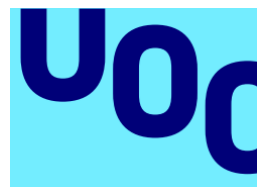


Aproximación a la Esparta Clásica desde
una perspectiva de género
Estudio de la sexualidad y el rol femenino en la
sociedad lacedemonia

Joaquín Ballesteros Herguedas
Tutora: Marta Oller Guzmán
Enero 2019



Una mujer espartana que había sido vendida como esclava, cuando le preguntaron qué sabía hacer, respondió: "Ser fiel".
A otra, tomada cautiva, le hicieron una pregunta similar, y dijo: "Administrar bien una casa".
Otra espartana, preguntada por un hombre si sería buena para él en caso de que la comprara, respondió: "Sí, y si no me compra, también".

Plut. *Mor.* 242C (27-29)

Aristón, rey de Esparta, se había casado dos veces pero no tenía hijos. Era incapaz de admitir que él era el responsable, por lo que se casó por tercera vez. Así es como sucedió: tenía entre los espartanos un amigo al que estaba especialmente vinculado. La esposa de este hombre era, con diferencia, la mujer más hermosa de Esparta, pero la que ahora era la más bella había sido tiempo atrás la más fea (...) Viendo que los padres sentían que su apariencia era una gran desgracia, [su cuidadora] se las ingenió para llevar a la niña todos los días al recinto sagrado de Helena (...). Cada vez que la cuidadora llevaba a la niña allí, la ponía al lado de la imagen y le suplicaba a la diosa que la liberara de su fealdad. Una vez, saliendo del recinto sagrado, se dice que una mujer se le apareció y le preguntó qué llevaba en sus brazos. La cuidadora dijo que llevaba una niña y la mujer le pidió que se la mostrara (...). La mujer le acarició la cabeza y dijo que se convertiría en la mujer más hermosa de Esparta. Así que Aristón se enamoró de esa mujer, y planeó lo siguiente: prometió dar a su amigo cualquier cosa de todo lo que poseía, cualquier cosa que Ageto eligiera, y le pidió a su amigo que le hiciera la misma promesa. Ageto no temía por su esposa, ya que Aristón ya estaba casado, por lo que aceptó y prestaron juramento en estos términos. Aristón le dio a Ageto lo que fuera que eligiera de entre sus tesoros, y luego, buscando una recompensa igual de él, trató de tomar a la esposa de su compañero. Ageto dijo que habría aceptado cualquier cosa menos eso, pero fue obligado por su juramento.

Hdt. 6.61-62

Índice de contenidos

Introducción.....	4
Descripción inicial y justificación de la propuesta.....	4
Consideraciones sobre la metodología de trabajo.....	7
Ideas principales en torno a la excepcionalidad espartana. Crítica de las fuentes.....	10
Esparta y sus mujeres.....	16
El empoderamiento femenino en Esparta. Estado de la cuestión.....	16
Sobre herencias y reparto de tierras. Simulación UFI.....	28
Deporte, prestigio y poder.....	37
La influencia social y política de las mujeres en Esparta. Mito y realidad.....	44
La sexualidad en Esparta.....	50
Cortejo, matrimonio y procreación.....	50
Poligamia, endogamia y adulterio.....	56
Pederastia y homosexualidad masculina.....	60
Homosexualidad y educación femenina.....	67
Conclusiones.....	73
Apéndice. Código de la simulación.....	78
Bibliografía.....	81

Introducción

Descripción inicial y justificación de la propuesta

Es innegable que Esparta captó la atención y admiración del mundo griego desde la más temprana Antigüedad. Este hecho se acrecentó probablemente por la preponderancia lacedemonia¹ durante la segunda mitad del siglo VI a. C, y también por la victoria militar en la Guerra del Peloponeso que la enfrentó a Atenas y sus aliados y, como no, a su breve hegemonía durante el primer cuarto del siglo IV a. C. Parecía sin duda que Esparta había dado con una fórmula de éxito, que sin embargo se resquebrajó de forma conspicua a partir de la derrota en Leuctra frente a Tebas (371 a. C). Un estudio sobre Esparta siempre debe enfrentarse a la espinosa cuestión de su pretendida singularidad. Sabemos que en un determinado momento impreciso de la época arcaica esta *polis* griega decidió organizarse políticamente de acuerdo a una constitución no escrita (*La Gran Retra, Μεγάλη Ρήτρα*). Los espartanos veían en sus leyes una expresión de la *eunomia*, o “buena ley”, que no se tradujo sin embargo en una *isonomia* o en unas leyes igualitarias para todos, sino en un gobierno oligárquico de tintes gerontocráticos y regusto monárquico, que protegía a una élite reducida de ciudadanos (los denominados esparciatas).

Socialmente Esparta se caracterizaba, según nos transmiten las fuentes clásicas, por un alto nivel intervencionista del Estado, que no tenía parangón en el mundo griego. Algunos valores, atribuidos al mítico legislador Licurgo y que complementaban la virtuosa constitución política (según la visión de muchos intelectuales griegos), impregnaban la vida social de la *polis*. La austeridad extrema, el culto al más fuerte y la férrea disciplina, el sacrificio por la comunidad y el rechazo al lujo y a las comodidades que corrompían, se pensaba, a sus ciudadanos, eran principios que se suponen definían a un buen esparciata y que se transmitían a los jóvenes en la “agogé” (ἀγωγή), el sistema educativo único en la Hélade².

Dentro de este contexto, mi propósito aquí es aproximarme con la ayuda de las fuentes antiguas al mundo femenino y al mundo de la sexualidad en la Esparta clásica³. La pregunta de investigación de partida que me planteo es cuál fue el rol social que ostentaron las

1 Para empezar una aclaración terminológica. Los lacedemonios estaban conformados por los espartanos más los denominados periecos (περιοικοί), cuyo estatus socio-jurídico es un tanto ambiguo y aún es motivo de discusión por la historiografía moderna. Tradicionalmente los periecos son considerados personas libres que habitaban el territorio que rodeaba el núcleo principal de Esparta, que se dedicaban a actividades económicas diversas (entre ellas la artesanía o el comercio) y que no gozaban de los derechos políticos de los espartanos. Ambos grupos sociales se aglutinaban dentro de un mismo ejército cuando se emprendían campañas militares en el exterior, de ahí que en muchas ocasiones, espartanos y lacedemonios son percibidos como términos equivalentes e intercambiables. Esto ocurre en Tucídides e incluso en Jenofonte, pero no lo debemos interpretar como una confusión, sino más bien como una práctica lingüística (Ducat, 2010: 189). Nosotros en principio tenderemos a utilizar ambos términos de forma indistinta, y a pesar de que hablemos de “lacedemonio”, normalmente nos estaremos refiriendo a la élite espartana (esparciata). Es un sesgo provocado por las propias fuentes, que privilegian siempre la información de los gobernantes o las clases más pudientes de la sociedad espartana frente a otros grupos sociales no privilegiados. De todas formas, no olvidemos que estrictamente hablando existe un matiz entre los términos lacedemonio, espartano (no perieco) y esparciata (ciudadano espartano con plenos derechos políticos, en griego antiguo Σπαρτιάτης o también Ὀμοιοί). En otro estatus absolutamente inferior estarían los esclavos (los hilotas).

2 Creo que es significativo apuntar que el término “agogé” no se encuentra en ninguna de las fuentes del período clásico con el sentido etimológico de sistema educativo. Autores como Jenofonte utilizan el término más generalista de «paideia» (Ducat, 2006: 69)

mujeres en Esparta y si dicha posición fue notablemente diferente a la que tenían en otras *poléis* griegas contemporáneas, particularmente Atenas. Esta pregunta se puede ir desgranando en otras muchas que pueden ayudarnos a conformar y a construir una respuesta más completa. Por ejemplo, ¿tenían un estatus más igualitario respecto a los ciudadanos masculinos?. ¿Recibían algún tipo de educación parecida a la que se les ofrecía a los hombres (de la élite)⁴?. ¿Ostentaron las mujeres espartanas mayor poder -social y/o político- que sus contemporáneas helenas, como parecen apuntar las fuentes? No dejará de ser una anécdota basada en un episodio seguramente ficticio, pero me parece significativo que el origen de la monarquía dual espartana parta de la argucia femenina de Argeia para que sus dos hijos pudieran ser reyes, según nos cuenta Heródoto (Hdt. 6.52.2-7). Un indicio de que el papel de la mujer en Esparta pudo estar lejos de ser marginal.

Como segunda gran cuestión, y en cierto sentido relacionada con la anterior, me planteo la siguiente pregunta: ¿qué sabemos de las costumbres sexuales de las mujeres y los hombres espartanos? ¿qué cabida tenía el sexo heterosexual entre ellos, teniendo en cuenta las relaciones pederásticas que sabemos existían entre los jóvenes y los esparciatas más maduros? La sexualidad, bajo mi punto de vista, no deja de ser una expresión más de una cultura, entendida ésta como un conjunto de valores, conocimientos y comportamientos específicos que definen un determinado grupo humano. ¿Qué nos dice en definitiva el comportamiento sexual en Esparta de dicha sociedad? A este respecto, la pederastia y ciertos comportamientos como la posibilidad de ceder la mujer a otro hombre para que pueda procrear con ella (Xen. *Lac.* 1.7-10; Plut. *Lyc.* 15.6-10) o la ambigua permisividad frente al adulterio (Fleck y Hanssen, 2009: 233), han sido cuestiones que han llamado poderosamente la atención de los especialistas, tal vez porque chocan frontalmente con nuestro sistema occidental actual de valores.

En los últimos años ha habido un creciente interés en el estudio del mundo antiguo pero haciendo especial hincapié en el papel de las mujeres. Tradicionalmente las mujeres han sido las grandes olvidadas en los estudios históricos, pues éstos suelen orbitar en torno al mundo masculino⁵. No solo las fuentes escritas son prácticamente todas masculinas, sino que los grandes protagonistas suelen ser hombres, y aunque esta tendencia está cambiando desde hace ya unas décadas, muchos de los historiadores también son

3 Las periodizaciones históricas de forma inherente contienen mucha carga de subjetividad. No obstante, a todos los efectos consideraré que el Período Arcaico espartano se extiende hasta el 490 a. C aproximadamente (inicio de las Guerras Médicas). Para el Período Clásico consideraré un abanico cronológico que se extenderá desde el 490 a. C hasta la muerte de Alejandro Magno (323 a. C), con un período de transición a lo helenístico que nacería en la trascendental derrota espartana en Leuctra (371 a. C).

4 Se tiende a pensar que en efecto existió un sistema de educación paralelo y equivalente al de los hombres, como defiende por ejemplo Cartledge, pero Ducat no ve argumentos de peso para afirmar que fue en efecto así (Ducat, 2006:243). Entendido el “agogé” como un sistema que evolucionó a partir de un conjunto de ritos de iniciación típico de las sociedades arcaicas, Calame defiende que debió de existir una fase de segregación de las chicas espartanas, como dictan típicamente este tipo de prácticas. Esta fase de “retiro” se articularía en torno a su inclusión en coros femeninos y ceremonias que tendrían lugar en santuarios fronterizos, como los de Artemisa Cariátis o Artemisa Limnatis (Calame, 1977). También Rodríguez Alcocer subraya la importancia del hecho de que estos lugares estén situados en los territorios fronterizos (Rodríguez Alcocer, 2013: 128). No es una prueba directa de estas afirmaciones, pero el incidente que relata Pausanias en (Paus. 4.4.1-3) puede servir para apoyar esta hipótesis. Como explica Fornis (Fornis 2017: 160), Pausanias transmitió para la posteridad “el relato etiológico que sirvió para legitimar la invasión de Mesenia: la muerte del rey Teleclo a manos de mesenios en el santuario de Ártemis Limnátide cuando intentaba impedir la violación de doncellas espartanas que habían acudido probablemente para ejecutar danzas corales, y que después de sufrir la afrenta cometieron suicidio”.

5 Jesús Cepeda nos dice: «Sabemos [...] lo que los hombres decían de las mujeres, y cual era la imagen que de ellas tenían, pero sabemos muy poco realmente de ellas. Es muy difícil encontrar una visión propia de una mujer que no tenga una concepción masculina» (Cepeda, 2000: 160)

hombres. Todo esto ha provocado un sesgo claro en la interpretación histórica que urge ser corregido.

A todo esto, hay que sumar que de forma casi inevitable los historiadores e historiadoras interpreten las relaciones de género en el pasado como una proyección del presente occidental, donde aun hoy persiste una relación jerárquica desigual entre lo masculino y lo femenino (Díaz-Andreu, 2005: 18-22). La denuncia feminista hace hincapié, por otro lado, en que el uso del neutro o del genérico pretenda ser inclusivo, pero en la práctica se traduzca casi siempre en una presencia hegemónica de lo masculino. Así, cuando se habla del “origen del hombre” y se presenta museísticamente, es fácil encontrarse la plasmación cronológica de la evolución humana exclusivamente ilustrada con una fila de hombres sin presencia femenina (Díaz-Andreu, 2005: 18-22). En realidad, el feminismo en el sentido moderno del término no surge antes del siglo XVIII (Cartledge, 1981: 84). Y aún así, a pesar de los avances en la igualdad entre géneros alcanzados desde entonces, parece claro que todavía hay mucho trabajo por delante.

Ciertamente, el estudio de género nos abre la perspectiva a un mejor conocimiento de las sociedades antiguas. No debemos olvidar que después de todo las mujeres representan la mitad de la población, como denunciaba en su día Ste. Croix (Ste. Croix, 1970: 273). Y aunque lo femenino no fue, en términos generales, protagonista, no puede ser sin embargo ignorado⁶. Dentro de los denominados estudios de género también se suelen abordar aspectos de la sexualidad, no porque ésta esté solamente ligada a las mujeres, sino porque desde una perspectiva de género, el estudio de la sexualidad cobra mayor sentido. Además, la historiografía, excepto en tiempos más recientes, ha estado mayoritariamente preocupada en los grandes personajes y acontecimientos históricos, y en el estudio de la nobleza y los grandes linajes reales, obviando el estudio de otros aspectos sociales de ámbito más “doméstico” e “íntimo” pero que conforman y definen inexorablemente nuestra identidad como sociedad.

Particularizado este escenario general en la Esparta de la Antigüedad, se observa recientemente una tendencia en los estudios sobre Esparta a volver a examinar su organización social. Esto ha llevado en los últimos años, entre otras cosas, a replantearse como válida esa imagen de la mujer espartana como radicalmente diferente a la de otras mujeres en Grecia. Y, en general, se está reinterpretaando el papel que pudieron tener las mujeres en la sociedad de Esparta, pues se revela como algo crucial para poder entender de forma más plena el sistema e idiosincrasia espartanos (Myszkowska-Kaszuba, 2014: 77).

La tarea no es sencilla, pues requiere de numerosos equilibrios. Cartledge creo que lo resume perfectamente cuando afirma en su estudio de 1981 que su principal objetivo era “tratar de encontrar un equilibrio entre varias posiciones extremas: entre comentaristas hostiles a Esparta y entre comentaristas de posición claramente laconizante, admiradores del sistema espartano”. Y todo esto, en la medida que sea posible “para un historiador de la Antigüedad clásica masculino que depende después de todo exclusivamente de fuentes literarias masculinas” (Cartledge, 1981: 85). El reto está servido.

6 También es cierto que la mujer no fue protagonista en el ámbito del poder político, pero sí en otros ámbitos, por ejemplo el doméstico. Con esto queremos decir que la mujer ha quedado oculta porque la historia sólo se interesa por cuestiones o ámbitos que estaban, en general, restringidos a los hombres: el poder político, el ejército, la religión...

Consideraciones sobre la metodología de trabajo

Según Taylor y Bogdan (1998), “la metodología designa la manera en que enfocamos nuestros problemas o preguntas de investigación y los procedimientos para buscar las respuestas”. Como se puede comprobar en el apartado anterior, el tipo de preguntas que me he planteado en este estudio son de tipo cualitativo y no cuantitativo o causal. Mi intención es intentar comprender las razones detrás de las acciones humanas desde un punto de vista heurístico. Para poder sacar conclusiones partiremos de casos concretos, y dichos casos concretos los extraeremos de las citas de los autores clásicos. Complementaremos nuestras reflexiones con aportaciones de otros autores modernos y también optaremos por métodos comparativos. Ejemplos de ello serían la transposición de ciertos aspectos del código legal de Gortina en la legislación espartana como hipótesis de trabajo; o por ejemplo, comparaciones de carácter etnográfico, como en el caso de las relaciones pederásticas, que fue el enfoque seguido por Cartledge (Cartledge, 2001: 96-106).

Es conveniente recordar, no obstante, que hay autores críticos con este tipo de aproximaciones comparativas. Así, por ejemplo, para Ducat, estrictamente hablando, los paralelismos etnográficos no ayudan demasiado. Todo lo que pueden hacer es dar un sentido a ciertos comportamientos sociales sacándolos del aislamiento que los hacen ininteligibles; o, sencillamente, para mostrar que lo que nos detallan los textos sobre un tema determinado tiene sentido (Ducat, 2009: 60), pero no son en sí mismos una vía para extraer conclusiones científicas claras.

Como detalla Lupi (Lupi, 2000: 21), fue el prestigioso académico anglo-americano Moses Finley en su obra “*The Use and Abuse of History*” (1975) quien realizó una crítica radical del uso de la comparación etnográfica que juzgó completamente inadecuada para entender a la Esparta Clásica. Bajo el punto de vista de este autor, los ritos e instituciones espartanas para las cuales una comparación con otras sociedades primitivas podría arrojar luz, eran en realidad elementos culturales fosilizados en el tiempo que a menudo los propios habitantes de Esparta ya no podían entender. En realidad estos ritos e instituciones se supone que habían sido conservados pero se les había dado una nueva función (“refuncionalización”) dentro de una organización social mucho más compleja, y durante el proceso gradual de transformación de la sociedad arcaica espartana a la *polis* clásica. De esta forma, desde una perspectiva evolucionista, Finley asumió que los datos provenientes de sociedades de interés etnográfico eran comparables solo con los de la Esparta primitiva, y no con la ciudad de la era clásica, más civilizada y sofisticada (Lupi, 2000: 21). Lupi, por otro lado, considera válido el modelo interpretativo tomado de la etnografía comparada para la Esparta clásica solo en la medida que ésta demuestre poseer una eficacia heurística (Lupi, 2000: 24).

Por otro lado, tendremos que tener especial cuidado en no caer en las trampas epistemológicas más habituales, y eso es particularmente fácil en el caso de Esparta. Puesto que como denunciaba ya François Ollier (Ollier, 1933), ya desde la propia Antigüedad clásica, la visión que se nos ha transmitido de Esparta no ha dejado de estar teñida de cierta fabulación y exotismo, y que el autor galo resumió con gran acierto en la expresión “*mirage espartiate*”. Dicho “*mirage*” fue alimentado por las fuentes atenienses y romanas, que probablemente también bebían de la propaganda revisionista que los reyes reformadores helenísticos Agis IV y Cleómenes III quisieron desplegar en un último intento de relanzar una decadente Esparta, ya en el siglo III a. C.⁷.

7 Parece ser una opinión similar a la que defiende, por ejemplo, Hodkinson, en (Hodkinson, 1997: 97)

También es cierto que el caldo de cultivo del “mirage” se puede rastrear más atrás en el tiempo. A este respecto Cartledge hace notar que en sus *Historias*, Heródoto no dudó en describir una serie de costumbres lacedemonias (Hdt. 6.56-6.60), en una exposición con cierto regusto etnográfico, como si Esparta fuera un estado bárbaro ajeno a la Hélade (Cartledge, 2002: 199). Para Powell (Powell, 2010: 151), Jenofonte insiste mucho en el contraste entre Esparta y el resto de *poléis* griegas y se inclina a exagerar sus diferencias, lo que lleva a una idealización que nos aleja de la realidad. Pero entonces, ¿cómo reconstruir la verdad partiendo de una idealización? Powell propone una técnica común en la vida cotidiana y que consistiría en interpretar estos “esloganes”, estos mensajes idealizados, en clave opuesta a lo que están afirmando. Así, si un eslogan afirma “Los hombres de verdad no lloran” debemos interpretar que realmente sí lo hacen, y que en realidad el mensaje busca desacreditar este acto que es considerado vergonzoso.

Así, la palabra *homoioi* (Ὅμοιοι) podría interpretarse como un término idealizador y (casi) oficial que probablemente revelaría, de acuerdo con este sistema de análisis, un temor importante y generalizado entre los espartanos: la variedad o la heterogeneidad de sus miembros. Se supone que en el momento en que se estableció el término *homoioi*, entre los espartanos existían profundas diferencias sociales y económicas (Powell, 2010: 155)

Si bien considerar todas las fuentes escritas bajo este paradigma puede ser simplista, cierto es que determinados mensajes o hechos podrían ser interpretados desde esta óptica. Powell incluso va más allá y traza paralelismos entre Esparta y la Francia moderna, puesto que ambas, bajo su punto de vista, “se enorgullecían de su pasado revolucionario y lucharon ferozmente contra el posible retorno de su antiguo régimen” (Powell, 2010: 152). En cualquier caso y sea como fuere, deberemos ser especialmente prudentes con la información que nos proporcionen las fuentes clásicas y huir de su lectura estrictamente literal sin matiz alguno.

Por otro lado, hace ya unos años, los profesores Morgens Herman Hansen y Stephen Hodkinson debatieron en una serie de artículos⁸ la pretendida singularidad espartana, partiendo de una serie de aspectos políticos, económicos, sociales y de organización territorial. En un intento de relativizar la excepcionalidad de la polis espartana, el profesor Hansen presentó un interesante símil. Pensemos en dos objetos separados una distancia de 50 metros. Si los visualizamos a 100 metros de distancia, sin duda concluiremos que están separados. Sin embargo, si nos alejamos 1600 metros y los volvemos a otear, esta vez a lo lejos, ambos objetos nos parecerán muy próximos entre ellos. De la misma forma, para los griegos de la época, Esparta y Atenas aparecerían como dos tipos diferentes de *poléis*, cada una con sus propias idiosincrasias. “Pero [desde nuestra perspectiva] cuando miramos 2500 años atrás descubrimos muchas similitudes esenciales entre ellas: ambas son *poléis* (ciudades estado) y ambas contaban con instituciones políticas y sociales que caracterizaban típicamente a una *polis* griega” (Hansen, 2009: 386).

Esto es lo que en sociología y en antropología modernas conocemos como aproximaciones “emic” y “etic” respectivamente. Así, “emic” es el punto de vista de los nativos, es decir, cómo explican una costumbre o un rasgo cultural los propios miembros de la sociedad. En contraposición, “etic” es el punto de vista de alguien ajeno a la sociedad, alguien que la observa en la distancia (cultural y/o cronológica).

8 Recogidos en Hodkinson, S. (Ed) et al. (2009). «*Sparta. Comparative Approaches*». Swansea: The Classical Press of Wales. pp 383-498.

Hodkinson, en una de sus réplicas a Hansen, reconocía la dificultad de abordar un estudio sobre Esparta desde una perspectiva “emic” (Hodkinson, 2009: 420), esto es, desde la visión que los espartanos tenían de su propia sociedad. En efecto, la mayoría de nuestras fuentes sobre Esparta son externas a la propia comunidad, y en muchos casos vivieron incluso varios siglos después de la época clásica (Hodkinson, 2009: 420)⁹. Es cierto, por otro lado, que existen ciertas fuentes de origen espartano, sobre todo de época arcaica: Alcmán o Tirteo, y también es cierto que disponemos de algunas inscripciones, topónimos y términos étnicos y de carácter político (Hansen, 2009: 387) que pueden ayudarnos a penetrar en el mundo lacedemonio desde una perspectiva “emic”, esto es, desde dentro. Pero sin duda es una tarea ardua, muy especulativa, y disponemos en general de poca información y muy fragmentada. Es por eso, que un poco obligado por las circunstancias, abordaremos nuestra aproximación a Esparta desde una perspectiva “etic”, y puntualmente podremos asomarnos desde una perspectiva “emic”. Complementar el estudio de una civilización antigua desde ambas perspectivas es siempre deseable, aunque no siempre posible.

En cualquier caso, recordemos que dejando de lado las fuentes escritas, otra valiosa fuente de información la proporciona la arqueología. Y contamos con la ventaja de que ésta queda totalmente al margen del “mirage” o del sesgo de las fuentes escritas. A este respecto han llegado hasta nosotros imágenes pintadas en jarrones de procedencia lacónica que, aunque no hay una opinión unánime en torno a su datación, parecen fecharse en un período comprendido entre el 580 y el 530 a. C. Y el modo de vida anunciado en estas pinturas es completamente diferente del que promovió la Esparta del período Clásico. Y es quizás de la memoria colectiva de este estilo de vida lujoso y aristocrático que surgió la ideología austera con el que estamos acostumbrados a asociar a Esparta (Powell, 2010: 161)

Y aquí llegamos pues a otro tema espinoso, y es la contradicción entre las fuentes escritas y la arqueología. Un ejemplo clásico de ello, como hemos visto, es la supuesta austeridad licúrguea. Ésta incluía la prohibición de la ostentación de riqueza, en particular joyas y oro, el uso del pelo largo para las mujeres y la prohibición del uso de perfumes e incluso del teñido de la lana (sólo a las *heteras* se les permitiría usar vestidos florales y ornamentos de oro). Sin embargo, estas restricciones solo se atestiguan, y con dudas, en un contexto posterior¹⁰. Las excavaciones realizadas a principios del siglo XX por la British School of Athens (BSA) en el santuario de Artemisa Ortia han revelado la presencia de numerosos objetos de joyería de carácter votivo¹¹. Pudiera ser que dichas prohibiciones se aplicaran, después de todo, sólo durante el siglo III a. C y durante un corto período de tiempo.

Hay más evidencias que ponen en entredicho la legendaria austeridad extrema de los lacedemonios. Así las prendas de los guerreros espartanos estaban teñidas de rojo, por lo que el uso del color sería común. Aunque tal vez su uso no era suntuario sino una forma de infringir temor a sus adversarios. Para el peinado de las espartanas también nos llegan informaciones contradictorias. Plutarco nos habla del ritual de las nupcias donde se le corta el cabello a la mujer (Plut. *Lyc.* 15.5), pero la arqueología nos ha legado unas estatuillas de bronce femeninas que sugieren el uso de peinados largos para las mujeres adultas

9 Como casos paradigmáticos, Plutarco y Pausanias, que vivieron en época imperial romana.

10 La adopción del sistema austero característico de Esparta debe haber tenido lugar después de la conquista de Mesenia, a mediados del siglo VII a. C, en opinión de Powell (Powell, 2010: 159-160). De acuerdo con este argumento, los líderes espartanos tomaron la drástica decisión de abandonar la búsqueda del placer y la vida aristocrática tradicional, porque estaban afrontando un problema único: la desigualdad numérica que representaba la población hilota subyugada, que amenazaba sublevarse.

11 Es cierto que no podemos descartar que estos objetos hubieran sido depositados por griegos procedentes de otras regiones de la Hélade, pero no existen evidencias que apunten a que existiera una peregrinación masiva al lugar, más allá del ámbito local

(Thommen, 1999: 139). También Calame denuncia la contradicción intrínseca que existe entre la austera vida tradicional espartana y los numerosos testimonios que han llegado hasta nosotros y que sugieren la existencia de una intensa actividad musical y artística en el territorio de Lacedemonia (Calame, 1977: 33).

Todas estas visiones contrapuestas, bajo mi punto de vista, son una prueba clara de que la perspectiva “etic” de los autores antiguos ha trascendido hasta la actualidad y no nos dejan ver la verdadera naturaleza de Esparta.

Ideas principales en torno a la excepcionalidad espartana. Crítica de las fuentes

La visión que tenemos sobre la Esparta clásica no ha permanecido inmutable a lo largo de los años. Las generaciones de historiadores que trabajaron entre 1945 y 1980 veían a la sociedad espartana como un grupo social cerrado, conservador en sus valores, y condicionado en gran medida por una serie de costumbres primitivas que se podían rastrear hasta la Época Oscura y que habían quedado fosilizadas en el tiempo, apuntaladas por un sistema estatal totalitario e intervencionista de cariz militarista (Hodkinson, 2009: 417). Pero a partir de los años ochenta esta percepción sobre el pasado espartano empezó a ser puesto en cuestión, o cuando menos, empezó a ser matizado. Nuevos enfoques más cualitativos y multidisciplinares han puesto sobre la mesa la cuestión de hasta qué punto la sociedad de Esparta fue una sociedad excepcional, en comparación tanto con el resto de *poléis* griegas contemporáneas como en comparación con otras sociedades históricas de diversa procedencia y adscripción cronológica (Hodkinson, 2009: 15).

La creación de una presunta excepcionalidad espartana arranca ya desde la propia Antigüedad Clásica, y esto es algo muy característico y peculiar del mundo lacedemonio. Esta reconstrucción histórica con muchos elementos fabulados y seguramente interesados, tiene el gran inconveniente de dificultar en extremo nuestro estudio sobre Esparta y en particular sobre la sociedad espartana (Fornis, 2016: 27). De hecho, hay autores como Moses Finley que llegaron a desconfiar por completo de la radiografía que teníamos sobre la Esparta más arcaica (Finley, 1977: 248), renunciando a cualquier aspiración de conocimiento certero en las etapas más tempranas de la historia de la *polis*. Personalmente tiendo a pensar que muchos elementos de la leyenda espartana beben de la Época Helenística, cuando los reyes reformadores Agis IV y Cleómenes III quisieron revitalizar una Esparta en crónica decadencia. Estos reyes buscaron en el pasado mítico de Esparta y sobre todo en los valores tradicionales de la *polis* una válvula de escape ante la situación de fuerte desigualdad social. También impulsaron así mismo una campaña de reafirmación “nacionalista”¹² para conseguir aglutinar de nuevo a la sociedad lacedemonia, recuperar la hegemonía militar en la Hélade. Fue en vano.

Nuestro conocimiento sobre Esparta se basa principalmente en los textos de Heródoto, Tucídides y Jenofonte, así como Platón y Aristóteles, autores todos ellos helenos contemporáneos a la Época Clásica, pero en ninguno de los casos oriundo de la ciudad, lo cual de por sí ya es un inconveniente¹³. También tenemos mucha información de autores de

12 Las comillas sirven para subrayar el carácter anacrónico del término, pero que sin embargo he decidido utilizar de forma consciente para clarificar bien el mensaje.

13 Hay alguna excepción puntual. Tenemos a este respecto el caso de Sosibio, nacido en Esparta, pero que vivió a mediados del siglo III a. C, fuera del marco cronológico de la Época Clásica.

época imperial romana, pero con el inconveniente de la distancia cronológica además de la cultural. Dada nuestra sospecha de que el *mirage* espartano arrancararía con fuerza en Época Helenística, la información que por ejemplo nos proporciona Plutarco o Pausanias, que escriben en época imperial romana, debe ser tomada con especial cautela.

Otro problema inherente es la propia percepción del sexo femenino por parte de las fuentes clásicas. En este sentido hay bastante divergencia: desde la posición misógina de Hesíodo, que veía a la mujer como una maldición enviada por Zeus para castigar a los hombres, llegamos a la posición de Sócrates, que creía que las mujeres tenían la misma naturaleza que el hombre y, por tanto, podían alcanzar también su mismo grado de excelencia (ἀρετή). En otros autores reina la ambigüedad (como es el caso de Platón), mientras que en otros casos la opinión sobre las mujeres queda perfectamente testimoniada, como es el caso de Aristóteles, que justifica la superioridad moral e intelectual masculina al amparo de argumentos biológicos (Nikolaidis, 1997: 29-30). Estas ideas preconcebidas sin duda hay que tenerlas en cuenta para contextualizar correctamente la información que nos hacen llegar estos autores. En general, vemos cómo las fuentes que tenemos sobre Esparta son problemáticas por una razón u otra, pero deberemos partir de ellas necesariamente si queremos aspirar a analizar la sociedad espartana, porque la arqueología, y más aún la lacedemonia, es en este sentido especialmente esquiva (Wilkes, 1997: 23-27).

En cualquier caso, las fuentes disponibles son pobres en relación particularmente al mundo femenino en Esparta. Y los datos extraídos de autores de diferentes épocas generalmente se extrapolan durante varios siglos de historia espartana, como si Esparta fuera un ente monolítico que no hubiera evolucionado a lo largo de los años. De los autores que escribieron sobre Esparta, solo tres nos han legado descripciones más detalladas sobre sus mujeres: Jenofonte, Aristóteles y Plutarco (Thommen, 1999: 130). Comparto pues la opinión de Thommen de que, en general, no podemos basarnos simplemente en las descripciones de los autores antiguos para poder establecer de forma precisa la posición social y el poder real de las mujeres espartanas (Thommen, 1999: 135).

Quizás un caso claro de esta afirmación tan rotunda son los famosos apotegmas de Plutarco, en los que, por ejemplo, no hay que buscar una realidad histórica concreta que refleje las interacciones entre madres e hijos en la Esparta Clásica. Pero no debemos extrapolar esta afirmación exclusivamente a los apotegmas. Por ejemplo, sabemos por Heródoto (Hdt. 5.51) que la niña de ocho o nueve años Gorgo le advirtió a su padre Cleómenes I sobre el peligro de que Aristágoras de Mileto le acabara sobornando con su oro. Una primera interpretación podría llevarnos a la conclusión de que la inteligencia y suspicacia de la niña eran el reflejo del papel preponderante de la mujer en la sociedad lacedemonia. Sin embargo, quizás la interpretación de este pasaje es otro muy diferente. Tal vez este episodio esté inspirado en una opinión hostil hacia la figura de Cleómenes I, puesto que pretendería mostrar que incluso un menor, incluso una niña, había sido capaz de ver los peligros que conllevaba la visita de Aristágoras a la corte de Esparta, frente a un Cleómenes I titubeante que se estaba dejando convencer (Powell, 2009: 409).

Leyendo a Heródoto o Tucídides, uno puede sentir cierta frustración al comprobar que podían ser pródigos en relatar detalles sobre el devenir político en Esparta, pero no solían aportar información precisa sobre su peculiar sistema social. Argumentando *ex silentio*, ¿debemos concluir, como propone Redfield, que la Esparta del siglo V a. C no tenía el carácter excepcional que le atribuyeron los escritores posteriores? Estos escritores posteriores trataron a Esparta como una utopía, y cabe la duda de si Jenofonte, Critias y probablemente también Arquitas, describieron una Esparta ideal más que la Esparta que

ellos conocían de primera mano (Redfield, 1978: 146). A ello contribuyó quizás el hecho de que los mismos espartanos se convirtieron en sus propios ideólogos y que ayudaron a alimentar la leyenda, y que además ésta fue moldeada y revisada por los reyes helenísticos Agis IV y Cleómenes III (Redfield, 1978: 147).

Esto se puede ver, por ejemplo, en el relato del origen de los éforos (Plut. Cleom. 10). Plutarco recoge la tradición que afirma que esta magistratura surgió durante las Guerras Mesenias, cuando los reyes no podían atender todas sus tareas administrativas y judiciales debido a la urgencia bélica y por ello escogieron algunos de sus amigos para que les sustituyeran. Esta delegación de poderes, con el tiempo, acabó consolidándose, porque estas personas fueron apropiándose paulatinamente y de forma discreta de la autoridad que se les había concedido, de forma que se creó esta nueva magistratura. A nosotros nos parece una explicación demasiado simplista (e incluso fabulada) del origen de la eforía, si bien reconocemos que pudiera contener parte de verdad. Pero de la misma forma que en Roma el conflicto entre patricios y plebeyos acabó arrancando a la aristocracia romana derechos civiles y magistraturas específicas para la plebe, sospechamos que la eforía en Esparta debió nacer también en medio de algún tipo de conflicto social, y no únicamente por la desidia de los reyes, ocupados en otros asuntos más urgentes.

