1816-0610-209)

- Figura nº15. Llave de bronce. Photo: Waldstein, AH II, 299, N°2262. Extraída de: Taraskiewicz 2012: 48.
- Figura nº16. Fragmento de relieve votivo. Parto exitoso. Mármol, s. V a.C. Metropolitan Museum of Art, nº 24.97.92: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/251519>
- Figura nº17. Estela funeraria ática. Mujer que muere al dar a luz. Mármol. 330 a.C. Harvard Art Museums, 1905.8: <https://harvardartmuseums.org/collections/object/219625>