Jenofonte fue al menos un observador directo y activo dentro de la sociedad espartana en la primera mitad del siglo IV a. C, y su *Constitución de los Lacedemonios* “probablemente ofrece una muestra representativa del tipo de argumentos pro-espartanos que Aristóteles pudo haber estado tratando de rebatir” (Cartledge, 1981: 89). Es una obra que no muestra una homogeneidad en su conjunto. Los diez primeros capítulos sí que tienen el aspecto de un verdadero ensayo y muestran una cierta coherencia interna. Sin embargo, los cinco últimos parecen un añadido posterior, y parecen divergir del núcleo principal. Es más, el cambio de tono en la narración es manifiesto y aparecen las críticas a la situación política de Esparta¹⁴.

Siendo un observador directo de los hechos, y dada su prolongada estancia en Esparta, tuvo que tener una familiaridad con las costumbres e instituciones lacedemonias de primera mitad del siglo IV a. C y así su testimonio debería ser considerado como especialmente valioso. Sin embargo, no debemos olvidar que Jenofonte tuvo una larga y estrecha relación con el diarca euripóntida Agesilao II. De modo que sobre él recae la sospecha de que escribiera para mayor gloria de su patrón, y por tanto, que Jenofonte no escape a una tendencia moralizante e idealizadora que por desgracia socava su valor como fuente, particularmente también en relación a las mujeres espartanas y las costumbres sexuales en general (Millender, 2009: 365). De hecho, para Jenofonte, la importancia de las mujeres se circunscribe a su condición de portadoras de la descendencia de los hombres. A este respecto, este autor les otorga una posición relativamente digna en el estado espartano, pero no entra a analizar el mundo femenino en profundidad (Thommen, 1999: 132).

Esta falta de foco podría explicarse, bajo nuestro punto de vista, por las ideas generales que Jenofonte podría haber tenido sobre las mujeres. Como hombre de su época, Jenofonte seguramente habría interiorizado todos los prejuicios e ideas sobre el mundo femenino que circulaban por los estratos intelectuales y las clases altas de la Atenas del siglo IV a. C. Y tales prejuicios se podían resumir en la creencia, incluso inculcada explícitamente por las

14 En este sentido se piensa que el cambio de opinión pudo venir motivado por la toma de la acrópolis tebana por parte del general espartano Fébidas. Fue una iniciativa militar que no había sido aprobada, pero a pesar de ello el rey Agesilao II no estuvo de acuerdo con castigar la acción de Fébidas, y en la práctica Esparta retuvo el control sobre la ciudad. Fue una acción que causa cierto malestar y conmoción en el mundo griego.

propias mujeres, de que éstas eran el “segundo sexo”, situadas un peldaño por debajo de los hombres (Oost, 1977: 236). En su obra *Económico*, de hecho, Jenofonte hace una descripción muy clara del papel de la mujer en la sociedad ateniense: controlar el *oikos*.

En sus *Helénicas* (Xen. *Hell.* 3.1.10-14)¹⁵, Jenofonte nos narra las hazañas de una mujer griega, Mania de Dárdano. Su esposo era un alto funcionario del sátrapa persa Farnabazo, y cuando éste falleció, ella consiguió persuadir a Farnabazo para que le diera el puesto de su esposo, a pesar de que el sátrapa tenía la intención de darle el puesto a otro hombre. A partir de ahí, Mania mantuvo a Farnabazo profusamente agasajado con el pago de tributos y abundantes regalos. Además, Mania tuvo la iniciativa de contratar a mercenarios griegos para atacar y obtener el control de ciudades que no habían estado previamente sujetas a Farnabazo. Incluso afirma Jenofonte que participó en algunas expediciones militares del sátrapa y que éste la tenía en alta estima y atendía en ocasiones sus consejos. La fulgurante carrera política de Mania se truncó cuando fue asesinada por su propio yerno griego, que no veía con buenos ojos que una mujer actuara fuera del ámbito que le pertocaba. Esta historia de un empoderamiento femenino puede ejemplificar el pensamiento griego (y de Jenofonte en particular) sobre el rol de las mujeres. Es posible que Jenofonte hubiera considerado a Mania de Dárdano una anomalía, una excentricidad fuera de la norma. Tampoco parece sorprenderle que su admirado Agesilao pensara que era apropiado para una mujer espartana criar caballos (Xen. *Ages.* 9.6).

Para comprender la visión de Aristóteles hay que contextualizar su figura dentro del marco histórico: en este sentido pensemos que el Estagirita es especialmente crítico con la organización política de Esparta puesto que fue testigo directo de su pérdida de la hegemonía regional (Thommen, 1999: 132). Este hecho podría llegar a explicar en parte que Aristóteles, a pesar de ser alumno de la academia de Platón, estuviera relativamente libre de la corriente laconizante que impregnaba ciertos círculos de la clase alta en la Atenas democrática del siglo IV a. C.¹⁶ (Cartledge, 1981: 86). Decimos relativamente libre de la laconofilia porque también en él se observa una cierta idealización de Esparta. De hecho, para Ollier (Ollier, 1933: 294-326), en Aristóteles confluyen dos actitudes contradictorias e irreconciliables en relación con la polis lacedemonia: por un lado existe una crítica severa de sus instituciones y de su organización social, y por otro lado pinceladas utópicas. La primera visión se derivaría de los antecedentes personales del propio pensador, de su enfoque empírico y racional, así como en el propio desprestigio de Esparta tras la derrota de Leuctra; la segunda visión respondería al hecho de que Aristóteles también era en el fondo un teórico que, bajo la influencia de su maestro Platón, intentaba proponer una constitución política ideal. Sin embargo, quizás dicha visión contradictoria no sea tal, puesto que podría explicarse por la variable temporal: así, la estabilidad, el equilibrio y en definitiva el prestigio que caracterizarían la política lacedemonia se verían socavados por los cambios geopolíticos acontecidos durante el siglo IV a. C en la Hélade, y no por la ambivalencia de Aristóteles, que simplemente lo que hizo fue plasmar ese cambio de percepción común en la órbita helena (David, 1983: 91).

Aristóteles muestra asimismo una tendencia generalizada en el mundo griego a pensar en polaridades o términos opuestos. O bien las mujeres o bien los hombres son dominantes (Figueira, 2010: 268), dando poco margen a las escalas de grises. En cuanto a la visión específica de la mujer, Aristóteles aparecería como un teórico que buscaría justificar la subordinación de las mujeres a los hombres sobre la base de una supuesta inferioridad

15 Este relato está también recopilado en Polieno *Estratagemas* 8.54.

16 No olvidemos que Platón, en sus *Leyes*, imagina un estado ideal que se parece sospechosamente a Esparta (Powell, 2010: 160)

natural de las mismas. Las teorías biológicas de Aristóteles, incluida su teoría de la reproducción sexual en la que el espermatozoides masculino proporciona el principio racional al embrión, reflejan un profundo menosprecio¹⁷ hacia las mujeres y una línea de pensamiento preconcebido que abraza sin disimulo la superioridad masculina. De hecho, para Aristóteles las mujeres espartanas lograron resistir el intento de Licurgo de someterlas a sus leyes, y por tanto, es la propia naturaleza femenina la responsable de su indisciplina (Cartledge, 1981: 88), y también indirectamente de un estado fallido.

En esencia, Aristóteles quiere ver la relación entre el esposo y la esposa como equivalente al de gobernante y gobernada. Esta subordinación se justificaría en términos de diferencia de capacitación natural, ya que las mujeres no tendrían, bajo su punto de vista, la capacidad psicológica para tomar iniciativas de forma independiente, e incluso carecerían de virtud plena. Hay que destacar que Aristóteles acaba rechazando el argumento, sin duda revolucionario, de Platón en favor de la igualdad intelectual de las mujeres, esgrimiendo que el lugar natural de las mujeres es el hogar, y su rol es básicamente el de la reproducción. La consecuencia de todo esto es que bajo el pensamiento de Aristóteles a las mujeres se les priva del acceso al ámbito político, esencial para el pleno desarrollo personal de los seres humanos como ciudadanos y como seres políticos, que pueden ostentar poder o como mínimo pueden tener visibilidad y consideración dentro del grupo humano aglutinado dentro de la polis (Mulgan, 1994: 180).

Finalmente, Plutarco tiene sus imperfecciones, pero no existen pruebas claras de que se inventara episodios completos, más bien parece que se basó en fuentes anteriores para realizar resúmenes bastante fieles de éstos. Plutarco suele incluir detalles dramáticos menores, como la de reproducir las presuntas palabras utilizadas en discursos o conversaciones de los protagonistas de sus biografías, pero más allá de eso, nos merece en general bastante confianza en lo que detalla, aunque siempre quedará la duda de si aquello que nos relata procede de su imaginación o los derivó de fuentes ahora perdidas (Powell, 2009: 398). Tampoco debemos olvidar que tanto Plutarco, como el propio Polibio, tienen la desventaja adicional de que se encuentran a una mayor distancia cronológica y cultural de los hechos que describen en sus escritos (Millender, 2009: 365).

Muy controvertidos son los *Apotegmas Lacedemonios*, y en particular los de las mujeres espartanas. A primera vista serían un reflejo de que la ginecocracia o el gobierno de las mujeres pertenece al reino del espejismo espartano (Figueira, 2010: 265), y que en definitiva estas anécdotas breves y de carácter aleccionador estarían lejos de la realidad social espartana. Pero estos apotegmas nos descubren actitudes, preocupaciones y ansiedades que influyeron de forma determinante en el comportamiento de los individuos en entornos sociales cotidianos más complejos (Figueira, 2010: 275). Y a pesar de todo, reflejan el espíritu de los valores militares espartanos: así, de ellos se transmite la idea de que no se esperaba que las mujeres se lamentaran excesivamente, sino que se valoraba la aceptación estoica de la muerte de sus hijos al servicio de su comunidad (Dillon, 2007: 150).

Además, no debemos olvidar que esa verdadera colección de proverbios transmitidos por Plutarco probablemente fueron generados solo a partir del siglo III a. C (hundiendo sus raíces en la tradición peripatética) aunque sin descartar posibles precursores anteriores, y que fueron propagados por los filósofos cínicos (Thommen, 1999: 134). Y no olvidemos tampoco que en Heródoto, Jenofonte o en la vieja comedia ática, también encontramos atisbos de esta recurrente ginecocracia espartana. Probablemente no tenga sentido buscar

17 Fundado en valores propios de una sociedad patriarcal y profundamente androcéntrica

la realidad histórica en la literalidad de aquello que nos describe el apotegma, pero se pueden extraer valiosas lecciones de ellas.

Esparta y sus mujeres

El empoderamiento femenino en Esparta. Estado de la cuestión

Los valores, que hemos visto impregnaban el imaginario espartano, tenían su particular correspondencia en el mundo femenino, puesto que en la meta que se tenía de crear al guerrero-ciudadano perfecto, la mujer tenía un importante rol a cumplir. Recordemos como anécdota el famoso apotegma atribuido a Gorgo, la mujer del rey Agíada Leónidas I. Preguntada por una mujer del Ática cómo es que las mujeres espartanas eran las únicas que podían mandar sobre los hombres, se dice que replicó: “Porque nosotras somos las únicas que damos a luz a [verdaderos] hombres” (Plut. *Lyc.* 14.4; Plut. *Lacae.* 3.5). Dejando de lado la más que dudosa veracidad de este episodio, esta conversación nos revela sin embargo dos aspectos fundamentales:

Por un lado la visión que tenían otras mujeres griegas (particularmente las atenienses) de sus compañeras espartanas. Podemos deducir de la pregunta formulada que veían a las espartanas como mujeres con mayor poder y libertad de decisión; tanta como para afirmar que podían mandar sobre los hombres. Nos parece poco probable que pudieran “mandar” sobre los hombres, pero sí que es sintomático que se tuviera dicha visión sobre ellas y debe ser un indicio de que gozarían de mayor libertad. Por otro lado, la respuesta de Gorgo también nos aporta un dato importante: una de sus funciones primordiales era asegurar que dieran a luz varones fuertes y sanos. Para ello la sociedad lacedemonia construyó un sistema de valores y una serie de comportamientos sociales peculiares, que llamaron la atención de los otros griegos.

En los últimos treinta años han habido interesantes contribuciones al estudio de género de la sociedad espartana. Diversos autores han querido ver en las fuentes una confirmación de que las mujeres de Esparta gozaban de un cierto grado de poder e influencia en la sociedad lacedemonia. Uno de los estudios sobre la mujer espartana que apuntan en esta dirección lo presentó Sarah B. Pomeroy en su libro “*Spartan Women*” (Pomeroy, 2002). Aquí la historiadora norteamericana se aproxima a la temática de género incidiendo en diversos aspectos de la vida social femenina: la educación, la vida familiar, la vida conyugal, el mundo religioso y el papel que la mujer tenía en él, o el mundo del deporte. Aborda también Pomeroy cuestiones como los matrimonios plurales, que recogen algunas fuentes (Xen. *Lac.* 1.7-10; Plut. *Lyc.* 15.6-10). Este tipo de prácticas fueron vistas por los autores clásicos como parte de la ideología y de la idiosincrasia de la ciudad, y como un mecanismo para incrementar la natalidad entre su élite. Sin embargo, no es descartable que en un período más tardío, estas prácticas fueran utilizadas para consolidar la riqueza de las familias, como defiende Andrew G. Scott¹⁸ (Scott, 2011: 422). En la misma línea que defiende Scott, Pomeroy sospecha que estas medidas pronatalistas debieron chocar con las ambiciones económicas de las familias (Pomeroy, 2002: 51-73), para las cuales una extensa progenie les abocaba a una división de su patrimonio y por tanto a una pérdida de poder económico.

18 Así por ejemplo, si dos hombres comparten la misma mujer, y tienen la suerte de engendrar un hijo y una hija respectivamente, el matrimonio de los hijastros permitiría retener la herencia dentro del ámbito familiar.

El rol de “matronas” que adquirieron las espartanas resulta fundamental para entender su posición dentro del entramado social de la ciudad y en cierto modo reforzó su posición de prestigio no solo dentro de las familias, sino en el seno de la sociedad, según la opinión de Pomeroy (Pomeroy, 2002: 51-73)¹⁹. En general, se observa que el estado lacedemonio puso mucho interés en favorecer la natalidad de su élite, puesto que también sabemos que a los padres que tenían más de tres hijos se les eximía de ciertas obligaciones militares.

Napolitano (Napolitano, 1985: 27) justifica la finalidad eugenésica de la educación femenina por el contexto político y social de Esparta, que necesitaba de un control cada vez mayor sobre Laconia y sobre los hilotas de Mesenia, debido a que el número de esparciatas era desproporcionadamente pequeño para ejercer su dominio y se debía evitar su disminución. Según esta teoría debió existir un giro radical en la educación de las mujeres espartanas, surgido en un momento histórico impreciso posterior al arcaísmo, y que respondía a una necesidad política de incrementar el número de ciudadanos.

Pero aunque las espartanas pudieron ser mujeres fuertes y relativamente independientes, incluso en su rol más importante como matrona, las fuentes nos indican que su papel no era tan protagonista como pudiera parecer. A la vista de los Apotegmas de Plutarco las madres interactúan continuamente con sus hijos, pero en la realidad espartana parece que fue el padre y no la madre quien ostentaba la responsabilidad principal de la educación de sus hijos. Sustentamos esta afirmación en Jenofonte donde se afirma que:

“6.1 Hay algunos puntos más donde Licurgo decidió lo opuesto a la mayoría de las personas. Porque en otras ciudades, cada uno es dueño de sus propios hijos y esclavos y posesiones; pero Licurgo, con ganas de organizar las cosas de forma que, sin infringir ningún daño, los ciudadanos pudieran obtener un disfrute mutuo de las posiciones, decidió que cada hombre tendría el control sobre los hijos de otros hombres, al igual que sobre los suyos.

6.2. No obstante, cuando alguien sabe que los niños sobre los que tiene el control directo tienen así mismo otros padres que poseen el mismo derecho, está obligado a controlarlos como él querría que otros controlaran a los suyos. Si un niño que ha sido golpeado por otro padre se lo hace saber al suyo propio, este último está obligado, so pena de caer en la deshonra, a golpearle de nuevo; tan grande es la confianza mutua que nadie dará órdenes deshonrosas a los niños” (Xen. Lac. 6.1-2, Trad. propia)

Observemos que Jenofonte no habla en ningún momento de colectivizar a los niños²⁰, sino del derecho de castigo por parte de la comunidad esparciata sobre los hijos de sus conciudadanos (Ducat, 2006: 126). Pero lo importante aquí es que son los padres que infringen el castigo, y no las madres. Lo que muestra que aunque las mujeres debieron participar en la educación de sus hijos, los padres también tenían un importante rol a seguir. En este fragmento de Jenofonte, por otro lado, se pone en duda esa visión de los espartanos como guerreros ajenos a cualquier otra realidad social. La arqueología también apunta en esta dirección.

19 A pesar de ese rol de «matronas», considera Ducat que el peso de la responsabilidad en la educación de los hijos correspondía a los padres (Ducat, 2006: 126). Se basa para ello en las citas de Jenofonte, particularmente (Xen. Lac. 6.1-2).

20 Aunque sí se aprecia en Plut. Lyc, pero es un autor posterior



Imagen 1: Estela de Damonón²¹

A este respecto es significativa la inscripción de Damonón (IG 5.1.213), datada en torno al 400-350 a. C., en la que Damonón enumera sus victorias en diversas competiciones deportivas, para a continuación enumerar las de su hijo Enimacratidas (ver Imagen 1). La lista de las victorias está grabada en una estela de mármol coronada por un relieve con una representación de una cuadriga. La estela se compone de dos fragmentos. El primer fragmento fue hallado en Mistra, mientras que el segundo se encontró en la Acrópolis de Esparta, durante las excavaciones inglesas de principios del siglo XX, en los cimientos de un edificio romano tardío, entre las ruinas del santuario de Atenea Calcioco. Actualmente ambos fragmentos se encuentran reunidos en el Museo de Esparta (Nafissi, 2003: 109).

La inscripción de Damonón atestigua la existencia de un circuito de festividades con una jerarquía muy precisa, lo que parece indicar que Esparta había creado un sistema religioso de carácter centrípeto (en cuanto orbitaba en torno a la *polis*) y que refleja en definitiva su estructura política (Nafissi, 2003: 149).

La estrecha asociación entre el padre y el hijo sugiere que el primero entrenaba al segundo y que aquél seguía muy de cerca la progresión de éste así como sus éxitos deportivos, que detallaba con orgullo, quizás con la intención última de que su hijo perpetuara los éxitos que él había logrado (Ducat, 2006: 127). Por tanto, volvemos a tener otra prueba más de que los hombres no desatendían la educación de sus hijos y participaban activamente en ella.

21 Imagen extraída de:
[https://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.phpview\[layout\]=objekt_item&search\[constraints\]\[objekt\]\[searchSeriennummer\]=175903](https://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.phpview[layout]=objekt_item&search[constraints][objekt][searchSeriennummer]=175903). Fecha de consulta: 22/12/2018

Pensamos además que habría que relativizar la imagen del espartano consagrado únicamente al entrenamiento militar. Pero además parece indicar que el sistema educativo no pasaba únicamente por un sistema organizado por el estado, sino que había una cierta implicación de los padres. Este es el tipo de reflexión en el que uno no puede dejar de hacerse a la vista de esta estela, pues ¿cómo podrían estas actividades conciliarse con las demandas extremas que imponía la educación estatal? (Ducat, 2006: 170)

Y en relación a la educación estatal, algunos autores han visto a las espartanas como las únicas griegas a las que el estado les prescribía una educación pública, similar a la masculina (Fantham, 1994: 59). Hay otros autores sin embargo que han puesto en duda que esto fuera así (Ducat, 2006: 243), porque defienden que no hay ninguna fuente donde se mencione esto de forma explícita²². Probablemente la educación de las espartanas tenía lugar mayoritariamente en casa (Thommen, 1999: 136). La educación en los coros femeninos – de cuyo testimonio dan fe los cantos de Alcman – posiblemente estarían restringidos a las clases altas. A diferencia de Atenas, en Esparta la educación femenina parece que fue más allá de la educación musical y la danza, porque también incluiría algún tipo de gimnasia deportiva (Thommen, 1999: 136). El objetivo de dicha educación no sería el empoderamiento femenino en el sentido moderno del término. Para Cartledge, por ejemplo, el verdadero significado de esta educación sería un intento oficial de mantener una aparente igualdad de trato, un intento de socializar la mitad de la población no militar dentro de la estructura política de la comunidad (Cartledge, 1981: 93). De esta forma se conseguía que la mujer no se encontrara fuera de la comunidad lacedemonia: formaba parte de ella no sólo como madre y esposa de soldados espartanos sino que a través de su educación (en los coros y también mediante la educación física) se integraba en la comunidad cívica (Doder, 2012: 20)

También es muy reveladora una aproximación comparativa con Atenas. En Atenas la mujer no tenía derechos políticos (Cepeda, 2000: 160), vivía recluida en el *oikos* familiar y estaba limitada en las transacciones económicas en las que podía tomar parte (Cepeda, 2000: 161). De hecho no era normal encontrar una mujer independiente que no estuviera bajo la tutela de su *kyrios* (Cepeda, 2000: 162). Además, existían diferencias claras con los hombres en derechos sucesorios (Cepeda, 2000: 170), e incluso a una esposa se le exigía que fuera sexualmente fiel, a diferencia de su esposo (Cepeda, 2000: 167). La situación de la mujer era diferente en Esparta, y a este respecto, Dettenhoffer (Dettenhoffer, 1993: 70-72) ofrece una reflexión muy interesante que se basa en la constatación de que ambas *polis* sufrieron evoluciones socio-políticas diferentes.

En efecto, en ambas ciudades se produjo una evolución que arrancó en la época arcaica y que consistió en una transición desde el mundo del *oikos* como pilar socio-político sobre el que se vertebraba la sociedad hasta el concepto de *polis*, plenamente desarrollado ya en la época clásica. El surgimiento de la *polis* trajo consigo una separación física más acusada entre el hombre y la mujer y una asociación del mundo femenino con el *oikos*. Pero aunque el proceso fue paralelo tanto en Atenas como en Esparta, en este último caso el *oikos* se convirtió en un elemento fundamental para el mantenimiento del estatus del ciudadano masculino, pues de ahí se sacaban las rentas para poder contribuir a las comidas comunitarias o *sisitías* (*συσσιτία*); en cambio, en el caso de Atenas, ambos ámbitos de actuación eran totalmente independientes.

22 Es cierto que al inicio de *Lisístrata*, la comedia de Aristófanes, la espartana Lámpito es elogiada por su color de piel moreno y su figura atlética. Ello nos transmite la idea de que las mujeres espartanas realizaban ejercicios al aire libre, pero eso no implica necesariamente que tuvieran una educación pública similar a la de sus compañeros varones.

En el caso de Esparta, tenemos una sociedad que tendió a la especialización, puesto que los hombres se preparan para la guerra, y ellas gestionan la vida económica del hogar y proporcionan hombres, y que sintió la necesidad de integrar mentalmente a la mujer en la idiosincrasia e ideología de la sociedad. Por contra, en Atenas, aunque también hubo cierta especialización en los roles, se dejó de lado a la mujer, confinada físicamente pero también (y aquí radica la clave) ideológicamente en el hogar familiar (Dettenhoffer, 1993: 70). Además, la situación de los esclavos en ambas sociedades era radicalmente diferente. En el caso de Esparta, los hilotas suponían un problema latente²³ y debieron tener una conciencia como grupo social que luchaba por su libertad y su derecho a recobrar una independencia política que en el pasado debieron ostentar (Cartledge, 2002: 189). Eso hacía necesario, según Dettenhoffer, que a las mujeres espartanas se les revistiera ideológicamente con una serie de atributos como respeto y autoridad (Dettenhoffer, 1993: 72) para poder gestionar con éxito la vida en el *oikos*, del que el hombre estaba bastante desligado.

Así, Dettenhoffer ve a la mujer espartana esencialmente como la única responsable de la gestión económica del *oikos*. Pero esta percepción de la realidad femenina esparciata se nos antoja difícil de imaginar. Recordemos que los esparciatas o ciudadanos de pleno derecho dependían de los ingresos de sus parcelas cultivadas para sostener sus contribuciones en las *sistías*. El no poder contribuir a estas comidas colectivas suponía la pérdida de los derechos civiles. En principio los hombres vivían en su propia casa, aunque se puede entrar a discutir si su presencia física sería más o menos esporádica debido a sus obligaciones militares o políticas. Y aunque no contamos con datos objetivos con los que apoyar la siguiente afirmación, nos parece difícil de imaginar que los hombres delegaran completamente en sus esposas el control de la producción económica del *oikos*, al ser tan crítica dicha producción para el mantenimiento de su estatus social.

Parece más lógico que ellos mismos se responsabilizaran de la administración y gestión de las cosechas y de los esclavos hilotas, o por lo menos, que no lo desatendieran por completo. No negamos que a la mujer del ciudadano espartano no se le revistiera de cierto poder, sobre todo en caso de ausencia de su marido, pero en general nos inclinamos a pensar que su poder real estaría subyugado al de su marido. Las fuentes de las que disponemos no apuntan a afirmar lo contrario, y pensamos que una diferencia sustancial respecto a sus compañeras atenienses habría dejado algún tipo de rastro explícito en los textos escritos (argumentamos *ex silentio*).

Podemos de todas formas echar mano de comparativa para apuntalar este argumento. A este respecto, haremos mención a modo ilustrativo de una carta²⁴, fechada de acuerdo con el contexto arqueológico entre finales del siglo IV y principios del siglo III a. C., y que pertenece al abundante *corpus* de inscripciones privadas procedentes del litoral septentrional del Mar Negro (es la llamada carta de Dionisio) (Oller, 2014: 169). Dentro del texto, Dionisio insta a una mujer, cuyo nombre no se menciona, a recoger un manto o abrigo de manos de los tapsos, una vez completado un determinado pago (Oller, 2014: 172-173). Lo que interesa destacar aquí es el hecho de que el sujeto de la acción sea aquí una mujer, como prueba la presencia del participio femenino ἀποδοῦσα (sabemos que es femenino por la flexión). La confianza con que Dionisio encarga a esta mujer la conclusión de una

23 (Fornis, 2017) para un breve repaso a las guerras mesenias

24 "Dionisio saluda a los de casa. De momento me encuentro bien y mi hijo también. Pero vosotros no cedáis al desánimo, sino que envía tú a alguien y encarga a Maracate lo siguiente: yo he llenado de arena la canoa; que él, tras vaciarla, la saque a tierra suspendida en el aire, ya que sin eso no hay esperanza alguna. Hay además nueve medimnos de cebada en casa de Posícrates. Posícrates está bien también. Recoge asimismo de manos de los tapsos el manto, tras entregar una semiestatera para completar el pago"

transacción comercial muy concreta sugiere que se trate de su esposa. Para Oller (Oller, 2014: 173), “la carta de Dionisio es un testimonio del papel particularmente activo de las mujeres en las inscripciones privadas de carácter comercial procedentes del área norpónica, sobre todo en la gestión de aquellas actividades ligadas al *oikos*. Aquí la mujer actúa en ámbitos que le son tradicionalmente atribuidos dentro de la economía doméstica, como serían la gestión del trabajo de los esclavos (Maracate, ¿tal vez?), la distribución de los gastos mensuales (lo que implicaría también compras y ventas) y la provisión de alimento (cebada) y vestido (manto) para los de casa”. Estas son las tareas que de hecho Iscómaco había instruido a su joven esposa en el *Económico* de Jenofonte (Xen. *Oec.* 7.35.37). Nosotros aquí quisiéramos destacar dos hechos: por un lado que la que es probablemente su esposa actúa en nombre y bajo las directrices de su marido; y en segundo lugar, que actúa porque éste se encuentra ausente. Por tanto, es básicamente el escenario que nosotros estábamos planteando para el caso espartano. En definitiva, no defendemos que la mujer fuera un ente totalmente pasivo, pero su empoderamiento estaría condicionado por la autoridad masculina.

Para Redfield, por otro lado, los espartanos fueron de alguna manera aislados de la vida económica y delegaron en la *polis* algunas de las funciones sociales que en otros lugares de Grecia quedaban dentro del ámbito doméstico (del *oikos*, en definitiva). Especialmente la educación y la comensalidad emergen como elementos vertebradores y socializadores (Redfield, 1978: 161). Es muy significativo para este autor que las mujeres fueran excluidas de estas comidas comunales. Se convirtieron en una especie de guardianas del hogar, que formaban parte de la sociedad, pero sin ser ciudadanas de pleno derecho, y no ejercían pues la política (Redfield, 1978: 161).

Dettenhoffer llega a afirmar que: «Las esparciatas tuvieron una participación influyente y conspicua en un ámbito en el que en otros sitios [de la Hélade] estaba reservado en exclusiva a los hombres, y dicho ámbito fue la *polis*» (Dettenhofer, 1993: 63). Y nos cuesta creer que esto haya sido así, y desde luego consideramos que no tenemos indicios claros para afirmar tal cosa.

A pesar de este papel más protagonista en la vida social e incluso pública, nosotros tendemos a pensar que la mujer debió ser en cierta forma víctima de su rol como matrona. Aunque los ejercicios atléticos femeninos, que tanta sensación causaban fuera de Esparta, pudieran ser interpretados como ejercicios de preparación para la lucha y como una muestra de poderío, de la misma forma que la “agogé” se puede interpretar como una instrucción militar, no perdamos de vista que las mujeres no participaron activamente en ninguna batalla (Ducat, 1999: 161) y que episodios como la invasión tebana del 369 a. C. muestran que no estaban preparadas para ello (Ducat, 2006: 238). Tampoco parece haber un objetivo de competición panhelénica, puesto que dejando de lado las *Heraia* que se organizaban en Olimpia, el resto de competiciones femeninas son ya de época imperial romana (Ducat, 2006: 238). Parece más bien que estos ejercicios estaban pensados para prepararlas como futuras madres (Xen. *Lac.* 1.4) o incluso para potenciar su belleza según los cánones de la época²⁵. Aunque para Cartledge, el sistema educativo y en particular los ejercicios gimnásticos no fueron diseñados para promover el compañerismo o la participación en el matrimonio; Aristóteles atribuyó lo que consideraba la indisciplina de las mujeres, no a la igualdad de su educación, sino a la separación de la vida matrimonial espartana (Cartledge, 1981: 93).

25 Ya en la Odisea, se habla de Esparta como la ciudad de las «mujeres bellas» (Canto 13) (Ducat, 2006: 238). La propia Helena era reina de Esparta, como bien sabemos. Por otro lado, Aristóteles afirma que el hecho de que las mujeres realizaran ejercicios desnudas, en público, las empujaba a cuidar más su aspecto exterior.

El papel de la mujer espartana en definitiva resulta un tanto ambiguo e incluso contradictorio. De ello podría dar fe un episodio “oscuro” en la historia de Esparta, el que tiene que ver con la fundación de la colonia de Tarento. Según la tradición, se produjo después de la primera guerra mesenia, y los colonos fueron los denominados partenias, que según parece fueron los hijos nacidos de las uniones ilegítimas de las esparciatas con esclavos hilotas, debido a la larga ausencia de los hombres que luchaban en las tierras de Mesenia. El término parece derivar de *parthénos* que designa a una doncella o a una joven soltera (aunque se han dado otras explicaciones etimológicas) (Fornis, 2017: 165), y esto me parece significativo. Es una calificación que en definitiva debió de ser despectiva, y para ello fijémonos que se ha utilizado un término que hace referencia al mundo femenino. De la misma forma que nuestro lenguaje actual está repleto de vocabulario, especialmente en el ámbito informal, de origen femenino para hacer referencia a aspectos negativos de la realidad y que es el reflejo de la herencia de un mundo machista.

Es importante destacar que la visión de Pomeroy o de Detthenhoffer ha sido criticada por mostrar una imagen de las mujeres espartanas pasada en exceso por el tamiz del paradigma cultural occidental moderno, donde la mujer está en pleno proceso de empoderamiento. Esto conlleva el peligro evidente de distorsionar la realidad histórica, retro trayendo elementos y comportamientos de nuestro tiempo a la cultura clásica de hace dos mil años. Es cierto que la cultura occidental es heredera de la cultura clásica, pero lo es más a un nivel intelectual que a un nivel moral (Nikolaidis, 1997: 27).

La visión de otros autores también siguen esta estela, por ejemplo Fleck y Hanssen (Fleck y Hansen 2009: 221-245). Estos últimos autores consideran que la conquista de Mesenia supuso un punto de inflexión que originó una cesión de poder consciente y colectiva a las mujeres espartanas, al dejar en sus manos la supervisión de las parcelas de tierra cultivadas, de forma que los hombres pudieran focalizarse exclusivamente en tareas de índole militar. Esta idea de la especialización por sexos también la recoge Richer. La política y la guerra son asuntos masculinos, mientras que la gestión del *oikos* es asunto femenino (Richer, 2007: 85).

La tesis de Fleck y Hansen se apoya en argumentos de tipo económico y de coste de oportunidad. La conquista de Mesenia no solo proporcionó a la élite espartana una de las regiones más fértiles de la Hélade, sino que proporcionó también una mano de obra esclava (hilotas) que se encargaba de trabajarla. Era la supervisión de esta abundante mano de obra lo que ocupaba el tiempo a los esparciatas, y no las tareas domésticas habituales (Pomeroy, 2002: 51). Dedicados al servicio militar, los espartanos cedieron la gestión del *oikos* y los hilotas a sus mujeres, a las que se les dotó legalmente de una serie de derechos sucesorios y de posesión de tierra que buscaban incentivar su papel de gestoras del patrimonio.

Fleck y Hansen en definitiva consideran que las leyes que amparaban la herencia de tierras buscaban recompensar la inversión en la gestión de las propiedades por parte de las mujeres. Incluso consideran que el hecho de que no se viera con buenos ojos que las espartanas llevaran una vida sedentaria dedicada a tejer, como hacían en otros lugares de Grecia (Xen. *Lac.* 1.1) puede interpretarse como una estrategia para desincentivar una tarea que habría quitado el foco en la gestión del *kleros*, el verdadero interés para Estado espartano. Y que la educación o el hecho de fomentar la autonomía de la mujer (por ejemplo, cabalgando por su territorio como si fuera un hombre más) (Pomeroy, 2002: 21) fueron estrategias adicionales que apuntaban al mismo objetivo.

En general hay algunos autores que defienden que estas visiones han caído en una de las trampas epistemológicas más habituales²⁶, y que no existió realmente ese empoderamiento femenino tan acentuado (Hodkinson, 2014: 33). Algunos autores niegan de hecho cualquier tipo de empoderamiento. Afirma por ejemplo Thommen que la libertad de acción de las mujeres espartanas es solo una visión superficial y parcial de la realidad. Dado que las mujeres estaban ligadas a los hombres, niega Thommen que podamos hablar de verdadera “libertad sexual” (Thommen, 1999: 142).

Por otro lado, el profesor Hodkinson propone otras aproximaciones a la cuestión femenina, no tan tajantes (Hodkinson, 2014: 33). Por ejemplo la que esgrime Ellen Millender, que ve una imagen interesada y caricaturizada de Esparta por parte de las fuentes atenienses: expresado en palabras sencillas, mujeres licenciosas que gobiernan sobre una élite espartana masculina afeminada (Millender, 1999: 355-391), una visión que entendemos buscaría ridiculizar al adversario por antonomasia de Atenas en el siglo V a. C. Las fuentes atenienses (particularmente Heródoto y Eurípides), afirma Millender, reflejan “esencialmente una concepción ateno-céntrica de una Esparta “barbarizada”, frente a la que los atenienses pudieron validar sus estructuras sociales, culturales y políticas, así como sus aspiraciones hegemónicas en la Hélade” (Millender, 2009: 9). El papel de la mujer espartana, por lo tanto, debe enmarcarse siempre en el contexto de este discurso político, social y cultural ateniense del siglo V, así como en la larga rivalidad de Atenas y Esparta por la hegemonía en el Egeo (Millender, 2009: 355).

Además, las representaciones de las esposas, madres e hijas de la realeza espartana en Heródoto parecen apuntar a una conexión entre mujeres dominantes y gobiernos despóticos, lo que reforzaría la percepción negativa de ellas y por ende de la sociedad espartana (Millender, 2009: 16). Los autores atenienses definieron y reafirmaron repetidamente las normas del matrimonio monógamo y la autoridad patriarcal como ejes vertebradores de su realidad socio-política. Frente a este modelo de orden político, contrapusieron un modelo invertido de promiscuidad femenina y ginecocracia. “La mujer espartana empoderada, en consecuencia, llegó a ocupar el mismo marco conceptual que anteriormente creó y albergó la mujer bárbara sexualmente y políticamente poderosa” (Millender, 2009: 356).

Más aún, Aristóteles nos invita implícitamente a que veamos la confrontación entre Atenas y Esparta bajo el prisma interpretativo de una lucha entre hombres comunes, hombres de clase baja que conformaban la poblada polis del Ática, por un lado, y las mujeres de la élite espartana y sus “esclavos” masculinos por otro. Para el Estagirita, de hecho, esta situación de la que no disimula su desaprobación, era el resultado inevitable de la destreza militar que caracterizaba al mundo lacedemonio (Figueira, 2010: 269). Aristóteles se encarga de subrayar que el estatus social elevado y el poder femenino eran de hecho característicos de las culturas fuertemente militarizadas, y a este respecto traza paralelismos entre el mundo espartano y celta (Arist. *Pol.* 2.9 [1269b]).

En este contexto, también podríamos hablar de los saurómatas, un pueblo que según nos transmite Heródoto procedían de la unión entre los escitas y las amazonas. Probablemente

26 El denominado «presentismo», en el que incurrimos cuando las percepciones del pasado se entienden como hechos del presente, como si la gente del pasado respondiera a los mismos impulsos y motivaciones que tenemos en la contemporaneidad [Ingold, T. (2005). *Key debates in Anthropology*. Londres / Nova York: Routledge, pàg. 204]

fue la razón que encontró Heródoto para justificar el modo de vida de sus mujeres, cuyas costumbres estaban muy alejadas del convencionalismo social heleno. En efecto:

“[Las mujeres de los saurómatas] montan sus caballos y van de caza en compañía de sus maridos o sin ellos. Van a la guerra y llevan el mismo atuendo que los hombres (...) Y en lo referente a la boda, rige entre ellos este uso: una muchacha virgen no se casa antes de haber dado muerte a un soldado enemigo. Y algunas de ellas mueren de vejez sin llegar a casarse aunque no lograron cumplir esta ley” (Hdt. 4.116-117)

Al igual que ocurre con las lacedemonias, el empoderamiento femenino aparece nuevamente ligado a una cultura esencialmente guerrera, pero no se aprecia un uso peyorativo ni una crítica de la organización social de los saurómatas, a diferencia de lo que ocurre con Aristóteles y Esparta (Oller, 2015: 60). Otro caso interesante asociado a otro pueblo de las estepas euroasiáticas lo constituyen los isedones, de los que Heródoto afirma que los hombres y los mujeres disfrutaban de igualdad de derechos (Hdt. 4.26). Lo excepcional del caso es que ya no se habla de la igualdad de sexos en un contexto militarista, y la verdad es que tampoco contamos con valoraciones por las fuentes griegas, lo que no nos permite saber qué percepción se tenía de ellos (Oller, 2015: 60).

Quizás la diferencia estriba en que los saurómatas y los isedones eran en definitiva pueblos extranjeros, alejados de la órbita griega, y por tanto sus costumbres, más o menos estafalarias, eran percibidas como una excentricidad. Sin embargo, los espartanos no dejaban de ser griegos, y el poder que se les confería a sus mujeres ya no podía percibirse como una anécdota sin más, sino como una transgresión de las normas sociales helenas y por tanto motivo de duras críticas.

Resulta también revelador la visión de la comedia ática. Merece la pena detenerse a este respecto en la obra de Aristófanes *Lisístrata*, donde encontramos un personaje femenino procedente de Esparta, Lámpito. En esta comedia, la mujer espartana se ajusta al estereotipo étnico. Lámpito aparece como una mujer robusta (Arist. *Lis.* 80-84), que se queja amargamente de que la estén echando en cara lo gorda que está como si fuera un animal de sacrificio (Pomeroy, 2002: L652).

CLEONICE: ¡Qué hermosura de tetas tienes!
LÁMPITO (con acento lacónico): Me estás palpando igual que a una víctima para el sacrificio
(Arist. Lis. 83-84)

Para Millender (Millender 2009: 358-359), la belleza viril de Lámpito subvierte las expectativas heterosexuales y justificaría la inclinación espartana por el intercambio homosexual (anal). Aristófanes utiliza de hecho el físico de la mujer espartana como motivo de burla en varios pasajes de la comedia (especialmente Arist. *Lis.* 1148, 1157, 1162-3, 1174).

No solo es un tema físico el rechazo ateniense por este tipo de figura femenina. El hecho de que aparezca una esposa comerciando con su sexualidad significa *de facto* que ya no es, a todos los efectos, una esposa. La mujer de alguna manera se ha convertido, bajo el amparo de una situación cómica, en una hetaira (Stroup, 2004: 40). La caracterización de Eurípides en sus *Troyanas* de 415 a. C de la figura legendaria de Helena de Esparta como una adúltera sexualmente impulsiva y destructiva para el sexo masculino refuerza también esta caracterización de la mujer espartana que se deja ver de forma continua en el imaginario ateniense (Millender 2009: 358-9).

Para Stroup el liderazgo femenino que se presenta en *Lisístrata* no debe percibirse como un logro feminista, porque la proyección de una ideología moderna sobre un texto del período clásico, nos puede alejar del verdadero sentido que nos quiere transmitir (Stroup, 2004: 39). La Atenas que nos presenta Aristófanes es una ciudad invertida, donde las reglas de comportamiento y las expectativas sociales han sido trastocadas (Stroup, 2004: 39) y la huelga sexual que emprenden las mujeres no deja de ser más que una ocurrencia y extravagancia cómica.

Aunque no deberíamos descartar la posibilidad de que haya algo de verdad detrás de la imagen de la mujer espartana empoderada, la evidencia literaria y arqueológica sugiere que tanto la realidad como el estereotipo y las reacciones de los autores anteriores a las costumbres sexuales y los roles de género de los espartanos son mucho más complejas que los estudios anteriores han sugerido (Millender, 2009: 363). Por lo tanto, nuestro consejo aquí es huir de visiones simplistas y reconocer que la realidad que aspiramos a comprender debió ser una concatenación de diversas evidencias, matizadas todas ellas después de intentar comprender la motivación y el sesgo que intrínsecamente poseen.

Cuando existe una confrontación entre bloques, parece una tentación ineludible presentar al adversario como poseedor de unos valores totalmente opuestos a los propios. De esta forma se puede reforzar el mensaje de confrontación y se reviste el conflicto de todo un discurso ideológico al servicio del poder. De esta forma, los autores atenienses del período clásico presentaban un discurso social que giraba en torno a la autoridad patriarcal y al matrimonio monógamo. Por eso Esparta es presentado como el espejo de estos valores, como la inversión de los mismos: ginecocracia y promiscuidad femenina (Milleder, 2016: 356). No olvidemos que para los griegos, el microcosmos de la sexualidad es un reflejo del macrocosmos político (Figueira, 2010: 267), con lo que la promiscuidad femenina debe verse como algo más allá de un mero comportamiento sexual.

Probablemente basados en observaciones de comportamientos genuinos, las interpretaciones que se les dieron a ciertas costumbres espartanas desdibujaron por completo el sentido de las mismas. Es posible incluso que hubiera exageraciones e invenciones, con lo que la confusión está servida. Quizás en algún caso no fuera un proceso enteramente voluntario y tendencioso, pero observemos que la visión del “otro” tanto en el caso de Persia como en el caso de Esparta corren en paralelo y se pueden entender como fenómenos relacionados.

Otra corriente clara de opinión la encontramos en el propio Hodkinson, Cartledge o recientemente Figueira (Figueira, 2010: 283), que relativizan y matizan mucho el poder femenino en la sociedad lacedemonia. No niegan que las mujeres tuvieran ciertos roles destacados que las fuentes antiguas les atribuyen. Pero alertan de que eso no significa que tuvieran una libertad como la que entenderíamos actualmente, sino que en el fondo estarían condicionadas culturalmente por la ideología que imperaba en Esparta; que también en cierta forma la sufrirían y que algunas de las decisiones que tomaban ciertamente tenían un impacto en sus compañeros masculinos, dando una imagen de aparente pero falso poder. Es la opinión en definitiva de Figueira cuando afirma que las mujeres espartanas “no estaban sexualmente liberadas *per se*, sino que estaban culturalmente condicionadas para tomar ciertas decisiones que afectaban de forma sustancial a los hombres, además de a ellas mismas” (Figueira, 2010: 283).

O como afirma Fragkaki (Fragkaki, 2016: 61): “Podemos admitir que la mujer ocupa un lugar diferente [en Esparta], sin concluir necesariamente que esta posición representa un

progreso en la condición femenina”. También Rodríguez Alcocer considera que la mujer tenía bastante limitado su ámbito de actuación (Rodríguez Alcocer, 2014: 39)²⁷. Y Thommen incluso lleva a afirmar que la influencia económica de las mujeres espartanas apenas fue más allá de la de las mujeres atenienses (Thommen, 1999: 145-6)

De hecho, considero totalmente acertado el comentario de Jean Ducat, cuando afirma que en una literatura clásica exclusivamente masculina, tan pronto como aflora la cuestión femenina, la fantasía comienza a desbordarse (Ducat, 2006: 223). En realidad, como bien afirma Fornis, la mujer espartana no deja de ser un elemento constitutivo más de la leyenda (Fornis, 2016: 449), o que contribuye a reforzarla, añadiría yo. Solo así se entendería otro famoso apotegma atribuido a Gorgo, que según indica la tradición despedía a su marido que partía a la guerra [contra Persia] con estas palabras: “o esto [el escudo] o sobre esto”; o aquella mujer jonia que se jactaba de la riqueza de sus vestidos y que es respondida con orgullo por una espartana: “he aquí los productos de una mujer respetable” (mostrando a sus cuatro hijos) (Plu. *Mor.* 241D²⁸).

Pero lo más sorprendente de todo es que esta visión idealizada del mundo femenino esparciata sigue perviviendo en el tiempo. En efecto, como explica Fornis, el imaginario feminista de la mano de Simone de Beauvoir ha querido ver a la mujer espartana como una mujer liberada de las ataduras familiares por una sociedad comunitaria (Fornis, 2016: 450). También hemos visto por otro lado que la crítica a Pomeroy se basa precisamente en caer en la trampa de ese “*mirage*” espartano, esta vez desde el punto de vista feminista.

En efecto, este espejismo espartano se presenta con dos caras de una misma moneda. En una de las caras encontramos la ginecocracia o el dominio de las mujeres; pero en la otra cara encontramos la hiper-masculinidad, la exageración de los valores de abnegación, agresividad y agonismo. Las fuentes concuerdan en esta exaltación de valores (Arist. *Pol.* 1338B, Tuc. 2.39.1, Plat. *Leyes* 633b) que se traducen en el término griego andreaia (ανδρεία), la expresión por excelencia de la virtud masculina. No podían mostrar los espartanos condescendencia frente a los hilotas y a los enemigos más allá de las fronteras de Lacedemonia porque hubiera significado el colapso de Esparta (Powell, 2010: 153).

La ginecocracia y la hiper-masculinidad son dos facetas de la misma ideología, que quedaría ilustrada por la respuesta que dio Diógenes de Sinope a una consulta sobre su itinerario para salir de Esparta hacia Atenas. Afirmó: “Desde los barrios masculinos... hasta los femeninos” (DL 6.59)²⁹ (Figueira, 2010: 283).

Pero hay que reconocer que esta trampa epistemológica también se podría aplicar a los defensores de una subyugación de la mujer espartana. A este respecto, es muy interesante la contribución de Bella Zweig. Critica Zweig a aquellos que reconocen que las espartanas gozaban de ciertos privilegios pero que sin embargo dichos privilegios enmascaraban la sumisión de la mujer al Estado y denuncia que la historiografía moderna (masculina) seguía

27 Los coros a los que asistían las espartanas son vistos por parte de ciertos autores como un espacio de relativa libertad, incluso como un resquicio de un antiguo “matriarcado” (Rodríguez Alcocer cita a Toynbee con referencia a esta afirmación). Pero, “si bien es verdad que las mujeres demostraban su capacidad en los coros, no es cierto que en Esparta las mujeres fueran tan dominantes como dice Toynbee. El Estado y las estructuras estatales estaban controlados por hombres y las mujeres no podían participar de las decisiones públicas” (Rodríguez Alcocer, 2014: 39).

28 Este apotegma también fue atribuido a Cornelia en Plu. *Mor.* 145C-D. Cornelia era considerada como un modelo virtuoso de matrona romana.

29 He was returning from Lacedaemon to Athens; and on some one asking, “Whiter and whence?” he replied “From the men’s apartments to the women’s” (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0258%3Abook%3D6%3Achapter%3D2>)

abrazando las mismas ideas preconcebidas y los prejuicios de las fuentes antiguas (Zweig, 1993: 32). Estamos de acuerdo con Zweig que muchos historiadores contemporáneos siguen aproximándose al fenómeno cultural espartano desde una perspectiva excesivamente ateno-céntrica. Además, el propio contexto histórico del siglo XX ha acrecentado este sesgo.

En efecto, las democracias occidentales, de las que han surgido muchos de los más prestigiosos estudiosos sobre Esparta, trasladaron su conflicto con el bloque comunista al tablero geopolítico de la Grecia antigua. Sin poderse abstraer de esta línea de pensamiento, muchos acabaron condenando todas las características de la sociedad espartana que servían a los intereses de un “Estado” que negaba a sus ciudadanos las libertades que disfrutaban sus hermanos atenienses, en una crítica indirecta, y tal vez incluso inconsciente, del sistema social comunista. Se llegó a afirmar que el ciudadano ateniense era libre en el sentido moderno del término, lo que tergiversó la realidad histórica tanto o más que cuando se veía al ciudadano espartano oprimido por un aparato estatal que limitaba sus movimientos e imponía una línea ideológica monolítica (Zweig, 1993:33).

Otro punto conflictivo es que para muchas sociedades no existe una división clara y precisa entre las nociones occidentales de esfera doméstica y esfera pública. Tanto para Atenas como para Esparta no podemos hablar del *oikos* y de la *polis* como de dos realidades enteramente separadas y antagónicas, sino que una y otra interactúan entre sí y se retroalimentan. Así, las actividades domésticas de las mujeres dentro del *oikos* son fundamentales para el mantenimiento del estatus social del hombre dentro de la comunidad. Bajo el peso de esta pretendida dicotomía se esconde para Zweig una construcción teórica fruto, de nuevo, del pensamiento occidental (Zweig, 1993: 34).

Zweig también echa mano de la comparación etnográfica en su trabajo. Defiende que en sociedades donde existe una segregación por sexo muy acentuada, con los hombres dedicados a la guerra y a la caza y con las mujeres a cargo de la economía y la organización social de la comunidad, ambos géneros gozan sin embargo de una gran autonomía y control sobre sus vidas (Zweig, 1993: 36). A este respecto saca a colación estudios sobre la sociedad de los indios nativos americanos iroqueses, donde se constata una “división por sexo del trabajo donde las mujeres se han beneficiado de sus roles en el hogar, en la horticultura y la agricultura y de las ausencias de los hombres, para consolidar y acrecentar su poder económico, social e incluso político” (Zweig, 1993: 37), llegando a obtener un alto estatus social y prestigio dentro de la comunidad. Esta importancia en las actividades femeninas quedaría simbolizada por el papel central y protagonista de las deidades femeninas dentro de las construcciones metafísicas de los iroqueses (Zweig, 1993: 38).

Y, añade Zweig (Zweig, 1993: 39), dicha centralidad en absoluto significa la dominación de los hombres por parte de las mujeres. Un típico escenario mítico de inversión de roles que tanto revuelo causaba en la Antigüedad o en general en el seno de las sociedades occidentales, de herencia patriarcal. Al contrario, el resultado es una situación de “equilibrio y complementariedad en los que ambos géneros se consideran esenciales para la continuidad de la vida y para el funcionamiento continuo y armonioso de la sociedad (...) sin que uno asuma precedencia sobre el otro” (Zweig, 1993: 39).

Dentro de esta discusión académica sobre el poder real que tuvieron las espartanas, parece claro que el pretendido empoderamiento está articulado en torno a dos ejes: por un lado, al poder de la engendración de nuevos varones, y en cierto modo, al poder de la sexualidad

femenina. A este respecto, Ducat, bajo mi punto de vista, ha identificado con gran acierto los tres ejes principales sobre los que orbita el discurso de los autores clásicos en relación a la mujer espartana (Ducat, 2006: 223). El primero de estos *leitmotiv* está relacionado con la supuesta libertad que gozaban las mujeres en Esparta. Bajo el paradigma cultural heleno, esta libertad tomó la expresión más visible en el comportamiento sexual. Percibida la naturaleza femenina como ambiciosa y voluble, y en general, fuera de los parámetros deseados de mesura y contención, dicha libertad se acabó tornando en libertinaje, que es el segundo motivo que identifica Ducat. Esta situación desafiaba en definitiva los valores tradicionales, en las que la mujer, aunque “libre”, estaba sometida a la tutela masculina, porque así se pensaba que debía ser (Arist. *Pol.* 1.12 [1259b]). Esta ambición del género femenino y su deseo incontrolado por dominar, llevó a una percepción desde el exterior de que en Esparta operaba una especie de ginecocracia (tercer motivo). Un pretendido dominio femenino que, además, sirvió también en cierta manera como excusa para justificar el ocaso de Lacedemonia.

Sobre herencias y reparto de tierras. Simulación UFI

Uno de los ejes principales en torno al cual gira la discusión del poder femenino en Esparta está relacionado con el peso que tuvo el patrimonio familiar que ostentaron las espartanas. Según Aristóteles,

“(...) las mujeres poseen las dos quintas partes de las tierras, porque muchas son herederas únicas, o se han constituido en su favor crecidas dotes” (Arist. Pol. 2.9 [1270a])

Es ésta una afirmación sorprendente, esgrimida como muestra del poder económico, e indirectamente social, que poseían las ciudadanas de Esparta³⁰. Hay que tener en cuenta que en el mundo antiguo el poder político y la propiedad de la tierra estaban íntimamente relacionados, y ésta se sustentaba esencialmente en la posesión de tierras³¹. Lo que se desprende por tanto de la afirmación de Aristóteles es que las espartanas de la élite del siglo IV a. C tenían una de las llaves de acceso al poder y la influencia socio-políticos dentro de la *polis*. Sin embargo, una cosa es poseer la tierra y otra que las mujeres en Esparta tuvieran poder de decisión real. Tampoco queda claro que esas mujeres ricas no fueran más que peones dentro de un juego de poder.

Además, como indica Cartledge, pudiera ser que en Esparta la posesión de grandes parcelas de tierra no fuera necesariamente sinónimo de poder y privilegio políticos. Otros factores como la *andragathia* (un término griego que recoge atributos como la virtud viril, el coraje o la rectitud) desplegado dentro de la *agogé* o los éxitos y el comportamiento ejemplar en el campo de batalla, podían llevar al individuo a la cúspide, siempre que estuviera sustentado eso sí por un mínimo de riqueza (Cartledge, 1981: 96). Un ejemplo paradigmático de ello podría ser la figura de Lisandro, del que según Plutarco tenía un origen humilde:

30 Este proceso de adquisición de poder culminaría, si hemos de creer a Plutarco, con la papel protagonista de las ricas latifundistas del siglo III a. C, Agesístrata, Arquidamia y Cratesiclea, poseedoras de grandes fortunas, y que tuvieron un papel protagonista en los intentos reformistas de los reyes helenísticos Agis IV y Cleómenes III (Plut. *Agis* 4.1; 7; *Cleom.* 6.2; 7.1) (Fornis 2013: 37)

31 De hecho, el tener derecho a la propiedad de bienes raíces formaba parte de los derechos del ciudadano. En otras palabras, los extranjeros tenían prohibido o muy limitado el acceso a este tipo de bienes

Se dice que el padre de Lisandro, Aristóclito, era del linaje de los Heráclidas, aunque no pertenecía a la familia real. Pero Lisandro se crió en la pobreza y se mostró conforme a las costumbres de su pueblo tanto como cualquier hombre; de espíritu varonil, se mantuvo por encima de todos los placeres, exceptuando solo lo que sus buenas obras brindan a aquellos que son exitosos y honrados (Plut. Lis. 2.1)

Plutarco parece insinuar que Lisandro no pertenecía a la élite esparciata, pero aún así, consiguió llegar a lo más alto, si bien es cierto que también ayudó mucho su estrecha relación con el futuro rey Agesilao II.

Sea como fuere, Aristóteles se muestra especialmente crítico con el hecho de que las mujeres en Esparta acumularan tanta riqueza, pues tenía una visión de ellas como seres débiles y de escasa templanza

El relajamiento de las leyes de Lacedemonia respecto a las mujeres es, a la vez, contrario al espíritu de la constitución y al buen ordenamiento del Estado (...); el legislador, al exigir de todos los miembros de su república templanza y firmeza, lo ha conseguido gloriosamente respecto a los hombres, pero se ha malogrado por completo su intento respecto a las mujeres, que pasan la vida entregadas a todos los desarreglos y excesos del lujo (Arist. Pol. 2.9 [1269b])

De todas formas esta presunta acumulación de tierras probablemente se aplicara a las mujeres esparciatas ricas y no representara una situación generalizada de la población femenina de la ciudad. Pero para esta élite femenina, esta situación patrimonial las debió convertir en objeto de deseo dentro del mercado matrimonial. Por medio de matrimonios económicamente ventajosos, las familias podían mantener o aumentar sus posesiones y asegurar la herencia de su prole. Aunque el hombre espartano pasó la mayor parte de su tiempo dedicado a actividades públicas, necesariamente debió interesarse por la situación económica de su *oikos*, del cual dependía en última instancia el mantenimiento de su estatus de ciudadano, para él y para su descendencia (Millender, 2009: 371).

Para aquellos que insisten en que la desvinculación de las actividades económicas en el *oikos* de los espartanos llevó al empoderamiento de sus esposas, Millender hace la interesante observación de que la evidencia contemporánea en Atenas sugiere que los hombres atenienses también tendían a tener poca participación en la administración del hogar y que dejaron el control sobre los asuntos domésticos a las mujeres de la casa. Sin embargo, y a pesar de la situación totalmente paralela a la espartana, generalmente no se ha asumido que el lugar prominente de las mujeres en los *oikos* atenienses les dio poder o disminuyó el interés y el control final sobre su hogar por parte del hombre ateniense (Millender, 2009: 372), lo que demostraría indirectamente que solo nuestras ideas preconcebidas y contaminadas por el “mirage” espartano nos llevan a sacar conclusiones diferentes.

Lo que sí que parece que fue diferente respecto a la situación de sus compañeras atenienses, fue el hecho de que en efecto las espartanas pudieron acumular y retener patrimonio en forma de herencias. Pausanias recoge una tradición según la cual, a la muerte del rey Agíada Polidoro, su mansión, que estaba ubicada en un paraje conocido como Booneta, fue comprada a su viuda, lo que querría decir que la mujer habría heredado la propiedad de su marido (Paus. 3.12.3) y mostraría que la participación de la mujer en el sistema hereditario no fue menor, ya desde la época arcaica (siglo VII a. C). Aunque la cita de Pausanias no deja de ser una anécdota, y además recogida por un autor tardío, lo que es innegable es que la endogamia en las familias reales Agíada y Euripóntida no fue excepcional: había una intención clara de retener y acrecentar el patrimonio, la riqueza y el estatus (Millender, 2009: 17, Fragkaki 2016: 66). En definitiva, todo parece indicar que

algunos matrimonios en Esparta tenían como objetivo último aumentar la fortuna del *oikos* (Fragkaki, 2016: 74).

Para Figueira, todo arrancó con el famoso terremoto del 464 a. C que asoló Lacedemonia (Cartledge, 2002: 186) y que tuvo una gran mortandad entre la población y que fue la chispa que encendió una peligrosa revuelta de los esclavos hilotas. Después del terremoto, algunos esparciatas se encontraron con suficiente patrimonio, debido a que acumularon varias herencias de familiares muertos, para poder competir con antiguos terratenientes. En vez de generar cuantiosa prole, que lo que haría sería empobrecer a sus descendientes al tener que repartir la riqueza, pudiera ser que optaran por mejorar las posibilidades de ascenso social, por un lado limitando el tamaño de la familia (Figueira, 1986: 195), y por otro promoviendo matrimonios con ricas herederas.

Las mujeres de Esparta se convirtieron así en verdaderos peones de ajedrez dentro de una carrera de fondo entre los grandes *oikos* de Esparta³². Mediante los matrimonios con mujeres que poseían extensas tierras que habían heredado de sus familiares, se había iniciado un paulatino proceso de acumulación de propiedades. Las mujeres se convirtieron en los vehículos por los cuales la tierra llegó a manos de unos pocos, y la tierra significaba ciudadanía y derechos políticos. Curiosamente, la transferencia de bienes a través de las mujeres llevó en última instancia a la *oligantropía*, esto es, a la escasez de hombres, porque de alguna forma desincentivaba la procreación de nueva prole.

El matrimonio se había convertido en un medio para combinar la herencia de una heredera con aquella de un heredero, y en muchos casos, a su vez, en un medio para comprar más propiedades (David, 1983: 89). Aristóteles era plenamente consciente de la relación, en los regímenes oligárquicos, entre la eliminación del control del traspaso de las propiedades y la concentración de la riqueza en pocas manos (David, 1983: 88) y quizás esto era lo que criticaba con tanto ahínco, esa avaricia desmesurada y ese amor por el lujo. Aunque bajo el prisma aristotélico, este tipo de comportamiento se achacaba al influjo femenino, pero sin duda debió abrazarse con entusiasmo por ambos géneros.

Las prácticas poligámicas que describe Jenofonte (Xen. *Lac.* 1.4-9) pudieron tener en su origen el objetivo de favorecer e incrementar la natalidad, pero más allá de esta interpretación, un análisis más detallado parece indicar que se pudieron acabar utilizando para limitar el número de herederos legítimos y por tanto, para preservar la riqueza y poder familiares (Millender, 2009: 366). Así, en el caso de que una pareja tuviera ya una prole reducida pero consolidada, no le interesaría seguir creciendo en número su descendencia so pena de acabar fragmentando en exceso su patrimonio. La oportunidad de procrear de forma consentida con otra mujer sin que el hijo de ambos tuviera derecho a herencia paterna podría haber solventado la situación. Y además, el interés mutuo con otra pareja sin hijos cuyo patrimonio familiar se perdería a su muerte podría facilitar el entendimiento entre las partes.

Por desgracia, no entendemos muy bien el sistema de repartición de las tierras en Esparta, y es un tema de especial relevancia puesto que los lotes de tierra (*kleroi*) eran el bien inmueble de mayor importancia económica y el sustento de las familias en una sociedad eminentemente agrícola. Una opción para intentar superar esta dificultad es utilizar la comparativa histórica. En este sentido disponemos de mucha más información en relación al

³² Para otros autores, en cambio, las mujeres distaban mucho de ser meros elementos pasivos en estas transacciones, y sugieren que debieron erigirse como agentes activos, con capacidad para participar en las negociaciones (Redfield, 1978: 160).

sistema de *kleros* en el Egipto ptolemaico, y su análisis puede resultar esclarecedor para poder trazar hipótesis razonables de cómo pudo funcionar en Esparta. En efecto, sabemos que Ptolomeo I distribuyó parcelas de tierras agrícolas cultivables en la zona del oasis del Fayum (situada al sur de la actual conurbación del Cairo) para atraer a los veteranos de las campañas de Alejandro Magno de forma que se instalasen dentro de su reino. La tenencia de un *kleros* estaba condicionada a una prestación de un servicio militar al faraón y al pago de ciertos impuestos. El titular de los parcela, además, podía arrendarla, pero no venderla. El rey tenía la potestad de revocar la cesión y recuperar el *kleros* tras la muerte del beneficiario, dándoselo a otro potencial soldado (Pomeroy, 2002: L960).

En la segunda mitad del siglo III a. C, cuando el poder central empezó a flaquear y los nativos (no griegos) empezaron a engrosar las filas del ejército egipcio, los poseedores de los *kleroi* legaban de forma habitual sus tierras a sus esposas, hijos e hijas, y las parcelas de tierra pasaron de ser un bien gestionado por el poder central a una propiedad *de facto* hereditaria (Pomeroy, 2002: L964). Por supuesto, el sistema de *kleros* en el Egipto ptolemaico no condiciona de ninguna manera cómo pudo ser el sistema de *kleros* en Esparta, pero el *modus operandi* de aquél encajaría sin problemas en el escenario lacedemonio. Es más, el énfasis en el aspecto guerrero de los espartanos, las comidas comunales y la contribución a éstas, todo tendría sentido dentro de un escenario donde los *kleros* fueran, al menos en origen, cesiones por parte del estado a su élite para poder disponer de un poder militar capaz de hacer frente a los enemigos externos. Y como enemigos externos pensamos específicamente en los mesenios, que excederían en número a los espartanos y rechazarían la dominación de su territorio por parte de Esparta.

Por otro lado, existe la discusión académica sobre si la presunta igualdad en la repartición de las tierras espartanas fue una realidad histórica o por el contrario es una invención de autores posteriores. A este respecto, no hay referencia alguna en Aristóteles a una situación previa de igualdad, lo que implícitamente puede sugerir que dicha igualdad jamás existió y que las tensiones por la posesión de las parcelas de tierra fue algo endémico al sistema espartano. Pero como sugiere David (David, 1983: 82) tenemos fuentes que claramente son ajenas a las tendencias anacrónicas y políticamente intencionadas de la época helenística, como es el caso de Éforo (a través de Polibio), Jenofonte, Calístenes o el propio Platón.

Probablemente la realidad fue mucho más compleja, y la obra perdida de Aristóteles sobre la constitución lacedemonia quizás nos habría ayudado a comprender mejor la situación. Un extracto de esta obra que nos ha llegado a través del filósofo heleno Heraclides Póntico (siglo IV a. C) afirma que no todos los *kleroi* pudieron tener el mismo estatus jurídico. Así, existe una distinción clara entre los *archaia moira*, cuya venta estaba estrictamente prohibida, y otro tipo de bienes inmuebles, cuya venta, aunque no estaba prohibida por ley, no estaba bien vista. (David, 1983: 83).

Estas rigideces en la normativa legal espartana, ya no solo en lo relacionado con las herencias sino con el sistema en su conjunto, debieron provocar tensiones socio-económicas porque en definitiva el sistema podía sostenerse siempre que una generación de esparciatas fuera precedida por una generación numéricamente idéntica. Además, la pretendida homogeneización de los ciudadanos de pleno derecho debió de chocar con los intereses personales de alguno de ellos. De esta manera, si bien la tradición prohibía la adquisición de metales preciosos, la lucha por retener y aumentar el estatus social debió suponer un poderoso estímulo para adquirir y acumular riqueza a través de la actividad política o militar con el fin de complementar las rentas agrícolas (Figueira, 1986: 210-211).

Más aún, las dificultades que supone mantener la misma distribución de propiedades de una generación a otra, con familias más prolíficas, grandes propiedades y ricas herederas, debió de llevar a la adopción de métodos como la compartición de esposas, que describe Jenofonte, para redistribuir la propiedad o asegurar la herencia o la disgregación de la misma, según el caso. En definitiva, cada ciclo de herencia complicó el objetivo ideal de mantener una distribución uniforme en los lotes de tierra, lo que podría explicar la reira de Epitadeo, que según nos transmiten las fuentes permitió la libre disposición de las herencias (Figueria, 1986: 193).

En efecto, la mención a Epitadeo la encontramos en Plutarco (Plut. *Agis* 5.3), que habla de un éforo influyente y audaz, que editó una reira que permitía a un ciudadano disponer de sus propiedades y de sus lotes de tierra libremente y legarlos a quien considerara oportuno, ya fuera en vida o mediante testamento. Existe controversia historiográfica sobre si la figura de Epitadeo fue real o una invención, y si fue real en qué momento cronológico habría que ubicarla. Para Marasco (Marasco, 1980:145), por ejemplo, esta reira sería una respuesta del estado espartano al grave problema de la escasez de hombres, que se había visto agravada además por la pérdida de Mesenia tras la invasión de Epaminondas. Mediante esta reira se intentaría revertir una situación anómala, permitiendo que los esparciatas empobrecidos pudieran recuperar su estatus jurídico de Ὀμοιοι mediante la cesión de propiedades. Con el tiempo, sin embargo, este resquicio legal abrió la puerta a la acumulación de riqueza y a la especulación monetaria, una situación que generaría fuertes desequilibrios sociales, una situación que denuncia tanto Aristóteles como Plutarco.

Pero dentro de este panorama general, ¿cuál era el papel de las mujeres? ¿Y cómo conciliar la supuesta acumulación de riqueza por parte de las mujeres esparciatas que denuncia Aristóteles con otros datos de los que disponemos? A este respecto, Hodkinson ha propuesto la hipótesis del denominado sistema “de herencia universal femenino” (UFI)³³, por el que las herederas espartanas recibirían la mitad de herencia que sus hermanos varones (Hodkinson, 2014: 32), una situación mucho más favorable que el que tenían sus compañeras atenienses (Fragkaki: 2016: 67).

El sistema UFI está documentado en el código legal de Gortina, ciudad de Creta, inscrito en las paredes de su *bouleuterion*. Es un texto arcaico escrito en sistema bústrofélico y datado en el siglo V a. C, y es reconocido como la compilación de derecho privado más extenso que se conoce. De acuerdo con las disposiciones del este código, la mujer tenía su propia fortuna personal, tanto antes como después del matrimonio, que no suponía para ella legalmente la pérdida del derecho de posesión de dichos bienes. Es también destacable la ausencia de cualquier mención a los kýrios (κύριος) o tutores legales, esto es, parece como si las mujeres de Gortina fueran legalmente independientes. Esto contrasta poderosamente con el caso ateniense, donde a efectos legales las mujeres eran consideradas no-adultas (Fragkaki, 2016: 63).

Como además según defiende el propio Aristóteles, el sistema legal espartano tiene su origen en el de Creta con mucha probabilidad (Arist. *Pol.* 2.10 [1271b]), tendría sentido plantear la hipótesis de que el sistema de herencia espartano fuera totalmente análogo al cretense. De hecho, según Hodkinson, incluso bajo varios parámetros demográficos distintos, este sistema de herencia produciría un índice de posesión de tierras por parte de las mujeres de cerca del cuarenta por ciento, justo la proporción que indicaba Aristóteles (Arist. *Pol.* 2.9 [1270a]). Hodkinson plantea a este respecto una simulación en la que diez mil

33 Universal Female Inheritance

familias distribuidas de acuerdo a una hipótesis razonable de número de hijos e hijas, se reparten la herencia de acuerdo al UFI.

El número de diez mil no es casual, es una cifra que manejaban nuestras fuentes antiguas, por lo que parece un punto de partida lógico. En efecto, Aristóteles afirma que “según se dice hubo un tiempo que los esparciatas sumaban un total de diez mil efectivos” (Arist. *Pol.* 2.1270a). Y una cifra algo menor es manejada por Heródoto en un momento preciso de la historia espartana. Así, ante la pregunta del rey Jerjes previo a la batalla de las Termópilas, el rey Demarato respondió que en Esparta, más o menos, había ocho mil hombres [se entiende, guerreros esparciatas listos para luchar] (Hdt. 7.234).

Por otro lado, estas diez mil familias se distribuyen de acuerdo a combinaciones concretas en el número de hijos e hijas que consiguen engendrar. La simulación de Hodkinson contempla cualquier combinación posible entre cero y cuatro niños y entre cero y cuatro niñas supervivientes para acotar el cálculo. Es una distribución que por un lado esconde una lógica estadística, puesto que contempla pocas familias con ocho hijos (cuatro niños y cuatro niñas) y en cambio recoge muchas familias con uno o dos hijos en total. Así, de un total de diez mil familias, la simulación parte de un valor inicial de dos mil ciento veintiséis familias que no tienen hijos supervivientes; y, en el otro extremo de la balanza, se contemplan dieciséis familias que tienen ocho hijos supervivientes en total. Evidentemente no tenemos datos concretos de la demografía en la Esparta arcaica o clásica, pero dado que el índice de mortalidad infantil en la Antigüedad era muy alto, parece lógico suponer una distribución sesgada hacia los números reducidos de hijos tal y como lo plantea Hodkinson. Por otro lado, la distribución concreta está ajustada para que el resultado final sea una generación de diez mil niños y diez mil niñas, que conformarían diez mil familias y por tanto permitirían iterar la simulación sin aumentar o reducir el universo para producir estadísticas de nuevas generaciones, de forma que pueda observarse la distribución por familias y sexo de los lotes de tierra (Hodkinson, 2013: 100).

No deja de ser una simulación con sus limitaciones obvias, porque realmente una generación no producirá necesariamente un número exacto de familias igual a la existente. Precisamente el sistema espartano se habría sostenido bajo dicha hipótesis, pero la realidad es mucho más compleja. Agentes externos como guerras, desastres naturales (terremotos) o agentes internos como intereses particulares de las familias, provocarían desajustes en la demografía. De hecho, uno de los fenómenos que nos transmiten las fuentes es la *oligantropía* o falta de hombres, con lo que parece evidente que el ritmo de engendramiento de nuevos esparciatas no era suficiente para cubrir las bajas. Además, el número de hijos no igualaría al de hijas en general, y habría casos en los que no se producirían matrimonios, aunque esta situación estaba especialmente mal vista (ver más adelante el caso concreto de Dercíidas, apartado “Matrimonio y cortejo”). Además, también tenemos otros factores adicionales como la institución de la *poliandria*, que desbordaría propiamente el ámbito matrimonial. En definitiva, que una simulación mucho más exacta sería extremadamente compleja, además de imprecisa por la multitud de factores a tener en cuenta y la impredecibilidad de los mismos. Aún así, como una primera aproximación, la simulación de Hodkinson nos resulta interesante. Nuestro objetivo a continuación sería comprobar esta simulación de Hodkinson, realizando una similar. Utilizaremos para ello el programa “R Studio”, que está disponible libremente en Internet³⁴. El código concreto del programa lo podemos encontrar en el Apéndice del presente trabajo.

34 <https://www.rstudio.com/>

Partiremos para ello de la tabla 4..1 que encontramos en el artículo de Hodkinson y que reproducimos a continuación (Hodkinson, 2013: 85). Esta tabla ha sido ampliada con dos columnas adicionales de elaboración propia (VI y VII) y que explicaremos más adelante (Tabla 1).

I	II	III	IV	V	VI	VII
Número Hijos	Número Hijas	Número Familias	Número Hijos	Número Hijas	UFIOS	UFIAS
0	0	2126	0	0	0	0
1	0	1191	1191	0	1	0
0	1	1191	0	1191	0	1
1	1	1028	1028	1028	0,67	0,33
2	1	578	1156	578	0,4	0,2
1	2	578	578	1156	0,5	0,25
2	0	514	1028	0	0,5	0
0	2	514	0	1028	0	0,5
2	2	366	732	732	0,34	0,16
3	1	244	732	244	0,286	0,142
1	3	244	244	732	0,4	0,2
3	0	193	579	0	0,3334	0
0	3	193	0	579	0	0,3334
3	2	165	495	330	0,25	0,125
2	3	165	330	495	0,287	0,142
4	1	112	448	112	0,222	0,112
1	4	112	112	448	0,34	0,165
4	0	82	328	0	0,25	0,125
0	4	82	0	328	0	0,25
4	2	78	312	156	0,2	0,1
2	4	78	156	312	0,25	0,125
3	3	76	228	228	0,2221	0,11112
4	3	37	148	111	0,181	0,092
3	4	37	111	148	0,2	0,1
4	4	16	64	64	0,167	0,083
		10000	10000	10000		

Tabla 1: Composición y distribución de familias en la simulación

En la simulación supondremos inicialmente que las diez mil familias parten de una situación totalmente igualitaria, es decir, su patrimonio será uno. Sin embargo, ya en la siguiente generación empezarán las desigualdades. En primer lugar porque el propio sistema de herencia UFI primará al varón frente a la mujer; en segundo lugar, por la dinámica de los propios matrimonios. En nuestra simulación supondremos que dichos matrimonios se producen de forma aleatoria, con lo que ciertas combinaciones de varones y hembras favorecidos por la herencia de sus respectivas familias acumularán mayor patrimonio que otras. La aleatoriedad es en esencia solo un instrumento teórico del que disponemos para simular los enlaces, pero la realidad sería más compleja. Los matrimonios de conveniencia que busquen acrecentar los patrimonios familiares no serían extraños, y romperían la lógica del azar por una estrategia más predeterminada. Por tanto somos de la opinión que las diferencias entre las familias más ricas y más pobres serían mayores en la realidad que en la simulación. En tercer lugar, hay familias que no producen descendencia o cuya descendencia parece en algún momento anterior al fallecimiento de los padres. No sabemos a ciencia cierta qué ocurriría en estos casos, aunque basándonos en el caso ptolemaico que

hemos visto anteriormente, es posible que la potestad del estado espartano fuera recuperar el *kleros*, para dárselo a otro potencial esparciata. Nosotros en la simulación repartiremos estos *kleros*, que supondremos indivisibles, de forma aleatoria entre el resto de familias. Como es lógico, esto acrecentará aún más el patrimonio de algunas de las familias.

La simulación se basa en esencia en el cruce de varios vectores de valores. Por un lado, un vector con el número de familias (la columna I de la Tabla 1); por otro lado, el vector con el número de hijos y de hijas (columnas IV y V respectivamente). Finalmente, hemos generado otros dos vectores que hemos denominado UFIOS y UFIAS que representan para cada una de las diez mil familias, la proporción del patrimonio que heredaría cada uno de los miembros masculinos y femeninos de la descendencia, suponiendo que se siguiera el sistema de Gortina.

Tomaremos un ejemplo que ayudará a entender cómo se han obtenido estos valores. Supongamos que una familia tiene 2 hijos y 3 hijas. Según los parámetros de la simulación, hay 165 familias en dicha situación (columna III). En total esto suponen 330 hijos (165×2) y 495 hijas (165×3), lo que indican las columnas IV y V respectivamente. Para cada una de estas 165 familias, ¿cómo heredarían sus miembros?. Suponiendo que el patrimonio familiar fuera 1, éste se tendría que repartir entre los 5 vástagos, pero no de forma equitativa. En el sistema UFI, como hemos visto, las hijas heredan la mitad que sus hermanos varones. Precisamente por esa razón, cada una de las hijas de estos matrimonios heredarán el 14,2% del patrimonio, justo la mitad de sus hermanos, que heredarán el 28,7%³⁵. La suma de estos porcentajes para cada uno de los descendientes es la unidad ($14,2 \times 3 + 28,7 \times 2$). Este cálculo se ha realizado para todas las combinaciones posibles.

El programa que hemos utilizado tiene dos funciones. En la primera de ellas (genera), se procede a la repartición de la herencia para cada uno de los varones de la generación y para cada una de las hembras de la generación, de acuerdo al cálculo anterior. A continuación se generan los matrimonios al azar, para ello se intercambian las posiciones del vector de los chicos y se suman al vector de las chicas, con lo que se obtienen los patrimonios resultantes de la generación posterior. Falta un último ajuste, y que consiste en repartir el patrimonio de aquellas familias que no tuvieron hijos, y que en concreto son 2126. La segunda función recoge este resultado e itera el proceso (función itera). Ambas funciones devuelven como resultado el vector del patrimonio de las 10000 familias de la generación resultante, conjuntamente con la suma del patrimonio de todos los chicos y del patrimonio de todas las chicas (antes de unirse en matrimonio).

También obtenemos la suma de todos los patrimonios familiares, pero esto es solo un valor de chequeo, puesto que generación a generación, tal y como están planteados los números, el patrimonio total debe ser 10000. Como valores estadísticos también sacaremos la desviación típica del patrimonio de las familias, así como el valor máximo y la mediana, para cuantificar numéricamente las desigualdades que el propio sistema genera.

A continuación, detallamos los resultados obtenidos (Tabla 2):

35 28,7% no es justo el doble que 14,2% por temas de ajuste de decimales

	I	II	III	IV	V
Por Sexo					
Valor patrimonial (Varones)	57,93 %	57,81 %	57,99 %	57,92 %	57,83 %
Valor patrimonial (Hembras)	42,07 %	42,19 %	42,01 %	42,08 %	42,17 %
Por Familia					
Desviación Típica	0,5446	0,6936	0,7886	0,7978	0,7902
Mediana	0,83	0,792	0,763	0,746	0,7587
Máximo	3	5,58	6,26	6,37	6,41

Tabla 2: Resultado simulación UFI

Como vemos en los resultados, se alcanza ya en la primera generación esa distribución del 40% para el caso de las mujeres: un valor sostenido a lo largo del tiempo. Es cierto que las mujeres heredan la mitad que sus compatriotas varones, pero en el caso de ausencia de varones, el sistema presupone que ellas heredan todo el patrimonio, repartido equitativamente entre sus hermanas en caso de existir. Por eso la diferencia entre el patrimonio masculino y el femenino no es tan acusado y en proporción de 2 a 1 (66% vs. 33%). Por otro lado, observemos como a lo largo de las generaciones, las desigualdades se hacen más pronunciadas. La desviación típica aumenta, así como el valor del patrimonio máximo. En cambio, la mediana se mantiene bastante estable (incluso desciende), lo que denota que la parte alta de la sociedad es cada vez más rica.

Lo interesante ahora es repetir la simulación pero sin suponer que aplica el UFI. En esta segunda simulación vamos a suponer que las mujeres no heredan nada en caso de existencia de varones en la familia. Ello implica modificar los vectores UFIO y UFIA. Por ejemplo, en el caso que planteamos anteriormente (2 hijos y 3 hijas), la distribución sería muy diferente. En este caso, las hijas heredarían 0%, y los hijos se repartirían el patrimonio al 50%. Bajo esta hipótesis, repetimos los cálculos (ver Tabla 3).

	I	II	III	IV	V
Por Sexo					
Valor patrimonial (Varones)	74,85 %	74,71 %	75,10 %	74,39 %	75,23 %
Valor patrimonial (Hembras)	25,15 %	25,29 %	24,90 %	25,61 %	24,77 %
Por Familia					
Desviación Típica	0,6027	0,8219	0,8005	0,8233	0,7982
Mediana	1	0,75	0,75	0,75	0,75
Máximo	3	5,67	6	6,16	5,33

Tabla 3: Resultado simulación sin UFI

Los valores estadísticos son muy parecidos pero la distribución por sexos es sustancialmente diferente. Ahora las mujeres ostentan solo el 25% del patrimonio, más de 15 puntos menos. Esto daría apoyo a la percepción de Aristóteles de que las mujeres espartanas ostentaban mayor riqueza que el resto de mujeres de la Hélade. En ambos sistemas, y eso es algo que Hodkinson remarca (Hodkinson, 2013:85), las desigualdades respecto al punto inicial son muy significativas. En efecto, si calculamos los percentiles 32%, 57% y 98% en la quinta generación (V) observamos como los valores son muy parecidos (ver Tabla 4), pero muestran a su vez una gran divergencia entre las riquezas acumuladas por las familias.

Percentiles	noUFI	V
32,00 %	57,00 %	98,00 %
0,5	0,96	3,25

Percentiles	UFI	V
32,00 %	57,00 %	98,00 %
0,56	0,9	2,92

Tabla 4: Percentiles para la V generación en los dos sistemas de herencia (no-UFI y UFI)

En efecto, fijémonos cómo el 32% de las familias solo poseen un patrimonio como máximo del 50% del *kleros* inicial, y que existe un 2% privilegiado que tiene un patrimonio de más de 3 veces el valor inicial (hasta del orden de 6, como hemos visto). Esto provocaría sin duda tensiones, porque habría una parte considerable de los esparciatas que no podrían sostener su contribución a las comidas comunales y por tanto no podrían mantener su estatus de ciudadano.

Deporte, prestigio y poder

Hay un aspecto relacionado con el mundo femenino en Esparta que llamó poderosamente la atención de los contemporáneos griegos, y es el hecho de que las mujeres practicaban ejercicio al aire libre (Xen. *Lac.* 1.3–4), algo que las equiparaba a los hombres. Quizás un caso paradigmático de ello lo constituya Lámpito, personaje literario de la comedia de Aristófanes *Lisístrata*. A pesar de su carácter imaginario, está claro que el personaje está construido sobre una base real o por lo menos una base distorsionada de la realidad. Tal y como afirma Pomeroy, Lámpito sigue el estereotipo étnico de la mujer espartana, robusta y en perfecta forma física (Pomeroy, 2002: 51-73); una apariencia condicionada por esta imagen de las lacedemonias tan ligada al ejercicio físico (Thommen, 1999: 138).

Esta percepción de la mujer espartana también aparece sancionada en la obra de Plutarco:

[Licurgo] endureció físicamente a las mujeres haciéndolas correr, luchar y lanzar el disco y la jabalina. De este modo, los embriones de sus futuros hijos tendrían un inicio óptimo, dentro de cuerpos fuertes, y se desarrollarían mejor; mientras que las mujeres también soportarían sus embarazos con vigor y se enfrentarían al desafío del parto con éxito y de manera más relajada (Plut. Lyc. 14.2)

Vemos pues que el objetivo último de estos ejercicios físicos tenía fines eugenésicos y no eran un símbolo de igualdad o de libertad frente a los hombres. Pero esta educación física no sólo estaba encaminada a robustecer los cuerpos femeninos sino también a entrenar a las jóvenes para la práctica cultural. Es con este sentido como deben entenderse las carreras que parecen mencionarse, por ejemplo, en los *Partheneia* de Alcman y que probablemente tuvieron lugar en un contexto del culto de Helena. También hay quien ve referencias en Aristófanes (Millender, 2009: 367), cuando hacia el final de *Lisístrata* el personaje del embajador laconio canta:

“Da un paso hacia adelante, salta con ligereza, para que cantemos a Esparta, la que se cuida de los coros de los dioses y del taconeo de los pies, cuando las muchachas, como potrillas, a orillas del Eurotas saltan con sus pies una y otra vez, en apresurado ritmo (...)” (Arist. Lys. 1307).

Y desde luego se habla de carreras de mujeres de tipo ritual en Pausanias

*“Para las otras once mujeres que son nombradas hijas de Dionisio se lleva a cabo una carrera”
(Paus. 3.13.7)*

Sin embargo, creemos que ambos objetivos parecen confluir en uno solo: tanto la finalidad eugenésica como la religiosa buscan la integración cívica de la mujer espartana (Dodero, 2012: 22). Y dado que en el fondo la sociedad espartana no dejaba de ser una sociedad esencialmente patriarcal, estos objetivos servían en última instancia a los intereses masculinos, como vías de promoción del matrimonio y para fomentar (se pensaba) la descendencia con atributos vigorosos (Millender, 2009: 369).

A este respecto es interesante la observación de Pettersson sobre la educación femenina en Esparta y que reproducimos a continuación: “Al excluir a las mujeres del sistema de clases de edad³⁶, las mujeres fueron consideradas como un grupo marginado dentro de la polis espartana, privadas de cualquier influencia en asuntos políticos (...) Fue como esposa y madre de futuros guerreros que una mujer ganó estatus en Esparta” (Pettersson, 1992: 79). Y la forma de conseguir futuros guerreros aptos para el combate era mediante el ejercicio físico.

No debemos pensar que este ejercicio físico femenino buscaba un fin militar para ellas, es decir, buscaba entrenar guerreras, verdaderas Amazonas. Según los comentarios de Platón (Plat. Leyes 805e-806b) las espartanas no fueron aptas para la guerra, a pesar de su compromiso con los ejercicios gimnásticos (Hodkinson, 2009b: 150). De hecho, Aristóteles ponía como ejemplo la invasión de Epaminondas de 367 a. C y criticaba duramente el papel que tuvieron las espartanas. Llega a afirmar que:

Teniendo una audacia que es completamente inútil en las circunstancias ordinarias de la vida y sólo buena en la guerra, las lacedemonias no han sido menos perjudiciales a sus maridos cuando han llegado los momentos de peligro. La invasión tebana lo ha demostrado bien. Inútiles como siempre, causaron ellas más desórdenes en la ciudad que los enemigos mismos (Arist. Pol. 2.9 [1269b])

Aunque descarta también el fin militar, para Powell estos ejercicios físicos para las jóvenes espartanas buscaban hacerlas "menos blandas", más militaristas, pero en el aspecto moral o de carácter y no tanto en el plano físico. La afirmación se sustenta en una cita de Plutarco, donde se afirma que las niñas eran utilizadas en una especie de ritual de alabanza, o burla, de los jóvenes espartanos (Plut. Lyc. 14). Esto quedaba sancionado por la autoridad (reyes y *gerontes*), y por tanto, buscaba transmitir unos valores sociales (Powell, 2010: 158). Esto es importante, porque viene a mostrar de nuevo el papel femenino dentro de la sociedad lacedemonia: la espartana parece gozar de poder o libertad, pero en realidad es utilizada por el poder masculino en beneficio de un ideal social o político.

A pesar de lo que afirma Plutarco, solo la carrera y la lucha están específicamente atestiguadas en el período arcaico y clásico (Hodkinson, 2009b: 150). Ciertamente las evidencias al respecto son muy escasas, aunque contamos por fortuna con algunos restos de cultura material. En particular, pequeñas estatuas de bronce que muestran mujeres jóvenes, posiblemente bailarinas o atletas, y en algunos casos sabemos que fueron producidas en Esparta en los siglos VI y V a. C.

36 *Age-class system*, en referencia a la *agogé*.

Una de las cosas que sorprende más de estas figuras es su desnudez, total o parcial, lo cual ya es de por sí una anomalía en el arte griego de aquellas centurias (Christesen, 2012: 207). En efecto, mientras que la desnudez masculina aparece en la escultura griega arcaica de otras *polis*, el arte lacónico arcaico y clásico temprano es excepcional en el sentido de aportar varios casos de este tipo de desnudos (David, 2010: 149). Para Tucídides la desnudez en el atletismo fue una práctica relativamente reciente inventada por los espartanos y luego adoptada por los otros griegos.

[4] Por el contrario, un estilo modesto de vestirse, más en conformidad con las ideas modernas, fue adoptado por primera vez por los lacedemonios, con los ricos haciendo todo lo posible por asimilar su modo de vida al de la gente común. [5] También [los lacedemonios] dieron el ejemplo de competir desnudos, desnudarse públicamente y ungirse con aceite en sus ejercicios gimnásticos.
(Tuc. 1.6.4-5)



Imágenes 2 y 3: A la izquierda, figura de bronce que muestra a una mujer corriendo (aunque también se ha interpretado como una mujer bailando). Se le atribuye una factura lacedemonia y está datada en torno al 520-500 a. C. Actualmente se exhibe en el Museo Británico ⁽³⁷⁾. A la derecha, espejo de bronce que muestra un soporte en forma de mujer desnuda y que también está adscrito a la cultura espartana y está datado en la segunda mitad del siglo VI a. C ⁽³⁸⁾

Una tradición diferente, que aparece en la República de Platón (452c), asocia a los cretenses con este comportamiento, mientras que la innovación en sí también se presenta como bastante reciente. Sin embargo, según ciertas tradiciones repetidas por autores tardíos, la práctica de la desnudez para el atletismo comenzó en una etapa muy temprana de la historia griega; en concreto, en torno a la XV Olimpiada (720 a. C.), pero una versión se lo atribuye a un espartano, mientras que en otra versión el mérito recae en un megarenses (David, 2010: 138)

37 Imagen extraída de: https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=462926&partId=1 (Fecha de consulta: 06/01/2019)

38 Imagen extraída de: <https://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/38.11.3/>. (Fecha de consulta: 22/12/2018)

Sea como fuere, la evidencia arqueológica de la desnudez femenina queda plasmada en algunas figuras de plomo, así como en mangos de espejos de bronce (véase Imagen 3) y pequeñas figuras exentas fabricadas en talleres lacedemonios en una franja cronológica que se extiende entre c. 570-470 a. C. La arqueología confirma y afianza la impresión que se desprende de las fuentes literarias sobre el uso de la desnudez femenina. Y esta impresión pasa por una combinación de elementos culturales y atlético-eugenésicos, todo envuelto de un cierto regusto erótico y de diversos grados de simbolismo; sin olvidar que la desnudez se asoció también a la fertilidad, un tema especialmente relevante en la sociedad de Esparta (David, 2010: 149).

Esta es la interpretación moderna del fenómeno, porque para Plutarco, la desnudez femenina carece de ningún elemento inmoral, sino que la plantea en términos igualitarios con el sexo masculino y alejada de cualquier pulsión sexual.

No había nada malo en la desnudez de las chicas. Era completamente modesto, y no había ningún indicio de inmoralidad. Al contrario, fomentó hábitos simples y un entusiasmo por la aptitud física, y permitió al sexo femenino saborear la gallardía masculina, ya que también se le otorgó igual participación en excelencia y ambición. Como resultado, las mujeres vinieron a hablar y a pensar de la misma manera en que se dice que hizo la esposa de Leónidas, Gorgo. (Plut. Lyc. 14.4)

Es más, Plutarco vuelve a lo que consideramos es un error interpretativo y que consiste en asociar desnudez (y en general libertinaje, puesto que es eso lo que otros lectores interpretarían ante la visión de mujeres ejercitando desnudas) con empoderamiento femenino y libertad social. Para ello no duda en sacar a colación los apotegmas de Gorgo, donde la mujer de Leónidas utiliza un lenguaje altivo y fanfarrón.

En cualquier caso, en la mayoría de las comunidades griegas, durante la Época Clásica, las mujeres no parecían disponer de demasiadas oportunidades para practicar deporte (Christesen, 2012: 204). Pero Jenofonte deja claro que la situación en Esparta era diferente (Xen. Lac. 1.4). Christesen apunta a que hay algunos indicios de que las chicas espartanas también seguirían un sistema educativo supervisado por el estado e inspirado en la “agogé” masculina, y que dicho sistema incluiría actividades atléticas (Christesen, 2012: 206)³⁹. Por otro lado, hay algunas evidencias de época romana sobre la existencia de competiciones atléticas en las que participaban las mujeres (por ejemplo, Paus. 3.13.7), aunque no hay certeza de que existieran en la Época Clásica (Christesen, 2012: 206).

En lo que están de acuerdo las fuentes es que el deporte ejercitado por las jóvenes espartanas se llevó a cabo al lado de los jóvenes, a la vista del público. La participación atlética femenina se basó en el ejercicio regular al aire libre, como queda enfatizado en el retrato de la espartana Lámpito en la obra de Aristófanes, que además, representa que no era una joven espartana, sino una mujer ya en su madurez. No es que las competiciones atléticas femeninas fueran completamente desconocidas en otras partes de Grecia. Aunque tardío, conviene recoger aquí el testimonio de Pausanias:

[2] (...) Los juegos [Heraea] consisten en carreras para doncellas. En éstas no compiten todas las doncellas de la misma edad simultáneamente. Las primeras en correr son las más jóvenes; después de ellas llegan las siguientes en edad, y las últimos en correr son las más mayores entre las doncellas. Corren de la siguiente manera: [3] su cabello cuelga hacia abajo, su túnica se extiende un poco por encima de la rodilla y se descuelga del hombro derecho hasta el pecho. Corren en el Estadio [de Olimpia] reservado para sus juegos, pero la longitud del estadio se reduce para ellas en

39 Sin embargo, Ducat no ve pruebas concluyentes de dicha afirmación y prefiere ser prudente y no presuponer que existiría dicha “agogé” femenina (Ducat, 2006:243)

aproximadamente una sexta parte de su longitud. A las doncellas ganadoras les dan coronas de olivo y una porción de la vaca sacrificada a Hera. También pueden dedicar estatuas con sus nombres inscritos en ellas (...)
(Paus. 5.16.2-3)

Las carreras de mujeres en el festival de Hera en Olimpia señaladas aquí por Pausanias probablemente se originaron en el período arcaico (Hodkinson, 2009b: 151). Pero lo que sorprende de esta descripción es la similitud con la estética de la figura mostrada en la Imagen 2 anterior.

Más allá del aspecto estético, y a diferencia de lo que describe Pausanias en referencia a la Heraea, la práctica espartana parece ser única en incorporar la competencia atlética femenina, no solo en su vertiente cultural y religiosa (objetivo del que está íntimamente ligado), sino además como parte habitual en la educación, en su extensión a todas las jóvenes y en el carácter público de la actividad. De esta forma, el deporte femenino no quedaba confinado en santuarios rurales alejados de los centros urbanos (Hodkinson, 2009b: 151). ¿Y era esta actividad algo reservado a la élite esparciata? Algunos autores apuntan que no.

Un antiguo comentarista de los *Idilios* de Teócrito (poeta griego del siglo III a. C.) ofrece información interesante al respecto. Comenta que “la costumbre de los ejercicios gimnásticos y de las carreras (*dromos*) eran comunes a las lacedemonias y a las esparciatas”, o sea, también a las jóvenes periecas, además de las jóvenes aristócratas de la élite de la ciudad. En definitiva, esto indica que este tipo de ejercicios físicos no eran exclusivos de una élite, sino que se extendía a todas las niñas que habían nacido libres, una conclusión que no puede extraerse de la lectura de Jenofonte sobre la reforma de Licurgo (Arrigoni, 2008: 73).

Personalmente considero que no hay que interpretar estos ejercicios físicos como un privilegio, sino más bien como una obligación. También considero que hay que rehuir de interpretaciones modernas que apuntan a estos ejercicios como ejemplos de libertad e igualdad entre hombres y mujeres. En efecto, la igualdad entre la mujer y el hombre en términos gimnásticos y agonísticos no tenía que ser, en la Esparta arcaica y clásica, sinónimo de una emancipación femenina (Arrigoni, 2008: 66). Ya hemos insistido en que para ellos, el deporte (además de su componente ritual y religioso) era una forma de entrenamiento militar; y para ellas, una rutina para cultivar su cuerpo con el fin último de procrear hijos sanos.

El uso militar del ejercicio físico lo encontramos por ejemplo en Jenofonte, cuando afirma que:

Además, la ley exige que todos los lacedemonios practiquen gimnasia regularmente a lo largo de toda la campaña [militar]; y el resultado es que se enorgullecen más de sí mismos y tienen un aspecto más digno que otros hombres. (Xen. Lac. 12.5)

Es curioso, sin embargo, que aunque para ambos sexos el objetivo último pudiera ser diferente, la apariencia física era un tema bastante sensible, tanto para ellos como para ellas. Y es que se consideraba (erróneamente, sabemos ahora) que un aspecto físico saludable se heredaba en la progenie. Por eso, en este sentido, ambos sexos estaban en el fondo subyugados a esta concepción eugenésica.

Durante el Principado romano, Esparta se había erigido en un referente ético, un *exemplum virtutis* (Fornis, 2017b: 49). El prestigio y la autoridad que desprendía el pasado (distorsionado) espartano se proyectaba ahora sobre Roma. De hecho, para la intelectualidad romana, el sistema político espartano se veía mucho más cercano al propio, mucho más que la democracia ateniense (Pomeroy, 2008: 221). En este contexto, donde se buscaban las conexiones culturales y los valores espartanos, los poemas líricos de Propertio (s. I a. C) muestran una reinterpretación de la concepción eugenésica de la gimnasia femenina espartana (el objetivo original de la misma bajo nuestro punto de vista) en clave de virtuosismo guerrero, como si las mujeres de Esparta fueran verdaderas Amazonas. En efecto leemos:

Admiro muchas de las reglas de tu entrenamiento, Esparta, pero sobre todo admiro las grandes bendiciones derivadas de la gimnasia de las chicas, donde pueden ejercitar su cuerpo, desnudas y sin vergüenza, entre los luchadores (...) Así que la ley de Esparta prohíbe que los amantes se mantengan separados, y permite que todo hombre camine a su lado [al lado de la mujer] en el cruce de caminos, y no hay temor para ella, no hay guardianes de las niñas cautivas, no hay temor al amargo castigo de un marido severo (...) Roma, si solo siguieras las reglas y la forma de lucha de Esparta, me serías más querido por esa bendición (Propert. 3.14:1-34)

La asociación mental romana de la mujer espartana con una figura femenina fuerte probablemente tendría su origen en el personaje mítico de Helena de Esparta, una mujer de extraordinaria belleza, pero osada y manipuladora, capaz de dejar atrás a su marido y su hija y huir con su amante a Troya⁴⁰. Es más, en la elegía de Propertio no solo se muestra la imagen de una mujer espartana luchadora, lanzadora de disco, capaz de montar a caballo o portar una espada, sino que incluso pasea libremente con su amante sin miedo al ataque de ningún marido celoso (Pomeroy, 2008: 221). Es este binomio deporte-poder el que merece nuestra atención.

Tomaremos para ilustrar este interesante debate un ejemplo concreto de una mujer espartana de cuya existencia sabemos tanto por fuentes escritas como por la arqueología: estamos hablando de Cinisca (*Κυνίσκα*), que fue la hermana del rey Agesilao II y es conocida especialmente por ser la primera mujer griega en ganar la carrera de cuadrigas en los Juegos Olímpicos. En efecto, se conserva en Olimpia la base de mármol donde había estado erigido un monumento en su honor (ver Imagen 4). La inscripción reza así (Fornis, 2013: 38):

*Σπάρτας μὲν [Βασιλῆες ἐμοί] πατέρες καὶ ἀδελφοί ·
[ἄρματι δ' ὠκυπόδων ἵππων] νικῶσα Κυνίσκα
εἰκόνα τάνδ' ἔ[στασα ·] μόναν δ' ἐμέ φαμι γυναικῶν
Ελλάδος ἐκ πάσας τό[ν]δε λαβεῖν στέφανον.*

*“Mis padres y hermanos fueron reyes de Esparta.
Yo, Cinisca, vencedora con un carro de veloces corceles, erijo esta estatua.
Y afirmo que, de las mujeres de toda Grecia,
soy la única en haber obtenido esta corona”.*

Además, según Pausanias (Paus. 3.15.1) fue construida una capilla (heroon) en su honor, en el centro de Esparta (barrio de Platanistas), ubicada estratégicamente junto a otros lugares de trascendental simbolismo para el imaginario cultural femenino de esta ciudad. Así se encontraba cerca del dromos, el lugar donde se celebraban concursos atléticos para las

40 De todas formas, ya en la Antigüedad esta visión de Helena fue muy discutida. Para otros, ella fue una simple víctima de su belleza, cf. Isócrates *Elogio de Helena*.

jóvenes espartanas; se encontraba también cerca del santuario de Helena, referente histórico-mítico, y cuyo culto, incluidas carreras rituales, servían como iniciación a la vida adulta; y también se hallaba junto a la tumba del poeta Alcmán, cuyas Partheneia parecen hacer referencia también a ritos femeninos de paso a la edad adulta (Millender, 2009: 24).



Imagen 4: Inscripción de Cinisca. Datada en la época clásica (390-380 a. C). Hallada en Olimpia y conservada en su museo. Dimensiones: 0,49m x 0,342 m. ⁽⁴¹⁾

Es importante apuntar que Cinisca no fue quien condujo la cuadriga que obtuvo la victoria en Olimpia. No fue así no tanto por el hecho de ser mujer (que probablemente también). Tampoco muchos de los varones que se vanagloriaban de victorias similares condujeron personalmente los carruajes. Pero ella, como sus victoriosos compañeros, sí que sufragó los gastos y patrocinó a su jinete y a sus caballos. Se necesitaban sin duda extensas propiedades para el pasto de los caballos, además de infraestructura específica para su cuidado y cría, personal especializado como criadores, entrenadores, etc., además del propio auriga (Fornis, 2013: 33).

Para Fornis, como también por ejemplo para Pomeroy, la victoria de Cinisca ponía de manifiesto ante la Hélade no solo la libertad e independencia de la mujer espartana para tomar parte en un certamen panhelénico, sino también su gran poder económico. Y va más allá al afirmar que dadas las características tan peculiares del sistema social lacedemonio, que rechazaba la acumulación de riqueza, las élites espartanas buscaron en este tipo de victorias una vía de escape para proyectar su poder y su prestigio (Fornis, 2013: 36).

Nosotros sin embargo no compartimos esta visión tan optimista del rol preeminente de Cinisca. Pensamos, como defiende Millender (Millender, 2009: 18-26), que Cinisca fue en realidad una herramienta que utilizó su hermano Agesilao II para proyectar sus propias ambiciones y desplegar su programa propagandístico. Pero, ¿en qué sentido era útil para Agesilao su hermana?

41 Extraído de: http://odysseus.culture.gr/h/4/eh430.jsp?obj_id=11021 (Consultado: 24/11/2018)

Recordemos que Agesilao II era hermano del rey Euripóntida Agis II. El sucesor natural al trono no era él, debería haber sido el hijo de Agis II, Leotíquidas, pero éste no llegó a reinar porque surgieron dudas sobre su legitimidad y fue asesinado. En efecto, se decía que Leotíquidas no era el hijo de Agis II y su esposa Timaea, sino que en realidad su padre había sido el ateniense Alcibíades, exiliado en Esparta por aquella época, que había mantenido un romance con la reina. Fue precisamente por esta supuesta ilegitimidad que Agesilao II accedió al trono euripóntida en el 398 a. C. La transición dinástica, pues, debió ser algo tormentosa, lo que podría explicar que Agesilao necesitara reafirmar su poder ante la alta sociedad espartana con un programa iconográfico y propagandístico muy bien trazado.

Cinisca también era hija de Arquidamo II, el padre de Agis II (al igual que Agesilao). Mediante la asociación con su hermana, Agesilao pudo buscar reforzar su legitimación como heredero (Millender, 2009: 25). Cinisca no pudo ser nunca una rival para Agesilao II, pero sí una pieza importante para asentar su posición, porque ella también era una hija legítima de Arquidamo II y su poderío y prestigio en definitiva también ayudaban a acrecentar el poderío y el prestigio de su hermano. Esto explicaría su inscripción en Olimpia que hace eco de su victoria, y también su capilla, que ubicada estratégicamente junto a la semi-divina Helena, la conectaba con ella y por extensión, conectaba con ella a la familia real euripóntida. La estrategia, en definitiva, no era muy diferente a la que probablemente había seguido el rey Agiada Leónidas cuando desposó a su sobrina Gorgo (Hdt. 7.205.1), casi un siglo antes (Millender, 2009: 25).

La verdad es que no existe una evidencia clara del carácter subversivo de Cinisca más allá de las interpretaciones modernas (Millender, 2009: 26). Es más, si analizamos la inscripción con cuidado vemos que ella se presenta como hija y hermana de reyes de Esparta. No como alguien independiente, sino ligada a figuras masculinas de poder, lo que vendría a reforzar la teoría de su papel como simple instrumento en manos de su hermano.

La influencia social y política de las mujeres en Esparta. Mito y realidad

Conviene preguntarse en este punto si realmente las mujeres en Esparta gozaron de una influencia social y política excepcional para los estándares de la época, es decir, si en definitiva ostentaron un poder comparable al masculino. Urge en este sentido una definición de poder. En nuestro análisis entenderemos “poder” como la capacidad de las mujeres para actuar en campos tradicionalmente vetados para ellas, como la guerra, la caza, el comercio o el poder real, definición que recoge Oller (Oller, 2015: 59).

Según afirma Plutarco, la madre de Agis IV (Agesístrata) tenía muchos clientes, amigos y deudores (Plut. *Agis* 6-7). Además, tenía posesiones considerables, la mayor fortuna de la época en Laconia (Plut. *Agis* 4). Pero que este poder económico conllevara un poder político tangible y una influencia real (la ginecocracia criticada por Aristóteles), eso ya es otra cuestión (Cartledge, 1981: 99). De hecho, si lo analizamos detenidamente, su rol político no deja de ser secundario. A fin de cuentas, los programas políticos para restablecer el pasado glorioso de Esparta y retomar los valores licúrgueos (si es que alguna vez habían sido aplicados con todas sus consecuencias) fueron promovidos por hombres (Thommen, 1999: 146).

Algunas autoras ven probable que las espartanas utilizaran su base económica para influir en el comportamiento de sus maridos, al regular, por ejemplo, la contribución mensual del hombre espartano a sus comidas comunales (*sisitías*). Esa sería su capacidad para influir como ciudadanas en la política espartana (Zweig, 1993: 42). Sin embargo, esta afirmación nos parece muy osada. Que las mujeres pudieran acumular riqueza de sus herencias es una cosa, pero otra muy distinta es asumir que pudieron utilizarla como medida de presión con sus maridos. Eso sí, siempre podemos admitir que la personalidad y el carácter de alguna mujer destacara sobre la de los hombres que la rodeaban, y que su ambición (no entendida peyorativamente) le llevara a utilizar este instrumento para ejercer una influencia sobre el poder, algo que le era negado por su condición femenina.

En este sentido, la visión de que las espartanas tuvieron un papel como promotoras o moldeadoras de la conducta masculina procede en gran medida de los *Apotegmas Lacedemonios* de Plutarco, pero también la encontramos en otras fuentes como Heródoto o Tucídides. Sabemos que Pausanias, el regente y general de los Agíadas que fue el artífice de la victoria de Platea frente a los persas (479 a. C), fue acusado posteriormente de medismo y para evitar ser castigado se refugió en el templo de Atenea Calcieco, en la Acrópolis de Esparta. Allí se le dejó morir de hambre puesto que se selló la entrada del templo para evitar que huyera (Tuc. 1.134.1-4). Una tradición afirma que la decisión de bloquear la entrada fue iniciada por su madre Teano, pues fue ella quien dejó caer el primer ladrillo en la puerta del templo. Teano por tanto instó a los éforos a tomar la medida drástica de forzar el suicidio de Pausanias por inanición. Una actitud que recuerda poderosamente a la de las mujeres de los *Apotegmas*, siempre dispuestas a sacrificar su prole por el bien de la comunidad, y dispuestas también a renegar de sus hijos si su actitud o comportamiento se habían alejado de los valores espartanos (Figueira, 2010: 281). También la anécdota de Gorgo que ya hemos mencionado con anterioridad, cuando advierte a su padre Cleómenes I de que iba a ser corrompido por Aristágoras (Hdt. 5.51) apunta en la línea de la mujer espartana como motora de la conducta masculina.

Hay otra cita en Plutarco que apunta en esta dirección, y tiene que ver con la intervención de las mujeres en el proceso educativo de los hombres. Creo que Ducat apunta muy bien que el elemento más destacado de la educación espartana no fue la igualdad, como muchas veces se ha apuntado, sino la participación de la comunidad. En este sentido, la educación de los jóvenes tenía lugar en sitios públicos, donde los ciudadanos podían acercarse e incluso tomar parte. Esto es algo muy característico de las sociedades tradicionales, y muestra que la Esparta Clásica reunía elementos de una sociedad política típicamente griega pero también había retenido rasgos arcaizantes (Ducat, 2006: 334-335).

Dentro de este proceso público de aprendizaje, Plutarco afirma:

“En algunas ocasiones, las chicas se burlaban de los jóvenes, criticando sus errores de manera constructiva. En otras ocasiones, ensayaban en canciones los elogios que habían compuesto sobre quienes los merecían, de modo que llenaban a los jóvenes con un gran sentido de ambición y rivalidad. Puesto que quien era elogiado por su virilidad se convertía en una figura célebre para las chicas, y se enorgullecía de sus elogios; mientras que las reprensiones, envueltas en el juego y la chanza, no eran menos duras que las reprimendas más serias, especialmente cuando los reyes y los ancianos asistían al espectáculo junto con el resto de los ciudadanos” (Plut. Lyc. 14)

En este pasaje vemos cómo se utiliza a las jóvenes espartanas como instrumento de presión sobre los jóvenes, puesto que mediante sus burlas y sus juegos aparentemente inocentes, se promovía la rivalidad en busca de unos valores sociales concretos. Pero esto no lo debemos interpretar como una posición de poder, bajo nuestro punto de vista. La

mujer, a fin de cuentas, era utilizada también por el Estado con una meta muy precisa. A fin de cuentas, la cita deja entrever que lo que dolía de verdad a un joven espartano no era la crítica femenina *per se*, sino el hecho de que ésta fuera emitida en presencia de la autoridad (masculina). O, en definitiva, que el poder emanaba de las figuras masculinas, pero que las figuras femeninas eran utilizadas por aquéllas como palancas para conseguir sus propósitos.

Esta subyugación, y a la vez este reconocimiento del papel que juega la mujer dentro de la sociedad espartana, queda ejemplificada en la ceremonia de nombramiento de un nuevo miembro del Consejo de Ancianos. Así, durante la *sisitía* que acompañaba al ritual, se le reservaba al nuevo *geronte* una doble ración de comida. Las parientas esperaban en la entrada del recinto donde se celebraba la comida comunal, y solo una de ellas, a la que el *geronte* tenía mayor estima, era invitada a esta ración extra como símbolo de distinción y reconocimiento (Plut. *Lyc.* 26.4). El ritual muestra cómo a la mujer se le tenía vedado el acceso a la *sisitía* y que era el hombre el que decidía a quién otorgar ese privilegio.

Es curioso, de todas formas, que mientras que las mujeres instan a aplicar el código a otras personas, ellas mismas parecen no estar sujetas a ninguno. La *anesis* (indisciplina) de las mujeres espartanas era un *leitmotiv* común en la crítica a Esparta al menos en el siglo IV (Redfield, 1978: 149). Según Platón, en su Diálogo de juventud *Protágoras* (342D), hubo mujeres espartanas que se enorgullecían de su aprendizaje y cultura. Se refiere específicamente a su rendimiento en el habla (*logoi*). Notoriamente, las mujeres espartanas tenían algo que decir y supuestamente no tenían miedo de decirlo (Cartledge, 1981: 92). La evidencia epigráfica, aunque escasa y formalmente ambigua, al menos no contradice la opinión de que algunas mujeres espartanas (en principio de clase alta) estaban básicamente alfabetizadas, como sucedía con algunas romanas (Cartledge, 1981: 93).

Aunque desborda cronológicamente el alcance de este estudio, conviene recordar el papel que asumieron las mujeres de la realeza helenística espartana. Creemos que nos ayudará a arrojar luz sobre la cuestión que estamos tratando. Como primer ejemplo tenemos la figura de Quilonis (Χιλωνίς), que era hija del rey de la dinastía Agiada Leónidas II. Debido a las maniobras políticas de Agis [IV], el rey Euripóntida, Leónidas II fue depuesto del trono por el éforo Lisandro y sustituido por el esposo de Quilonis, Cleómbroto II. En esta circunstancia, Quilonis prefirió seguir a su padre en el exilio en vez de quedarse en Esparta con su esposo, que había sido nombrado diarca. Sin embargo, la situación dio un giro abrupto al año siguiente, cuando Leónidas fue requerido de nuevo en Esparta y restaurado en el trono. Quilonis intercedió en este caso en favor de su marido frente a su padre, que le perdonó la vida. El discurso que pronuncia (Plut. *Agis* 17.2-4) es muy emotivo y hace un uso muy intensivo del sentimentalismo, ante la falta de argumentos más racionales para justificar que su padre perdone la vida a su marido⁴².

Otra figura femenina notable de la obra de Plutarco la constituye Agiatis. Ella era la esposa del rey Agis IV, que cuando cayó en desgracia y fue asesinado, fue dada en matrimonio al rey Agiada Cleómenes III, hijo también de Leónidas II y hermano por tanto de Quilonis. Plutarco afirma que Cleómenes se enamoró perdidamente de Agiatis (Plut. *Cleom.* 1.2), y que fue ella la que le inculcó el ideario reformista y revolucionario de Agis, que posteriormente, como sabemos, Cleómenes llevó aún más lejos que su antecesor

42 "Ese esposo, a menos que te convenza y te gane con las lágrimas de su esposa e hijos, pagará un castigo más grave por sus malvados propósitos que el que tú puedas deseárselo; porque él me verá, su ser más querido, muerta antes que él. Porque, ¿cómo podría vivir y enfrentarme a las otras mujeres si mis oraciones no despertaron lástima ni en mi esposo ni en mi padre? No, tanto como esposa como hija, nací para compartir solo la desgracia y la deshonra de los hombres más cercanos y queridos por mí" (Plut. *Agis* 17.3)

euripóntida. Este quizás sea el caso más evidente de influencia política de una mujer, porque si hemos de creer a Plutarco, Agiatis fue un factor clave en que Cleómenes hiciera suyo la idea de reformar la política y sociedad espartana del momento (mediados del siglo III a. C). Sin embargo, incluso en este caso, Plutarco da mucha importancia al carácter del personaje masculino para justificar que abrazara estas ideas: considera que Cleómenes era ambicioso, impulsivo e idealista y no menos propenso que Agis al autocontrol y a la sencillez (Plut. *Cleom.* 1.3). Por tanto, consciente o inconscientemente Plutarco viene a insinuar que la influencia de Agiatis no fue tan determinante, puesto que Cleómenes, ya por su propia naturaleza, estaba prácticamente predeterminado a ser un revolucionario.

Otra mujer de extraordinario carácter lo constituye la madre de Cleómenes, Cratesicleia. En efecto, Ptolomeo de Egipto prometió ayuda militar a Cleómenes, pero a cambio le exigía que entregara a su madre y a sus hijos como rehenes (Plut. *Cleom.* 22.3). Cleómenes se sentía incómodo con la proposición, pero al final se lo comentó a Cratesicleia, que aceptó su destino estoicamente y orgullosa de poder servir a Esparta (Plut. *Cleom.* 22.4)⁴³. En el templo de Poseidón, ya a punto de zarpar a Alejandría, la madre de Cleómenes pidió a su hijo que contuviera las lágrimas y que se abstuviera de hacer algo indigno de un espartano, puesto que esto era lo que se esperaba de ellos y estaba en su poder hacer; el destino, en cambio, lo determinaban los dioses y quedaba fuera de su alcance (Plut. *Cleom.* 22.6).

Las situaciones en las que estas mujeres espartanas brillan por su integridad moral, osadía e influencia, tienen sin embargo mucho en común y sugiere que seamos muy precavidos con nuestras conclusiones y no generalicemos este tipo de comportamientos femeninos a la totalidad de la sociedad lacedemonia. Dejando de lado que los discursos de Cratesicleia y Quilonis pueden ser pura ficción con un objetivo dramático, podemos dilucidar una serie de patrones comunes en estos relatos (Buszard, 2010: 112).

Por un lado, los motivos de estas mujeres son siempre desinteresados; aparentemente no buscan un interés particular que les beneficie personalmente, y suelen hablar en nombre de sus maridos, sus hermanos o apelando a sus hijos (claramente el caso de Quilonis). Por otro lado, son siempre mujeres que pertenecen a la élite, y en tanto que figuras que pertenecen al círculo de poder, sus deseos y comportamientos están condicionados por el interés público. Finalmente, las mujeres brillan siempre en momentos de extraordinario peligro. Parece como si su comportamiento osado, como si el hecho de salir a la palestra y actuar de una forma firme y en cierto sentido “muy masculina”, pueda excusarse ante los ojos de la misógina sociedad griega por el hecho de enfrentarse a situaciones de emergencia que las amenaza no tanto a ellas, como a sus familias o a la propia comunidad (Buszard, 2010: 112). En ocasiones las mujeres actúan cuando los hombres son incapaces de hacerlo o muestran signos de debilidad, como es el caso de Cratesicleia, que tiene que recordar a su hijo su deber como dirigente espartano. Así, bajo esta lectura interpretativa, la influencia social y política de la mujer espartana se desdibuja completamente.

Sin embargo, donde sí parece que la mujer pudo ostentar un papel de peso fue en el ámbito religioso. Esta conclusión se basa en parte en una cita de Plutarco:

No estaba permitido inscribir el nombre de los muertos [en una tumba], a excepción de un hombre que hubiera muerto en la batalla o una mujer que muriera mientras ocupaba un cargo religioso⁴⁴
(Plut. *Lyc.* 27.2)

43 “Finalmente, cuando Cleómenes se armó de valor para hablar del asunto, su madre estalló en una carcajada y dijo: “¿Era esto lo que a menudo pensabas decirme, pero no tenías el valor para hacerlo? Date prisa, ponme a bordo de un barco y envía este frágil cuerpo a donde crees que será de mayor utilidad para Esparta, antes de que la vejez lo destruya sentado ociosamente aquí”

Este fragmento de Plutarco fue traducido durante un tiempo por la historiografía moderna con otro sentido completamente diferente. La discusión sobre su verdadero sentido orbita en torno a γυναικὸς τῶν ἱερῶν. Kurt Latte consideró en su momento que τῶν ἱερῶν estaba corrupto en los manuscritos que han llegado hasta nosotros y propuso que se sustituyera por la palabra λεχοῦς, de forma que la parte final de la cita tendría otro significado: “o de una mujer que hubiera muerto durante el parto”. Esta interpretación tenía la ventaja de que encajaba dentro del paradigma licúrgueo, en tanto que equiparaba una mujer muerta mientras daba a luz con un guerrero muerto en combate, y en ambos casos les otorgaba el honor de inscribir su nombre en su tumba. Pero a pesar de que estamos defendiendo que el rol más importante de la mujer espartana fue la de engendrar nuevos ciudadanos, estas modificaciones en el texto de Licurgo no las podemos aceptar como argumento para apuntalar nuestras conclusiones, puesto que han sido descartadas recientemente (por ejemplo, Brulé y Piolot, 2002 o Dillon, 2007).

El sustantivo ἱερῶν (genitivo de hierai) se traduce ahora como “sagrada” o “religiosa/que ostenta cargo religioso” (sacerdotisa en primera aproximación), si bien es cierto que hay que poner de manifiesto nuestra relativa ignorancia sobre el papel preciso que tendrían estas mujeres “sagradas” dentro de la estructura social de Esparta (Brulé y Piolot, 2002: 514). Desgraciadamente contamos con pocas evidencias epigráficas que puedan aportar luz sobre este asunto, pero sí que hay menciones a las *hierai* en el corpus mesenio, particularmente en la inscripción de los Misterios de Andania⁴⁵ (Brulé y Piolot, 2002: 500-501). Dado que Mesenia estuvo bajo la órbita espartana durante mucho tiempo, heredó por influencia alguna de sus instituciones y posiblemente también ésta de las *hierai*. Por otro lado, en Remustafa, también en Mesenia, se encontró una inscripción del siglo II a. C en el que se menciona a “las *thinarmostria* y las *hierai* como responsables de hacer cumplir el orden en un santuario de Démeter y castigar a los infractores” (Brulé y Piolot, 2002: 506).

Contamos con evidencias claras de la existencia de sacerdotisas en la Esparta romana⁴⁶, pero habría que tener cuidado al extrapolar esta información a los períodos anteriores (Dillon, 2007: 163). Sin embargo, en vista de los indicios que hemos presentado, no parece descabellado suponer que existirían también durante los períodos clásico y arcaico. Para citar solo algunos ejemplos, en el culto a Démeter y presumiblemente también en los santuarios de Atenea Poliocos y Atenea Calcioco habrían sacerdotisas (Brulé y Piolot, 2002: 164). Del mismo modo, en el santuario de Leucótea en el que oraban las mujeres con la esperanza de poder contraer matrimonio (fragmento de poema atribuido a Alcmán F4A).

Todas estas evidencias epigráficas, aunque sean indirectas, dan validez a la información que nos transmite Plutarco de que en efecto las mujeres que murieron mientras ocupaban cargos religiosos pudieron tener derecho a una lápida grabada, mostrando su importancia en la religión espartana y por extensión en la sociedad espartana (Dillon, 2007: 165). Curiosamente entre los numerosos honores y privilegios que gozaban las sacerdotisas (y también los sacerdotes) de Atenas -tales como pagos, cuotas de sacrificios, alojamiento y asientos en el teatro-, no aparece ningún honor de tipo funerario. Así pues, el privilegio otorgado en el entierro a las sacerdotisas espartanas fue en este sentido excepcional (Dillon, 2007: 165).

44 ἐπιγράψαι δὲ τοῦνομα θάψαντας οὐκ ἔξῃν τοῦ νεκροῦ, πλὴν ἀνδρὸς ἐν πολέμῳ καὶ γυναικὸς τῶν ἱερῶν ἀποθανόντων

45 Andania fue una antigua ciudad de Mesenia. Según Pausanias (Paus. 4.2.6) Lico, hijo de Pandión, introdujo los ritos de Démeter y Perséfone en Andania

46 Por ejemplo, sacerdotisas de Ártemis Ortia atestiguadas por Pausanias (Paus. 3.16.10-11)

En Esparta la religión pudo tener un papel especialmente preponderante. Su éxito pudo obedecer en parte al tamaño reducido de la comunidad, que permitió que los festivales religiosos actuaran como elementos aglutinadores y de cohesión social. Al mismo tiempo, su importancia se explicaba por el papel legitimador que se daba en Esparta a la sanción religiosa de sus leyes y costumbres (Flower, 2009: 215). En este ámbito, el religioso, pudo tener pues la mujer espartana una presencia más activa e influyente, tanto como para otorgarle derechos que solo tenían los guerreros masculinos muertos en combate. No tenemos ninguna evidencia de que en el ejercicio de estos cargos religiosos las mujeres pudieran tener influencia o poder, pero sin duda tendrían cierta autoridad aunque solo fuera dentro del ámbito del espacio sagrado en el que operaban.

La sexualidad en Esparta

Cortejo, matrimonio y procreación

Es bastante significativo que tanto Jenofonte como Plutarco dedicaran una parte sustancial de sus obras a la cuestión del matrimonio y la procreación. Justo al inicio de su *Λακεδαιμονίων Πολιτεία*, Jenofonte afirma que:

*“[Licurgo] creía que la maternidad era una de las funciones más importantes de las mujeres libres”
(Xen. Lac. 1.4)*

Veremos a este respecto que todas las iniciativas y todas las directrices que se plantean tienen como objetivo último la reproducción que asegure una nueva generación de ciudadanos virtuosos, y este objetivo se relaciona con la figura mítica del legislador Licurgo. Este énfasis en la generación de hijos sanos y vigorosos queda desde el principio bien establecida sin ningún tipo de duda:

“Con esta restricción en el coito, el deseo de uno por el otro necesariamente debe incrementarse, y sus hijos deben ser más vigorosos” (Xen. Lac. 1.5)

Desde el Estado, se promovía la unión matrimonial, si hemos de creer a Plutarco (Plut. *Lyc.* 15). La desnudez en las procesiones y competiciones de las chicas que los jóvenes espartanos presenciaban, incentivaban la atracción física. Esta atracción física sin embargo, como hemos visto en Jenofonte, se pretendía modular bajo el pensamiento general griego de que la contención y la mesura eran aptitudes virtuosas y de que el exceso de deseo sexual y el hecho de dejarse llevar por las pasiones tenía como consecuencia la pérdida de vigor y la generación de una prole más imperfecta físicamente. En el otro extremo, el hecho de rehuir el matrimonio era una actitud que no estaba bien vista y que incluso conllevaba pérdida de ciertos privilegios y humillaciones públicas.

*“Licurgo otorgó una cierta discapacidad civil en aquellos que no se casaban, porque quedaban excluidos del espectáculo de las *Gymnopaediae*. En invierno, los magistrados les ordenaban que desfilaran desnudos en un círculo alrededor del ágora, y mientras desfilaban cantaban una canción especialmente compuesta para ellos, que decía que su castigo era justo porque estaban incumpliendo las leyes. Además, se les despojaba del respeto y la deferencia que habitualmente los jóvenes mostraban con las personas mayores. Así, nadie objetó a lo que se le dijo a Dercíidas, a pesar de ser un distinguido general. En una ocasión, uno de los hombres más jóvenes no le cedió su asiento, sino que le dijo: “No has tenido un hijo que me ceda su asiento en el futuro” (Plut. *Lyc.* 15)*

En el caso de Dercíidas no fue suficiente que se hubiera comportado de forma heroica en la campo de batalla, incluso su historial militar no le salvó de verse desdeñado, tal era la importancia que se daba a la procreación. Y desfilarse desnudo en invierno delante de la comunidad era un castigo especialmente humillante y denigrante, además de físicamente doloroso.

Para Plutarco, las chicas se casaban no cuando eran pequeñas y no estaban preparadas para el matrimonio⁴⁷, sino cuando estaban en su mejor momento y suficientemente maduras (Plut. *Lyc.* 15.4). La idea de que la inmadurez física de los progenitores provocaba la

47 A diferencia de la Atenas clásica, donde las muchachas normalmente se esposaban a la edad de 15 años.

generación de hijos imperfectos (Lupi, 2000: 92) refuerza la tesis de que una ideología eugenésica impregnaba el *kosmos* espartano. El matrimonio se iniciaba mediante la “captura” de la mujer y la descripción que hace precisamente Plutarco es la siguiente:

“La costumbre era capturar a las mujeres para el matrimonio (...). La llamada “dama de honor” se hacía cargo de la niña capturada. Primero se le afeitaba la cabeza, luego se la vestía con un manto típico masculina y con sandalias, y se le acostaba sola en una cama en la oscuridad. (...) Después de pasar con ella un breve período de tiempo, [el novio] salía discretamente para dormir donde solía hacerlo con los otros jóvenes. (...) visitaría cautelosamente a su novia en secreto, avergonzado y temeroso en caso de que alguien en la casa lo notara. (...) [Hicieron esto] durante un tiempo suficiente para que algunos pudieran tener hijos antes de ver a sus propias esposas a la luz del día. Dicha relación sexual no solo era un ejercicio de autocontrol y moderación, sino que también significaba que las parejas eran fértiles físicamente, siempre frescas para el amor y listas para la relación sexual en lugar de estar saciadas por la actividad sexual sin restricciones” (Plut. Lyc. 15)

De este pasaje llaman la atención varios aspectos. En primer lugar el secuestro de la novia, que seguramente tendría un sentido ritual. Así, de la misma forma que actualmente en las bodas tradicionales la novia llega al altar cogida del padre y éste se la cede al novio (como si hubiera un traspaso de propiedad), esta presunta captura de la novia no debió ser realmente un secuestro en el sentido estricto del término, sino seguramente debió ser algo consentido y pactado previamente por las familias, si bien no está claro que la novia tuviera absoluta libertad para elegir a su futuro esposo. De hecho, para Thommen, es de absoluta pasividad (Thommen, 1999: 141). Aún así, pese a que consideramos que estamos ante un ritual, en la tradición persiste esa idea de “secuestro” en el sentido literal de la palabra; también en Heródoto (Hdt. 6.65.2), que explica como el rey Leotíquidas se había prometido con Pércalo pero que Demarato la raptó y la acabó convirtiendo en su mujer.

Hay algún autor que se aventura incluso a proponer que la presunta ausencia en Esparta del *kyrios* (o tutor legal de la mujer, presente de forma inequívoca en Atenas), está en entredicho. Hay un pasaje en Jenofonte que reza:

“Porque en las demás ciudades, cuando uno se muestra cobarde, lo único que tiene es el apodo de cobarde, pues va a la misma plaza que el valiente, se sienta en el mismo sitio y va al mismo gimnasio si lo desea. Pero en Lacedemonia cualquier persona se avergonzaría de tener como compañero de tienda a un cobarde y de ser su compañero de gimnasio en la lucha. (...) [el cobarde] tiene que alimentar en su casa a las jóvenes de la familia y explicarles la causa de que no tengan marido; ha de ver su hogar falto de esposa y, además de eso, ha de pagar una sanción (...)” (Xen. Lac. 9.4-5)

Cartledge interpreta aquí que el hecho de que las jóvenes familiares no tengan marido es debido a que nadie en su sano juicio pediría a un cobarde la mano de ninguna mujer soltera de su hogar; ni por otra parte, se le ofrecería ninguna mujer para desposar (Cartledge, 1981: 100). Por lo tanto, cuestiona la independencia de las espartanas ya en el ámbito más íntimo, y por extensión, en el ámbito político.

Personalmente considero que no podemos inferir esto del fragmento de Jenofonte, el ateniense simplemente hace notar que las jóvenes parientas no tendrían oportunidad de desposarse por la humillación que supondría tener un familiar estigmatizado con la etiqueta de cobarde. Pero no se habla en ningún momento de que la iniciativa del matrimonio parta de un tutor, ni tampoco de las propias mujeres. A pesar de ello, sí que podemos extraer una importante conclusión: el comportamiento, el poder y la visibilidad del miembro masculino del *oikos* salpicaba irremediabilmente al resto del microcosmos que constituía el hogar familiar. Por ello nos parece evidente que existía una clara dicotomía entre los dos sexos y

una preponderancia del miembro masculino. Que eso supusiera una total sumisión de la mujer no podemos afirmarlo en absoluto, pero que las consecuencias de los actos del varón afectaban a la mujer de forma importante, lo prueba Jenofonte en este fragmento de texto.

En segundo lugar, llama poderosamente la atención el peculiar proceso estético al que se somete a la mujer. ¿Tiene como objetivo despojar de feminidad a la esposa para desincentivar el contacto sexual continuado? Algunos autores apuntan a que la mujer quedaría asimilada a un hombre adulto, con el pelo rasurado y el manto masculino. Es más, la mujer quedaría asimilada a un típico joven que está siguiendo la *agogé* (Lupi, 2000: 74), de forma que asumiría el rol de *eromenos*, es decir, de persona pasiva en una relación homosexual. Tal vez se buscaba facilitar la transición desde un contexto homoerótico en el que se movían los jóvenes espartanos dentro del sistema educativo, a un contexto heterosexual en su vida adulta. Para ello en vez de potenciar la feminidad de la esposa, se la travestía y se la identificaba con un joven.

Esta teoría podría verse respaldada por una afirmación que encontramos en el Banquete de los Sofistas de Ateneo de Náucratis, donde se afirma que:

“Entre los espartanos (...) es costumbre unirse a las muchachas antes de sus bodas como se hace con los muchachos” (Hagnon apud Aten. 13.602D).

Reconocemos cierta ambigüedad en esta cita, pero nos parece una alusión a relaciones anales con muchachas vírgenes, y por tanto, a una homoerotización de las relaciones heterosexuales iniciales en el matrimonio⁴⁸.

Hay otros autores que han interpretado este sorprendente ritual, de tintes sombríos, bajo otros parámetros culturales. El corte de pelo, para Cartledge (Cartledge, 1981: 101), pretendía señalar su transición irrevocable del estado de virgen (*parthenos*) o niña (*kore*) a la de una mujer y esposa (*gyne*). Es más, la experiencia de la novia ofrece una antítesis perfectamente simétrica a la del guerrero varón adulto, quien al entrar en edad adulta y entrar a formar parte del cuerpo de guerreros se le animaba a que le creciera el pelo. Para reforzar simbólicamente el ritual de inversión, a la novia se vestía con una capa de hombre y sandalias y se la tumbaba en una cama en una habitación sin luz (Cartledge, 1981: 101).

El trasfondo de secretismo que rodea a estos encuentros también es algo que merece algún tipo de comentario. Plutarco atestigua la presencia de una especie de relaciones sexuales clandestinas que tenían lugar en una fase que para algunos autores (Lupi, 2000: 77) se podría considerar como “protomrimonial”. Es importante no dejarse llevar por la impresión de que este tipo de relaciones se enmarcan en un algún tipo de liberación sexual, ya que las relaciones debieron verse limitadas por la influencia familiar (Figueira, 2010: 273) así como por los valores sociales que se pretendían potenciar. En efecto, al menos en teoría, este tipo de relaciones estarían vinculadas a la continencia y a la templanza como virtudes del matrimonio espartano (Lupi, 2000: 77). Pero el énfasis en este tipo de virtudes es un poco sospechoso, y la justificación que construye Plutarco para explicar el comportamiento de esta fase protomrimonial se nos antoja un poco forzada. Es más, como apunta Powell (Powell: 1988: 223): “Es más probable que nuestras fuentes tengan razón cuando informan

48 Hay otros autores que interpretan esta cita de forma diferente. Por ejemplo, Bremen (Bremmen, 1980: 293): “Entre los espartanos era costumbre (a saber, las mujeres adultas) tener relaciones sexuales con las niñas antes de su matrimonio, como se hizo con los niños”. Bajo esta interpretación del texto, algunos autores defienden que la pederastia masculina en Esparta tuvo su correspondiente contraposición lésbica en la iniciación femenina.

de hechos directamente observables (...) que cuando buscan reconstruir la psicología detrás de estos hechos”.

Para engendrar a los ciudadanos perfectos, el ideal espartano pasaba por minimizar los contactos familiares. Las comidas comunales se llevaban a cabo durante la noche, y este era en principio el momento del día en el que una mujer y su marido podían pasar algún tiempo juntos. Pero en Esparta esta conyugalidad parece indeseable e indecorosa (Powell, 2010: 157). Plutarco cuenta que el rey Agis, hacia fines del siglo V, regresó de una campaña militar contra los atenienses, y decidió pasar una velada con su esposa, en vez de acudir a la *sisitía*. Reclamó su porción de comida, pero no se le envió (Plut. *Lyc.* 12). No era una excusa ausentarse por este motivo; sí en cambio, aquél que hubiera hecho un sacrificio o volviera tarde de la caza se le permitía comer en casa. Desde una perspectiva moderna, estos comportamientos resultan extraños, pero sí que parecen indicar una tendencia hacia lo comunal frente a lo privado. Si esto se llevaba con absoluta rigidez o en cambio había cierta flexibilidad en la norma, se nos escapa. Pero lo que sí que observamos aquí es un cierto desprecio hacia la vida conyugal y en consecuencia hacia el *kosmos* femenino.

En sus *Leyes*, una obra fuertemente inspirada por el sistema político espartano, Platón se queja de que la vida privada familiar genera demasiada variedad en el carácter de los niños y una “multiplicidad de tendencias variadas” entre los ciudadanos (Plat. *Leyes* 788a-b). Para Platón, pues, el hecho que el ciudadano virtuoso restrinja la vida privada no es debido a un desprecio hacia la vida conyugal, sino que es una estrategia necesaria para uniformizar el cuerpo de ciudadanos. Si la uniformidad del cuerpo cívico es el paradigma a alcanzar, la libertad, pero ya no de las mujeres sino también de los hombres, es algo a rehuir. No parece muy cómodo Platón con la idea de la diversidad, la fuerza de un Estado parece radicar en el hecho de que su cuerpo de ciudadanos se comporte como un bloque monolítico. Es una línea de pensamiento que choca frontalmente con los valores de las sociedades occidentales liberales actuales, donde la propiedad privada y la libertad de expresión son pilares básicos sobre el que se sustentan nuestros regímenes políticos.

Retomando el tema del matrimonio, hay quien ha visto esta especie de enlace secreto en el que se embarcan los jóvenes espartanos como una especie de matrimonio de prueba. Esta es una costumbre que se ha observado en algunas sociedades tradicionales, y que consistiría en no formalizar de forma oficial el matrimonio hasta que la esposa haya demostrado, con el nacimiento de su primer hijo, su capacitación para engendrar descendencia, algo que en el imaginario espartano tendría una importancia capital como hemos visto.

Otro aspecto muy interesante en referencia al matrimonio en Esparta es que, comparado con otras ciudades de su entorno, el matrimonio parece haber tenido lugar relativamente tarde. Hay que tener cuidado en no interpretar esto como una cesión de mayor autonomía a la mujer, ni de un mayor poder o posición de ésta dentro del matrimonio (Thommen, 1999: 141). De hecho, la justificación que nuestras fuentes antiguas dan a este hecho reiteran en el aspecto eugenésico, pues se basan en el supuesto de que los niños nacidos de padres que no habían alcanzado la edad de madurez física completa eran imperfectos (Lupi 2000: 92).

Para concebir y criar niños fuertes que pudieran convertirse en grandes guerreros, la mujer se casaría en torno a los 18-20 años. Esto se puede inferir de una cita de Plutarco, aunque no aporte ninguna cifra concreta. Y además, habla del proceso de “captura”, o sea, de la fase inicial del procedimiento matrimonial:

La costumbre era capturar a las mujeres para el matrimonio, no cuando eran pequeñas o inmaduras, sino cuando estaban en su mejor momento y maduras para ello (Plut. Lyc. 15.4)

Para los hombres se baraja una edad en torno a los 25 años, después de finalizado el *agogé* (Cepeda, 2000: 180). La consecuencia es que el período destinado a la fertilidad legítima fue en promedio más corto que el de la Atenas clásica, donde las niñas de 15 años generalmente estaban casadas (Lupi 2000: 93). Esto no ayudaría sin duda a favorecer la natalidad, pero no me parece que fuera algo tan determinante. A fin de cuentas, otros aspectos se me antojan más trascendentales: la alta mortalidad infantil, la dureza del sistema espartano, pero también y sobre todo, las tensiones socio-económicas que suponían el mantenimiento del patrimonio familiar.

Una aproximación etnográfica nos muestra, sin embargo, que este tipo de comportamiento se ha dado en otras sociedades tradicionales. Es lo que la historiografía moderna ha bautizado como "*Delayed transfer marriage*"⁴⁹ (Lupi 2000: 95). Janice Stockard documentó un sistema matrimonial vigente en el sur de China aproximadamente hasta 1930 que establece que el tercer día después de la celebración de los rituales matrimoniales, las novias se separaban de sus esposos para volver a vivir con sus familias de origen. Engendrar niños durante esta etapa era un comportamiento socialmente censurado. Es particularmente relevante a este respecto como esto se puede asociar a la cita de Ateneo de Náucratis que hemos visto anteriormente (Hagnon apud Aten. 13.602D). En efecto, antes hemos interpretado la relación anal con la joven virgen como una homoerotización de la relación, pero ahora vemos que también se puede interpretar como una forma de evitar engendrar descendencia dentro de la fase "protomrimonial" espartana.

Dentro del vasto ámbito cultural chino, en el que era habitual que las niñas se casaran al comienzo de la pubertad y se mudaran de inmediato a la casa de su esposo, el modelo de matrimonio descrito aquí era una costumbre desviada. Su hostilidad hacia esta forma de matrimonio es bien perceptible en la imagen distorsionada que han transmitido sobre todo las fuentes chinas. Pues bien, esta imagen distorsionada ofrece un marco en el que reconsiderar la tradición sobre el presunto comportamiento licencioso de las mujeres espartanas. A los ojos de los otros griegos, con quienes las niñas pasaban muy jóvenes desde el hogar de sus padres hasta la de sus esposos, el retraso en la edad del matrimonio, lejos de ser una razón para elogios, constituía más bien el peligroso alargamiento de una fase de la vida caracterizada por una libertad inusual, y ciertamente indecorosa si se mide sobre los valores de la moralidad griega (Lupi 2000: 95).

En cuanto al nacimiento de un hijo, momento de enorme trascendencia, también Plutarco aporta detalles que arrojan más leña a la hoguera de la mitología espartana, que se sustenta en la austeridad y el rigorismo más despiadados. En efecto, se comenta:

El padre de un niño recién nacido no tenía derecho a tomar la decisión sobre si lo criaría o no, sino que lo llevaba en sus brazos a un lugar en particular denominado lesche donde se sentaban los hombres más viejos de las tribus. Si, después de examinado, el bebé demostraba estar bien constituido y ser robusto, le ordenaban al padre que lo criara y le asignaban uno de los 9000 lotes de tierra. Pero si era débil y deforme, lo enviaban a lo que se llamaba "el lugar del rechazo" (apothetae), un lugar abrupto en el monte Taigeto, pues se consideraba mejor tanto para sí mismo como para el estado que el niño muriera [despeñándolo] (Plut. Lyc. 16.1)

49 Término utilizado por J.E Stockard en su obra de 1989 "*Daughters of Canton Delta. Marriage Patterns and Strategies in South China, 1860-1930*", Standford.

En su momento Marie Delcourt interpretó este pasaje como una reinterpretación de Plutarco de dos ceremonias bien diferenciadas: una ceremonia, erróneamente situada en el momento del nacimiento, donde se le asignaría un lote de tierra al adolescente esparciata que alcanzaba la mayoría de edad; y otra ceremonia relacionada con la exposición pública de los niños deformes, y que Plutarco habría racionalizado asignándole un significado eugenésico, pero que en realidad tendría un sentido religioso, en tanto en cuanto el mundo griego interpretaba la deformidad en el nacimiento como una maldición de los dioses (Lupi, 2000: 116). Pero para el propio Lupi, la ceremonia de la exposición pública habría que interpretarla como un control de la legitimidad del recién nacido, entendiendo ésta como el respeto a los tiempos adecuados para la procreación (Lupi, 2000: 129). Así, la deformidad sería explicada por los espartanos como una prueba de que los progenitores no eran lo suficientemente maduros físicamente, o por el contrario, que eran demasiado mayores.

Para Huys (Huys, 1996: 52) el ritual de la exposición pública del neonato se debería contextualizar dentro del procedimiento habitual de reconocimiento o rechazo del recién nacido, una práctica que también queda atestiguada en Atenas, donde se la conoce como *amphidromia* (Ἀμφιδρόμια). Pero el caso espartano tiene la particularidad de que estaría controlado a nivel estatal, mientras que la ceremonia ateniense tendría un componente más íntimo y familiar, aunque estuviera abierto al público. También se ha apuntado a la posibilidad de que el infanticidio y la exposición de los recién nacidos hundan sus raíces en costumbres tribales muy primitivas y que se hubieran mantenido en el tiempo, redefiniéndose y pasándose a controlar a nivel estatal (Hays, 1996: 56). Quizás en su origen no había motivos eugenésicos en este tipo de prácticas, y el motivo real era el control de la natalidad o una forma ritualizada de hacer converger los intereses, en ocasiones seguramente divergentes, de la comunidad, del clan y de la propia familia (Hays, 1996: 55).

Aún así, no nos queda claro si el infanticidio se produjo de forma masiva, o solo fue practicada de forma ocasional y/o restringida a ciertos círculos sociales. En este sentido, me resulta particularmente curioso que el rey Agesilao II fuera conocido por su cojera, y en cambio fuera capaz de superar la exposición pública. Entendemos que su defecto físico no fue perceptible en el momento de su nacimiento, pero nos preguntamos cómo se justificaría su tara física de forma oficial. Aunque en parte disponemos de la respuesta de manos de Jenofonte, que antepone su carácter virtuoso a su belleza y aptitud física. Precisamente es motivo de discusión el hecho de que Jenofonte, otra de nuestras fuentes primarias más importantes, ni siquiera mencione la práctica del infanticidio. ¿Eso es porque es en definitiva una invención de Plutarco o de las fuentes que utilizó para escribir su obra? ¿O porque su íntima amistad con Agesilao II le impediría mencionar esta práctica so pena de entrar en contradicción consigo mismo? Todas estas dudas, así como la tendencia de Plutarco a abrazar ideales platónicos por encima de la realidad (Hays, 1996: 56), hace sospechar a algunos autores que su cita puede ser pura ficción.

También es cierto que este tipo de prácticas están atestiguadas por otras fuentes antiguas en referencia a otros pueblos. Así, llama la atención que Onesícrito, que acompañó a Alejandro Magno en su conquista de Asia, cite el caso específico del pueblo gobernado por el rey indio Sopheites. No conservamos ninguno de sus escritos, pero nos han llegado citas de su obra a través de otros autores. Sabemos de esta forma que este pueblo indio valoraba “la belleza por encima de todo y [que] sus hijos estaban sujetos desde el nacimiento a un proceso de selección. (...) Aquellos que eran físicamente deficientes eran destruidos porque se consideraba que no merecía la pena criarlos” (cita de Diodoro Sículo, Dio. Sic. XVII 91.4-

6)⁵⁰. De todas formas, la presencia de otros casos paralelos no disipa nuestras dudas sobre la veracidad de estas prácticas, o incluso, sobre el propósito real de estas prácticas en caso de que en efecto fueran reales. No en vano, se apunta a que Onesícrato pudo proyectar (consciente o inconscientemente) sus ideales griegos en ciertas instituciones indias y alimentar sus propios conceptos morales de cómo debía ser un pueblo o una civilización (Hays, 1996: 66).

Poligamia, endogamia y adulterio

Uno de los aspectos que más ha llamado la atención a los historiadores modernos es la costumbre espartana que permitía los matrimonios múltiples, que nuestras fuentes antiguas nos transmiten de forma inequívoca y muy explícita, por lo que no podemos obviarla. Sin embargo sí que considero relevante el hecho de que la mención más antigua de este comportamiento poligámico sea Jenofonte, y no haya mención alguna ni en Tucídides ni en Heródoto. Y lo de Heródoto me parece muy significativo, porque es un autor muy atento a este tipo de comportamientos de carácter etnográfico⁵¹. Esto ha llevado a muchos historiadores a sugerir que esta costumbre particular no formaba parte del corpus original de prácticas sociales espartanas, sino que fue un añadido posterior, presumiblemente de finales del siglo V o principios del siglo IV (Scott, 2011: 413).

Veamos lo que dice Jenofonte al respecto:

Podría ocurrir, sin embargo, que un anciano tuviera una esposa joven; y observó que los ancianos vigilaban celosamente a sus jóvenes esposas. Es por ello que [Licurgo] instituyó un sistema completamente diferente al exigir que el anciano esposo introdujera en su casa a un hombre cuyas cualidades físicas y morales admirara para engendrar hijos. Por otro lado, en caso de que un hombre no quisiera cohabitar con su esposa y deseara tener hijos de los que pudiera sentirse orgulloso, hizo legal para él elegir a otra mujer que fuera madre de una buena familia y de noble nacimiento. Y si obtenía el consentimiento de su marido, podía convertirla en la madre de sus hijos. Él [Licurgo] dio su sanción a muchos arreglos similares. Puesto que las esposas quieren hacerse cargo de dos hogares y los esposos desean hermanos para sus hijos, hermanos que sean miembros de la familia y compartan su influencia, pero no reclamen ninguna parte de la herencia. Por lo tanto, las medidas [de Licurgo] con respecto a la procreación de niños contrastan con las de otros estados. Que haya logrado poblar Esparta con una raza de hombres extraordinarios por su tamaño y fuerza, que juzgue cada uno por sí mismo (Xen. Lac. 1.7-10)

Fijémonos en primer lugar cómo Jenofonte atribuye al mítico legislador Licurgo la medida del matrimonio múltiple, pero ya hemos visto que el silencio de las fuentes anteriores sugieren que esto no fue así. El hecho de asociarlo con Licurgo lo que hacía era revestirlo de

50 También existe una cita de Estrabón a este respecto (Estrab. XV 1.30 = FgrHist 134 F21), donde se menciona explícitamente que esta información procede de Onesícrato.

51 El episodio de Aristón y su tercera esposa (Hdt. 6.61-62) [es una de las citas que introducen el presente estudio] no puede considerarse una poliandria. Para empezar Aristón engaña a su amigo para conseguir arrebatársela a su esposa. Pero el trasfondo motivacional sobre el que se desarrollan los hechos recuerdan a alguno de los escenarios planteados por Jenofonte. También podría ser posible que Heródoto estuviera reinterpretando los hechos bajo su perspectiva cultural monogámica y bajo un cierto halo de fabulación (la aparición de la misteriosa mujer, presumiblemente Helena, sugiere esto). En cualquier caso, es una teoría altamente especulativa, pero que hemos considerado oportuno no dejar de mencionar, aunque sea a pie de página.

prestigio y autoridad⁵². Para Polibio (Pol. 12.6b.8), que escribió en el siglo II a. C., ésta era una “costumbre ancestral” y una “práctica habitual” para tres de cada cuatro hombres (o más si son hermanos) el compartir una esposa y que sus hijos se consideren como pertenecientes a todos por igual (Cartledge, 1981: 102). Sin embargo, nos asalta la duda si también esto era así, si realmente fue tan habitual esta práctica, o sencillamente fue llevada al primer plano por nuestras fuentes debido a su importancia simbólica o a una reinterpretación interesada del objetivo que perseguía.

En la descripción de Jenofonte, por otra parte, se plantean dos situaciones diferentes. Por un lado, se menciona el caso en que un anciano espartano permite que su joven esposa sea fecundada por otro joven espartano de virtud y trayectoria impecables. De hecho, lo que más sorprende de todo es que aparezca como una imposición, lo que parece poco probable porque resultaría muy violento y generaría graves tensiones entre los miembros de la comunidad. De hecho, Plutarco, que también recoge esta tradición, no menciona explícitamente su obligatoriedad, dando a entender que el anciano es el que toma la iniciativa (Scott, 2011: 417). En efecto:

Por lo tanto, si un hombre mayor con una joven esposa admirara a uno de los hombres bien educados y lo aprobara, bien podría presentárselo [a ella] para que la llenara con su noble esperma y luego pudiera adoptar al niño como suyo propio (Plut. Lyc. 15.7)

Vemos que el objetivo buscado sería aprovechar que su joven esposa es aún fértil y debemos entender que el anciano espartano no podía tener (más) hijos. De esta forma, su mujer podría quedarse encinta de otro hombre y podía seguir aportando nuevos ciudadanos a la comunidad. Lo relevante, bajo nuestro punto de vista, es que el hijo que tuviera la joven esposa, pasaría a formar parte del *oikos* del anciano, y no del joven esposo.

Por otro lado, tenemos el caso del joven espartano que se fija en la esposa de otro espartano para que le dé nueva descendencia. Aquí la iniciativa parte de un elemento exógeno al matrimonio original, que pediría permiso para fecundar la esposa de otro espartano. Tanto en un caso como en otro, el objetivo de esta práctica hay que desligarla claramente de cualquier componente sexual o pasional, sino que se circunscribe dentro de prácticas de índole eugenésica. Es decir, se está buscando maximizar el número de hijos; pero no de cualquier hijo, sino que la institución de la poligamia parecía fomentar cierto tipo de uniones. Porque Jenofonte insiste mucho en las cualidades de los progenitores, así como en la buena familia y en la noble descendencia de la esposa. Viene a insinuar que una mujer fértil, sana y virtuosa según los parámetros culturales espartanos tiene la obligación moral de engendrar el máximo número de hijos, y no solo con su legítimo marido, sino con cualquier otro hombre virtuoso y físicamente apto en el beneficio común de la comunidad. Es como si existiera una política eugenésica deliberadamente trazada, y que nos lleva irremediabilmente a trazar paralelismos con épocas más recientes (como el III Reich alemán). Sin embargo, las motivaciones inherentes en Esparta eran muy diferentes a las del imperio alemán, y por supuesto ni sus métodos ni la ideología que los soportaba, no tenían nada que ver.

Algunos autores sugieran que estas prácticas poligámicas son la respuesta política a la crisis demográfica que empezó a azotar a Lacedemonia sobre todo a partir del gran terremoto del 464 a. C., que provocó además una revuelta mesenia que puso en serios aprietos la integridad del territorio espartano (Cartledge, 2002: 265). Para Thommen

52 Es algo parecido a las políticas de los reyes helenísticos Agis IV y Cleómenes III, también ellos recurrieron a Licurgo para justificar sus medidas sociales y económicas

(Thommen, 1999:142-3), pero también Hodkinson (Hodkinson 1989) y Pomeroy (Pomeroy, 2002: 47) la crisis demográfica arrancarían sobre todo al final de la Guerra del Peloponeso. Que la situación de oligantropía era un mal endémico en Esparta puede dar fe el famoso episodio del sitio de la isla de Esfacteria, durante la primera fase de la contienda⁵³. Si pensamos que los hombres pudieron estar continuamente ausentes del hogar familiar por las numerosas obligaciones militares que Esparta tenía que afrontar, hay quien ha visto la institución de los matrimonios plurales como una forma institucionalizada de permitir seguir engendrando nuevos ciudadanos (Scott, 2011: 423).

Pero aunque el objetivo principal de esta iniciativa de matrimonios plurales buscara en origen favorecer la natalidad dentro de la *polis*, personalmente sospecho que con el transcurso del tiempo fue utilizada por las familias esparciatas con fines más personalistas. Así, en la primera de las situaciones que plantean tanto Jenofonte como Plutarco, el matrimonio plural permitiría al anciano esparciata asegurarse una descendencia para su *oikos*. Seguramente se darían situaciones de familias sin hijos, o con hijos muertos en combate o, más común aún, debido a enfermedades, dada la alta mortalidad infantil que había en la antigüedad. Por otro lado, sin descendencia, no sabemos a ciencia cierta qué pasaría con el patrimonio familiar y en particular con el *kleros*, pero una posibilidad es que ésta retornara al estado para su posterior reasignación a otra familia.

Por eso podemos concluir que este tipo de acuerdos podrían verse por parte de ciertos miembros de la sociedad espartana como salvavidas para asegurar la continuidad de su linaje -entendido éste no en el sentido biológico, sino en el sentido amplio de la palabra. Visto desde una perspectiva más individualista, se podría pensar que el acuerdo pudiera ser más factible si ambos bandos salen beneficiados. Y en este sentido, la segunda situación planteada nos aporta pistas al respecto. Puesto que si una de las partes está interesada en disponer de un heredero para su patrimonio, y la otra parte puede aumentar su prestigio dentro de la comunidad como engendrador de ciudadanos óptimos según los parámetros sociales espartanos, ambos salen ganando con el pacto.

A fin de cuentas, aunque al final el hijo o la hija acabara ligada al *oikos* del primer marido, no parece descabellado pensar que el segundo marido, el que engendra a la esposa, acabara teniendo cierta influencia sobre la primera familia, por mucho que las fuentes y en concreto Plutarco, insistiera en que los hijos no se consideraban como algo privado de las familias, sino como un bien público de la ciudad (Plut. *Lyc.* 15.8). Precisamente si se insiste en este mensaje, que aparece justo después de la descripción del matrimonio plural, es porque de alguna forma había que justificar con un discurso ideológico estas prácticas sociales. En definitiva, parece poco probable que en Esparta la legitimidad de los hijos no fuera evaluada con menor rigor que en otros lugares de la Hélade⁵⁴, y más si tenemos en cuenta que dicha

53 En la isla de Esfacteria, situada frente al golfo de Pilos, fueron apresados del orden de 300 hoplitas lacedemonios, de los cuales unos 120 eran esparciatas o ciudadanos de pleno derecho. Además de la conmoción que supuso el hecho de que éstos prefirieran entregarse a afrontar una muerte honrosa (en contraposición, pues, al discurso habitual lacedemonio), sorprende que un número tan reducido de ciudadanos condicionara de forma tan significativa las negociaciones de Esparta con Atenas; y que fueran utilizados, por otro lado, como moneda de cambio para evitar más invasiones del Ática por parte de la falange lacedemonia. El alto valor de un centenar de esparciatas sugiere que en Esparta existía ciertamente un problema de oligantropía entre su élite.

54 En este sentido el episodio de Alcibíades y la paternidad de Leotíquidas es muy significativo, porque demuestra que la cuestión de la legitimidad resultaba especialmente crítica, al menos en las familias reales. Que pudiera existir la poliandria no quiere decir que no estuviera sujeta a unas normas y a unos consensos entre las partes; Alcibíades no había engendrado presumiblemente a Leotíquidas en el marco de un acuerdo poliándrico.

legitimidad era el pilar fundamental para determinar la herencia familiar⁵⁵ (Thommen, 1999: 142).

Para el caso del segundo marido, pues, pensamos que este tipo de pactos pudieran ser especialmente beneficiosos. Por un lado, extendería su influencia hacia otros *oikos* y por tanto eventualmente abriría la puerta para posibles injerencias que pudieran repercutir favorablemente a sus intereses personales; y por otro lado, seguiría aportando miembros a la comunidad, que además no perjudicarían a la economía de su propio *oikos*. Porque al final pensamos que el interés común de engendrar nuevos ciudadanos debió de chocar con el interés particular de las familias para retener y acrecentar su patrimonio. Y tener una amplia descendencia iba en beneficio del primer objetivo, pero en contra del segundo puesto que dividía el patrimonio y empobrecía al linaje familiar.

En la exposición que hace Jenofonte nos llama también la atención la frase “*en el caso de que un marido no quisiera cohabitar con su esposa*” porque, tal y como apunta Scott (Scott, 2011: 421), el ateniense parece traicionar aquí la visión idealizada del sistema licúrgueo. En efecto, el hecho de que hubiera algún espartano que rehuyera el contacto con su mujer (y por tanto, buscara de alguna manera el celibato de forma consciente), contravenía las normas más básicas de la filosofía de procreación espartana. Ya hemos visto en el apartado anterior cómo el estado espartano legisló duramente contra aquellos que fueron incapaces de engendrar descendencia.

Otro posible escenario que se abre con estos matrimonios múltiples pasa, por ejemplo, con dos hombres compartiendo una esposa, y engendrando respectivamente un varón y una hembra. El matrimonio concertado entre ambos hermanastros serviría para hacer converger el patrimonio de dos *oikos* en uno solo, de forma planificada y consciente (Scott, 2011: 422). De hecho, sabemos que este tipo de matrimonios endogámicos no fueron excepcionales al menos dentro de la realeza espartana. Así, tenemos los casos de Gorgo y su tío Leónidas, pero también el del diarca Agíada Anaxandridas II y su sobrina (Hdt. 5.39-42), o el de Lámpito, hija del diarca Euripóntida Leotíquidas II, y su sobrino el futuro rey Arquidamo II (Hdt. 6.71.2). Este tipo de matrimonios buscarían asentar el estatus económico de las casas reales (Millender, 2009: 17), siguiendo la misma filosofía que planteábamos con los matrimonios plurales. Aunque cuesta creer que la endogamia que en ocasiones caracterizó a estos linajes reales no obedeciera también al interés de ciertos reyes para legitimar su ascensión al trono y entroncar con sus predecesores. De hecho, aunque no fue vía un enlace matrimonial, este fue el motivo que defendimos para justificar la relación entre Agesilao II y su hermana Cinisca.

Desde una perspectiva moderna, una lectura superficial de las costumbres poligámicas que nos presentan tanto Jenofonte, como Plutarco como Polibio pueden dar la falsa sensación de que existía una alta permisividad dentro del seno de la sociedad espartana. El hecho de que una mujer pudiera tener hijos con varios hombres pudiera sugerir en primera instancia que gozaba de una sorprendente libertad sexual, pero como hemos ido viendo a lo largo de este apartado, esto no fue así en absoluto. Fijémonos que en todos los casos la iniciativa de este tipo de acuerdos partía de los hombres, y es algo que queda explícitamente constatado sin ningún género de duda en nuestras fuentes.

55 Ya apuntamos anteriormente que Jenofonte no habla en ningún momento de colectivizar a los niños, sino del derecho de castigo por parte de la comunidad esparciata sobre los hijos de sus conciudadanos (Xen. Lac. 6.1-2) (Ducat, 2006:126). Se habla siempre de autoridad aunque como a continuación el autor comenta la potestad de utilizar los esclavos de otro esparciata en caso de necesidad, y también los caballos, la tentación de interpretar que estamos ante una colectivización de los hijos es muy fuerte.

En el caso de Jenofonte se dice textualmente “y si obtenía el consentimiento de su marido” y en el caso de Plutarco “si lo aprobara [el anciano espartano]”. Por tanto, el argumento es más bien justo el contrario. No había empoderamiento femenino, es más, la mujer aparecía como un mero objeto o recurso, como un receptáculo para el esperma masculino, como un medio para conseguir un fin: la procreación. Es más, Jenofonte deja a juicio del lector si realmente mediante este tipo de medidas se ha conseguido crear una raza de hombres extraordinarios en Esparta, y para ello utiliza la palabra masculina (ανδρας). Una muestra más que la mujer era un mero instrumento, y que la sociedad lacedemonia no dejaba de ser una sociedad esencialmente patriarcal, muy preocupada con el tamaño de su fuerza militar. Rechazamos pues otras interpretaciones, como la que afirma que la poliandria espartana resultaría beneficiosa para las madres, en tanto que incrementaría el número de padres que podrían hacerse cargo de los niños y así se podría perpetuar la herencia genética materna (Pomeroy, 2002: L482). Como hemos visto, la iniciativa partía siempre del varón y por tanto no parece que la mujer pudiera tener un papel especialmente activo en el acuerdo, así que difícilmente podrían tenerse en cuenta sus intereses personales.

Otra cita que llama poderosamente la atención la encontramos en Plutarco y hace referencia al adulterio:

(...) se hacía increíble en Esparta la maldad del adulterio: así se conserva en memoria el dicho de Geradas, uno de los antiguos Espartanos, el cual, preguntado por un forastero qué pena se daba en Esparta a los adúlteros, le respondió: “Entre nosotros, oh huésped, no los hay”. Y replicándole: “¿Y en el caso que los hubiese?” “Pagan- dijo Geradas- un toro tan grande, que por encima del Taigeto beba del Eurotas”. Como el forastero se admirase y repusiese: “¿Cómo puede haber buey tan grande?”, sonriéndose Geradas volvió a decirle: “¿Y cómo puede haber un adúltero en Esparta?” (Plut. Lyc. 15.8)

Por tanto, Plutarco traslada la idea de que el adulterio era desconocido en Esparta, pero esta afirmación, además de poco creíble, entra en contradicción con otras fuentes. Sabemos por ejemplo que la legitimidad del rey Demarato y por tanto su derecho al trono Euripóntida estuvo fuertemente cuestionada (Hdt. 6.65-69). Hablando de Cinisca, también hemos sacado a colación anteriormente la problemática sucesión al trono de Agesilao II, y como Leotíquidas era considerado el hijo bastardo de Agis II y fruto de una infidelidad de su esposa con Alcibíades. Solo estos dos ejemplos contradicen la afirmación de que el adulterio no existía en Esparta: existía y además era condenado. Que hubiera la posibilidad de “ceder” una mujer a otro esparciata no significaba que la relación no estuviera consentida y pactada previamente. El adulterio presupone, al menos como lo entendemos nosotros, una relación no consentida y oculta a una de las partes. Plutarco juega con el equívoco y alimenta la leyenda espartana de una sociedad utópica.

Pederastia y homosexualidad masculina

Una de las características que más llama la atención del lector moderno en relación al mundo griego es su interés en la homosexualidad. El problema es que nuestra aproximación a esta cuestión está fuertemente influida por nuestro paradigma cultural. Creo que Dover expresa muy bien esta idea cuando afirma: “Mientras pensemos que el mundo está dividido en homosexuales y heterosexuales y consideremos la comisión de un acto homosexual, o incluso el entretenimiento de un deseo homosexual, como un paso irrevocable a través de una frontera que divide lo normal, sano, sano, natural y lo bueno de lo anormal, lo mórbido,

lo insano, lo antinatural y lo malo, no llegaremos muy lejos en la comprensión de las actitudes griegas hacia la homosexualidad” (Dover, 1989: 183)

Así, lo primero que tenemos que tener en cuenta para entender en su justo contexto la homosexualidad griega (y espartana en particular) es que no encontraremos un equivalente exacto de la noción moderna de la sexualidad en la antigüedad grecorromana. En efecto, en el mundo clásico, el acto sexual no se concebía independientemente de otras prácticas y comportamientos sociales, y no era percibido tampoco como una actividad conjunta entre iguales. De hecho, los términos latino y griego que expresan la relación sexual, sea cual sea su naturaleza, casi siempre determinan el rol asumido por cada una de las partes en la relación, y estos roles se percibían como muy diferenciados (Boehringer, 2007: 133).

Habitualmente se traducen estos roles con los términos actuales de "activo" y "pasivo", si bien se corre el peligro de no tener en cuenta todos los matices y la intrínseca complejidad de las relaciones sexuales. Es cierto que esta dicotomía aparece en muchos discursos normativos de la antigüedad, pero esto no implica necesariamente una equivalencia directa entre las diferentes prácticas sexuales y los roles específicos que se asocian con una relación dominante y dominada.

Es muy revelador que los antiguos griegos no concibieran una categoría homogénea que incluyera a hombres y mujeres de todos los ámbitos de la vida con la única característica común de ser atraídos por personas de su mismo sexo; de la misma forma que no concibieron una categoría que incluyera a hombres y mujeres atraídos por personas del sexo contrario. Es decir, no disponían de términos como “homosexual” y “heterosexual” (algo de lo que ya nos avisaba Dover, como hemos visto), puesto que para los antiguos prevalecieron otro tipo de criterios, principalmente de tipo social, para la evaluación moral de las prácticas sexuales (Boehringer, 2007: 134). De hecho, la virilidad se concebía como la asunción del rol activo en una relación, fuera con una mujer o con un chico (Grau, 2018: 16).

Una posible interpretación de la presencia tan activa de la homosexualidad en la cultura griega surge a raíz de su modo de vida militarista. Esta de hecho ya hemos visto que era la visión de Aristóteles, que sacaba a colación la cultura celta. Pero otras aproximaciones más modernas nos llevan al ámbito de la antropología, que ha querido ver en este tipo de relaciones una especie de iniciación, con paralelismos derivados de ritos iniciáticos que se han observado en otros pueblos "primitivos". Posiblemente este segundo tipo de interpretación es el que resulta más convincente para aproximarnos a la homosexualidad espartana, puesto que no debemos perder de vista que la homosexualidad socialmente aprobada en Grecia, aunque con ciertas reservas, estaba prácticamente restringida a la pederastia (Bremmer, 1980: 279).

Dentro de la pederastia la relación está fuertemente ritualizada y sujeta a una serie de normas, y no conviene confundirla con la homosexualidad como la entendemos actualmente. Puesto que tanto los iniciadores adultos como los adolescentes tienen o tendrán relaciones heterosexuales habituales, y las posibles relaciones homosexuales que tengan estarán restringidas a una etapa muy concreta de su vida y a unas circunstancias muy precisas. En estas relaciones pederásticas, el adolescente toma siempre el rol pasivo y la cópula tiene lugar analmente⁵⁶. Hay cierto secretismo en este tipo de prácticas, lo que denota que no existe una plena aceptación social (Bremmer, 1980: 281).

56 Aunque también se pueden dar cópulas intercruales, que consistían en frotar el pene entre las piernas del amado.

La pederastia es importante que se entienda como un comportamiento altamente ritualizado y con un fuerte componente de unidireccionalidad y jerarquía, y dentro de un contexto muy acotado, el de la educación (παιδεία). Dentro de este ámbito, penetrar implicaba necesariamente dominar, vencer; mientras que ser penetrado significaba someterse al maestro, al vencedor. Sumisión y pederastia, en este sentido, estaban íntimamente ligadas (Grau, 2018: 15-16). En principio una relación de este tipo siempre surgía entre un hombre mayor y uno de menor edad, nunca entre personas de la misma edad⁵⁷. El de mayor edad era conocido como *erastēs* (amante), tenía entre veinte y treinta años, y cuando alcanzaba esta última edad, se supone que debía abandonar la homosexualidad y contemplar el matrimonio, si es que no lo había contemplado ya. El más joven, el *erōmenos* (amado), tenía entre doce y diecisiete años; y cuando se acercaba a esa última edad, la aparición del pelo en el cuerpo y en la cara lo convertían convencionalmente en un hombre adulto (Grau, 2018: 28) con lo que perdía todo interés. Y lo que dictaba la norma entonces era que abandonara su rol pasivo para convertirse a su vez en *erastēs* y cortejar a su propio *erōmenos* (Bertosa, 2013: 8-9).

El deseo sexual, *ἔρως* (eros) en griego, solo se sentía por parte del *erastēs*; los *erōmenoi* no podían corresponder a este sentimiento. En el mejor de los casos, el *erōmenos* podía sentir *philia* (φιλία) hacia su compañero, y que esto se desarrollara era, de hecho, uno de los objetivos de este último. No se esperaba que los *erōmenoi* disfrutaran de esta actividad, a riesgo de incurrir en desaprobación oprobiosa, ni participar de cualquier manera excepto pasivamente (Bertosa, 2013: 8). Tampoco estaba bien visto que el *erōmenos* tuviera varios amantes de forma simultánea, en caso contrario recibían calificativos muy peyorativos como el de *καταπύγων* (“enculado”) (Grau, 2018: 18). Mediante este tipo de relaciones se buscaba que los jóvenes se convirtieran en soldados y ciudadanos viriles y virtuosos (Grau, 2018: 17), y que el maestro procurara una buena educación a su amado dentro de la medida y dentro de un sistema de valores, como cualquier sistema educativo por otra parte (Grau, 2018: 19).

En general las fuentes clásicas, que son el reflejo del pensamiento de la intelectualidad griega de la segunda mitad del siglo V a. C.⁵⁸, dejan entrever una opinión hostil y llena de prejuicios frente a las relaciones sexuales entre los hombres. Sabemos con relativa certeza que la pederastia estaba integrada dentro del sistema educativo lacedemonio (Ducat, 2006: 164); pero podríamos llegar a entrever un interés oculto en mostrar la sodomía como una práctica habitual y desviada de las normas sociales (Ducat, 2006: 197) con objetivo de desacreditar a Esparta. A este respecto, algunos de los chistes sexuales a costa de los espartanos en *Lisístrata*, la comedia de Aristófanes, giran en torno a la pederastia. Muy significativo es el verbo “laconizar”, que debe entenderse, a parte del sentido de dejarse influir o adoptar costumbres lacónicas (esto es, espartanas), como “sodomizar” en un doble sentido (Bertosa, 2009: 9). Por eso pensamos que la imagen que se trasmite muy habitualmente del mundo griego como una sociedad muy permisiva con el acto homosexual no deja de ser contradictorio con la crítica que las propias fuentes griegas hacían de este tipo de relaciones.

También por ello, el filoespartano Jenofonte insistiría tanto en alabar las virtudes de ese tipo de relaciones pero siempre manteniendo un comportamiento casto y fuera de lo físico, según las ordenanzas de Licurgo. Jenofonte también se habría molestado mucho en

57 Ni que decir tiene que se producirían, como en todas las épocas, comportamientos fuera de la norma. En este sentido Jenofonte comenta en su *Anábasis* (Xen. Ana. 2.6.28) que Menón, un general tesalio, tenía un *eromenos* barbudo, y por tanto, fuera del rango de edad de la pederastia (Grau, 2018: 30).

58 Especialmente ateniense, pues la presencia de sus fuentes en el corpus total es abrumador

contraponer el ideal espartano a comportamientos como los de los beocios, donde incluso el niño y el hombre cohabitarían como si de un matrimonio se tratase, acentuando su carácter antinatural y presuntamente ajeno a Esparta. Como Jenofonte, así como la inmensa mayoría de nuestras fuentes, son de origen ateniense, cabe la duda de si esa percepción tan negativa de las prácticas homosexuales no son un prejuicio exclusivo de esta polis y si existía otro tipo de consideraciones en el resto o parte de la Hélade.

En cualquier caso, Jenofonte trata de justificar las relaciones pederásticas en la *agogé* espartana insistiendo mucho en la conexión más espiritual entre el hombre y el adolescente y criticando duramente éstas cuando se basaban en la mera atracción física. Esto seguramente denota que las relaciones físicas serían una realidad, y en algún caso tendrían lugar incluso fuera de la convención social. También tengamos en cuenta que la pederastia estaba fundamentalmente ligada a las clases oligárquicas y que el discurso de Jenofonte, pero también el de Platón, pudiera buscar una cierta rehabilitación de este tipo de prácticas entre los círculos democráticos atenienses (Grau, 2018: 20). Dice Jenofonte:

Si alguien, siendo un hombre honesto, admiraba el alma de un niño y trataba de hacer de él un amigo ideal sin reproches y de asociarse con él, él [Licurgo] lo aprobaba, y creía en la excelencia de este tipo de entrenamiento. Pero si estaba claro que la atracción se fundamentaba en la belleza exterior del niño, consideraba la relación una abominación; y así purgó este tipo de relación de toda impureza, de modo que en Lacedemonia se asemejaba al amor paternal y fraternal (Xen. Lac. 2.13)

En el caso espartano, aunque integrada en el sistema, la pederastia no formaba parte de ninguna institución oficial del sistema educativo espartano. En este sentido, no nos consta que estuviera supervisada por nadie como parte de sus obligaciones legales e institucionales. Jenofonte cita que los niños estaban controlados por una especie de guardianes (παιδονόμος es el término exacto que utiliza) que los agrupaban, se hacían cargo de ellos y los castigaban en caso de conducta inadecuada (Xen. Lac. 2.2); pero las funciones de estos educadores no trascendían el ámbito pederástico, o por lo menos no lo reflejan así nuestras fuentes.

Para algunos autores, la pederastia era tan prominente en Esparta porque ofrecía algunas de las posibilidades que la educación oficial trataba de suprimir. Bajo esta hipótesis, las relaciones pederásticas aparecerían como un medio utilizado por los padres y las familias para moderar la dura igualdad y la presión despiadada aplicada a los chicos durante la *agogé* (Link, 2009: 99). Es decir, bajo la protección de sus *erastēs*, los jóvenes espartanos podrían soportar mejor las penalidades del estricto entrenamiento y a la vez, estas relaciones les podrían catapultar socialmente y darles acceso a la élite, o conseguirles valiosos contactos. Este es, por lo menos, el patrón que se adivina bajo el caso concreto y conocido de una pareja de amantes espartanos: el conformado por el famoso almirante Lisandro y el rey Agesilao II.

Según la descripción que nos ofrece Plutarco, Agesilao no debía cumplir precisamente con los estándares físicos del guerrero espartano. En efecto:

En cuanto a la deformidad de su pierna coja, la apariencia de su físico en el apogeo de su juventud hizo que pasara casi desapercibida (...) Ninguna imagen de su aspecto ha llegado a nosotros, porque él personalmente lo prohibió (...). Se lo describe como un hombre pequeño con una presencia bastante insignificante (Plut. Ages. 2)

A pesar de su corta estatura y su cojera, Agesilao consiguió captar la atención de Lisandro. Cuesta creer que fuera por su belleza física, o incluso por los presuntos atributos nobles de

su personalidad, que Plutarco se encarga de enumerar con el claro objetivo de minimizar sus deficiencias físicas. Quizás sea una visión algo cínica, pero posiblemente Lisandro vería al joven euripóntida como un prometedor partido para su propia carrera política (Link, 2009: 100).

Una segunda pareja de amantes masculinos que parece seguir este mismo patrón la conforman Arquidamo, el hijo de Agesilao II, y Cleónimo, el hijo de un harmosta⁵⁹, Esfodrias. En este caso es Jenofonte quien nos aporta detalles sobre la relación. Según nos explica en sus *Helénicas*, Esfodrias habría aceptado el soborno de los tebanos para realizar un ataque militar contra Atenas⁶⁰. El ataque no tuvo éxito y los atenienses, furiosos, capturaron a varios emisarios que se encontraban en la ciudad y los liberaron solo cuando los espartanos hubieron prometido que Esfodrias sería ejecutado por su torpeza (Xen. *Hell.* 5.4.22).

El propio Agesilao reconoció que Esfodrias había sido sobornado y que se le debía aplicar la pena capital (Xen. *Hell.* 5.4.30-32). Ante el grave peligro que afrontaba su vida, Esfodrias se dirigió a su hijo Cleónimo para que influyera sobre Agesilao y le hiciera cambiar de opinión. Contaba con que Cleónimo, a través de Arquidamo, podría hacer reconsiderar la sentencia al diarca euripóntida. Y esto, de hecho, fue lo que lograron hacer (Link, 2009: 100).

En ambos casos vemos que la relación pederástica fue la base para el establecimiento de una valiosa relación social. Era en definitiva una forma de establecer vínculos esenciales para el pleno desarrollo político de algunos personajes. Estas relaciones, así mismo, rompían la homogeneidad social y desvirtuaban, en cierto sentido, el espíritu de Licurgo. Para el caso de Esfodrias y también para Licurgo, este tipo de relaciones fue sin duda muy fructífero para sus intereses personales. Y son estos dos ejemplos los que nos sirven para ilustrar un posible uso de las relaciones homosexuales.

Fuera de lo que nos transmiten las fuentes clásicas, son muy interesantes las aproximaciones comparativas de trasfondo etnográfico, como las que presenta Cartledge (Cartledge, 2001: 91-106). Estas comparaciones nos pueden ayudar para entender plenamente el sentido de las relaciones pederásticas. De las tribus que Cartledge enumera, los Marind-Anim de Nueva Guinea son especialmente interesantes, al presentar similitudes evidentes con el sistema espartano en ciertos aspectos de su organización social. Se describe una sociedad segregada por sexo, liderada por sus miembros masculinos y que divide a sus jóvenes por edad, de forma análoga a lo que hacían los espartanos en su *agogé*. De hecho la primera etapa comienza entre los seis y los ocho años, exactamente igual que en el caso de los espartanos, que se incorporaban a la *agogé* a los siete años. En las transiciones de etapa a etapa se describen así mismo unos ritos de paso o de iniciación muy elaborados, en los que las relaciones homosexuales tienen un papel protagonista (Cartledge, 2001: 100). La etnografía ha querido explicar el papel del sexo homosexual en estos rituales de diversas formas. A principios del siglo XX, Enrich Bethe propuso la idea de la transmisión de la "hombría" del iniciador al iniciado: mediante la penetración anal, y a través del esperma, las cualidades del guerrero pasarían del adulto al joven (Ducat, 2006: 197).

59 El término en griego es ἄρμωστής, y hace referencia a una magistratura espartana. Los harmostes se encargaban de liderar las guarniciones lacedemonias establecidas en las polis conquistadas tras el fin de la Guerra del Peloponeso, para mantenerlas bajo el yugo espartano y evitar que se establecieran en ellas gobiernos democráticos. Eran verdaderos gobernadores militares.

60 Este ataque sería una oscura maniobra tebana para forzar una hostilidad entre Esparta y Atenas, de forma que Tebas pudiera contar con un valioso aliado en su confrontación con la potencia lacedemonia.

Deducimos de todo ello que en algunas sociedades arcaicas, las relaciones homosexuales se imponen a los iniciados adolescentes, que asumen prácticamente siempre un rol femenino sumiso, y que dichas relaciones deben entenderse como ritos de iniciación a la edad adulta (Ducat, 2006: 196). Existe a este respecto una evidencia iconográfica (ver Imagen 5) plasmada sobre una pieza arqueológica que se ha querido interpretar como un acto pederástico asociado a un rito primitivo pre-licúrgueo que incluía los azotes. Esta es al menos la interpretación de Anton Powell a la vista de la pintura sobre un jarrón lacónico (actualmente conservado en el Museo de Esparta), dedicado al santuario de Artemisa Orta. En él aparece representada una escena de sexo (presumiblemente homosexual) en público, donde aparentemente se fuerza a los jóvenes y se les azota. Powell señala la posibilidad de que el jarrón represente una etapa ritual anterior de las relaciones pederásticas en algún festival previo a Licurgo (David, 2010: 146-147).



Imagen 5: Pintura de un fragmento de kylix, datada en torno al 580-575 a. C y conservada en el Museo de Esparta ⁽⁶¹⁾

Se observan, así mismo, dos lógicas en este tipo de rituales iniciáticos; dos lógicas contrapuestas pero a su vez, inseparables. Una es la lógica de la prueba y la otra la lógica de la inversión (Ducat, 2009: 61).

En la lógica de la inversión, la relación homosexual con un rol pasivo somete al adolescente a una situación contrapuesta a la que asumirá en su vida adulta. En su vida adulta el adolescente contraerá matrimonio, mantendrá relaciones sexuales heterosexuales y por tanto será el elemento activo en la relación. En cambio, durante la *agogé* se le obliga a comportarse y a asumir temporalmente un rol contrario al que se le presupone. Es como si con el objetivo de convertirse en un hombre (con las connotaciones culturales que este término tendría para los espartanos), primeramente hay que subvertir la lógica de la hombría (ανδρεία) y someter al adolescente de forma ritual a una “feminización”.

Este tipo de lógica se puede apreciar quizás de una forma más evidente en la *krypteia*. En esta prueba iniciática de innegable brutalidad y que ha hecho correr ríos de tinta en los estudios modernos, se sometía a algunos de los jóvenes espartanos de la *agogé* a una dura prueba descrita, por ejemplo, por Platón:

Se enviaba a un hombre joven fuera de la ciudad, con órdenes de evitar la detección durante un cierto período de tiempo. Por lo tanto, se veía obligado a vivir vagando por las montañas, durmiendo con un ojo abierto para no ser atrapado, y sin poder usar esclavos ni transportar provisiones. Esto también era una forma de entrenamiento para la guerra, ya que cada joven era enviado desnudo; y se le había dado la orden de pasar un año entero vagando fuera de la ciudad, en las montañas, y

61 Imagen extraída de: Waugh, N. (2009). *Visualising fertility at Artemis Orthia's site. British School at Athens Studies*, 16, p. 164

mantenerse vivo mediante el robo u otras actividades de ese tipo, y hacerlo de tal forma que no fuera visto por nadie. Por eso se llamaba krypteia (κρυπτεία)⁶²: porque los que habían sido vistos, dondequiera que eso ocurriera, eran castigados (Plat. Leyes 1.633b9)

Nuevamente vemos aquí cómo las pruebas a las que se les somete al joven son muchas de ellas contra-imágenes de lo que será su vida adulta; constituyen una regresión hacia una existencia precívica, no civilizada, a un estado no-humano (Ducat, 2009:61). La lógica de la inversión aparece aquí íntimamente ligada a la lógica de la prueba y se puede apreciar con todo lujo de detalles su despliegue práctico: se somete al joven a una vida errante (no sedentaria), fuera de la comunidad, salvaje y en solitario (por tanto no civilizada), se le prohíbe ser visto (y por tanto se le excluye de la comunidad), e incluso se le despoja de la vestimenta (Ducat, 2009 : 61). Vemos también un énfasis específico en la segregación del individuo como ritual; una segregación que seguiría también la lógica de la inversión, puesto que se buscaría el total aislamiento del joven espartano con el objetivo de integrarlo posteriormente en la comunidad. Esta segregación también veremos que aparece en el contexto de la educación femenina, asociado a los santuarios de frontera.

La lógica de la inversión y de la prueba también las podemos encontrar asociadas al santuario de Artemisa Ortia. En las excavaciones realizadas durante la primera década del siglo XX⁶³ se encontraron ricos depósitos de elementos votivos. Estos elementos votivos incluían estatuillas de terracota, piezas de ébano y de bronce, y fragmentos de innumerables piezas de cerámica, además de miles de fragmentos de máscaras de terracota. Estos fragmentos se corresponderían con más de 600 máscaras (Burr Carter, 1987: 355). Las máscaras se realizaron mediante moldes y casi hasta el final de la serie, muchas eran de tamaño real⁶⁴.

No sabemos si la intención de las máscaras, muchas de las cuales muestran un aspecto grotesco, se mostrar las facciones de un individuo particular, pero parece poco probable porque se anticiparía al arte griego en más de 200 años (Burr Carter, 1987: 357). Parece más bien que estamos ante un arquetipo de una especie de demonio o «monstruo». A este propósito, Jean-Pierre Vernant propone el uso de estas máscaras dentro de un ritual, cuyo contexto nos lleva hacia la representación de prácticas desviadas, indignas y escandalosas, que simbolizarían la identidad marginal del joven y su aprendizaje hacia la *andreia*. Vernant piensa que dentro de este ceremonial tendrían lugar lanzas licenciosas, habituales en los rituales iniciáticos. Con la muerte ritual, simbólica, los jóvenes abandonarían el estadio de marginalidad para renacer en un nuevo estatus, el de hombre adulto integrado en la comunidad cívica (Fornis, 2016: 382 que cita a Vernant 1984).

La lógica de la prueba aparecería asociado a la famosa *diamastigosis*, que es la famosa prueba que pasaban los adolescentes espartanos y que consistía en intentar el robo de los quesos depositados sobre el altar de la diosa Artemisa mientras eran fustigados con látigos (Xen. Lac. 2.9).

62 El término procede del griego κρυπτός, esto es "oculto"

63 La British School of Athens emprendió toda una serie de campañas de excavación en Esparta durante el siglo XX, y la primera de estas grandes campañas fue liderada por Robert Carr Bosanquet y por el profesor Dawkins en la acrópolis y el santuario de Artemis a los primeros años del siglo, campañas del 1906 al 1910.

64 La datación de las máscaras depende en última instancia de la cronología absoluta asignada a la cerámica lacónica (utilizada como fósil director) y también a la capa de arena que se llevó posteriormente al lugar para nivelarlo y preparar una capa superior que sostuviera la reconstrucción del santuario llevada a cabo aproximadamente hacia el 600 a. C. El número más numeroso de fragmentos de máscara se encuentran por encima del nivel de arena, y por lo tanto son posteriores al 600 a. C. (Burr Carter, 1987:359).

Homosexualidad y educación femenina

La poesía lírica de Safo (Ψαπφώ), que vivió a caballo entre los siglos VII y VI a. C, y que era originaria de la isla de Lesbos, quizás sea el caso más notorio, dentro del contexto de la antigüedad clásica, en el que se ensalza el amor y el deseo sexual entre mujeres. No en vano, actualmente la palabra “lesbianismo”, que viene precisamente a significar esto, tiene su origen en el lugar de nacimiento de esta mujer tan extraordinaria. Algunos autores defienden que durante la época arcaica el amor entre mujeres fue admitido también en comunidades espartanas más o menos afines a las lesbianas (Martos, 1996: 18-19).

Plutarco cita de hecho de forma inequívoca relaciones homosexuales entre mujeres:

Las relaciones sexuales de su tipo [relaciones homosexuales entre hombres] eran tan apreciadas que de hecho también las mujeres respetables tenían relaciones amorosas con mujeres solteras
(Plut. Lyc. 18.9)

Y por otro lado, hay autores como Bremmen (Bremmen, 1980: 293) que interpretan la cita de Ateneo de Náucratis (Hagnon apud Aten. 13.602D) como una prueba de la existencia de este tipo de relaciones lésbicas, en paralelo a lo que ocurría con las relaciones pederásticas masculinas. Pomeroy, ahondando en esta tesis, no cree que ni en Esparta ni en Lesbos las relaciones homosexuales femeninas representaran una “contracultura” originada por la marginación de las mujeres respecto a los hombres, sino que éstas “pudieron amarse entre sí en un ambiente en el que la totalidad de la sociedad tenía a las mujeres en gran estima y las educaban en forma semejante a los hombres de su misma clase” (Pomeroy, 1975: 71).

Nuevamente nos vamos a alejar de las tesis de Pomeroy y vamos a tratar de contextualizar las relaciones homosexuales femeninas dentro de unos parámetros culturales concretos, muy alejados de los actuales. Porque pensamos que este tipo de relaciones no se deben interpretar como una forma de empoderamiento y de libertad sexual, como parece hacer Pomeroy, sino que cumplían una función social y pedagógica muy concretas. Además, está claro que en la relación amorosa entre mujeres existieron diferencias importantes según las regiones y las épocas (Martos, 1996: 31). En concreto, por lo que se refiere al arte y la literatura ática, Dover veía que la homosexualidad femenina fue, a todos los efectos, un tema tabú. En efecto, en una sociedad profundamente patriarcal como la ateniense, parece natural considerar que la homosexualidad femenina no estuviera precisamente bien considerada. Como hemos dicho en el apartado anterior, para el mundo griego las relaciones sexuales trascendían el propio acto físico y eran una expresión más de las relaciones sociales. Por lo que una relación entre mujeres que excluyera a los hombres podía resultar ofensivo para el poder masculino.

Martos, que cita a Calame⁶⁵, considera que la homosexualidad en la adolescencia se limita a introducir, en esencia, al individuo en la heterosexualidad adulta. Los griegos simplemente habían desarrollado y utilizado culturalmente un rasgo característico de la adolescencia: la ambigüedad sexual. La iniciación amorosa por medio del homoerotismo “teje entre adolescentes y adultos una serie de relaciones que, institucionalizadas, respectivamente, en el ámbito del gimnasio (para ellos) y del grupo coral (para ellas), buscan la formación de futuros ciudadanos y buscan también incentivar la reproducción” (Martos, 1996: 24).

65 Calame, 1984:15-16 (*Sobre el matrimonio como fin de la educación en el círculo sáfico*)

Otra teoría que nos parece especialmente interesante es la que expone Cantarella (Cantarella, 1988: 115-116), y que se fundamenta en la consideración de los rasgos que distinguen la relación homosexual masculina de la femenina. Para Cantarella ambos tipos de relaciones en la antigua Grecia se contextualizan bajo parámetros culturales bien diferentes. Por un lado, la pederastia (masculina) supone una transmisión de la potencia viril del varón adulto al joven, quien se somete a una especie de humillación necesaria para acceder al grupo de dominadores. Esto es lo que ya hemos visto en el apartado anterior, y que responde a las lógicas de la prueba y de la inversión.

Por contra, “el amor entre mujeres es paritario, no prevé sumisión”, ni simboliza “transmisión de potencia”; es más, “la mujer, con el matrimonio, no entra en un grupo de edad superior que tiene poder sobre las personas de edad inferior del mismo sexo”, sino “en la familia del marido, donde está sometida a éste y a los demás hombres que forman parte del *oikos*”. La pederastia, por tanto, tiene un significado simbólico y social del que la homosexualidad femenina carece. Y aunque no niega Cantarella el valor iniciático de los círculos femeninos, afirma también que la relación homosexual entre mujeres “carece del valor pedagógico institucional confiado, dentro de las instituciones masculinas, a la relación con otro hombre” (Martos, 1996: 27)

Jenofonte habla sobre la educación de las niñas (Xen. *Lac.* 1.3-4) justo al inicio de su obra, antes de abordar de hecho la educación de los niños. Para Ducat (Ducat, 2009: 57) esto es una muestra clara de que para este autor el único propósito de la educación femenina es la procreación⁶⁶. En efecto, observemos cómo este autor sigue un orden determinado en su exposición: primero habla de la procreación, incluyendo las relaciones matrimoniales, para luego pasar a la educación de los niños. Sigue por tanto un orden “cronológico” desde la perspectiva del joven espartano. De hecho, afirma:

Primero, para empezar por el principio, hablaré del engendramiento (τεκνοποία) de los niños (Xen. Lac. 1.3)

Es importante percatarse que Plutarco sigue exactamente el mismo orden expositivo, probablemente porque tomó a Jenofonte como una referencia para su obra. De lo que nos transmiten tanto Plutarco como Jenofonte no podemos deducir que la educación femenina estuviera sometida a un régimen parecido a la *agogé* masculina. Para Cartledge (Cartledge, 1981: 90-91) mientras que el joven espartano abandonaba el hogar paterno a la edad de siete años para embarcarse en la *agogé*, la joven espartana, al igual que ocurría en otras *poléis* griegas, residía con sus padres hasta el matrimonio. Específicamente, continuaba viviendo con su madre, ya que el carácter central de la vida familiar de una niña espartana se acentuaba por el hecho de que se esperaba que su padre pasara la mayor parte del tiempo viviendo en comunidad y en público con sus compañeros masculinos.

Cartledge ve en este submundo femenino aislado un marco contextual en el que se daría pie al surgimiento de relaciones homosexuales femeninas entre mujeres mayores y adolescentes y que nos transmite Plutarco, pero nosotros nos decantamos más hacia las tesis de Calame y Cantarella. Por un lado no pensamos que los hombres se desatendieran de la gestión del *oikos* por completo y aunque pudieran haber ausencias, no pensamos que fueran totalmente ajenos a lo que ocurría en su hogar; y por otro lado, insistimos en contextualizar las relaciones lésbicas dentro de contextos iniciáticos, y dentro del círculo de la élite estatal. Es más, no está claro que existiera ese confinamiento de las jóvenes en el hogar, como veremos a continuación.

66 Jenofonte utiliza exactamente el término *tecnoποία* (τεκνοποία)

Ducat (Ducat, 2009: 58) resume los objetivos de la educación femenina bajo un único epígrafe, el de la educación cívica. La enseñanza tendría tres objetivos básicos: preparar a las jóvenes para que participen en los festivales de la ciudad (de ahí su entrenamiento en los coros)⁶⁷; inculcarles un sistema de valores; y convertirlas en "chicas hermosas", en el sentido de que se pudieran convertir en futuras esposas y madres de ciudadanos. Por otro lado, es posible reconstruir una especie de *cursus* espartano de iniciaciones femeninas. Como ocurría con la *krypteia*, pero sin duda a otro nivel, se sometería a las jóvenes a una segregación de la comunidad, puesto que serían llevadas a santuarios ubicados en las zonas limítrofes del territorio (como es el caso de los santuarios de Artemisa Limnatis y Artemisa Cariatís).

En efecto, la posición geográfica de estos dos santuarios es muy significativa. Así, el santuario de Artemisa Limnatis se encontraba en la frontera entre el territorio lacónico y el territorio mesenio; y el santuario de Artemisa Cariatís, por su parte, estaba en la frontera con Arcadia (Paus. 3.10.7). La frontera es para el imaginario griego era la separación del orden que representa la ciudad/comunidad del caos, es la definición de lo propio frente a la alteridad, es el centro frente a la periferia (Rodríguez Alcocer 2013: 129). Para Calame (Calame, 1977: 41) la ubicación de estos santuarios en las fronteras es además un signo adicional del carácter adolescente e iniciático del culto que se celebrara allí.

En el caso concreto del santuario de Artemisa Limnatis sabemos además que tuvo un papel protagonista dentro del conflicto entre Esparta y Mesenia (las denominadas Guerras Mesenias). La descripción que hace Pausanias ahonda en el carácter iniciático de este lugar, y los hechos que se describen podrían interpretarse como una reinterpretación de cultos primitivos y una proyección mitificada de los mismos sobre unos acontecimientos históricos muy concretos. En efecto:

En las fronteras de Mesenia hay un santuario de Ártemis llamada Limnátide y en él toman parte de los dorios solamente los mesenios y los lacedemonios. Los lacedemonios dicen que unos mesenios violaron a unas muchachas suyas que fueron a la fiesta y ataron a su rey que intentó impedirlo, a Teleclo (...) y dicen, además de esto, que las muchachas violadas se suicidaron por vergüenza. Los mesenios, por su parte, dicen que Teleclo tramó una conspiración (...) y que la causa era la excelencia de la región de Mesenia, y que para su conspiración eligió a cuantos espartanos que todavía no tenían barba, y que ataviando a éstos con vestidos y adornos de muchachas, los introdujo entre los mesenios que descansaban, habiéndoles dado puñales; y los mesenios al defenderse dieron muerte a los jóvenes imberbes y al propio Teleclo (Paus. 4.4.1-3).

La versión mesenia, con los jóvenes espartanos disfrazados de niñas, recuerda de hecho a numerosas escenas de travestismo ritual incluidas en algunos de los ritos iniciáticos adolescentes. Son rituales que implican asumir, por un período limitado de tiempo, el rol del sexo contrario (lógica de inversión); significa una inversión de sexo en un momento de segregación, y que llevará posteriormente a la reintegración en la sociedad, bajo un nuevo orden. En los mitos y rituales de la pubertad, el travestismo tiene el valor particular de acentuar la ambigüedad sexual que a menudo lleva consigo, a los ojos de los griegos, los primeros años de pubertad (Calame, 1977: 38).

Respecto a la versión espartana, también hay autores que siguen viendo restos de rituales de carácter iniciático, con la secuencia habitual en los ritos de paso femeninos

67 Los tres festivales espartanos más importantes eran las Carneas, las Jacintias y las Gimnopedias, en honor todos ellos de Apolo. Los festivales se distinguían por la importancia que se daban a las competiciones corales al parecer no exclusivamente masculinas (Flower, 2009: 207).

caracterizados por violencia sexual y muerte, que también estaría relacionado con la localización del propio santuario en una zona "salvaje" donde la polis no puede proteger a las muchachas inocentes (Rodríguez Alcocer, 2013: 137). En este sentido, observemos se aprecia una relación directa entre las iniciaciones rituales masculina y femenina (Rodríguez Alcocer, 2013: 138); enfocadas ambas, eso sí, en ámbitos diferentes: para ellos, en el militar y para ellas, en el matrimonial.

El ensalzamiento de la belleza femenina por parte de otra mujer lo encontramos en el mundo lacedemonio en el contexto de los partenios. Son éstos poemas líricos, "canciones para coros de vírgenes", compuestas por poetas masculinos y realizadas para una variedad de festivales en muchas partes del mundo griego. Píndaro de Beocia en la primera mitad del siglo V compuso algunos, pero el género está especialmente asociado en nuestros días con el poeta espartano⁶⁸ Alcmán (Dover, 1989: 179), gracias a la conservación del famoso partenio del Louvre, del que disponemos de un número considerable de versos.

Alcmán suele ser citado como el principal representante poético masculino del amor entre mujeres (lo que llamaríamos ahora amor lésbico). Algunos autores antiguos lo consideraban de hecho el inventor de la poesía erótica (Percy, 1996: 90). En efecto, los poemas de Alcmán son testigos de los vínculos afectivos que unen a las jóvenes con sus compañeras mayores en el coro, y esta homosexualidad parece ser el equivalente al que se producía en la *agogé* masculina (Ducat, 2009: 58). Los versos de Alcmán nos muestran ciertos ideales de la educación, basados por un lado en el pasado glorioso (Tíndaro, Heracles y los Heráclidas) y por otro lado se refieren a la apariencia radiante del líder del coro con sus habilidades vocales.

Las composiciones de Alcmán estarían pensadas para ser cantadas y coreografiadas por un grupo selecto de jóvenes espartanas de las más ilustres familias. Ateneo dice de hecho que en Esparta la actividad musical era incluso más intensa que en otras *poléis* (Aten. 14.632f-633). El ritmo musical y poético permitiría un mejor aprendizaje de los textos que se pretenden estudiar, sobre todo en un momento donde la escritura no estaba difundida por la mayor parte de la población. La *mousiké* era una actividad que creaba en ellas un espíritu autocrítico y competitivo cuyo objetivo eran las representaciones públicas de los coros. Especialmente significativo era un tipo de danza llamada *bibasis* que requería una gran capacidad física puesto que consistía en saltos. Además, todo parece indicar que según el rito en el que se aplicase el partenio la danza era diferente, más lenta o más rápida, y la música también (Rodríguez Alcocer, 2014: 38).

En general, el entrenamiento en el coro les serviría para la preparación de su futuro matrimonio y para prepararla en su rol de matrona dentro de la sociedad espartana. Por supuesto, solo un pequeño porcentaje de la población se habrá beneficiado de dicha capacitación (Thommen, 1999: 135), por lo que no convendría suponer una generalización de este tipo de educación a toda la población femenina de Lacedemonia.

Las lecciones impartidas en el coro son similares en naturaleza a algunas de las que se dan a las iniciadas durante su período de retiro en las iniciaciones "tribales". Dentro del grupo que conforma el coro, los poemas de Alcmán nos permiten vislumbrar los lazos de afecto que unen a las niñas más jóvenes con los miembros de mayor rango, y esta relación presuntamente homosexual, que a su vez también tiene una función tutelar, es parte de su

68 Probablemente nació en Mesoa, en Laconia en el siglo VII a. C. Pero su lugar de origen ha sido objeto de disputa y algunos autores le hacen oriundo de Lidia (en la actual Turquía)

educación como ocurre con sus compañeros masculinos (Ducat, 2006: 245). De hecho, el carácter cívico y la segregación del grupo son elementos que se repiten aquí también.

El lenguaje de estos poemas es pasional, erótico, y es de una gran belleza, aunque los matices y el significado pleno de algunas comparaciones se nos escapan.

“(...) yo canto la luz de Agido, la contemplo como al sol, que Agido nos testimonia que brilla. Pero a mi no me permite elogiarla ni censurarla la ilustre corega; porque ésta [avúα en griego original, refiriéndose a Hagesícora] luce y destaca como si alguno hubiera puesto entre las reses un caballo robusto, ganador de trofeos, de cascos resonantes, uno de aquellos que proceden de los sueños del pie de las rocas” (Alcmán frag. 1, 36-49)

Observemos como el uso del pronombre demostrativo ésta (avúα) parece tener un valor dístico y podría indicar que en ese momento preciso el coro estaría señalando Hagesícora mientras los versos hablan de ella. Esto vendría a reforzar la idea de que estos poemas se “representaban”. En otro fragmento el lenguaje es más explícito aún:

(...) con los miembros fundidos por el deseo. Aquella mira con una mirada más tierna que el sueño y la muerte: no es dulce en vano (Alcmán frag. 3, 61-63)

Y en algún otro fragmento se ha querido ver una sutil metáfora de una situación erótica:

No es Afrodita sino el insensato Eros quien juega como un niño a revolotear encima de las puntas de las flores – no me las toques! - de los juncos (Alcmán frag. 58)

El contexto de este fragmento es el de un simposio, y Alcmán advierte contra una peligrosa pasión, Eros, cuyo amor era considerado salvaje, en contraposición al amor más sensual de Afrodita (Percy, 1996: 91).

Es posible que un coro de niñas cante versos compuestos desde un punto de vista distinto del suyo, o que cante una narrativa en la que informen el discurso directo de otra persona (Dover, 1989: 180). Al igual que ocurre con las monodias de Safo, es imposible saber quién se dirige a quién en algunas de las odas corales (Percy, 1996: 90). A todo esto, el hecho de que en general los pasajes sean muy fragmentarios provoca que hayamos perdido gran parte del contexto para emitir juicios más certeros. Por eso las evidencias de relaciones lésbicas en el entorno de los coros femeninos a través de los poemas de Alcmán son muy circunstanciales.

El lenguaje en el que se expresaron estas relaciones apenas es suficiente para decirnos si las miembros de los coros de Alcmán expresaban con este lenguaje poético contactos físicos sexuales que se daban en estas comunidades, si bien es cierto que Plutarco sugirió fehacientemente que fue así. Percy (Percy, 1996: 90) ve glorificación sensual por parte de Alcmán de las bellas chicas espartanas y una descripción del amor lésbico entre ellas, aunque nosotros hemos expresado nuestras dudas; sin embargo tiene razón al apuntar que ningún verso pederástico relacionado con Alcmán ha sobrevivido, lo que no deja de aumentar la duda sobre el sentido final de estos poemas.

Por otro lado, hay autores como Toynbee (Toynbee, 1969: 362) que han visto una pervivencia del poder femenino en los coros. Este autor ve en los coros un ámbito de libertad para las mujeres espartanas, donde incluso podrían intervenir activamente en la sociedad lacedemonia. Este hecho es interpretado incluso como un resquicio de un antiguo “matriarcado” (Rodríguez Alcocer, 2014: 39). Pero como hemos ido viendo a lo largo de

estas páginas, la capacidad de acción de las mujeres era muy limitado, y no debemos olvidar que los resortes del poder estaban controlados todos ellos por hombres. El poder de las mujeres estaría circunscrito en todo caso a la influencia que éstas pudieran ejercer en sus maridos.

Conclusiones

Se preguntaba Jenofonte justo al iniciar su *Constitución de los Lacedemonios* cómo era posible que, siendo Esparta una de los estados menos poblados de la Hélade, sin embargo fuera reconocido como el más poderoso entre ellos (Xen. *Lac.* 1.1). Las preguntas que nos hemos formulado en este estudio están directamente relacionadas, en el fondo, con la organización social de esta *polis* tan importante e influyente de la Antigüedad Clásica. Por lo tanto, indirectamente, las conclusiones a las que lleguemos nos pueden ayudar a entender esa contradicción que Jenofonte resolvía de un forma insatisfactoria atribuyendo el poderío de la ciudad a la labor legislativa del mítico Licurgo (Xen. *Lac.* 1.2), del que, como sabemos, existen serias dudas sobre su existencia histórica.

Si bien es cierto que nos hemos enfrentado al enfoque eminentemente masculino de los autores clásicos y en general, de muchos estudios modernos, nuestro objetivo aquí ha sido comprender y contextualizar desde una perspectiva de género el papel de la mujer dentro de la sociedad espartana. En general se observan dos tendencias historiográficas bien diferenciadas: una visión feminista en la que la mujer espartana aparece como una figura empoderada y que goza de relativa libertad, influencia e incluso poder político; y por otro lado, una visión mucho menos optimista del papel de la mujer en Esparta, que relativiza mucho su influencia real. Ambas teorías se fundamentan en interpretaciones diferentes de citas concretas de autores clásicos, especialmente Jenofonte, Aristóteles y Plutarco, que son los autores que más tratan (aunque sea tangencialmente) la cuestión femenina. Nosotros nos hemos posicionado claramente en este segundo grupo de historiadores, porque al igual que ellos consideramos que se comete un error al hacer una lectura demasiado literal de las fuentes antiguas, pues éstas están fuertemente contaminadas de lo que se ha venido a denominar el “mirage” espartano. El “mirage” es una visión idealizada y distorsionada, y al mismo tiempo interesada, de la realidad lacedemonia, fabricada probablemente en Época Helenística, aunque con ecos ya en la Época Clásica.

Por otro lado, aquellos que ven a la mujer espartana como alguien que gozaba de amplia libertad cometen el error de proyectar los valores de nuestra sociedad occidental actual al pasado. Aunque admitimos que este error epistemológico también se puede cometer por aquellos que reconocen que las espartanas gozaban de ciertos privilegios pero que sin embargo dichos privilegios enmascaraban la sumisión de la mujer al Estado. En este sentido hay autoras (como Zweig) que denunciaban que la historiografía moderna, mayoritariamente masculina, sigue abrazando las mismas ideas preconcebidas y los prejuicios patriarcales de las fuentes antiguas.

No deberíamos por tanto descartar la posibilidad de que haya algo de verdad detrás de la imagen de la mujer espartana empoderada. De hecho, la evidencia literaria y arqueológica sugieren que tanto la realidad como el estereotipo y las reacciones de los autores antiguos a las costumbres sexuales y los roles de género de los espartanos son mucho más complejas de lo que parecen a simple vista. Por lo tanto, nuestra primera conclusión es la de huir de visiones simplistas y reconocer que la realidad que aspiramos a comprender debió ser una suma de diversas informaciones fragmentadas, matizadas después de intentar comprender la motivación y el sesgo que intrínsecamente poseen. De hecho, esta afirmación nos lleva a la constatación de que el papel de la mujer espartana resultó un tanto ambiguo e incluso contradictorio, y que las conclusiones a las que lleguemos dependerán de cómo valoremos

la literalidad de la información que nos transmiten las fuentes y de si apreciamos o no un interés o una motivación del escritor ajena a la realidad espartana.

En este sentido, consideramos que la imagen que tenemos de Esparta (y de sus mujeres en particular) pudiera ser, como defiende Millender, una imagen interesada y caricaturizada por parte de las fuentes atenienses: un estado liderado por mujeres licenciosas que gobiernan sobre una élite espartana masculina afeminada, una propaganda anti-espartana que buscaría justificar las aspiraciones hegemónicas de Atenas en la Hélade. Es más, las representaciones de las esposas, madres e hijas de la realeza espartana en Heródoto parecen apuntar a una conexión entre mujeres dominantes y gobiernos despóticos, que refuerza a percepción negativa de ellas y por ende de la sociedad espartana. Los autores atenienses definieron y reafirmaron repetidamente las normas del matrimonio monógamo y la autoridad patriarcal como ejes vertebradores de su realidad socio-política. Frente a este modelo, contrapusieron un modelo invertido de promiscuidad femenina y ginecocracia, un binomio que se retroalimenta a través de una presunta falta de mesura en el carácter del género femenino, según es percibida por muchos autores clásicos, por ejemplo Aristóteles.

Para defenderse de esta propaganda tan nociva, el filoespartano Jenofonte vino a presentar muchas de las costumbres espartanas bajo el prisma de una presunta excelencia licúrguea. Por tanto, mientras que unos autores trataban de reinterpretar ciertas costumbres espartanas con la intención de desacreditar políticamente a Esparta, Jenofonte se propuso hacer justo lo contrario, se propuso justificar y exaltar sus virtudes para alabar la bondad del modelo lacedemonio.

Es por ello que concluimos que a pesar de que la mujer espartana pudo gozar de más libertad que sus compañeras helenas contemporáneas, pensamos de todas formas que no dejaba de ser una víctima de su rol como matrona. Ese es el principal (y desde luego más importante) cometido que tenía la mujer en la sociedad espartana, como bien atestiguan nuestras fuentes. Así, aunque los ejercicios atléticos femeninos que tanta sensación causaban fuera de Esparta pudieran ser interpretados como ejercicios de preparación para la lucha y como una muestra de poderío, el objetivo último que perseguían era prepararlas como futuras madres (Xen. Lac. 1.4) o incluso para potenciar su belleza según los cánones de la época. Personalmente considero que no hay que interpretar estos ejercicios físicos como un privilegio y una muestra de libertad, sino más bien como una imposición. Por otro lado, la igualdad entre la mujer y el hombre en términos gimnásticos y agonísticos no tenía que ser, en la Esparta arcaica y clásica, sinónimo de una emancipación femenina. No perdamos de vista que para los espartanos, el deporte (además de su componente ritual y religioso) era una forma de entrenamiento militar; y para ellas, una rutina para cultivar su cuerpo con el fin último de procrear guerreros que ayudaran a mantener el poderío de la ciudad.

En realidad la libertad que gozaría la mujer espartana se traduciría sobre todo en que pudo no quedar tan confinada en el *oikos* realizando tareas domésticas, como sabemos que ocurría con sus compañeras atenienses. Algunos autores ven a las espartanas como verdaderas gestoras del patrimonio raíz, pero a nosotros nos resulta difícil imaginar al hombre totalmente ajeno a lo que ocurría en su *oikos*, del que dependía en última instancia su condición de ciudadano. La dificultad en este punto es que carecemos de fuentes o citas que nos hablen explícitamente y con cierto detalle de lo que ocurría a nivel privado en los hogares espartanos. Las fuentes dan mucha importancia siempre al aspecto comunal y colectivo de las instituciones, y también de las relaciones sociales. Nuestro punto de vista aquí es que eso es debido a una visión sesgada e interesada de las fuentes antiguas: sin

duda pensamos que la individualidad también debió existir en Esparta, y de ello atestiguan la riqueza acumulada por algunos personajes de la élite y de cierto tipo de legislación (como la retra de Epitadeo) que buscaría romper las rigideces de la legislación lacedemonia. O en definitiva, una cosa fue el modelo ideal, y otra cosa muy distinta la plasmación práctica de dicho ideal.

En la idiosincrasia espartana, por otro lado, la mujer tenía mucha importancia solo porque de ellas dependía en gran medida la demografía de la ciudad, y eso es algo que revistió especial importancia durante gran parte de la historia de la ciudad, puesto que la escasez de hombres (entendiendo hombres como esparciatas) es un problema que acució a Esparta ya en la Época Clásica y que se fue agravando con el tiempo, y que aceleró su declive. Probablemente costumbres como el matrimonio plural fueron una solución de contingencia para solventar ese declive demográfico. Pero también hemos visto como algunas de estas medidas, que pudieron ser decretadas como medidas de emergencia ante problemas que acuciaban a la comunidad en su conjunto, fueron utilizadas por las familias en beneficio propio. Después del terremoto del 464 a. C que asoló Lacedemonia, algunos esparciatas se encontraron con suficiente patrimonio, debido a que acumularon varias herencias de familiares muertos para poder competir con antiguos terratenientes. En vez de generar cuantiosa prole, que lo que haría sería empobrecer a sus descendientes al tener que repartir la riqueza, pudiera que ser que optaran por mejorar las posibilidades de ascenso social, por un lado limitando el tamaño de la familia y por otro promoviendo matrimonios con ricas herederas. Es lo que comentábamos con anterioridad, el triunfo del individualismo frente al ideal comunitario.

En este escenario, las mujeres de Esparta se convirtieron en verdaderos peones de ajedrez dentro de una carrera de fondo entre los grandes *oikos* de Esparta. Por tanto, donde otros autores ven mujeres ricas empoderadas, nosotros vemos objetos de deseo por parte de ambiciosos espartanos. Mediante los matrimonios con mujeres que poseían extensas tierras que habían heredado de sus familiares, se había iniciado un paulatino proceso de acumulación de propiedades, un proceso que Aristóteles atestigua con su famosa cita de que las mujeres poseían hasta el 40% de las propiedades de Lacedemonia. En este respecto, nosotros hemos partido de unos valores teóricos proporcionados por un estudio de Hodkinson y hemos supuesto que las espartanas heredaban de sus progenitores según el sistema UFI, que consistía en que recibían la mitad de las propiedades que sus hermanos masculinos supervivientes. Bajo esta hipótesis, que se basa en el código legal que se conserva en Gortina (Creta), hemos comprobado mediante una simulación que en efecto se alcanza una proporción de dos quintas partes. No deja de ser una simulación de un fenómeno muy complejo y con múltiples variables difíciles de parametrizar, pero que se alcance dicho valor puede que no sea simplemente una feliz coincidencia. A fin de cuentas, según el propio Aristóteles, el origen de las leyes de Licurgo había que buscarlas en Creta y no en el Oráculo de Delfos.

Pero más allá de generalidades, también nos hemos detenido en algunas figuras femeninas históricas para demostrar que su poder e influencia no dejarían de ser bastante limitados. En el caso de Cinisca, hermana del rey Agesilao II y que es conocida especialmente por ser la primera mujer griega en ganar la carrera de cuadrigas en los Juegos Olímpicos, concluimos que no existía ninguna evidencia clara de su carácter subversivo o independiente más allá de las interpretaciones modernas. Es más, si analizábamos con detenimiento la inscripción conservada actualmente en el Museo de Olimpia veíamos que se presentaba como hija y hermana de reyes de Esparta, no como alguien independiente, sino ligada a figuras

masculinas de poder. Su triunfo deportivo, así pues, tenía un fin propagandístico que manejaba en la sombra su hermano Agesilao.

Plutarco, por otro lado, ofrece varios ejemplos de mujeres de la élite que destacaron en determinadas circunstancias excepcionales, como es el caso de las princesas y reinas helenísticas Agiatis, Cratesicleia y Quilonis, de las que hemos hablado a pesar de desbordar cronológicamente el alcance del presente trabajo. Vimos en todos los casos que se observaban comportamientos estereotipados. Así, los motivos de estas mujeres eran siempre desinteresados y no buscaban el beneficio personal; además, solían hablar en nombre de sus maridos, sus hermanos o apelando a sus hijos, y también vimos que estas mujeres brillaban siempre en momentos de extraordinario peligro. En muchos casos las mujeres actuaban cuando los hombres eran incapaces de hacerlo o mostraban signos de debilidad, como es el caso de Cratesicleia, que tiene que recordar a su hijo su deber como dirigente espartano, o como era el caso de Gorgo advirtiéndolo a su padre de las intenciones oscuras de Aristágoras. Así, bajo nuestra lectura interpretativa, la influencia social y política de la mujer espartana queda desdibujada, aunque también hemos visto un ámbito en el que la mujer pudo tener cierta autoridad y prestigio, y que es el ámbito religioso. En efecto, la importancia que tenía la religión dentro de la sociedad espartana pudo indirectamente empoderar la figura de las sacerdotisas o mujeres que ostentaron cargos religiosos en santuarios y lugares sagrados, como parece apuntar la cita de Plutarco (Plut. Lyc. 27.2).

En la segunda parte de nuestro estudio hemos hecho un repaso a lo que conocemos del comportamiento sexual de los espartanos y espartanas según recogen nuestras fuentes, pero huyendo de interpretaciones literales de las citas, y buscando explicaciones en el ámbito antropológico y etnográfico. Para engendrar a los ciudadanos perfectos, el ideal espartano pasaba por minimizar los contactos familiares. Las comidas comunales se llevaban a cabo durante la noche, y este era en principio el momento del día en el que una mujer y su marido podían pasar algún tiempo juntos. Pero en Esparta esta intimidad parecía indeseable e indecorosa. Desde una perspectiva moderna, estos comportamientos resultan extraños, pero sí que parecen indicar una tendencia hacia lo comunal frente a lo privado. Si esto se llevaba con absoluta rigidez o en cambio había cierta flexibilidad en la norma, se nos escapa, aunque nosotros ya hemos defendido que a lo largo de la historia de Esparta se adivina un empuje de tendencias individualistas frente al ideal comunitario. Pero lo que sí que observamos aquí es un cierto desprecio hacia la vida conyugal y en consecuencia hacia el *kosmos* femenino.

Otro aspecto muy interesante en referencia al matrimonio en Esparta es que, comparado con otras ciudades de su entorno, el matrimonio parece haber tenido lugar relativamente tarde. Hay que tener cuidado en no interpretar de nuevo esto como una cesión de mayor autonomía a la mujer, ni de un mayor poder o posición de ésta dentro del matrimonio. De hecho, la justificación que nuestras fuentes antiguas dan a este hecho reiteran en el aspecto eugenésico, pues se basan en la idea de que los niños nacidos de padres que no habían alcanzado la edad de madurez física completa eran imperfectos. Otro aspecto que llama poderosamente la atención es el peculiar proceso estético al que se sometía a la mujer durante su noche de bodas. Hemos especulado que éste pudiera tener como objetivo despojar de feminidad a la esposa para desincentivar el contacto sexual continuado. Pero otra teoría que también nos resulta plausible apunta a una asimilación de la mujer a un hombre adulto, con el pelo rasurado y el manto masculino. Tal vez se buscaba facilitar la transición desde un contexto homoerótico en el que se movían los jóvenes espartanos dentro del sistema educativo, a un contexto heterosexual en su vida adulta.

Precisamente otro foco de nuestro estudio ha sido la cuestión homosexual en Esparta. El problema que hemos denunciado ya desde el principio es que nuestra aproximación a esta cuestión está fuertemente influida por nuestro paradigma cultural. Una posible interpretación de la presencia tan activa de la homosexualidad en la cultura griega surge a raíz de su modo de vida militarista. Esta de hecho ya hemos visto que era la visión de Aristóteles. Pero otras aproximaciones más modernas nos llevan al ámbito de la antropología, que ha querido ver en este tipo de relaciones una especie de iniciación, con paralelismos derivados de ritos iniciáticos que se han observado en otros pueblos "primitivos". Posiblemente este segundo tipo de interpretación es el que resulta más convincente para aproximarnos a la homosexualidad espartana, puesto que no debemos perder de vista que la homosexualidad socialmente aprobada en Grecia, aunque con ciertas reservas, estaba prácticamente restringida a la pederastia.

En este sentido, se observan dos lógicas en este tipo de rituales iniciáticos; dos lógicas contrapuestas pero a su vez, inseparables. Una es la lógica de la prueba y la otra la lógica de la inversión. En la lógica de la inversión, la relación homosexual con un rol pasivo somete al adolescente a una situación contrapuesta a la que asumirá en su vida adulta. En su vida adulta el adolescente contraerá matrimonio, mantendrá relaciones sexuales heterosexuales y por tanto será el elemento activo en la relación. En cambio, durante la *agogé* se le obliga a comportarse y a asumir temporalmente un rol contrario al que se le presupone. Es como si con el objetivo de convertirse en un hombre (con las connotaciones culturales que este término tendría para los espartanos), primeramente hay que subvertir la lógica de la hombría y someter al adolescente de forma ritual a una "feminización". Hemos visto como este tipo de lógicas emergen también en otros aspectos relacionados con la educación. Por ejemplo, la lógica de la prueba y también de la inversión también se aprecian como explicación etnográfica a la *krypteia*, y también la hemos asociado a ciertos ritos que se practicaban en el santuario de Artemisa Ortia.

Respecto a la cuestión de la homosexualidad femenina, ésta la hemos contextualizado también bajo unos parámetros culturales concretos, muy alejados de los actuales. Porque hemos concluido, de nuevo, que este tipo de relaciones no se deben interpretar como una forma de empoderamiento y de libertad sexual, como apuntan algunos autores, sino que pensamos que cumplían una función social y pedagógica muy precisas. En general para el mundo griego las relaciones sexuales trascendían el propio acto físico y eran una expresión más de las relaciones sociales. Por lo que una relación entre mujeres que excluyera a los hombres podía resultar ofensivo para el poder masculino. Solo se podrían entender este tipo de relaciones en un momento cronológico concreto (la adolescencia), en santuarios y lugares específicos (bajo la lógica de la inversión, que las segregaría de la comunidad para luego volverlas a integrar en ella), y con el fin último de introducir a las mujeres en la heterosexualidad adulta, y en definitiva, en el sexo con fines eugenésicos.

En definitiva, el fin de la procreación planea sobre muchos de los aspectos que definen el universo femenino espartano. Desde la severidad que muestra el carácter de la mujer espartana en los apotegmas de Licurgo, pasando por la victoria olímpica de Cinisca o los ejercicios gimnásticos al aire libre; pasando también por la práctica poligámica o las relaciones homosexuales (tanto masculinas como femeninas), todo parece obedecer a una lógica que no debe interpretarse como la de una mujer empoderada e independiente.

Apéndice. Código de la simulación

```
genera <- function ()
{
  #Inicializamos variables
  Gen <- NULL
  GenAS <- NULL
  GenOS <- NULL
  Familia <- NULL

  # La repartición de los chicos
  k<-1
  for (i in 1:length(NumFam)){
    if (NumOS[i]!=0){
      for (l in 1:NumOS[i]){
        Gen[k]<-UFIOS[i]
        k=k+1
      }
    }
  }
  # La repartición de las chicas
  k<-1
  for (j in 1:length(NumFam)){
    if (NumAS[j]!=0){
      for (l in 1:NumAS[j]){
        GenAS[k]<-UFIAS[j]
        k=k+1
      }
    }
  }

  # Se simulan los matrimonios al azar
  x <- sample (1:sum(NumOS), sum(NumOS), replace=F)
  for (i in 1:sum(NumOS)){
    GenOS[i] <- Gen[x[i]]
  }
  Familia <- GenOS + GenAS

  # Ahora repartimos los lotes de tierra que quedaron sin herencia
  SinHerencia <- sample (1:sum(NumOS), NumFam[1], replace=F)
  for (i in 1:length (SinHerencia)){
    Familia[SinHerencia[i]]=Familia[SinHerencia[i]]+1
  }
}
```

```
#devolvemos valores
return(list(PatriOS=sum(GenOS),PatriAS=sum(GenAS), desviacion = sd(Familia), mediana
= median(Familia), maximo = max(Familia), quantile(Familia, c(.32, .57, .98)),
comprobacion=sum(Familia),Familia = Familia))
}
```

```
itera <- function (){
# Inicializamos valores
vfam <- NULL
Gen <- NULL
GenAS <- NULL
GenOS <- NULL
Familia <- NULL
```

```
# Poner las familias al azar
x <- sample (1:length(fam), length(fam), replace=F)
for (i in 1:length(fam)){
  vfam[i] <- fam[x[i]]
}
```

```
# La repartición de los chicos
m<-1
k<-1
for (j in 1:length(NumFam)){
  if (NumOS[j]!=0){
    for (l in 1:NumFam[j]){
      for (o in 1:(NumOS[j]/NumFam[j])){
        Gen[k]<-UFIOS[j]*vfam[m]
        k=k+1
      }
      m=m+1
    }
  }
  else if (NumOS[j]==0){
    m=m+NumFam[j]
  }
}
```

```
# La repartición de las chicas
m<-1
k<-1
for (j in 1:length(NumFam)){
  if (NumAS[j]!=0){
    for (l in 1:NumFam[j]){
      for (o in 1:(NumAS[j]/NumFam[j])){
        GenAS[k]<-UFIAS[j]*vfam[m]
        k=k+1
      }
    }
  }
}
```

```
    m=m+1
  }
}
else if (NumAS[j]==0){
  m=m+NumFam[j]
}
}

# Se simulan los matrimonios al azar
x <- sample (1:sum(NumOS), sum(NumOS), replace=F)
for (i in 1:sum(NumOS)){
  GenOS[i] <- Gen[x[i]]
}
Familia <- GenOS + GenAS

# Ahora repartimos los lotes de tierra que quedaron sin herencia
SinHerencia <- sample (1:sum(NumOS), NumFam[1], replace=F)
for (i in 1:length (SinHerencia)){
  Familia[SinHerencia[i]]=Familia[SinHerencia[i]]+vfam[i]
}

#devolvemos valores
return(list(PatriOS=sum(GenOS),PatriAS=sum(GenAS), desviacion = sd(Familia), mediana
= median(Familia), maximo = max(Familia), quantile(Familia, c(.32, .57, .98)),
comprobacion=sum(Familia),Familia = Familia))
}
```


Bibliografía

Fuentes clásicas

ALCMÀ, “*Cants*”. Ed. Fundació Bernat Metge: Barcelona, 2016. Trad. al catalán de Pere Bescòs.

ARISTÒFANES, “*Lisístrata*”. Ed. Adesiara: Barcelona, 2010. Trad. al catalán de Cristián Carandell.

ARISTÓTELES, “*Política*”. Ed. Espasa Libros: Barcelona, 2011. Trad. al castellano de Patricio de Azcárate.

HERÓDOTO, “*Historias*”. Ed. Cátedra (8ª ed.): Madrid, 2016. Trad. Manuel Balasch.

JENOFONTE, “*Constitution of the Lacedemonians*”. Ed. Loeb Classical Library: Harvard, 1968. Trad. al inglés por E.C. Marchant y publicado en Xenophon. Scripta Minora, núm. 183. Ed. Loeb Classical Library: Harvard, 1968.

JENOFONTE, “*Ελληνικά*”
(<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Xen.%20Hell.>) [Consultado el 31/12/2018].

JENOFONTE, “*Οικονομικός*”
(<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Xen.%20Ec.>) [Consultado el 05/01/2019].

PAUSANIAS, “*Ελλάδος Περιήγησις (Descripción de Grecia)*”. Libro III (Laconia) en Pausanias. “*Description of Greece*” (Books 3-5). Ed. Loeb Classical Library: Harvard, 1926. Trad. de W.H.S Jones y H.A. Ormerod.

PLATON, “*Νόμοι*” (Leyes)
(<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=plat.+laws+1.624a>)
[Consultado el 31/12/2018].

PLUTARCO, “*Βίοι Παράλληλοι*” (Vidas paralelas). Traducido al inglés por R. J. A. Talbert y recopilado en Plutarch. “*On Sparta*”. Ed. Penguin Group: Londres, 2005.
(En particular las vidas de: Licurgo, Agesilao, Agis, Cleomenes. Y los apotegmas espartanos: “*Sayings of Spartans*” y “*Sayings of Spartan Women*”).

PROPERCIO, “*Elegías*” (*Elegiae*)
(<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0494%3Abook%3D3%3Apoem%3D14>)
[Consultado el 31/12/2018].

Estudios modernos

ARRIGONI, G. (2008). "Donne e sport nel mondo greco" en Arrigoni, G. (ed) (2008). *Le donne in Grecia*. Ed. Laterza: Roma, 2008. pp. 55-201.

BERTOSA, B. (2013). "Sacrifice to Eros and Homosexuality in the Spartan Army". *War & Society* 28/2, pp. 1-19 <<https://doi.org/10.1179/072924709793054624>> [Consultado el 30/12/2018].

BOEHRINGER, S. (2007). "All'Hagêsichora me teirei (Alcman fr. 3)" en Cuchet, V.S. y Ernout, N. (ed.) (2007) *Problèmes du genre en Grèce ancienne*. Publications de La Sorbonne: Paris, 2007. pp. 125-145.

BOEHRINGER, S. (2007b). *L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*. Ed. Les Belles Lettres: Paris, 2007.

BREMMER, J. (1980). "An enigmatic indo-european rite: Paederasty". *Arethusa*, 13(2), pp. 279-298 (<http://www.jstor.org/stable/26308133>) [Consultado el 31/12/2018].

BRULÉ, P. Y PILOT, L. (2002). "La mémoire des pierres à Sparte. Mourir au féminin: Couches traigques ou femmes hiérai? (Plutarque, Vie de Lycurgue, 27, 3)". *Revue des Études Grecques*. Tome 115 (2002/2). pp. 485-517.

BURR CARTER, J. (1987). "The masks of Ortheia". *American Journal of Archaeology*, Vol. 91, No.3, pp. 355-38.

BUSZARD, B. (2010). "The Speech of Greek and Roman Women in Plutarch's Lives". *Classical Philology*, 105(1), pp. 83-115.

CANTARELLA, E. (1988). *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma 1988. Traducción española: *Según Natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*, Akal, Madrid 1991.

CALAME, C. (1977). *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque, I. Morphologie, fonction religieuse et sociale*. Edizione dell'Ateneo & Bizzarri: Roma, 1977.

CARTLEDGE, P. (1981). "Spartan Wives: Liberation or licence?". *The Classical Quarterly* Vol. 31, No. 1 (1981). Cambridge University Press: Cambridge, 1981. pp. 84-105.

CARTLEDGE, P. (2001). "The Politics of Spartan Pedestary" en Cartledge P. (2003). *Spartan Reflections*. University of California Press, pp. 96-106.

CARTLEDGE, P. (2002). *Sparta and Lakonia. A Regional History 1300 to 362 BC*. Ed. Routledge (Second Edition): New York, 2002.

CEPEDA, J. (2000). "Transmisión hereditaria a través de la mujer en la Grecia clásica". *Espacio, Tiempo y forma*, Serie II, Historia Antigua, t. 13, 2000, pp. 159-186.

CHRISTESEN, P. (2012). "Athletics and Social Order in Sparta in the Classical Period". *Classical Antiquity*. Vol. 31, Issue 2. ISSN 0278-6656(p); 1067-8344 (e). pp. 193–255.

DAVID, E. (1982). "Aristotle and Sparta". *Ancient Society*, 13/14, pp. 67-103.

DAVID, E. (2010). "Sparta and the politics of nudity" en Hodkinson, S. (ed) (2010). *Sparta. The Body Politic*. The Classical Press of Wales: Swansea, 2010. pp. 137-163.

DILLON, M. (2007). "Were Spartan Women Who Died in Childbirth Honoured with Grave Inscriptions?" *Hermes*, 135(2), 149-165. (<http://www.jstor.org/stable/40379113>) [Consultado el 29/12/2018].

DETTENHOFER, M. (1993). "Die Frauen von Sparta: Gesellschaftliche Position und politische Relevanz" *Klio*, 1993; 75, ProQuest pp. 61-75.

DIAZ-ANDREU, M. (2005). "Género y arqueología: una nueva síntesis" en Sánchez Romero, M (ed.) (2005). *Arqueología y género*. Ed. Universidad de Granada: Granada, 2005. pp. 13-51.

DODERO, M. (2012). "La joven espartana y su participación en la ciudad lacedemonia". *Antesteria* nº1 (2012). ISSN 2254-1683. pp. 18-28.

DOVER, K.J. (1989). *Greek Homosexuality*. Harvard University Press: Harvard, 1989.

DUCAT, J. (1999). "La femme de Sparte et la guerre". en: Pallas, 51/1999. *Guerres et sociétés dans les mondes grecs à l'époque classique*. pp. 159-171.

DUCAT, J. (2006). *Spartan Education. Youth and Society in the Classical Period*. The Classical Press of Wales: Swansea, 2006. Trad. de Emma Stafford, P.-J. Shaw y Anton Powell.

DUCAT, J. (2009). "Perspectives on Spartan education" en Hodkinson, S. (ed.) et al. (2009). *Sparta. New Perspectives*. The Classical Press of Wales: Swansea, 2009. pp. 43-66.

DUCAT, J. (2010), "The ghost of the Lakedaimonian state", en Hodkinson, S. (ed) (2010) *Sparta. The Body Politic*. The Classical Press of Wales: Swansea, 2010. pp. 183-210.

FANTHAM, E. (1994). "Spartan Women: Women in a Warrior Society" en Fantham, E. et al. (1994). *Women in the Classical World*. Oxford University Press: Oxford, 1994. pp. 56-68.

FIGUEIRA, T. (1986). "Population Patterns in Late Archaic and Classical Sparta". *Transactions of the American Philological Association* 116 (1986), pp. 165-213.

FIGUEIRA, T. (2010), "Gynecocracy: how women policed masculine behavior in Archaic and Classical Sparta", en Hodkinson, S. (ed) (2010). *Sparta. The Body Politic*. The Classical Press of Wales: Swansea, 2010. pp. 265-296.

FINLEY, M. I. (1977). "Esparta", en su *Uso y abuso de la historia*, Ed. Crítica: Barcelona, 1977. pp. 248-272.

FLECK, R.K. & HANSSEN, F.A. (2009). *Rulers ruled by women: an economic analysis of the rise and fall of women's rights in ancient Sparta*. Ed. Springer-Verlag. DOI 10.1007/s10101-009-0059-x. pp. 221-245.

FLOWER, M. A. (2009) "Spartan 'Religion' and Greek 'Religion'" en Hodkinson, S. (ed.) et al. (2009). *Sparta. Comparative Approaches*. The Classical Press of Wales: Swansea: 2009. pp. 193-229.

FORNIS, C. (2013). "Cinisca Olímpionica, paradigma de una nueva espartana". *Habis* 44 (2013) Ed. Sevilla. pp. 31-42.

FORNIS, C. (2016). *Esparta. La historia, el cosmos y la leyenda de los antiguos espartanos*. Ed. Universidad de Sevilla: Sevilla, 2016.

FORNIS, C. (2017). "Entre la tradición épica y la historia: la conquista espartana de Mesenia", *Revista Universitaria de Historia Militar*, Vol. 6, No 11 (2017), pp. 157-171.

FORNIS, C. (2017b). "La imagen poderosa del pasado: la recepción de Esparta en el Principado romano" en I. Pérez Miranda, J.R. Carbó García, M.J. Rodríguez Gervás, D. Pérez Sánchez (Ed.), *Poder y heterodoxia en el mundo greco-romano*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2017. pp. 47-65.

FRAGKAKI, M. (2016). "La femmé Spartiate et Crétoise: Une co-interprétation". *Agora Estudios Clásicos en Debate* 18 (2016). ISSN:0874-5498. pp. 59-79.

GRAU, S. (2018). Prólogo introductorio de *Eros Gai. Antología Palatina, Llibre XII*. Traducción de Jaume Juan Castelló. Martorell: Ed. Adesiara, 2018. pp. 15-35.

HANSEN, M.H. (2009) "Was Sparta a Normal or an Exceptional Polis?" en Hodkinson, S. (ed.) et al. (2009). *Sparta. Comparative Approaches*. The Classical Press of Wales: Swansea: 2009. pp. 385-416.

HODKINSON, S. (1997). "The Development of Sparta Society and institutions in the Archaic Period" en Mitchell, L. and Rhodes P.J. (ed.) (1997) *The Development of the Polis in the Archaic Greece*. Ed. Routledge: Londres, 1997.

HODKINSON, S. (2009). "Was Sparta an Exceptional Polis?" en Hodkinson, S. (ed.) et al. (2009). *Sparta. Comparative Approaches*. The Classical Press of Wales: Swansea: 2009. pp. 417-472.

HODKINSON, S. (2009b). "An agonistic culture? Athletic competition in achaic and classical Spartan society" en Hodkinson, S y Powell, A. (2009). *Sparta. New Perspectives*. The Classical Press of Wales: Swansea: 2009. pp. 147-188.

HODKINSON, S. (2013), "Inheritance, marriage and demography: perspectives upon the success and decline of classical Sparta", en Powell, A. (ed.) (2013). *Classical Sparta*. Routledge: London, 2013. pp. 79-121.

HODKINSON, S. (2014). "Transforming Sparta. New Approaches to the Study of Spartan Society" en *Ancient History: Resources for Teachers*. Macquarie Ancient History Association: Sydney, 2014. Vol. 41-44 (2011-2014). pp. 1-41.

HUYS, M. (1996). "The Spartan Practice Of Selective Infanticide And Its Parallels In Ancient Utopian Tradition". *Ancient Society*, 27 (1996). DOI: 10.2143/AS.27.0.632397. pp. 47-74.

LINK, S. (2009) "Education and Pederasty in Spartan and Cretan Society" en Hodkinson, S. (ed.) et al. (2009). *Sparta. Comparative Approaches*. The Classical Press of Wales: Swansea: 2009. pp. 89-112.

LUPI, M. (2000). *L'ordine delle Generazioni. Classi di età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta*. Ed. Edipuglia: Bari, 2000.

MARASCO, G. (1980). "La reira di Epitadeo e la situazione sociale di Sparta nel IV secolo". *L'Antiquité Classique*, 49, pp. 131-145. Extraído de: <http://www.jstor.org/stable/41651938> [Consultado el 27/12/2018].

MARTOS, J.F. (1996). *Desde Lesbos con amor: Homosexualidad femenina en la Antigüedad*. Ed. Clásicas: Madrid, 1996.

MYSZKOWSKA-KASZUBA, M. (2014). "The only women that are mothers of men. Plutarch's creation of the spartan mother". *Graeco-Latina Brunensia* 19, 2014, 1, pp. 77-92.

MILLENDER, E. (1999). "Athenian Ideology and the Empowered Spartan Woman", en Hodkinson, S y Powell, A. (2009). *Sparta. New Perspectives*. The Classical Press of Wales: Swansea: 2009. pp. 355-392.

MILLENDER, E. (2009). "The Spartan Dyarchy: a comparative pespective" en Hodkinson, S. (ed.) et al. (2009). *Sparta. Comparative Approaches*. The Classical Press of Wales: Swansea: 2009. pp. 1-68.

MULGAN, R. (1994). "Aristotle and the Political Role of Women". *History of Political Thought*, 15(2) (1994). Imprint Academic Ltd: Exter, 1994. pp. 179-202.

NAPOLITANO, M. L. (1985): "Donne spartane e teknopoia", *AION* 7 (archeol.) , pp. 19-50

NAFISSI, M. (2003). "La stele di Damonon (IG V 1, 213 = Moretti, IAG 16), gli Hekatombaia (Strabo 8,4,11) e il sistema festivo della Laconia d'epoca classica" en VV.AA. *La cultura a Sparta in età classica*. Tangram Edizioni Scientifiche. ISBN 978-88-6458-090-6.

NIKOLAIDIS, A. (1997). "Plutarch on Women and Marriage". *Wiener Studien*, 110, p. 27-88. Extraído de: <http://www.jstor.org/stable/24750569> [Consultado el 01/12/2018].

OLLER, M. (2014). "La carta de Dionisio un nuevo testimonio del comercio griego norpóntico". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 192. Dr. Rudolf Habelt GmbH: Bonn, 2014. pp. 169-175. <http://www.jstor.org/stable/43909640> [Consultado el 02/01/2019].

OLLER, M. (2015). "Femmes et pouvoir chez les peuples des steppes eurasiatiques". *The Danubian Lands between the Black, Aegean and Adriatic Seas. Proceedings of the Fifth International Congress on Black Sea Antiquities*. Archeopress Publishing LTD: Oxford, 2015. pp. 59-62.

OLLIER F. (1933). *Le Mirage Spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque de l'origine jusqu'aux Cyniques*. Paris, E. de Boccard.

OOST, S. I. (1977). "Xenophon's Attitude toward Women". *The Classical World*, 71(4), pp. 225-236.

PERCY, W. A. (1996). *Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece*. Ed. University of Illinois Press: Chicago, 1996.

PETTERSSON, M. (1992). "Cults of Apollo at Sparta: The Hyakinthia, the Gymnopaïdai and the Karneia". Svenska Institutet i Athen ; Distributor, P. Aström: Stockholm, 1992. Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series IN 80, XII.

POMEROY, S. (2002). *Spartan Women*. Ed. Oxford University Press: New York, 2002.

POMEROY, S. (2008). "Spartan Women among the Romans: Adapting Models, Forging Identities". *Memoirs of the American Academy in Rome. Supplementary Volumes*, 7, 221-234. Extraído de <http://www.jstor.org/stable/40379356> [Consulta el 31/12/2018].

POWELL, A. (1988). *Athens and Sparta. Constructing Greek Political and Social History from 478 B.C.* Ed. Routledge: London-New York, 1988.

POWELL, A. (2009). "Spartan women assertive in politics?" en Hodkinson, S y Powell, A. (2009). *Sparta. New Perspectives*. The Classical Press of Wales: Swansea: 2009. pp. 393-419.

POWELL A. (2010). "Sparta: Deciphering its ideals" [online]. *Ancient History: Resources for Teachers*, Vol. 40, No. 2, 2010: [151]-166.
<<https://search.informit.com.au/documentSummary;dn=290162445038556;res=IELHSS>>
ISSN: 1032-3686. [Consulta el 15/09/2018].

REDFIELD, J. (1978). "The Women of Sparta". *The Classical Journal*. Vol. 73, No. 2 (Dec., 1977 - Jan., 1978), pp. 146-161.

REDFIELD, J. (1993). "El hombre y la vida doméstica". en Vernant, J.P (de.). *El hombre griego*. Alianza Editorial: Madrid, 1993. ISBN 84-206-9657-9. pp. 177-210.

RICHER, N. (2007). "Masculin et féminin dans la religion à Sparte" en Cuchet, V.S. y Ernout, N. (ed.) (2007). *Problèmes du genre en Grèce ancienne*. Publications de La Sorbonne: Paris, 2007, pp. 83-94.

RODRÍGUEZ ALCOCER, M. (2013). "Los cultos de Ártemis Limnatis y Ártemis Cariatid en las guerras mesenias de época arcaica". *Arys*, 11, 2013 ISSN 1575-166x. pp. 125-144.

RODRÍGUEZ ALCOCER, M. (2014). "Alcmán y la educación femenina espartana: coros y deporte". *Antesteria* No 3 (2014), ISSN 2254-1683. pp. 37-54.

STE. CROIX, G.E.M (1970). "Some observations of the Property Rights of Athenian Women", *The Classical Review* 20(03): pp. 273-278.

SCOTT, A. G. (2011). "Plural Marriage and the Spartan State". Stuttgart: Franz Steiner Verlag: Stuttgart, 2011. pp. 413-424.

STROUP, S. (2004). "Designing women: Aristophanes' "Lysistrata" and the "hetairization" of the greek wife", *Arethusa*, 37(1), pp. 37-73. <http://www.jstor.org/stable/44578393> [28/11/2018].

TAYLOR, S. J.; BODGAN, R. (1998). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Paidós Ibérica: Barcelona (1998).

THOMMEN, L. (1999). "Spartanische Frauen", *Museum Helveticum* Vol. 56, No.3 (1999). Schwabe AG Verlag: Basel, 1999. pp. 129-149.

TOYNBEE, A. (1969). *Some problems of Greek History*. Oxford University Press: Londres, 1969.

WILKES, J., (1997). "Excavating the Spartans". *Archaeology International*. 1, pp.23–27. DOI: <http://doi.org/10.5334/ai.0108> [Consulta el 30/09/2018].

ZWEIG, B. (1993). "The Only Women to Give Birth to Men: A Gynocentric, Cross-Cultural View of Women in Ancient Sparta", en M. de Forest (ed.). *Women's Power, Men's Game: Essays in Classical Antiquity in Honor of Joy King*. Wauconda (IL), 1993. pp. 32-53.